

Perspektiven christlich-jüdischen Dialogs

Henning Theißen

Dialog als Lernweg

Am 25./26. April 1962 kam es in Chicago zu einer denkwürdigen Podiumsdiskussion. Karl Barth sollte mit amerikanischen Theologen, darunter der Rabbiner Jakob Petuchowski, debattieren. Petuchowski wies in seinem vorbereiteten Votum aber darauf hin, dass Barth einem echten Dialog die Basis entzogen habe, indem er 1942 in seiner »Kirchlichen Dogmatik« die Synagoge »auf der Verleugnung Jesu Christi und auf einer kraftlosen Fortsetzung der israelitischen Geschichte« habe basieren lassen. Von dort aus fragt Petuchowski Barth direkt, »wie Sie sich mit dem Juden verständigen würden«. Barths Antwort, 20 Jahre nach der Abfassung jener KD-Passagen, zeigt die bessere Lektion, die er seither gelernt hat: »Es gibt einen Weg zur Verständigung zwischen jüdischen und christlichen Theologen, wie ich einer bin. Wir haben einen Berührungspunkt, und zwar einen sehr wichtigen, weil wir dasselbe Gesetz, dieselben Propheten und dieselben Schriften lesen«.¹

Der Lernweg, auf den Barth hier über 20 Jahre zurückblickt, kann als Miniatur christlich-jüdischen Dialogs seit dem Zweiten Weltkrieg gelten, wie er sich für die christliche Seite darstellt. Freilich vermag diese Begebenheit, diese kleine Geschichte aus dem Leben Barths nicht schon die Geschichte des christlich-jüdischen Dialogs zu erzählen. Dieser Dialog beginnt als gesellschaftlich verankerte Größe in Deutschland nach 1945 mit den Gründungen der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit und nimmt mit der Gründung der Studiengruppe »Christen und Juden« beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 1961 seinen Aufschwung. Was dabei an sachlichem Konsens erreicht wurde und welche Themen noch anstehen, darüber geben neben der Fachliteratur die kirchlichen Gremientexte der letzten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts Auskunft, unter denen der Rheinische Synodalbeschluss von 1980 und die drei einschlägigen EKD-Studien von 1975 bis 2000 herausragen. Ich beschäftige mich in diesem Aufsatz mit einem anderen Aspekt von christlich-jüdischem Dialog, nämlich der theologischen *Dialogik*, die in solchem Dialog wirksam ist. Ich frage nach den theologischen *Grundannahmen*, auf

die der Dialog – im Sinne der gesellschaftlich verankerten Größe – in seinen einzelnen Themen und deren Bearbeitung zurückgreifen kann. Freilich kann diese Grundlagenebene nicht nackt und bloß an sich betrachtet werden, sondern nur dort, wo sie wirksam ist, also auf der Ebene des Dialogs, wie er sich als gesellschaftlich verankerte Größe zeigt. Um diese Verflechtung auszudrücken, bezeichne ich beide Ebenen als Dialog(-ik), denn der Dialog im Sinne der Grundannahmen ist nicht einfach ein Fundament aus Estrich, auf dem als Teppichboden der Dialog im Sinne der institutionalisierten Größe läge, sondern das Verhältnis beider ist vielschichtiger. Das zeigt gerade das Gespräch zwischen Barth und Petuchowski.

Denn was war geschehen? Barth hatte 1942 seine Erwählungslehre veröffentlicht und dabei als Kern seiner Kirchlichen Dogmatik und Substanz von deren späterem Herzstück, der Versöhnungslehre, in extenso die Argumentationsfigur der christologischen Begründung durchgeführt, die zur bestimmenden Grundannahme der deutschsprachigen Nachkriegstheologie werden sollte. Er habe, so schrieb Barth im Vorwort der Erwählungslehre,² bei Erscheinungsbeginn der KD 1932 »nicht geahnt«, wie in nur einem Jahrzehnt »die irdischen Dinge insgesamt in immer stürmischerem Tempo der Krisis entgegen« liefen und in welche Krisis hinein dann dieser Teilband erschien, und er konnte womöglich auch nicht ahnen, wie entscheidend seine Grundannahme der christologischen Begründung gerade vor dem Hintergrund jener Krisis werden würde. Der Rückblick heute, genau 70 Jahre nach Barmen, legt freilich nahe: Wo Kirche und Theologie damals in den Krisen von Krieg und nationalsozialistischer Unfreiheit ihre »Botschaft von der freien Gnade Gottes« recht ausrichteten, da taten sie das eben in der Besinnung auf die christologische Entscheidung,³ die Barth mit Barmen I fällte und in der Erwählungslehre durchführte. In ständigem Dialog mit der dogmengeschichtlichen Vexierfrage nach Erwählten und Verworfenen stellte er hier allein Christus als Subjekt der Erwählung der Gemeinde (in den beiden Gestalten von Israel und Kirche) dar. Ja, der ganze Band KD II/2 ist geprägt durch die Passagen in Petitdruck, in denen Barth in

