



Heinz-Günther Schöttler

Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum

Heinz-Günther Schöttler

Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum

Würzburg, Ergon-Verlag, 1. Auflage 2016, 592 S., € 68,00
ISBN 978-3-95650-117-3

Dieses Buch möchte den Neubeginn, den die Konzils-erklärung „Nostra aetate“ für die Beziehung des Christentums zum Judentum gesetzt hat, theologisch mutig weiterentwickeln. Dies geschieht aus der konkreten Begegnung mit dem Judentum heraus, worüber die Einleitung biographisch und theologisch Rechenschaft ablegt. Es folgen eine neue Deutung der im Christentum so zentralen Sinnfigur „Verheißung und Erfüllung“ und eine biblische Erinnerung für die Frage nach der ‚Gott-heit‘ Jesu Christi. Dann wird nach der innerbiblischen theologischen ‚Karriere‘ der Gestalt des Mose und ihrem Verhältnis zur Gestalt Jesu sowie nach der speziellen Tora-Rezeption im Christentum gefragt. Von der ‚schwebenden‘ Syntax in Röm 11,25-27 ausgehend, wird die Wahrheitsfrage im christlich-jüdischen Dialog neu gestellt. Beobachtungen zur Kanongestalt der Bibel Israels bzw. des Alten Testaments und des Neuen Testaments münden in einen Vorschlag für die anstehende Neukonzeption der Leseordnung der katholischen Kirche. Und schließlich wird im Blick auf die Koran-Rezitation und die Tora-Lesung im jüdischen Gottesdienst beschrieben, was sich eigentlich ereignet, wenn im christlichen Gottesdienst aus der Bibel vorgelesen wird.

Mit freundlicher Genehmigung von Autor und Verlag drucken wir die komplette Einleitung in zwei Teilen in dieser und der nächsten Ausgabe der BlickPunkte ab.

Theologie ist subjektiv und von der Biographie dessen, der sie treibt, nicht zu trennen. Natürlich, die Stärke einer Theologie liegt immer auch in der Kraft ihrer Argumente, ob sie aber für Andere überzeugend und glaubwürdig sind, hängt nicht zuletzt davon ab, in welcher Interpretationsgemeinschaft sich die Rezipienten bewegen¹, sind in diesem Referenzrahmen doch ‚fides et ratio‘ die bestimmenden Kräfte, und sie sind es in dieser Reihenfolge.² Die ‚kirchliche‘ Zugehörigkeit und Sozialisation gibt entscheidende Koordinaten einer Interpretationsgemeinschaft vor, in deren Horizont Texte ausgelegt und Traditionen rezipiert werden, kurzum: Theologie getrieben wird. Theologie, die von sich behauptet, ‚objektiv‘ zu sein, verschweigt lediglich ihre Voraussetzungen und Bedingtheiten, nicht zuletzt auch ihre biographische Bedingtheit. Also werde ich in dieser Einleitung auch die biographische Bedingtheit meiner Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum transparent machen, und so wird gleichzeitig auch der Weg gewürdigt, den die Kirchen seit der Konzils-erklärung *Nostra Aetate* gegangen sind.

In einer Erklärung der französischen Bischofskonferenz zu *Nostra Aetate* 4 aus dem Jahr 1973 heißt es: „Man muss in der Stellungnahme des Konzils eher einen Beginn als eine Endphase sehen. Sie ist ein Wendepunkt in der christlichen Haltung zum Judentum. Sie öffnet einen Weg und erlaubt uns, unsere Aufgabe genau zu ermessen. Die Konzils-erklärung beruht auf der Rückkehr zu den biblischen Quellen. Sie stellt einen *Bruch* dar zur Haltung in der Vergangenheit.“³ Deshalb soll in dieser Einleitung auch aufgezeigt werden, was bei aller Freude und bei allem Feiern anlässlich des fünfzigsten Jahrestages dieser Konzils-erklärung nicht vergessen werden darf, dass theologisch noch viel zu tun ist, denn *Nostra Aetate* darf nur ein Anfang gewesen sein! Diesen Anfang auch und gerade fünfzig Jahre danach weiterzuschreiben, versuchen die sieben in diesem Buch versammelten Studien.

