

Orientierung im christlich-jüdischen Gespräch*

* Ich danke meinem Kollegen Dr. Jacob Allershand für seine Anregungen und Hinweise, die diesen Beitrag davor bewahrten, bloß Selbstgespräch zu sein.

A) Die allgemein menschliche Ebene

Die Beschäftigung mit dem Judentum ist, abstrakt gesprochen, ein Sonderfall des interreligiösen Kontakts. Dank der modernen Kommunikationsmöglichkeiten und der auch dadurch bedingten Mobilität der Arbeitskräfte ist der Kontakt mit Angehörigen anderer Religionen für weite Bevölkerungsschichten zu einer täglichen Realität geworden. Dabei spielt das Judentum hier in Österreich insofern eine zahlenmäßig geringe Rolle, als die jüdische Gemeinde in Österreich durch den Nationalsozialismus praktisch ausgelöscht wurde.

In einer säkularisierten Gesellschaft könnte man auch fragen, ob die Religionen überhaupt noch so wichtig sind, daß man sich viele Gedanken über ihren Dialog machen müßte. Es ist jedoch ein großer Irrtum, zu meinen, daß Religion nicht nach wie vor ein sehr bestimmendes Element für das Selbstverständnis vieler Menschen ist, unabhängig von dem Umstand, ob sie einer Kirche angehören oder nicht. Das trifft sowohl für Christen wie auch für Juden zu.

Was nun für die Religion im allgemeinen hinsichtlich des Selbstverständnisses der Menschen zutrifft, gilt in besonderer Weise für das Judentum im Hinblick auf das Christentum. Letzteres kann nämlich weder religionsgeschichtlich noch auch theologisch ohne seinen jüdischen Mutterboden verstanden werden. So gesehen, ist vom Christentum her die Beschäftigung mit dem Judentum nicht eine Modeströmung oder ein beliebiges Hobby, sondern Forderung intellektueller Redlichkeit. Es ist von vornherein klar, daß das Verhältnis beider nicht spannungsfrei sein kann. Die Geschichte bestätigt diesen Umstand leider in trauriger Weise. So wird man die allgemeinmenschliche und scheinbar banale Maxime aufstellen dürfen:

1. *Die Haltung dem jeweils anderen Gegenüber muß von Achtung und Respekt vor dessen Selbstverständnis bestimmt sein. Es gilt vorhandene Aggressionen abzubauen und keine neuen zu erzeugen. Feindbilder aufzubauen ist inhuman, auch wenn es allzu menschlich ist.*

Wer sich dieser Maxime verschreibt, schaut nicht darauf, ob auch andere danach handeln, vielmehr versteht er sie als absolut gültig.

Formeln wie diese bedürfen jedoch sogleich einer gewissen inhaltlichen Bestimmung. Einfach gesagt, es bedarf eines Mindestmaßes an Information über den anderen. Ebenso muß vor jeder theologischen Erörterung die Sachinformation stehen. Für den Bereich der Religionen vermag eine solche vorthologische Information durch die Religionswissenschaft geleistet zu werden. Dieser Humanwissenschaft geht es darum, nicht religiös wertend, sondern authentisch informierend das Selbstverständnis einer Religion darzustellen. Insofern ist die Religionswissenschaft nicht Theologie, sondern unter Umständen Hilfswissenschaft

für die Theologie¹. Konkret gesprochen, leistet diese Aufgabe im Hinblick auf das Judentum die Judaistik mit ihren religionswissenschaftlichen Teildisziplinen. Auf diese Weise liefert sie auch einen gewissen Beitrag zum christlich-jüdischen Gespräch². Man wird also an dieser Stelle eine weitere Forderung erheben dürfen:

2. *Vor jedem Dialog über die zentralen Probleme und Unterschiede muß das Bemühen um sachgerechtes Wissen über das Judentum stehen.*

Dieses Wissen kann im informativen Dialog ebenso wie durch die Lektüre einschlägiger Werke erworben werden³. In diesem Prozeß geht es darum, unbegründete „Sachurteile“, die eigentlich Vorurteile sind, auszuräumen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß solche Informationsvorgänge nicht völlig beziehungslos zu einem rechtgläubigen Selbstverständnis sind. Als Beispiel mag die historisch-kritische Sicht von der Entstehung der Bibel gelten⁴. Es ist jedoch keinesfalls die Aufgabe der Religionswissenschaft, auf der Grundlage solcher „Fakten“ eine neue Religion zu entwerfen. Vielmehr wird aus christlich-theologischer Sicht das Desiderat einer theologischen Judaistik erhoben. Einer solchen Disziplin ginge es darum, die von der Judaistik neutral erarbeiteten Fakten auf ihre christlich-theologische Relevanz hin zu untersuchen und für das Gesamt christlicher Theologie nutzbar zu machen⁵.

Man wird sich vielleicht fragen, warum solche Bestrebungen erst in diesem Jahrhundert, ja erst in den letzten Jahrzehnten virulent geworden sind. Es hat ja schon im Mittelalter christlich-jüdische Religionsgespräche gegeben⁶. Die damalige sozio-religiöse Situation bedingte jedoch, daß diese „Dialoge“ eher ein kirchlicher Monolog zur Demonstration der jüdischen Inferiorität waren. Aber selbst darin ist noch die eingangs erwähnte Unvermeidbarkeit christlicher Beschäftigung mit dem Judentum zu erkennen. Die tatsächlichen Machtverhältnisse hätten ja ein solches Gespräch mit der Minderheiten-Religion Judentum sicher nicht nötig gemacht.