ausführlichen Gegenüberstellungen von Kain und Abel, Jakob und Esau, David und Saul, Prophet und Gottesmann (1 Kön 13), ja von den beiden Böcken der Versöhnungsliturgie und eben auch von Kirche und Israel das biblische Zeugnis (v.a. freilich Röm 9–11) als Zeugen der streng christologischen Erwählung in ihrer doppelten Gestalt als Christi Erwählung und Verwerfung entfaltet, also als eine Art *christologische Dialogik*,⁴ in der Israel (d.h. das nachbiblische Judentum) ebenso wie die Kirche als »Hörer der Verheißung« in den Blick kommt. Das ist Barths theologische Grundannahme, und ihrer wegen hob Bertold Klappert die Bedeutung der Erwählungslehre von 1942 für den christlich-jüdischen Dialog hervor.⁵

Aber 1942 war auch das Jahr der Wannseekonferenz, mit der die Vernichtung des europäischen Judentums vollends beschlossene Sache wurde, und wie gelegentlich das Fehlen einer »7. Barmer These« beklagt wird, so kritisierte Klappert an Barths Erwählungslehre auch, dass Israel hier zwar unbestritten als Zeuge des göttlichen Erwählungshandelns verstanden wird, aber eben doch als Zeuge ausschließlich der in diesem Erwählungshandeln eingeschlossenen Verwerfung.⁶ Genau hier setzt auch Petuchowskis Kritik an, dass Barth die hergebrachte, vor allem aus der Geschichte der bildenden Kunst bekannte, abwertende Antitypik von Ecclesia und Synagoga wiederhole.

Das Verhältnis von theologischer Grundannahme und institutionalisiertem Dialog ist bei Barth demnach zwiespältig: Einerseits ist es ein Gewinn für den christlich-jüdischen Dialog, dass die biblische Dialogik Erwählter und Verworfenen christologisch unterfangen wird. Andererseits provoziert dieselbe Dialogik den Abbruch des Dialogs, gerade weil sie auf Christus ausgerichtet ist und das Judentum in dieser Ausrichtung nur als Negativfolie des Christentums notwendig ist. Barths Antwort auf dieses Dilemma, die er Petuchowski gibt, ist belangreich: Er benennt mit der Bibel nicht nur einen gemeinsamen Gesprächsgegenstand, sondern mahnt das gemeinsame Gespräch über die Bibel an. Barths Lernweg umfasst also mehrere Lektionen; zunächst werden die biblischen Texte zu Erwählung und Verwerfung von einer

H. Th., Vikar in der Evangelischen Lutherkirchengemeinde Bonn, einer besonders am Thema »Kirche und Kunst« interessierten Stadtgemeinde. 2004 Promotion mit einer Arbeit »Die evangelische Eschatologie und das Judentum«. Bereitet eine Untersuchung zu Grundlagenfragen der evangelischen Ekklesiologie seit 1945 vor.

christologischen Grundannahme aus gelesen; und erst in einem zweiten Schritt werden auch darin hergebrachte theologische Herabsetzungen des Judentums sichtbar. Die dritte Lektion ist dann der Schritt zur erneuten Bibellektüre. Freilich ist die Abfolge dieser Lektionen, die ich hier als Zusammenhang des Gesprächs zwischen Barth und Petuchowski rekonstruiert habe, nicht rein historischer Art im Sinne von Voraussetzungen und Entstehungsbedingungen, sondern sie beziehen die Wirkungsgeschichte mit ein. Gerade darin aber eröffnet dieses Gespräch eine Reihe von Perspektiven für christlich-jüdischen Dialog. Drei derartige Perspektiven, die bei diesem Gespräch ansetzen, aber doch auch aufeinander aufbauen, möchte ich im Folgenden darstellen.