Theologie und Biographie

‘Das Judentum‘ habe ich bewusst erst in meinem *Theologiestudium* wahrgenommen, meinte ich wenigstens damals im Herbst 1970, als ich zu studieren begann. In den entsprechenden Lehrveranstaltungen lernten wir u. a. mit Martin Noths (1902-1968) bekanntem, über Konfessionsgrenzen hinweg weitest verbreitetem und in viele Sprachen übersetztem Lehrbuch, dass die Geschichte Israels mit der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. d. Z. zu Ende gegangen sei.⁴ Der Bar-Kochba-Aufstand und seine Niederschlagung durch die Römer (132-135) sei nur noch ein „schauerliches Nachspiel der Geschichte Israels“ gewesen.⁵ Diese Aussage ist auch das letzte Wort von Martin Noths „Geschichte Israels“. Folgerichtig spricht er dem nachbiblischen Judentum seinen biblischen Würdenamen „Israel“ ab, denn zwischen dem Israel des Alten Testaments und dem heutigen Judentum bestehe kaum eine Kontinuität. Mit diesem problematischen Vor-‘Wissen‘ hörten wir in den Vorlesungen über das Neue Testament von Talmud und Midrasch, vermittelt durch Paul Billerbeckes umfangreiches und hermeneutisch nicht unproblematisches Kompendium. Talmud und Midrasch blieben uns aber nicht nur fremd, sondern sie waren für uns eine eigentümliche, teils absonderliche ‚Welt‘.

Vor dem Hintergrund eines als Negativfolie rekonstruierten Judentums lasen wir die Evangelien, und o Wunder: Jesus war immer besser; er führte letztlich aus dem Judentum *heraus* und wurde zum Gründer einer neuen Religion, des Christentums eben, das so eigentlich aus dem Judentum zur Zeit Jesu kaum ableitbar sei. Hier war Immanuel Kant (1724-1804) wirkmächtig, der dem Judentum jede transzendente Perspektive absprach und meinte, es sei „eigentlich gar keine Religion“. Das Christentum sei, so der Königsberger Philosoph, „eine völlige Verlassung des Judentums, worin es entsprang, auf einem ganz neuen Princip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren“ (s. dazu Kap. 4.3.2). „Den Alten wurde gesagt, ICH *aber* sage euch!“ hörten wir den historischen Jesus adversativ zum Judentum

(seiner Zeit) sprechen (vgl. Mt 5,21-48), und wir folgerten, dass dieser Jesus die Tora – wir sprachen vom jüdischen Gesetz – nicht nur überboten, sondern sie sogar abgeschafft habe. Das Christentum sei, so meinten wir, die Religion der Liebe und Freiheit, 'das Judentum' sei zur Gesetzesreligion erstarrt, theologisch und ethisch irgendwie minderwertig. Dafür beriefen wir uns mit den kirchlichen Gebrauchsübersetzungen etwa auf Mt 5,20, dass nämlich die Gerechtigkeit der Jünger Jesu 'weit besser', 'weit größer' sei als die der Pharisäer und Schriftgelehrten. Solche Stereotypen waren fest in die Theologie eingeschrieben und sind es im Katechismus der Katholischen Kirche von 1993 immer noch.⁶ Kurzum: 'Das Judentum' war für uns eine geschichtlich vergangene Größe; es erschien uns epigonenhaft, während wir allen Ernstes glaubten, in Jesus Christus habe sich das, was die Propheten 'geweissagt' hätten, *unüberbietbar* erfüllt, und so wurde das Christentum die 'Vollendung' des Judentums.

Im Jahr 1985 veröffentlichte die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“, die u. a. eine dezidierte Gegenrede auf die These Martin Noths enthalten: „Die Geschichte Israels ist mit dem Jahr 70 nicht zu Ende. Sie wird sich fortsetzen, besonders in seiner zahlreichen Diaspora, die es Israel erlaubt, das oft heldenhafte Zeugnis seiner Treue zum einzigen Gott in die ganze Welt zu tragen und 'ihn im Angesicht der Lebenden zu verherrlichen' (Tob 13,4) und dabei doch die Erinnerung an das Land der Väter im Herzen seiner Hoffnungen zu bewahren (Pessach-Seder). [...] Der Fortbestand Israels (wo doch so viele Völker des Altertums spurlos verschwunden sind) ist eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes, das Deutung erheischt.“⁷