Die christlich-jüdischen Beziehungen waren von Anfang an spannungsgeladen. Dieser Umstand war der nationalsozialistischen Ideologie naturgemäß willkommen, ohne daß diese als das geradlinige oder gar ausschließliche Produkt christlichen Denkens verstanden werden dürfte. Allerdings war dieses nicht imstande, ausreichende Abwehrkräfte zu produzieren⁷. Besonders beachtenswert für die Gegenwart ist der Umstand, daß die ehemalige nationalsozialistische Propaganda

¹ Als erste Information ist hier sehr nützlich: Lanczkowski, G., Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 1980.

² Zur allgemeinen Bedeutung der Religionswissenschaft für den Dialog der Religionen vgl. Pummer, R., Research in Comparative Religion: Implications for Interfaith Dialogue, Journal of Comparative Sociology 4/5 (1978), 1–11.

³ Einen hohen Informationswert hat Maier, J., Geschichte der jüdischen Religion, Berlin 1972.

⁴ Vgl. dazu die treffende Formulierung von Keel, O., Eine Replik auf die Stellungnahme von Dr. S. Lauer und Prof. Petuchowski zum „Böcklein in der Milch seiner Mutter“, Judaica 37 (1981), 234–235.

⁵ Dieses Anliegen vertritt besonders der Luzerner Judaistiker und Theologe Thoma, C., Theologie ohne Judenfeindlichkeit. Eine Problemanzeige für die Systematische Theologie, in: Stöhr, M. (Hg.), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie, München 1981, 13–31.

⁶ Darüber informiert Schoeps, H. J., Israel und die Christenheit. Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten, München 1961.

⁷ Vgl. dazu Ruether, R., Nächstenliebe und Brudermord, München 1978; Werner, F., Das Judentumsbild der Spätjudentumsforschung im Dritten Reich, Kairos 13 (1971), 161–193.

auch heute noch, und leider nicht nur bei der älteren Generation, Nachwirkungen zeigt.

3. *Es ist eine allgemein ethische und sicher auch christliche Verpflichtung, zu prüfen, woher kollektive Urteile über die Juden als Menschen und über das Judentum als Religion eigentlich kommen. Dabei sollte man sich bewußt sein, daß undifferenzierte Pauschalurteile in der Regel falsch sind.*

Daran schließt sich doch wohl sofort der Gedanke, woher eigentlich die Neigung zu solchen Generalisierungen, natürlich nicht nur im christlich-jüdischen Verhältnis, kommt. Eine sehr einfache Antwort ist die, daß sie das Produkt menschlicher Denkfaulheit einerseits und des Geltungsbedürfnisses andererseits ist. Der Hinweis auf die Inferiorität anderer begründet ja automatisch eine Verbesserung der eigenen Position. Eine Überwindung dieser Neigung, die wohl jeder in sich bisweilen registrieren kann, ist eine wichtige Voraussetzung für jeden Dialog. Hier drängt sich freilich noch ein anderer Aspekt auf. Menschen ertragen es schwer, daß andere anders sind als sie selbst. Die Fähigkeit, an der eigenen Lebensform und an grundlegenden Überzeugungen festzuhalten, wenn andere davon verschiedene Auffassungen haben, ist leider nicht sehr verbreitet. Diese Verschiedenheit, die ja bisweilen die eigene Position in Frage stellen kann, führt nicht selten zur Feindseligkeit statt zur geistigen Auseinandersetzung. Das gilt nicht etwa nur für „Reaktionäre“, sondern ebenso für jene Gleichheitsideologien, für die der soziale, kulturelle und religiöse „Eintopf“ der Wunschtraum für die Zukunft ist. Man muß auch diesem Denken zugestehen, daß es aus dem Bedürfnis der Konfliktminimalisierung entstanden ist. Einem solchen Einheitsdenken, das von der Bereitschaft zur brutalen Gewaltanwendung gekennzeichnet war, ist das Holocaust als „Endlösung“ der Judenfrage entsprungen. Wenn die Juden ausgerottet sind, braucht man sich nicht mehr mit ihnen zu beschäftigen. Was das für die Betroffenen bedeutet, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Für jeden christlich-jüdischen Dialog ergibt sich daraus freilich eine ganz simple menschliche Forderung:

4. *Es ist eine selbstverständliche Haltung des Taktes, daß man im Gespräch mit Juden und über das Judentum das tiefe Leid nicht übersieht, von dem ein großer Teil des jüdischen Volkes bis heute geprägt ist.*

Die leidvolle Vergangenheit hat Juden in jedem Dialog sehr sensibel dafür gemacht, wes Geistes Kind ihr Gesprächspartner ist. Die eben formulierte „Anstandsregel“ schöpft aber nicht die Tiefe der Dimension aus, die das Holocaust für das theologische Denken sowohl im Christen- wie auch im Judentum hat und eigentlich noch gewinnt. Rein historisch gesehen, wird betont, daß damit eine völlig neue Phase des christlich-jüdischen Gesprächs eingeleitet wurde. Mündet im traditionellen christlichen und jüdischen Denken die Frage nach dem Holocaust in die Theodizee, so erhebt sich für theologische Neuansätze auf beiden Seiten überhaupt das Problem, wie weit von nun ab Theo-Logie überhaupt noch möglich sei. Welche Konsequenzen im Rahmen einer systematischen Theologie auch immer gezogen werden mögen, hier liegt eine ungeheure Herausforderung. Im katholischen Raum bildeten diese Ereignisse zweifellos das Ferment für die Judenerklärung des II. Vatikanums⁸. In weiterer Folge führte das zur Herausgabe

⁸ Vgl. besonders Oesterreicher, J., Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Freising

theologischer Dokumente auf lokaler Ebene⁹, die insgesamt einen Fortschritt in der Problemsicht, aber auch -bewältigung erkennen lassen¹⁰.