Vom Trennenden zum Gemeinsamen

Barths Lernweg, den er im Gespräch mit Petuchowski beschreitet, verlagert den Gesprächsansatz weg von der religionssoziologischen Entgegensetzung von Judentum und Christentum hin zur Bibel als einer gemeinsamen Grundlage beider Religionsgestalten. Beim Gemeinsamen und nicht beim Trennenden nehmen auch die drei EKD-Studien »Christen und Juden« ihren Ansatzpunkt, und zwar nicht nur in Bezug auf ihren Gegenstand (das Verhältnis von Christen und Juden und seine Gestaltung), sondern auch in Bezug auf die Studien selbst: Die Folgestudien von 1991 und 2000 sind so aufgebaut, dass sie mit der Feststellung des bisher erreichten Konsenses einsetzen und dann die noch offenen Fragen behandeln (1991: Volk Gottes; 2000: Bund), die sich ihrerseits aus den Vorgängerstudien ergeben; die Studien zielen also auf eine immer weiter vertiefte Gemeinschaft von Christen und Juden, und die dritte Studie kann (ähnlich wie schon die erste) als Folgerung aus den offenen Fragen Aufgaben und Handlungsfelder ableiten, die Juden und Christen gemeinsam seien, wie den Schutz der Menschenrechte.

Diese Vorstellung, dass der Weg des Dialogs, wie er in der heutigen Gesellschaft zu führen ist, einer wachsenden Gemeinschaft zustrebt, setzt freilich voraus, dass zwischen Juden und Christen irgendwann eine Trennung von ursprünglich gemeinsamer Basis eingetreten ist. Die erste Studie von 1975 ist im Ganzen wesentlich Entfaltung dieser Voraussetzung, indem sie die gemeinsamen Wurzeln von Christentum und Judentum im Glauben des alttestamentlichen Israel benennt und dann das »Auseinandergehen der Wege« im 2. Jh. n. Chr. anschließt;⁷ diesem entspricht die

(spätere) These vom »doppelten Ausgang des Alten Testaments« in rabbinischem Judentum und frühem Christentum,⁸ die aufgrund der gemeinsamen Wurzel miteinander im Gespräch bleiben und darum auch wieder in eine gemeinsame Geschichte einmünden. Mit der Metapher von Röm 11,18, einer für den christlich-jüdischen Dialog prominenten Stelle, wird das Judentum als Wurzel des Christentums verstanden; und erweitert man diese Metapher, so bleiben die aus dieser Wurzel entsprossenen Traditionsstämme bei aller geschichtlichen Entfremdung theologisch miteinander verbunden und wachsen darum in der Krone des Baumes auch wieder aufeinander zu.

Grundannahme des Dialogs ist hier also eine protologische Dialogik, der eine eschatologische Konvergenz von Christentum und Judentum entspricht, die sich in der beiden gemeinsamen Zukunftsverantwortung ausdrückt. Die grundlegende Bedeutung dieses Strukturmodells zeigt sich denn auch gerade beim Thema Zukunftserwartung, denn während sich das erste Christentum, gewissermaßen noch im Stadium der gemeinsamen Wurzeln, bloß als Judentum mit modifizierter Eschatologie darstellte, wurde die Frage der Zukunftserwartung mit der Ablösung des Christentums vom Judentum zum Trennungsmerkmal, wenn etwa der Kirchenvater Hieronymus im 5. Jh. festhält: »Ein weiser, christlicher Leser sollte bei den prophetischen Verheißungen dieser Regel folgen: Wir lehren, dass das, was die Juden [...] in fleischlicher Weise als zukünftig beanspruchen, in geistiger Weise schon eingetroffen ist, damit wir nicht [...] gezwungen sind, jüdisch zu denken.«⁹ Jetzt galt dem Christentum der Messias als schon gekommen, während das Judentum ihn noch nicht erkannt habe. Erst mit dem christlich-jüdischen Dialog im 20. Jh. wurde die Eschatologie wieder als Gemeinsamkeit verstanden, da Juden wie Christen gleichermaßen durch die »Unerlöstheit der Welt« zum Handeln gefordert seien.¹⁰