Bis dahin war es ein weiter Weg. Das neue Verhältnis der Kirchen zum Judentum war weniger aus eigener Einsicht formuliert, sondern mehr im Erschrecken darüber, dass die Schoa in der Verantwortung eines 'christlichen' Landes überhaupt möglich war und getaufte, in ihrer Kinder- und Jugendzeit christlich katechetisierte Menschen die Täter waren oder geschwiegen hatten. Auf dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* (1962-1965) hat die Katholische Kirche offiziell einen *Bruch* mit ihrer Jahrhunderte langen fatalen Lehrtradition vollzogen, was das Verhältnis zum Judentum betrifft (vgl. *Nostra Aetate* 4). Heute, fünfzig Jahre später, könnte man den *status quo* kurz so umschreiben: Die Kirchen haben sich – hoffentlich – von einer Enterbungs- und Substitutionstheologie verabschiedet und den Paradigmenwechsel hin zur Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels vollzogen, die Johannes Paul II. bei seinem Deutschlandbesuch am 17. November 1980 bei der Begegnung mit der Rabbinerkonferenz in Mainz mit Verweis auf Röm 11,29 in der Formel des „von Gott nie gekündigten Alten Bundes“⁸ ausgedrückt hat. Solche Rede war *neu*, waren doch in kirchlicher Rede Wendungen wie „wahres Israel“, „neues Israel“, „neues Volk Gottes“ oder „neuer Bund“ als theologische Selbstbezeichnungen immer noch selbstverständlich und unhinterfragt, und sie sind leider weiterhin im Gebrauch, weil seit frühen Zeiten der Kirche so 'eingeübt'.⁹

Besonders die Rede vom 'neuen Bund' wurde und wird gerne so verstanden, als sei die Heilsgeschichte 'sauber' in zwei Hälften aufgeteilt, dass es also „zwei 'Bünde' gäbe, einen 'alten' und einen 'neuen', die aufeinander folgten. Als dann

der Messias Jesus gekommen sei, sei der 'alte Bund' durch den 'neuen Bund' abgelöst worden. Norbert Lohfink hat diese 'Normaltheologie' so auf den Punkt gebracht: „Wenn wir Christen vom 'neuen Bund' reden, betrachten wir die heutigen Juden als die Nachkommen jener Juden, die einst den Weg in den 'neuen Bund' nicht gefunden haben. Da der 'alte Bund' jetzt nicht mehr existiert, sind sie in *keinem* Bund mehr, auch wenn sie natürlich selbst meinen, im alten oder nach ihrer Auffassung vielmehr einzigen 'Bund' zu sein.“¹⁰

Dieser kirchlichen Durchschnittsmeinung hat schon Martin Buber 1933 mit einem eindrücklichen Bild widersprochen. Am 14. Januar 1933, also wenige Tage vor der Ernennung Adolf Hitlers zum Reichskanzler, sagte er in einem öffentlichen „Zwiegespräch“ mit Karl Ludwig Schmidt¹¹ im jüdischen Lehrhaus Stuttgart, dass er „von Zeit zu Zeit“ nach Worms fahre, weil ihn an die Stadt „eine Tradition meiner Ahnen bindet“. Dann sehe er den Dom, „eine sichtbar gewordene Harmonie der Glieder, eine Ganzheit, in der kein Teil aus der Vollkommenheit wankt“. Dann gehe er „zum jüdischen Friedhof hinüber: Der bestehe aus schiefen, zerspellten, formlosen, richtungslosen Steinen. Ich stelle mich darein, blicke von diesem Friedhofgewirr zu der herrlichen Harmonie empor und mir ist, als sähe ich von Israel zur Kirche auf. Da unten hat man nicht ein Quentchen Gestalt; man hat nur die Steine und die Asche unter den Steinen.“ Und dann sagte Martin Buber:

„Ich habe da gestanden, war verbunden mit der Asche und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraums nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels. Ich habe da gestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein; *aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden*. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. *Aber gekündigt ist mir nicht*. Der Dom ist, wie er ist. Der Friedhof ist, wie er ist. *Aber gekündigt ist uns nicht worden*.“¹²

Im Anschluss an das Wort des Papstes vom „*nie gekündigten Alten Bund*“ entspann sich eine heftige Debatte um die Frage, ob denn zwei 'Gottesbünde' bestünden: einer mit Israel und einer mit der Kirche, und um die damit zusammenhängende Frage, ob sich Gott denn zwei 'Völker' erwählt habe: die Synagoga und die Ecclesia, und wenn ja: in welcher Beziehung sie zueinander stünden? Oder sei das Gottesvolk gar gespalten? Soviel sei an dieser Stelle schon gesagt: Zwei 'Bünde' sind biblisch kaum zu begründen; es gibt nur *einen* Bund, zu dem Juden und Christen gehören, die Christen, insofern sie am Bund Gottes mit seinem Volk Israel partizipieren (dürfen). Diese für das Verhältnis zum Judentum so zentrale Frage wird in einem eigenen Abschnitt dieser Einleitung unter der Überschrift „*Partizipation statt Enterbung oder Substitution*“ behandelt werden, ebenso die damit zusammenhängenden Fragen, ob die Kirche die Würdenamen „Israel“ oder „Volk Gottes“ auf sich beziehen kann und darf.