B) Wie repräsentativ sollte der Dialog sein?

Dabei kann man nicht übersehen, daß diese Dokumente eher den Reflexionsstand ihrer Verfasser als den der großen Zahl der Katholiken widerspiegeln. Insofern wäre es sicher ein Fortschritt bei der Bewußtseinsbildung, wenn man sich mit diesen offiziellen Texten eingehender beschäftigte.

5. *An die Stelle von kurzlebigen Sensationsinteresse sollte die eingehende Beschäftigung mit den offiziellen kirchlichen Dokumenten, das Judentum betreffend, treten.*

Diese meist kurzen Erklärungen vermögen durchaus einen Beitrag zum gegenseitigen Verständnis zu leisten, auch wenn sie naturgemäß nicht das höhere Problembewußtsein theologischer Monographien erreichen können. Diesen haben sie allerdings voraus, daß sie divergierende Sachauffassungen zu einem Minimum konsens bringen und deshalb mehr als nur die Meinung eines Theologen repräsentieren. In diesem Rahmen sind auch Diskussionen und Dialogveranstaltungen zu sehen. Dabei werden weder Sensationsstreben noch die Geschäftshuberei christlicher und jüdischer Berufsdialogisten vermeidbar sein. Das positive Ziel, das durch die gebotenen Informationen erreicht wird, überwiegt aber bei weitem die möglichen negativen Aspekte. Von praktischer Bedeutung ist hier auch die Unterscheidung zwischen Reden *über* das Judentum und dem Gespräch *mit* dem Judentum. Beides ist legitim, wenn auch im ersten Fall größere Umsicht geboten ist, weil das Korrektiv persönlicher Erfahrung wegfällt. Insgesamt stellt sich die Frage, welchen Zweck der Dialog überhaupt haben soll. Auf den ersten Blick scheint das klar zu sein. Näher besehen, gibt es jedoch Probleme. Zunächst dient natürlich jeder Dialog der Information der Gesprächspartner. In einer zweiten Phase muß er sich jedoch der Klärung anstehender Probleme zuwenden. Dabei gibt es naturgemäß die Tendenz, sich die Übernahme der eigenen Position durch den Gesprächspartner zu wünschen. Im Bereich der Religion ist das aber nicht ohne schwere Konsequenzen möglich, weil dadurch ja Begriffe wie Apostasie und Synkretismus ins Spiel kommen.

6. *Die Zustimmung des Gesprächspartners im Dialog sollte nur soweit gesucht werden, als sie ihn nicht zur Aufgabe der Grundlagen der eigenen Überzeugung nötigt. Weder der Religionswechsel noch der Synkretismus bilden das Ziel des Dialogs¹¹.*

Das muß deshalb so klar festgestellt werden, weil jede andere Zielsetzung geeig-

1971; Lutz, U., Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christentum und Juden, *Judaica* 37 (1981), 195–211. Für eine Reihe von einschlägigen Fragen sehr instruktiv ist das Heft der Zeitschrift *Concilium* 10 (1974, Heft 10), das dem Thema Christen und Juden gewidmet ist.

⁹ Einen instruktiven Überblick über die vielfältigen Initiativen bietet Wahle, H., *Das gemeinsame Erbe*, Innsbruck 1980.

¹⁰ Es sei hier nur auf drei Dokumente hingewiesen. 1. Die Konzilerklärung „*Nostra Aetate*“, Kap. 4 (vgl. den Text z. B. in Rahner, K. – Vorgrimmler, H. [Hg.], *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, 357–359); 2. „*Richtlinien und Hinweise*“ der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum (vgl. den Text bei Eckert, W. P., Anm. 34); 3. „*Christlich-jüdische Begegnung*“, in: *Leben und Wirken der Kirche von Wien, Handbuch der Synode 1969–1971*, 235–236.

¹¹ Vgl. dazu die Worte des Jerusalemer Oberrabbiners Goren, S., *Unser Kampf ist ein Unikum. Academia-Interview* . . . , *Academia* 25 (1973), 29–30, hier 30: „Eine Religionsgemeinschaft soll die andere schätzen und respektieren, Ansonsten aber soll jede Religion ihren eigenen Weg gehen, denn an einer Vermischung, einer Synthese der Religionen sind wir nicht interessiert.“

net ist, Unfrieden zu stiften¹². Diese für die Praxis formulierte Norm dürfte auch mit einem katholischen Missionsanspruch zu vereinbaren sein, da ja Mission nicht überall und jederzeit betrieben werden muß. Freilich bleibt das grundsätzliche Problem bestehen.