Das zugrunde liegende Modell einer Dialogik im doppelten Ausgang des Alten Testaments zeigt hier also ein ähnliches Doppelgesicht wie die christologische Grundlegung von Barths Erwählungslehre: Einerseits führt die Eschatologie als Trennungsmerkmal durch ihre Zuspitzung auf die christologische Frage nach dem Gekommensein des Messias zu einer Überordnung des Christentums über das Judentum; andererseits ist sie da, wo sie als messianische Handlungsanforderung die Gemeinsamkeit beider ausdrückt, überhaupt indifferent gegen jedes spezifisch religiöse Verständnis, sondern erstreckt sich auf Themen wie Menschenrechte und Minder-

heitenschutz, die für Juden und Christen, weil für alle Menschen gleich sind.

Ursache dieses Doppelgesichts dürfte sein, dass die Dialogik des doppelten Ausgangs des AT, aber auch die Gegenüberstellungen, in denen ein Hieronymus die sich daraus ergebenden Zukunftserwartungen klassifiziert, den Anspruch erheben, Judentum und Christentum *beide* im Blick zu haben. Das aber ist ein unmögliches Unterfangen; sofort stellt sich die Frage nach dem Standort, von dem aus diese Perspektive sollte eingenommen werden können. Er kann eigentlich nur im Allgemeinen menschlichen liegen, und von hier aus muss sich das Gemeinsame, das diese Perspektive christlich-jüdischen Dialogs ja gegenüber dem Trennenden stark machen will, als das darstellen, was Christen und Juden nicht nur gemeinsam, sondern auch bei ihnen und überhaupt allen Menschen gleich ist; und das sind eben Themen wie die Menschenrechte. In einer Perspektive christlich-jüdischen Gesprächs, die für Christen und Juden zugleich sprechen will, ist eine Unterscheidung von Gleich und Gemeinsam nicht möglich. Hier liegt die Schwierigkeit der Ergänzung des Grundartikels der rheinischen Kirchenordnung, die 1996 im Geiste des Synodalbeschlusses von 1980 vorgenommen wurde: »Gemeinsam mit Israel hofft sie [die Evangelische Kirche im Rheinland] auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.« Die Neuschöpfung wird hier als Erwartung behauptet, *die Juden und Christen nicht nur gemeinsam, sondern bei beiden gleich sei*; jedenfalls wird der jeweilige Hintergrund dieser Erwartung in diese selbst hinein aufgehoben. Damit wird versucht, für Christen und darin zugleich für Juden zu sprechen, was mit Recht als eine subtilere Art von Funktionalisierung des Judentums kritisiert wurde.¹¹

Vom Gemeinsamen zum Eigenen

Dass Christen sich anschicken, für sich und damit zugleich für die Juden zu sprechen, ist aber in besonderer Weise ein Problem der begrifflichen Gegenüberstellungen, die in dem o.g. Hieronymuszitat auftauchen. So kommt es zu schematischen Entgegensetzungen: Jüdische Erlösungsvorstellung richtet sich aufs Fleischliche, christliche dagegen auf den Geist; das Judentum sei »noch nicht« erlöst, die Christen hätten in Jesus »schon« die Erlösung. Die EKD-Studien nennen weitere Schematiken, mit denen versucht wurde und wird, beide Größen in ein handhabbares Verhältnis zu bringen: alter und neuer Bund, Gesetz und Evangelium, Verheißung und Erfüllung, Ethik der Vergeltung und Ethik der

Nächstenliebe usw.¹² Auch der Lernweg, den Barth im Gespräch mit Petuchowski geht, ist zuerst ein Abbauen solcher Schemata: als ob Israel als Zeuge der Verwerfung, die Kirche aber als Zeugin der Gnade definiert sei (Synagoga und Ecclesia). Der Abbau dieser Wahrnehmungsschemata ist eine wichtige Aufgabe christlicher Theologie im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs und ist die augenfälligste Weise, theologischen Antijudaismus zu überwinden. Ein nicht unerheblicher Teil der Fachliteratur beschäftigt sich im wesentlichen damit, in den verschiedensten theologischen Traditionen solche Antijudaismen aufzuspüren.