Als ich 1980 ein Promotionsstudium im Fach Altes Testament begann, blieb 'das Judentum' immer noch eine vergangene Größe. Juden kannte ich persönlich keine. Durch die Promotion aber wuchs das Interesse, besonders an dem Thema, für das sich Christen, wenn sie an 'das Judentum' denken, aus eigennützigem Interesse immer besonders interessieren: die *Messiasfrage*. Der jüdische Messias, so dachte ich mit vielen anderen damals, müsste doch letztendlich



der christliche Christus sein, genauer: der Parusie-Christus, und so dichteten wir, wie es üblich war und immer noch ist, dem Judentum eine Messias-Vorstellung¹³ an, die aus Versatzstücken der Christologie der frühen Konzilien gebastelt war. Dabei wurde der jüdische Messias mit dem wiederkommenden Christus (Parusie-Christus) identifiziert, wobei der Autor dieses Buches eingestehen muss, dass er dies mit Verweis auf jüdische Autoren relativ unkritisch damals auch getan hat.¹⁴ Für die mit der Messias-Frage verbundene Frage nach dem historischen Jesus berief man sich gerne auf jüdische Autoren wie Theodor Klausner (1874-1958) oder Schalom Ben-Chorin (1913-1999).¹⁵ Anders Zwi Werblowsky¹⁶, der aus jüdischer Perspektive fragt, ob „der Messiasglaube im Judentum tatsächlich [...] auf dieselbe Weise zentral [ist], wie er es im Christentum ist, dass man die beiden als gleichartige, sich widersprechende Größen gegenüberstellen kann?“¹⁷ Den meisten Christen gehe, so Zwi Werblowsky, nur schwer ein, dass Jesus für Juden nicht viel bedeutet: „Denn an Christus glaubt man oder, wie die traditionelle christliche Karikatur es zeichnet, man verwirft ihn. Als hätten die Juden zweitausend Jahre nichts anderes zu tun gehabt, als Christus zu verwerfen. Die Juden haben zweitausend Jahre lang versucht, auf ihre Weise Gott zu lieben und Gott zu dienen. Und an Christus dachten sie überhaupt nur, wenn es christlicherseits zu den großen P's kam: Polemik und Pogrome. Jesus als *theologisches* Problem für das innerjüdische Denken darzustellen, ist ein Missgriff.“¹⁸

In der Zwischenzeit war ich Pfarrer geworden und lehrte Homiletik am Priesterseminar. Das studierte Theologiegebäude wurde mir – Gott sei Dank! – immer fraglicher, und ich fing an, intensiv jüdische Fachliteratur zu lesen, besonders jüdische Bibelkommentare, versuchte, Mischna, Talmudim und Midraschim als mir fremde Literaturformen besser zu verstehen, und las Bücher, die mich in die jüdische Traditionsliteratur und die jüdische Theologie einführten. Juden kannte ich persönlich immer noch nicht! Dass das nicht so weitergehen konnte, spürte ich immer stärker. Gleichzeitig arbeitete ich an einer Habilitationsschrift, in die ich meine bisherige theologische Biographie einbringen wollte: Wie kann die als Altes Testament rezipierte Bibel Israels so in christlicher Predigt vorkommen, dass sie als Glaubensurkunde des Volkes Israels nicht verkommt? Denn in der durchschnittlichen Sonntagspredigt wird die Christologie häufig leider selbstredend als Überbietung des Judentums entworfen, so dass das Alte Testament christologisch überstrahlt und in den Schatten gestellt wird. Schaut man auf die *durchschnittliche Predigt*, dann ist diese – rhetorisch freundlich, natürlich! – immer noch allzu oft von Stereotypen durchzogen, die das jüdische Volk und den jüdischen Glauben theologisch abwerten. Das Christentum wird von nicht wenigen immer noch als Religion der Liebe dem Judentum als Gesetzesreligion antagonistisch gegenübergestellt. Dass Tora Gnade ist, ist nicht im Blick. Eine „relational eigenwertige Auslegung des Alten Testaments“ (Erich Zenger)¹⁹ wird in der Verkündigung kaum praktiziert. Die derzeit gültige Leseordnung der Katholischen Kirche für die Sonn- und Feiertage fördert durch die Bevorzugung des traditionell verstandenen Modells „*Verheißung und Erfüllung*“ und durch die *typologische Entwertung des Alten Testaments* nicht nur einseitig dessen christologische / christozentrische Auslegung, sondern auch das alte Stereotyp, in dem der jüdische Glauben als Negativfolie dazu dient, christliche Denkfiguren umso positiver, umso heller behaupten zu können²⁰, wobei in den Predigten schwebend

bleibt, wer gemeint ist: der jüdische Glauben zur Zeit Jesu oder der jüdische Glauben heute. Eine Reform der derzeitigen Leseordnung steht dringend an und könnte von der Leseordnung der Synagoge viel lernen.²¹