Es kann auch nicht außer acht gelassen werden, daß in der jüdischen Öffentlichkeit ein oft nicht grundloses Mißtrauen herrscht, daß der Dialog nur eine moderne Version von Mission sein könnte. Noch auf einen anderen „Nebenzweck“ des Dialogs ist hier zu verweisen, den C. Thoma sehr klar umschrieben hat: „Es ist festzustellen, daß viele moderne judentumsfreundliche und kirchenkritische Bewegungen von vielen Pauschalitäten und Unwissenheiten leben. Sie wirken daher oft wenig konstruktiv. Vielmehr reizen sie zu unnötigen, aber der christlich-jüdischen Sache letztlich schadenden Abwehrmechanismen“¹³.

7. Der Dialog mit dem Judentum darf nicht zur intellektuell unredlichen Partnersuche bei der Bewältigung innerkirchlicher Kontroversen mißbraucht werden.

Ein solcher möglicher Mißbrauch liegt nicht nur im Bereich „progressiver“ Richtungen innerhalb des Katholizismus. Es wird auch zur Untermauerung fundamentalistischer Thesen im Hinblick auf Jesus von Nazareth die jüdische Bestätigung gesucht¹⁴. Eine solche Versuchung besteht aber nicht nur auf christlicher Seite. Moderne, nicht orthodoxe jüdische Gesprächspartner neigen manchmal dazu, als Lehre des Judentums darzulegen, was ihre christlichen Gesprächspartner gerne hören möchten¹⁵. Auch das kann eine doppelte Ursache haben. Einerseits ist es möglich, daß ein christlicher oder jüdischer Gesprächspartner sozusagen sein eigenes theologisches Gebäude neben dem jeweils allgemeinverbindlichen System errichtet hat und seine Gedanken in den Dialog einbringt. Das mag sehr schöpferisch und vielleicht zukunftssträchtig sein, aber ein solcher Dialog ist eher als ein privates Zwiegespräch zu bezeichnen. Andererseits kann auch zutreffen, was D. Flusser von jüdischen Gesprächspartnern sagt, was aber nicht minder von christlichen gelten kann: „Das sollten die christlichen Teilnehmer am christlich-jüdischen Gespräch wissen: Das jüdische Wissen ist bei vielen jüdischen Teilnehmern am Gespräch verhältnismäßig gering“¹⁶.

8. Bei der christlichen und jüdischen Selbstdarstellung im Dialog sollte stets darauf geachtet werden, daß keine wenn auch noch so geistreiche These als opinio communis ausgegeben wird, wenn sie faktisch nur eine Privatmeinung ist.

Allerdings kommt hier eine Strukturverschiedenheit zwischen Judentum und christlichen Kirchen zum Tragen, die von Christen oft übersehen wird.

¹² Vgl. dazu Ehrlich, E. L., Möglichkeiten und Grenzen des christlich-jüdischen Gespräches, Wien (Schriftenreihe B'nai Brith) o. J.

¹³ Thoma, C., Theologie (Anm. 5), 21.

¹⁴ Vgl. dazu die scharfsichtige Darstellung bei Maier, J., Gewundene Wege der Rezeption. Zur neuen jüdischen Jesusforschung, Herder-Korrespondenz 30 (1976), 313–319.

¹⁵ Als ein Beispiel dafür kann wohl die Behauptung von Lapide, P., Juden und Christen. Verleitung zum Dialog, Einsiedeln 1976, 76, angesehen werden: „Aus jüdischer Sicht kann daher die Menschwerdung a priori weder ein- noch ausgeschlossen werden. Sie muß als denkbare Möglichkeit Gottes souveränem Heilshandeln offenbleiben.“

¹⁶ In: Thoma, C., Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978, 16.

C) Dialog und Selbstverständnis

Jude-Sein hat zwei Komponenten: Es besagt die Zugehörigkeit zu einem Volk und gegebenenfalls auch zu einer Religion. Dabei braucht der Begriff „Volk“ hier noch keineswegs theologisch beladen verstanden zu werden¹⁷. Die Zugehörigkeit zu diesem Volk ist wie in jedem andern Fall nicht das Resultat eines Willensentschlusses, sondern ein gegebenes Faktum. Natürlich kann ein Jude seine Religion aufgeben. Seine sozio-kulturellen Bindungen kann der Jude ebensowenig wie jeder andere abschütteln. Im Unterschied zum Christentum ist jedoch diese Zugehörigkeit zum Volk auch aus religiöser Sicht höchst relevant. Die göttliche Erwählung galt und gilt nach jüdischem Selbstverständnis nicht einer Religion, sondern einem Volk.