Nötig ist freilich noch ein zweiter Schritt, den auch Barth im Gespräch mit Petuchowski vorschlägt: dass Juden und Christen gemeinsam die Bibel, d.h. besonders das Alte Testament, lesen. Das geschieht weniger in der Erwartung, die Bibel werde als religiös autoritativer Offenbarungstext schon frei sein von solch problematischen Wahrnehmungsschemata; im Gegenteil spürt die Exegese gerade im neutestamentlichen Teil der Bibel, einschlägigerweise etwa im Matthäusevangelium, solchen Antijudaismen nach, und selbst wenn Berndt Schaller in der neuesten Auflage eines der wichtigsten Lexika das kaum zu widerlegende Argument vorbringt, das Neue Testament könne keine Antijudaismen enthalten, da seine Texte (eine Einsicht, die sich ihrerseits dem christlich-jüdischen Dialog verdankt) allesamt innerjüdische Auseinandersetzungen spiegelten¹³ – dann zeigt doch auch dies, dass Christen die gemeinsame Bibellektüre mit Juden jedenfalls nicht in der Erwartung aufnehmen können, dadurch nun endlich die autorisierte, weil authentische Wahrnehmung von Judentum geliefert zu bekommen, die es dann doch wieder erlaubte, Christen und Juden in ein handliches Gegenüber zu bringen. Im Gegenteil zeigt die (auch widerstreitende!) Vielfalt der jüdischen Stimmen innerhalb des NT, dass das eigentliche antijudaistische Wahrnehmungsschema schon darin besteht, die Christen und die Juden als monolithische Größen gegenüberzustellen, und deswegen ist das berechnete Anliegen der gemeinsamen Bibellektüre nicht, die, sondern eine jüdische Stimme wahrzunehmen. Mit Blick auf die Grundannahmen, die der Dialog macht, ergibt sich also gerade aus Barths Vorschlag einer gemeinsamen Bibellektüre eine Dialogik, für die diese Lektüre als gemeinsame nicht die gleiche sein wird.

Das ist ein wesentlicher Erkenntnisfortschritt dieser Perspektive christlich-jüdischen Gesprächs gegenüber derjenigen, die sich ganz und nur auf die wachsende

Gemeinsamkeit beider ausrichtet. Denn jetzt wird die Bibel gemeinsam gelesen, damit z.B. Christen eine jüdische Perspektive wahrnehmen und sie in ihr theologisches Denken einbeziehen können, ohne sie darin zugleich sozusagen »einbauen« zu müssen. Dies geschieht aus der Einsicht heraus, dass die Selbstrevision christlicher Theologie, zu der sie im christlich-jüdischen Dialog allgemein und freilich besonders aufgrund der Shoa geführt wird, nicht in der Aufgabe besteht, das so lange misachtete Denken des Judentums nun gewissermaßen heimzuholen, sondern darin, sich von diesem neu wahrgenommenen jüdischen Denken in der eigenen Existenz als christlicher Theologe angefragt sein zu lassen und die Problemstellungen des eigenen theologischen Diskurses neu und kritisch zu bedenken. Dieser Akzent ist wichtig angesichts eines Kriteriums, das die zweite EKD-Studie vorgeschlagen hat: Christliche Theologie im Zusammenhang des christlich-jüdischen Dialogs muss demnach Theologie »in Israels Gegenwart« sein. Am Beispiel der Predigt heißt es: »Was die christliche Predigt über Juden und ihren Glauben aussagt, sollte sachgerecht sein, so daß ein im Gottesdienst anwesender jüdischer Hörer sich darin wiedererkennen könnte. Dieses Kriterium gilt auch dann, wenn kein Jude gegenwärtig ist.«¹⁴ Mitunter wird dieses Kriterium so aufgefasst, als müsse christliche Predigt alles, was sie sagt, so sagen, »dass ein im Gottesdienst anwesender jüdischer Hörer sich darin wiedererkennen könnte«. Die EKD-Studie bezieht es aber mit Gründen nur auf Aussagen über Juden und ihren Glauben. Denn so wenig das Judentum dem Dialogpartner Christentum die autorisierte Wahrnehmung des Jüdischen verschaffen kann, so kann es noch weniger als stets mitgedachter »Hörer« dem Christentum die stillschweigende Güteprüfung seiner Theologie verschaffen. Vielmehr muss das Christentum die theologische Arbeit, die dieser Dialog ihm stellt, schon selbst leisten. Die Wahrnehmungsschemata, die ja fast ausschließlich ein Problem des Christentums sind, bilden ein gutes Beispiel dafür, dass christliche Theologie im Zusammenhang des christlich-jüdischen Dialogs und auch christliche »Theologie nach Auschwitz« theologische Arbeit an den eigenen Fragestellungen ist, doch angestoßen durch Kritik aus dem Judentum.