Mir wurde immer deutlicher: Diese *Hermeneutik* der christlichen Theologie kann dem jüdischen Glauben deshalb nicht gerecht werden, weil sie ihn von einem konstruierten Außen her betrachtet, eben nicht authentisch wahrnimmt, sondern von einem christlichen Standpunkt aus, und der ist, wie Zwi Werblowsky aus jüdischer Sicht sagt, ein Missverständnis: „Was den Juden das Gespräch mit den Christen verbaut hat, war nicht nur die unglückselige Historie des christlichen Antisemitismus, sondern auch die Tatsache, dass der Jude, wenn er den Christen verstehen wollte, auf einen Christen stieß, dessen christliches Selbstverständnis immer schon a priori ein Missverständnis der jüdischen Position enthielt.“²² Christliche Theologie lässt sich nicht treiben, ohne authentische Stimmen zu Wort kommen zu lassen, wenn es um den jüdischen Glauben und seine Praxis geht, auf die ein Christ immer stößt, wenn er Theologie treibt, soll der Satz von Johannes Paul II., dass „*Jesus Jude war und es immer geblieben ist*“²³, hermeneutische Bedeutung haben. Entsprechendes ist auch von Paulus zu sagen: Der Völkerapostel ist eben nicht 'der erste Christ', sondern er war Jude und ist es nach seinem Selbstverständnis immer geblieben.²⁴

So habe ich seit dem Ende des vergangenen Jahrhunderts den Dialog mit Jüdinnen und Juden gesucht. Eine homiletische Lehrtätigkeit am Abraham Geiger Kolleg in Berlin / Potsdam kam dazu, und ich habe seitdem eine überraschende Entdeckung gemacht: Meine Theologie und ihre hermeneutischen Voraussetzungen haben sich in einem intensiven Dialog mit Jüdinnen und Juden auf der persönlichen wie theologisch-diskursiven Ebene verändert. Ich habe den jüdischen Glauben nicht zuletzt auch deshalb als *Bereicherung* für meinen christlichen Glauben kennengelernt, weil ich ihm *authentisch* begegnet bin, *auf Augenhöhe*. „Ohne eine wirkliche und ganz konkrete Kultur der Begegnung, die zu authentischen Beziehungen führt und die frei ist von Vorurteilen und gegenseitigem Misstrauen, würden die Bemühungen auf intellektuellem Gebiet kaum etwas nutzen“, sagte Papst Franziskus im Oktober 2013 in einer Ansprache an die Delegation der Jüdischen Gemeinde Roms.²⁵ Meine Theologie hat dem jüdischen Glauben gegenüber jede 'besserwisserische' Attitüde verloren, die für christliche Theologie leider immer noch kennzeichnend ist, wenn es etwa um Fragen der Soteriologie oder der Eschatologie geht. Ich brauche Jesus Christus nicht mehr als 'Erlöser *auch* der Juden' zu glauben und meine, dass der Jude Paulus von Tarsus in Röm 11,25ff auch so zu verstehen ist.²⁶ Und noch etwas habe ich gelernt: *Das Judentum gibt es nicht; vielmehr hat es – mit Walter Homolka formuliert – „viele Gesichter“*²⁷.

Christlich-jüdischer Dialog ist nicht harmlos; er verändert und hinterlässt Spuren – bis hinein in die Theologie. Alles andere wäre unverbindliches Gespräch, freundliche Plauderei. Weil er mich so unendlich bereichert, ist mir der christlich-jüdische Dialog so wichtig geworden, mehr noch: *notwendig* geworden. Ich habe allen Grund, den jüdischen Freundinnen und Freunden, die sich auf den Dialog einlassen haben und immer wieder einlassen, was nicht selbstverständlich ist, Dank zu sagen! Nochmals: Ein *wirklicher* christlich-jüdischer Dialog ist nicht harmlos. Eine grund-