9. *Christliches Reden über das Judentum muß sich des jüdischen Selbstverständnisses als Religion und Volk ständig bewußt sein.*

Die wichtigste Frucht dieser Sichtweise ist das Verständnis für das jüdische Religionsgesetz, das *aus* beiden Bereichen kommt und *in* beiden Bereichen wirksam ist. Vielleicht kann man die Doppelfunktion dieses Gesetzes, dessen Erfüllung religiöser Auftrag und dessen Wirkung wesentliche Ursache für den Weiterbestand des Volkes ist, am besten mit den Worten „*serva ordinem et ordo te servabit*“ charakterisieren. Aus diesem Doppelaspekt des Judentums ergibt sich auch die Notwendigkeit, auch eine primär religiös orientierte Beschäftigung mit dem Judentum auf das zu beschränken, was man im herkömmlichen Sinn Religion nennt. Daher wird in theologischen Abhandlungen auch betont, daß das christliche Interesse am Judentum nicht nur dem antiken Judentum als Mutterboden des Christentums gelten darf. Vielmehr sei die ganze nachbiblische Geschichte des Judentums als theologischer Topos positiv zu sehen. Damit soll vermieden werden, daß die ganze nachbiblische jüdische Geschichte als eine Verwerfungsgeschichte erscheint, wie das bislang meist der Fall war. Naturgemäß kommen hier auch das zeitgenössische Judentum und die theologische Relevanz des Staates Israel in Sicht. Sowohl im jüdischen wie besonders im christlichen Bereich zeigen sich diesbezüglich erhebliche Auffassungsunterschiede. Wenn der Doppelaspekt des Judentums nicht gesehen wird, kann im christlichen Bereich auch nur schwer verstanden werden, wieso ein von Menschen gemachter Staat überhaupt religiöse Bedeutung haben sollte. Das wird jedoch sofort klar, wenn man bedenkt, daß es zu den biblisch begründeten Hoffnungszielen der Juden gehört, daß dem Volk auch das verheißene Land zu eigen ist. Auf diesem Hintergrund kann David Flusser sagen: „Die Realisierung des Judentums im Land Israel gehört ganz bestimmt zu der Struktur der jüdischen Religion“¹⁸. Die Annahme dieses Satzes durch die überwiegende Zahl der (frommen) Juden kann nach dem Prinzip „*lex orandi – lex credendi*“ aus den häufigen Anspielungen auf das *Land* in der jüdischen Literatur erschlossen werden. Freilich ist auch innerjüdisch die Frage offen, ob der gegenwärtige Staat Israel als entscheidender Schritt auf dem Weg zur Erfüllung der Hoffnung Israels anzusehen ist oder ob es nicht illegitim ist, die escha-

¹⁷ Vgl. Dexinger, F., Volk Gottes – eine theologische Fiktion? In: Judentum und Kirche: Volk Gottes (Theologische Berichte III), Einsiedeln 1974, 20–24.

¹⁸ In: Thoma, C. (Anm. 16), 17.

tologische Tat Gottes durch menschliche Initiative vorwegzunehmen¹⁹. Unabhängig von dieser innerjüdischen Differenzierung gibt es im christlichen Bereich, aus anderen Gründen freilich, gegenüber der Anerkennung des religiösen Stellenwertes des Staates Israel eine starke Zurückhaltung. In den offiziellen römischen Dokumenten blieb dieser Aspekt stets ausgeklammert, was jeweils zu kritischen Stellungnahmen aus zionistischer Sicht führte. Nicht ganz zu Unrecht sah man darin ein gewisses Maß an Gleichgültigkeit gegenüber dem konkreten jüdischen Schicksal. Angesichts der politischen Situation ist es aber auch nicht nur als Opportunismus gegenüber der christlich- und moslemisch-arabischen Lobby anzusehen, wenn es zu keiner eindeutigen kirchlichen Stellungnahme gekommen ist. Es bestehen sowohl innerhalb der katholischen wie auch der evangelischen Kirche²⁰ grundsätzliche methodische Bedenken gegen die Theologisierung eines konkreten Ereignisses der nachbiblischen Geschichte. So verweist man auf die „traumatisch wirkende Geschichtstheologie der deutschen Christen“²¹.

10. *Christliches Reden über den Staat Israel muß sich bewußt sein, daß für eine überaus große Zahl religiöser Juden der Staat Israel ebenso eine wesenhaft religiöse Dimension besitzt wie die Existenz des jüdischen Volkes selbst.*

Daraus ergibt sich natürlich nicht, daß alle politischen Maßnahmen israelischer Regierungen gebilligt werden müßten. Kritische Stellungnahmen werden von Juden solange verstanden, als sie die Gewißheit haben, daß ihr Gesprächspartner am Schicksal ihres Volkes ehrlichen Anteil nimmt und sein Bestes will. Insgesamt ist es in der überaus gespannten und durch Gewalttätigkeiten charakterisierten nahöstlichen Atmosphäre²² besser, weniger als zu viel zu reden. Für die Menschen im Nahen Osten – Araber wie Juden – ist der Dialog nicht, wie oft bei uns, intellektuelles Gesellschaftsspiel, sondern bitter ernstes Ringen um die Existenz. Von den Juden wird in dieser Situation die christliche Solidarität erwartet, die nicht nur als Kompensation einer historischen Schuld gefordert ist. Im vollen Bewußtsein dieser Tatsache vermögen Christen jedoch nicht die christlichen und moslemischen Araber aus dieser Solidarität auszuklammern. Was hier zu bewältigen wäre, gleicht somit der Quadratur des Kreises.