Vom Eigenen zum Komplementären

Doch es muss eine weitere Überlegung angeschlossen werden: Barths Lernweg könnte leicht den Eindruck erwecken, als stünden antijudaistische Wahrnehmungs-

schemata und christlich-jüdisches Bibelgespräch einander ausschließend gegenüber, als wäre dieses die Rezeptur, mit der jene Symptome ungesunder Theologie auszumerzen wären. Doch auch diese Alternative von Wahrnehmungsschemata und Bibellektüre besteht nur zum Schein, und erst das ist das eigentliche theologische Problem, welches auf jeden Fall soviel bedeutet, dass eine gewissermaßen chirurgisch saubere Exzision antijudaistischer Partien der christlichen Theologietradition nicht möglich ist. Es wäre ja auch ein sinnloses Ansinnen (selbst wenn es sich durchführen lassen sollte), z.B. in Barths Erwählungslehre die als problematisch empfundenen Abschnitte über Israel als Zeuge der Verwerfung und die Kirche als Zeugin der Gnade verabschieden, aber den Rest unverändert erhalten zu wollen. Was an diesem Beispiel einleuchten mag, gilt nicht minder für das Verhältnis von Wahrnehmungsschemata und Bibel. Das ist nochmals an Schallers verblüffend schlagender Argumentation zum Problem des Antijudaismus im NT zu zeigen: Wenn es im NT keinen Antijudaismus gibt, weil seine Auseinandersetzungen alle innerjüdisch sind, dann sind damit gerade angesichts dieser innerjüdischen Differenzierungen Wahrnehmungsschemata – nur eben keine antijudaistischen – nicht aus-, sondern vielmehr eingeschlossen. Wahrnehmungsschemata und Bibel schließen sich also nicht aus, sie gehören vielmehr zusammen! Und das geht auch ganz in Ordnung, denn die Wahrnehmungsschemata, die ich bisher hauptsächlich als unangebrachten Versuch gekennzeichnet habe, Christentum und Judentum handhabbar zu machen, sind ja zunächst einmal der legitime und theologisch auch ganz und gar unerlässliche Versuch, Zusammenhänge zu verstehen und zu benennen, die dem Bibelleser einfach durch seine Lektüre ins Auge fallen. Dieser Absicht nach sind die Wahrnehmungsschemata, um eine Formulierung von Gerhard Sauter aufzunehmen, »dogmatische Regeln für das Bibellesen«. Das Verblüffende ist nun: Als Beispiele solcher Regeln nennt Sauter gerade die Begriffspaare, die uns als antijudaistische Wahrnehmungsschemata begegneten! Sauter nennt aber auch ihre recht verstandene theologische Funktion: »Die dogmatischen Unterscheidungen ›Geist und Buchstabe‹, ›Gesetz und Evangelium‹, ›Verheißung und Erfüllung‹ bauen ein Wahrnehmungsgefüge für Schrifttreue auf.« Was die Begriffspaare in einem solchen Wahrnehmungsgefüge (das dann kein Wahrnehmungsschema mehr ist) wahrnehmen helfen, ist »die Treue der Schrift, der wir trauen«, d.h. Schrifttreue ist der Verweisungszusammenhang der Bi-

bel mit Gottes Treue, der die sachlichen Widerstreitigkeiten der biblischen Texte übersteigt.¹⁵ Wahrnehmbar wird also nicht diese und jene, jüdische und christliche Auslegung der Bibel, die womöglich miteinander im Widerstreit liegen, sondern durch solchen Widerstreit hindurch die Kunde von Gottes Treue. Diese Zusammenhänge zu erkennen, wollen Regeln für das Bibellesen helfen.