sätzliche Konsequenz ist, den jüdischen Weg als einen Weg vor Gott wahrzunehmen, der im Vergleich mit dem eigenen christlichen Weg in *keiner* Weise insuffizient oder defizitär ist. Das Verhältnis des Christentums zum Judentum ist ein im Vergleich zu allen anderen Religionen unvergleichliches (vgl. *Nostra Aetate* 4,1). Johannes Paul II. hat immer wieder betont, dass Christentum und Judentum „auf der Ebene ihrer je eigenen religiösen Identität eng und beziehungsweise miteinander verbunden sind“²⁸. Und die deutschen Bischöfe schreiben in ihren Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen unmissverständlich: „Christen stehen von Gott her in einer einzigartigen Beziehung zu den Juden, die für sie nicht Angehörige einer anderen Religion sind, da sie mit Gott in einem ungekündigten Bund stehen, der auch für uns Christen unaufgebbare Basis unseres Glaubens bleibt.“²⁹ Insofern diese Beziehung zur *Identität des Christentums* gehört und dieses seine Beziehung zum Judentum in der Vergangenheit nicht recht bestimmt und gelebt hat, hat das Christentum jahrhundertlang in *Selbstentfremdung* gelebt und Theologie betrieben. Dass das christlich-jüdische Verhältnis unter dem Pontifikat von Benedikt XVI. (2005-2013) eine ernsthafte Trübung erfahren hat³⁰, bleibt hoffentlich Episode.³¹

„Eine bereichernde Komplementarität“ (Papst Franziskus)

Die nicht erst heute nur noch aus Menschen „aus den Völkern“ bestehende Ecclesia – was Paulus oder die Matthäus-Gemeinde sich nicht hätten vorstellen können! – braucht die Synagoga, um von ihr zu lernen, mit ihr zu lernen. So jedenfalls lese und verstehe ich Mt 28,19a: „Lasst alle Völker mitlernen / nehmt alle Völker als Schüler an...“ Diese Stelle beschreibt für mich als ‘Heidenchrist’ den Grund, um den Dialog mit jüdischen Menschen zu bitten und mich in diesem Dialog zu engagieren. Die Vatikanische Bibelkommission hat in ihrem Dokument „*Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*“ aus dem Jahr 2001 dieses Mitlernen so formuliert: „Die Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht *treu*, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar. Auf dem konkreten Feld der Exegese können die Christen gleichwohl viel von der jüdischen Exegese lernen, die seit mehr als zweitausend Jahren ausgeübt worden ist, und sie haben in der Tat im Laufe der Geschichte auch viel von ihr gelernt. Ihrerseits können sie hoffen, dass die Juden auch aus christlichen exegetischen Untersuchungen Gewinn ziehen können.“³²

Papst Franziskus schreibt dies substantiell fort, wenn er in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* von 2013 von einer „*bereichernden Komplementarität*“ spricht: „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes und lässt Schätze der Weisheit entstehen, die aus der Begegnung mit dem göttlichen Wort entspringen. Darum ist es auch für die Kirche eine Bereicherung, wenn sie die Werte des Judentums aufnimmt. Obwohl einige christliche Überzeugungen für das Judentum unannehmbar sind und die Kirche nicht darauf verzichten kann, Jesus als den Herrn und Messias zu verkünden, besteht eine bereichernde Komplementarität, die uns erlaubt, die Texte der hebräischen Bibel gemeinsam

zu lesen und uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen sowie viele ethische Überzeugungen und die gemeinsame Sorge um die Gerechtigkeit und die Entwicklung der Völker miteinander zu teilen.“³³

Diese wegweisenden Aussagen der Bibelkommission und von Papst Franziskus realisieren bereits neuere religionsgeschichtliche und -soziologische Forschungen, dass Christentum sowie rabbinisches und mittelalterliches Judentum in komplementären Prozessen entstanden und, wenn man denn eine familiäre Metapher gebrauchen will, ‘Geschwister’ sind, wobei das Christentum wohl als das ältere ‘Geschwister’ anzusehen ist.³⁴ Was der doppelte Ausgang der Hebräischen Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte in Christentum und Judentum *theologisch* bedeuten, muss das Christentum erst noch bewusst wahrnehmen und reflektieren. Im Bewusstsein, als ‘Geschwister’ zusammenzugehören, können Juden und Christen dann auch über Strittiges streiten³⁵. „Jeder Streit um des Himmels willen [= aus lauterem Herzen] hat bleibenden Wert“, heißt es in den Sprüchen der Väter.³⁶ In dieser Gesinnung ist der Streit ein anderer als in der Vergangenheit, in der Christen Juden nur als solche wahrgenommen haben, die dem Christusglauben gegenüber ‘verstockt’ seien.