Auf der religiösen Ebene zeigt sich immer deutlicher, daß das Gespräch mit dem Judentum für das Christentum existentielle Bedeutung hat. Nicht zuletzt durch die historische Forschung ist es klargeworden, wie verzahnt die Ursprünge des Christentums mit dem zeitgenössischen Judentum sind. Es ist auch nicht einfach,

¹⁹ Die verschiedene innerjüdische Beurteilung dieses Sachverhaltes ergibt sich aus den folgenden beiden Zitaten. So sagt Goren, S., Kampf (Anm. 11), 29: „Wir befinden uns im ersten Stadium der messianischen Zeit, in der sich dreierlei vollzieht: Das Land wird befreit, eine jüdische Regierung aufgestellt und schließlich werden die Juden der ganzen Welt nach Israel heimgeholt.“ In einem aus mehreren Gründen lesenswerten Interview des Reformrabbiners Petuchowski, J., Judentum im Gespräch, Herder-Korrespondenz 32 (1978), 498–507, findet sich 502 folgende Aussage: „... eine vorweggenommene Eschatologie in bezug auf den heutigen Staat Israel scheint mir religiös sehr gefährlich.“

²⁰ Vgl. dazu Michael, J. P., „Christen und Juden“ – Eine Studie der EKD, Herder-Korrespondenz 29 (1975), 384–386.

²¹ Lutz, U., Erneuerung (Anm. 8), 197.

²² Eine sehr ausgewogene und informierte Darstellung zu diesem Thema ist Bader, E.-M., Die Wurzeln des arabisch-israelitischen Konflikts, Emuna 9 (1974, Nr. 5/6), 398–424. Sehr aufschlußreich ist auch eine Konsultation zwischen Juden und Christen in Jerusalem: Bibelinterpretation und der Nahe Osten, in: Hammerstein, F. von (Hg.), Von Vorurteilen zum Verständnis. Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog, Frankfurt 1976, 76–121.

das wesentliche Neue des Christentums gegenüber seiner jüdischen Wurzel aufzuzeigen. Darüber hinaus wird deutlich, daß das Judentum mit seiner Interpretation des sogenannten Alten Testaments sehr wohl leben konnte.

11. *Eine Darstellung des Judentums aus christlicher Sicht darf und kann nicht darin bestehen, daß sich christliches Selbstwertgefühl mit Hilfe einer Abwertung des Judentums artikuliert.*

Allerdings hat K. HRUBY sehr richtig gesehen, wenn er formulierte: „... man fürchtet, dem gesamten christlichen Lehrgebäude gleichsam den Todesstoß zu versetzen, sowie man versucht, auch dem Judentum Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“²³. Wenn diese Beobachtung richtig ist, und es spricht vieles dafür, dann handelt es sich bei dieser Furcht um eine Urangst, die starke Aggressivität zu erzeugen vermag. Daraus kann durchaus eine Belastung des christlich-jüdischen Verhältnisses resultieren.

Auf der Suche nach einer gemeinsamen Basis für das christlich-jüdische Gespräch drängt sich die Bibel förmlich auf²⁴.

D) Gemeinsames und Trennendes

Für viele Christen sind Judentum und Altes Testament identisch, allerdings übersehen sie dabei, daß der Stellenwert der Bibel in beiden Religionen doch erheblich verschieden ist. Nicht ganz vernachlässigt sollte auch der Umstand werden, daß der Kanon der Heiligen Schrift einen je verschiedenen Umfang hat. „Christen müssen den Bogen zum Neuen Testament finden, Juden erklären die Bibel aus der Fülle jüdischen Traditionsgutes“²⁵. Weder das Christentum noch das Judentum ist religionsphänomenologisch und religionsgeschichtlich aus der Bibel voll ableitbar. Dazu kommt noch, daß die historisch-kritische Erklärung der Bibel vom traditionellen Judentum abgelehnt wird. Für das traditionelle Judentum steht der mosaische Ursprung des Pentateuch fest. Für das wissenschaftliche jüdische Bibelverständnis ist natürlich die historisch-kritische Methode anerkannt.

12. *Wenn von Christen über das Alte Testament im Hinblick auf das Judentum gesprochen wird, so sollte dabei nie der Umstand vernachlässigt werden, daß der Stellenwert der Bibel in beiden Religionen ein je verschiedener ist.*

Die Weiterführung der Bibel im Neuen Testament hat im Judentum eine, wenn auch etwas anders geartete Analogie in Mischna und Talmud. Während Mischna und Talmud eher dazu neigen, die Existenz des Christentums zu ignorieren, findet sich im Neuen Testament eine starke antijüdische Polemik. Sie ist aus der Enttäuschung über die Ablehnung der christlichen Botschaft durch die Juden zeitgeschichtlich erklärbar, bleibt aber als Problem für die christlich-jüdische Begegnung bestehen²⁶. Für die christliche Theologie ergibt sich dadurch ein Methodenproblem, das H. HENRIX in die Frage kleidet: „Ist eine theologische Sachkri-

²³ Hruby, K., Möglichkeiten einer jüdisch-christlichen Begegnung und Verständigung. Christliche Sicht, Concilium 10 (1974), 610–613, hier 612.

²⁴ Vgl. dazu etwa: Darstellung des Judentums in der Katechese. Memorandum vorgelegt vom christlich-jüdischen Koordinierungsausschuß Wien, Christlich-pädagogische Blätter 81 (1968), 33–46.

²⁵ Ehrlich, E. L., Möglichkeiten (Anm. 12), 11.