All das ist nicht gesagt, um den schiefen Alternativen der Wahrnehmungsschemata eine Ehrenrettung zu verschaffen. Diese müssen im Gegenteil wieder ins Lot gebracht werden, damit sie das Wahrnehmungsgefüge sein können, das in den biblischen Texten Gott vernehmen hilft. Denn wenn christliche Theologie den Dialog mit dem Judentum als Aufforderung zur kritischen Selbstrevision versteht, dann wird genau das ihre Aufgabe sein, die gewohnten Texte und Denkmuster neu auf das hin anzuhören, was Gott in ihnen und durch sie zu sagen hat. Also z.B. Gesetz und Evangelium können nicht mit Altem bzw. Neuem Testament gleichgesetzt werden, sondern bezeichnen Handlungsweisen Gottes, von denen beiden beide Teile der Bibel Zeugnis geben. Wird das Begriffspaar »Gesetz und Evangelium«, werden aber auch »Verheißung und Erfüllung«, »alter und neuer Bund« in diesem Sinne auf Gottes Handeln hin gelesen, dann geben sie gerade die Eigenart wieder, welche die Bibel hat, wenn sie als Gottes Wort ausgelegt wird, nämlich Zeugnis von Gottes Treue zu sein.¹⁶

Daraus lassen sich Folgerungen für den Dialog und die ihm zugrunde liegende Dialogik entnehmen: Die problematische Struktur der Wahrnehmungsschemata ist demnach die Struktur, welche die Bibel im Streit ihrer Auslegungen selbst hat, nämlich im Gegenüber der Begriffe zu verweisen auf das in diesem Gegenüber Gemeinte, das darum auch nur in diesem Gegenüber und nicht direkt ausgesagt werden kann. Man kommt daher ohne die Wahrnehmungsschemata in den christlich-jüdischen Dialog nicht hinein, aber mit ihnen nicht durch ihn hindurch. Christen und Juden oder auch christliche und jüdische Bibellektüre liegen demnach weder im Kampf miteinander noch müsste man sie deswegen wie zwei Streithähne schiedlich-friedlich voneinander trennen. Darum ist auch der Dialog weder polemisch noch irenisch zu führen, sondern so, dass jede Seite ihre Erwartung desselben Gottes Israels und Vaters Jesu Christi darin aussagen kann. Auf der Ebene der solchem Dialog zugrunde liegenden Dialogik ergibt sich dann: *Christentum und Judentum sind in der Erwartung desselben Gottes Zeugen einer wohl gemeinsamen, aber nicht gleichen,*

sondern komplementären Ausrichtung auf diesen Gott Israels und Vater Jesu Christi. Dieses streng theologische Verständnis von Dialogik hat nämlich zur Folge, dass der christlich-jüdische Dialog selbst, auch wenn er in Deutschland in den 1960er Jahren durch das gesellschaftliche Umdenken beim Thema Shoa in Bewegung kam, nicht aufgrund gesellschaftlicher Umstände geboten, sondern eine *theologische* Aufgabe ist.

In solch einer theologischen Dialogik hat der christlich-jüdische Dialog Perspektive; es ist diejenige Perspektive, die Franz Rosenzweig schon deutlich vor dem Zweiten Weltkrieg für das Zusammenleben von Juden und Christen begründet hat. Judentum und Christentum sind demnach zwei Formen der Verehrung desselben göttlichen Namens, die in ihrem durch diesen selben Namen verbürgten jeweiligen religiösen Eigenwert dadurch konstitutiv aufeinander bezogen sind, dass sie sich wechselseitig ausschließen. Es ist dieser religionsphilosophische Rahmen, in dem Rosenzweig den im christlich-jüdischen Dialog nach dem Zweiten Weltkrieg so oft zitierten Satz äußert, dass Israel »nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist.«¹⁷ Hier stellt Rosenzweig nämlich das Judentum als die Religion des ewigen Ziels mit dem Christentum als der Religion des ewigen Wegs in Beziehung. Er selbst gelangte zu diesem Modell durch den Umbau eines hergebrachten Wahrnehmungsschemas, indem er nämlich Verheißung und Erfüllung neu konstituierte und dabei mit der Vorstellung aufräumte, die Erfüllung sei ein eschatologisches Gotteshandeln, das sein vorheriges Verheißungshandeln ablöse.¹⁸ Vorgetragen hat er dieses Modell im Blick auf eine Identität des Diasporajudentums in der Weimarer Republik, und das dürfte seinen Vorzug auch in der heutigen Dialogsituation im wiedervereinigten Deutschland bilden, wo jüdische Gemeinden zwar Zuwachs haben, aber dennoch eine beiderseits gleichmäßige Beteiligung am Dialog schon rein zahlenmäßig und strukturell nicht vorstellbar ist. Denn wenn das christliche Verhältnis zum Judentum im Sinne Rosenzweig'scher Dialogik theologischer Art ist, besteht begründete Hoffnung, dass der christlich-jüdische Dialog auch angesichts solcher Strukturungleichheiten kein »Schrei ins Leere«¹⁹ ist, sondern um Gottes willen geboten und verheißt.