Ein kurzer ‘Re-Visionsbericht’

Eine geheime, weil nicht eingestandene Angst durchzieht die christliche Theologie, wenn die Lehre von ‘Jesus, dem Christus’ (Christologie) oft so rechthaberisch und überheblich daherkommt, so dass der jüdische Glauben als insuffizient und defizitär dasteht, als ein Glauben, der nur ‘Präliminär’ zum christlichen Glauben sei und dem Entscheidendes fehle, was nur Jesus Christus ergänzen könne.³⁷ Bereits Paulus sah sich veranlasst, die Nicht-Juden in den Gemeinden davor zu warnen, gegenüber den Juden, die sich nicht zu Jesus Christus bekennen, „*sich selbst für klug zu halten*“ (Röm 11,25). Das ist bis heute als Warnung vor christlichem Dünkel und theologischem Überheblichkeitsgefühl zu verstehen (vgl. auch Röm 11,13.18). Es ist die geheime Angst, dass, wenn Juden in ihrem Glauben das Heil finden: neben der Kirche und nicht ‘per Christum’ (so ist Röm 11,25-36 zu lesen)³⁸, die Einzigartigkeit Jesu Christi beschädigt werden und das *proprium christianum*, dass Jesus Christus der universale und absolute Heilmittler sei³⁹, verlorengehen könnte bzw. aufgegeben würde. Aber kann man die Absolutheit und Universalität des Heilswillens Gottes ohne kritische theologisch-hermeneutische Differenzierung in Jesus Christus einfach heilsexklusivistisch abbilden?⁴⁰ Dass der jüdische Glaube zentrale theologische Sinnfiguren wie ‘Erlösung’ und ‘Vergebung’ teils aus gleichen Quellen *theozentrisch* konstruiert, und das heißt: *nicht christologisch*, wird als Bedrohung der eigenen Identität empfunden. Eine in diesem Zusammenhang plausible religionspsychologische These sagt, dass der Abgrenzungsbedarf zwischen Religionsgemeinschaften steigt, je näher sie sich sind: je größer die Unterschiede, desto kleiner das Abgrenzungsbedürfnis; je höher die Differenz, desto geringer die Exklusion. Eine Identität, die sich aus Abgrenzung speist, hat die Theologie- und Kirchengeschichte von ihren Anfängen an bestimmt. Solche ‘identity against’ ist – entwicklungspsychologisch gesehen – für die pubertäre Phase signifikant und als Durchgangsstadium in der Persönlichkeitsentwicklung hin zum Erwachsenwerden notwendig und akzeptabel, d. h.: im Prozess der Trennung der Wege in zwei verschiedenen Re-



ligionen, nämlich in Christentum und rabbinisches Judentum, als Anfangspolemik verständlich. Ist das Christentum 'erwachsen' geworden?

In den Kapiteln 9-11 seines Römerbriefes erinnert Paulus an das unverbrüchliche Versprechen Gottes an Israel und verweist auf die bleibende Herausforderung, eine Christologie im Horizont der Theozentrik des jüdischen Glaubens zu entwerfen. In Röm 11,25-36, dem Schlussabschnitt von Röm 9-11, in dem Paulus von der eschatologischen Zukunft Israels spricht, nennt er Christus nicht mehr! Bis Röm 10,17 hatte der Apostel mit der Hoffungsfigur gearbeitet, dass sich die nicht wie er auf Christus vertrauenden Juden aufgrund seines Werbens zu Christus hinwenden würden. Diese 'Hoffnung' gibt Paulus ab Röm 10,18 auf und nennt (Jesus) Christus in seiner Argumentation erst gar nicht mehr. Der „Retter aus Zion“ für „ganz Israel“ (Röm 11,26) ist kein christologischer 'Joker', der am Ende der Zeit doch noch gezogen wird, nämlich der 'Parusie-Christus', der auch die Juden rettet. „Der Retter aus Zion“ für „ganz Israel“ ist kein anderer als YHWH. So bleiben die Aussagen des Paulus und der christlich-jüdische Dialog heilsame Korrekture zu einer Haltung, die auch das Heil der Juden in Jesus dem Christus fixieren möchte. Das begrenzt den traditionell christologisch begründeten Wahrheitsanspruch des Christentums, nimmt ihm aber seinen rechthaberischen und exkludierenden Gestus, dem das Christentum in seiner Geschichte immer wieder, auch zu seinem eigenen Schaden, erlegen ist und immer noch erliegt.