²⁶ Vgl. das bahnbrechende Werk von Mussner, F., Traktat über die Juden, München 1979. Auf jüdischer Seite wäre zu nennen Goldschmidt, H. L., Weil wir Brüder sind, Stuttgart 1975.

tik gegenüber neutestamentlichen Aussagen überhaupt möglich“²⁷? Banal formuliert ist es die Frage, ob man z. B. das ntl. Urteil über die Pharisäer in seiner ganzen negativen Besetztheit und sachlichen Unrichtigkeit aus christlich-theologischen Gründen übernehmen muß²⁸. Stellt man also manche ntl. Aussagen in Rechnung, dann verwundert es nicht, daß manche Autoren²⁹ auch in der kirchlichen Schriftauslegung gelegentlich antijüdische Tendenzen registrieren. Damit ergibt sich freilich die Frage, ob dieser ntl. Antijudaismus prinzipiell überwunden werden kann, oder ob die Überlegungen von U. LUTZ gültig sind, wonach es scheint, „daß der neutestamentliche Antijudaismus geradezu die Kehrseite des solus Christus ist, eine Kehrseite, die ohne Preisgabe des christlichen Zentrums kaum aufhebbar zu sein scheint, so schmerzlich das ist“³⁰. Wenn dieses Problem hier auch nicht weiter erörtert werden kann, so läßt sich doch wohl ein Prinzip formulieren, das zwar keine Sachkritik am NT ist, aber vielleicht eine „Stilkritik“.

13. *Polemik als Stil menschlicher Auseinandersetzung gehört nicht zu den Verkündigungsanliegen des NT, sondern sie markiert nur fundamentale Kontroverspunkte. Insofern dürfen diese ntl. Aussagen nicht zum Aufbau eines Feindbildes verwendet werden, sondern eben nur als Hinweise auf die Schwere der Sachproblematik verstanden werden, die einen emotionalen Kern hat.*

Daß es solche unüberwindliche Differenzen zwischen Judentum und Christentum gibt, wird spätestens bei der Jesusfrage klar. Darüber kann auch nicht der Umstand hinweghelfen, daß es Jesus-Bücher jüdischer Autoren gibt, die die Gestalt Jesu von Nazareth positiv würdigen³¹. Dabei darf jedoch nicht in einer euphorischen Stimmung übersehen werden, daß für diese Literatur nur gelten kann, was Oberrabbiner S. GOREN über Jesus sagt: „Er war ein Jude wie andere Juden auch, das ist alles. Vielleicht war er ein Reformjude . . .“³². Christlich-jüdisches Gespräch über die Christologie dürfte sich wohl erübrigen. Andererseits sollte der Umstand nicht übersehen werden, daß, wenn man es in Kategorien christlicher Theologie ausdrückt, die menschliche Natur Christi von beiden Seiten nun klarer in ihrer jüdischen Umwelt gesehen wird. Das ermöglicht auch eine bessere Einordnung der messianischen Sicht Jesu. Als christliches Theologumenon hat sie fast ebenso wenig Chancen auf jüdische Akzeptation wie die eigentliche Christologie. Die diesbezüglich im innerchristlichen Bereich aufgebrochenen Fragen lassen es nicht mehr als angezeigt erscheinen, die Haltung der jüdischen Zeitgenossen Jesu zu vereinfacht darzustellen³³.

14. *Man sollte sich nicht mehr des überholten Clichés bedienen, daß Jesus von seinen jüdischen Zeitgenossen nur aus Blindheit oder Bosheit nicht als Messias und Christus erkannt und anerkannt wurde.*

Die Aufrechterhaltung dieser traditionellen Einschätzung ist nicht nur anachronistisch, sondern insofern auch gefährlich, als damit eine negative moralische

²⁷ Henrix, H. H., Ökumenische Theologie und Judentum, Freiburger Rundbrief 28 (1976), 16–27, hier 20.

²⁸ Dexinger, F., Die Geschichte der Pharisäer, Bibel und Kirche 35 (1980), 113–117.

²⁹ Klein, Ch., Theologie und Anti-Judaismus, München 1975.

³⁰ Lutz, U., Erneuerung (Anm. 8), 205.

³¹ Vgl. dazu Maier, J., Rezeption (Anm. 14).

³² Goren, S., Kampf (Anm. 11), 30.

³³ Zum Messianismus, Bibel und Liturgie 47 (1974), 5–31, 239–266.

Wertung auch für die Gegenwart wenigstens nahegelegt wird. Andererseits sollte auch vermieden werden, daß jüdische Gesprächspartner zur Parteinahme bei der innerkirchlichen Jesusdiskussion gedrängt werden. Auf lange Sicht kann das nämlich nur zu einer Belastung für die christlich-jüdischen Beziehungen werden. Am Horizont dieser Problematik taucht natürlich die Gottesfrage auf. Es ist heute wohl allgemeine Überzeugung, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs auch der Gott Jesu ist. Von christlicher Seite wird jedoch leicht ein Aspekt übersehen, der für die christlich-jüdischen Beziehungen sehr wohl berücksichtigt werden muß. Das Judentum versteht sich als lupenreiner Monotheismus und ist im Prinzip auch bereit, dem Christentum den Monotheismus zuzugestehen. Freilich enthalten die nicht zuletzt in der Liturgie verwendeten trinitarischen Formeln für jüdische Ohren doch sehr gewagte Aussagen über den *einen* Gott. Dieser Umstand kann natürlich nicht dazu führen, daß die Christen diese für sie geheiligten Texte nicht mehr verwenden. Man muß sich jedoch bewußt sein, daß sie in jüdischen Ohren eben sehr mißverständlich klingen.