Anmerkungen

- 1 K. Barth, Gespräche 1959–1962, hg.v. E. Busch (GA IV; 25), Zürich 1995, 265 (Hg. verweist hier auf KD II/2, 289 von 1942); 266; 266.
- 2 K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik II/2, Zollikon/Zürich 1942, VII.

- 3 Schon die zitierte Formulierung (Barmen VI) ist ganz im Geist der (späteren) Erwählungslehre als Lehre von Gottes freier Gnadenwahl.
- 4 Barth, KD II/2, 391f; 238ff; 404ff; 434ff; 393ff; 264ff.
- 5 B. Klappert, Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israeltheologie Karl Barths, München 1980 (TEH 207), 44f (mit Bezug auf das Zitat aus KD II/2, 259), der 28 in diesem Zusammenhang auch auf das Gespräch mit Petuchowski hinweist.
- 6 A.a.O. 49; 51 u.ö.
- 7 J.D.G. Dunn (Hg.), Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135, Tübingen 1992 (WUNT 66).
- 8 K. Koch, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, in: JBTh 6 (1991) 215–242.
- 9 Kommentar zu Jes 11,15f [407/408]: CChr.SL 73, Turnhout 1963, 157,43–48.
- 10 Vgl. T. Frymer-Kensky/D. Novak/P. Ochs/M. Signer, Dabru Emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum [2000], in: H.H. Henrix/W. Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum II, Paderborn und Gütersloh 2001, 974–976, 976.
- 11 Zur Dokumentation und zur Kritik dieses Beschlusses s. K. Kriener/J.M. Schmidt (Hg.), Gottes Treue – Hoffnung von Christen und Juden. Die Auseinandersetzung um die Ergänzung des Grundartikels der rheinischen Kirchenordnung, Neukirchen-Vluyn 1998, 81 (Zitat) bzw. 171–179 (H. Seebass, Zur Entscheidung der Landessynode 1996 über das Proponendum »Kirche und Israel«).
- 12 Christen und Juden II, 70–72 (zitiert nach: Christen und Juden I–III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000, hg.v. Rat der EKD, Gütersloh 2002).
- 13 B. Schaller, Art. Antisemitismus/Antijudaismus III, in: RGG4 I, 1998, 558–559.
- 14 Christen und Juden II, 105. Von Predigt und Unterricht »in Israels Gegenwart« ist 104; 107 die Rede.
- 15 Zitate: Sauter, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, Göttingen 1998 (UTB 2064), 291 (Überschrift); 292 (These 56); 290 (Original kursiv) mit Bezugnahme auf M. Beintker.
- 16 Wie auch Barths Erwählungslehre in diesem Sinne über das Problem ihrer israeltheologischen Doppelgesichtigkeit hinaus neu gelesen werden kann, zeigt z.B. E. Busch, Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945, Neukirchen-Vluyn 1996, 437–491.
- 17 Der Satz entstammt einem Brief vom 31.10./1.11.1913; s. F. Rosenzweig, Briefe und Tagebücher 1900–1918 = F. Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk I/1, Den Haag 1979, 134f.
- 18 F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung [1921], Frankfurt am Main 1988 (Bibliothek Suhrkamp 973), 459 u.ö. zur Verhältnisbestimmung von Christentum und Judentum; 124 zur Neufassung von Verheißung und Erfüllung.
- 19 G. Scholem, Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch [1964], in: ders., Judaica II, Frankfurt am Main 1970, 7–11 schrieb der besonders von Rosenzweig gesuchten jüdischen Identität in der deutschen Diaspora und damit in mehrheitlich christlichem Umfeld die Qualität eines »Schreis ins Leere« (8) zu. ■