So stellt sich schließlich die zentrale Frage, welche positive Rolle das Judentum aus christlicher Sicht an sich und für das Christentum haben kann. Damit ist implizit die Frage nach der Gültigkeit der sogenannten Substitutionstheorie gestellt. Es darf nicht übersehen werden, daß die These von der Ablösung des alten Volkes Gottes durch das neue zu den klassischen christlichen Lehrsätzen über das Judentum gehört. Andererseits wurde sowohl in der Judenerklärung des II. Vatikanums wie auch in der theologischen Literatur der paulinische Ansatz aus Röm 9–11 weiter entfaltet. Das Neue dieser Sichtweise liegt darin, daß die eigenständige Funktion des Judentums erkannt und seine Bedeutung für das Christentum anerkannt wird. Von dieser Sichtweise her fällt auch Licht auf die Ausnahmestellung des Judentums angesichts des christlichen Missionsbemühens³⁴. Die Anerkennung dieser eigenständigen Funktion des Judentums ist auch die Basis für positive christliche Aussagen über das Judentum. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß mit dem Hinweis auf Röm 9–11 die Rolle des Judentums aus christlicher Sicht problemlos dargestellt werden könnte, aber es ist ein entscheidender Ansatz dazu.

15. *Es ist nicht nur legitim, sondern auch wünschenswert, daß christliche Rede vom Judentum auch die Heilsfunktion Israels post Christum zum Ausdruck bringt.*

Im einzelnen bedeutet das den Hinweis auf jene gemeinsamen Haltungen, die zum Grundbestand beider Religionen gehören. Es läßt sich eine Reihe solcher Elemente angeben, deren innerchristliche und innerjüdische Verwirklichung implizit immer schon eine Intensivierung der Gemeinsamkeit bedeutet. Für das Judentum lassen sich mit F. MUSSNER³⁵ u. a. das Zeugnis für Gott, die Konkretheit der Heilsgeschichte und die Hoffnung auf eine bessere Welt unter Aufrechterhaltung des eschatologischen Vorbehaltes anführen. Dort, wo es die Größe der Gemeinden erlaubt, wird es auch die Möglichkeit zu praktischer Kooperation geben. Das mag wenig erscheinen angesichts der Idee völliger Einheit, die ökume-

³⁴ Eckert, W. P., Einleitung zu „Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung ‚Nostra Aetate‘, Art. 4“, Trier 1976 (Nachkonziliare Dokumentation 49).

³⁵ Mussner, F., Traktat (Anm. 26), 79–87. Eine Reihe wichtiger Thesen formulierte Dequeker, L., Der jüdisch-christliche Dialog, eine Herausforderung für die Theologie? Freiburger Rundbrief 28 (1976), 13–16.

nisches Denken manchmal auch in diesem Bereich bestimmen mag. Allerdings ist es ja überhaupt fraglich, wie weit es realistisch und anthropologisch notwendig ist, eine solche Einheit überhaupt anzuvisieren. Wird ein solches Ziel theoretisch oder faktisch verfolgt, dann ist es wohl nicht ohne Auszug aus den jeweiligen Orthodoxien erreichbar. Von einer jüdischen Position aus hat das P. LAPIDE mit den Worten ausgedrückt: „Nachdem die Verstocktheit des anderen nicht mehr zur Dogmatik des Establishments gehört, entsteht schrittweise zwischen den zünftigen ‚Gottwissern‘ hüben und drüben und ihren kompromißlosen Orthodoxien eine dritte Position – die der Wahrheitssucher“³⁶. Auf christlicher Seite hat es R. RUETHER ähnlich formuliert: „Auf jeden Fall wird es eine gewisse Relativierung des christlichen Absolutheitsanspruches bewirken, welche die unabhängige Heilsgültigkeit der jüdischen Tradition anerkennt“³⁷. Man wird fragen müssen, ob solche Positionen, wenn sie mehr sein wollen als private Meinungsäußerungen, dem ökumenischen Anliegen dienen könnten. Wenn solchermassen der Bogen überspannt wird, kann die Ökumene selbst leicht in Verruf geraten. Damit soll nicht gesagt werden, daß eine solche Entwicklung religionsgeschichtlich nicht denkbar wäre. Lebende Religionen sind aber kein religionsgeschichtliches Experimentierfeld. So wird angesichts scheinbarer und anscheinend unübersteigbarer Unterschiede das zu beachten sein, was E. L. EHRLICH prägnant formuliert hat und was in jedem Fall eine vorzügliche Orientierungshilfe sein kann: „Irgendwo aber wird die Stufe erreicht, wohin kein Verständnis mehr führt, sondern der Respekt und eben der aktive Ausdruck einer getrennten Brüderlichkeit beginnt“³⁸.

³⁶ Lapide, P., Juden (Anm. 15), 25.

³⁷ Ruether, R., Nächstenliebe (Anm. 7), 243.

³⁸ Ehrlich, E. L., Möglichkeiten (Anm. 12), 13; vgl. zur ganzen Problematik Schubert, K., Die jüdisch-christliche Ökumene – Reflexionen zu Grundfragen des christlich-jüdischen Dialogs, Kairos 22 (1980), 1–25.