Für Paulus sieht das, was uns heute nach einer langen Differenzierungsgeschichte zwischen Christentum und Judentum kaum denkbar erscheinen will, anders aus, dass nämlich zwei theologische Begründungsmuster nebeneinander stehen: ein strikt theozentrisches und ein christologisch vermitteltes. Für den Juden Paulus gibt es zwischen diesen beiden Begründungsmustern keine religionsstrukturelle Abgrenzung; es sind zwei Begründungsmuster, die zwei mögliche Strömungen *innerhalb* des Judentums seiner Zeit widerspiegeln und nicht – wie heute – zwei verschiedene Religionssysteme kennzeichnen. Von daher kann Paulus beide theologischen Begründungsmuster nebeneinander gebrauchen, ohne deswegen den Raum seiner in sich pluralen jüdischen Interpretationsgemeinschaft, kurzum: seinen Wahrheitsraum zu verlassen. Diese, wie ich es nennen möchte, 'paulinische Weite des Anfangs' gilt es wiederzugewinnen.

Steht also im Verhältnis des Christentums zum Judentum nicht Glauben gegen Unglauben, nicht Wahrheit gegen Unwahrheit, sondern Glauben neben Glauben, Wahrheit neben Wahrheit⁴¹, dann bedeutet das „Nein“ der Juden zu Christus bzw. zum Christusdogma Treue zum Wort Gottes, Treue zu Seinen Verheißungen (vgl. in Röm 9,4), wie Juden das Wort Gottes 'hören'. Juden missionieren zu wollen oder insgeheim zu hoffen, dass sie 'um ihres Heiles willen' sich zu Christus bekennen, hieße, sie zur Untreue gegenüber Gott aufzurufen, wie sie ihn 'hören'. Zu meinen, Juden missionieren zu müssen, stellt auch für Christen die Treue Gottes, dass er zu seinem einmal gegebenen Wort steht (vgl. bes. 1 Kor 1,18-20), grundsätzlich in Frage. Eine solche Theologie beschädigt das eigene christliche Vertrauen in Gott und sein Wort! Dass im Verhältnis des Christentums zum Judentum Wahrheit neben Wahrheit, Glauben neben Glauben steht, gehört zur *Identität* des christlichen Glaubens. Zum jüdischen 'Nein' zum Christus-Dogma 'Ja' sagen zu können⁴², ist die Voraussetzung dafür, dass christliche Theologie den

ihr in Jahrhunderten eingepprägten jüdenfeindlichen Gestus *wirklich* überwinden und die Beziehung zum vielfältigen Judentum für die eigene christliche Identität als bereichernd erfahren kann.

Ein Wahrheitsanspruch ist immer relational, d. h. zum Subjekt, das eine Aussage mit Wahrheitsanspruch macht, in Beziehung zu setzen. Ein Wahrheitsanspruch ist deshalb immer von begrenzter Reichweite. Es genügt, diese Begrenztheit zu übersehen, um aus der (geglaubten) Wahrheit einen Irrtum, eine Ideologie zu machen.⁴³ Die Einsicht in ihre Begrenztheit verändert die geglaubte Wahrheit auch inhaltlich. Und noch etwas: 'Wahrheit' ist nicht statisch, nicht formelhaft in Sätze zu fassen; 'Wahrheit' ist lebendig wie das Leben selbst, denn 'wahr' ist, was sich im Leben als *vertrauenswert und lebensdienlich* erweist, wie nicht nur die Etymologie des deutschen Wortes „wahr“ belegt. Das seit dem 8. Jh. belegte Wort leitet sich von dem indoeuropäischen Wurzelnamen *wēr- her, das „Vertrauen, Treue, Zustimmung“ bezeichnet. Damit trägt das deutsche Wort „wahr“ (bzw. „Wahrheit“) in sich, was *biblisch* damit gemeint ist: Gott lässt sich in seiner Geschichte mit dem Menschen wahrnehmen, und so entdeckt sich die Wahrheit in dem, was sich im Blick auf Gott im Leben bewahrheitet, d. h.: bewährt hat und immer wieder neu bewährt. Dieses Verständnis setzt Wahrheit in Beziehung zu Gott und entdeckt sie in Gottes Geschichte mit dem Menschen – bis in die Lebensgeschichte des Einzelnen hinein. Dies kommt dem biblischen Verständnis von Wahrheit (hebr.: אֱמֶת / 'æmæt bzw. אֱמוּנָה / 'æmūnāh – „Zuverlässigkeit, Beständigkeit, Treue“) sehr nahe – in Unterscheidung zum abstrakten philosophischen Wahrheitsbegriff der Antike, der 'Wahrheit' als das immer gleich bleibende, über allem stehende Sein begriff. Danach wäre der verschleierte Vorhang der Phänomene denkerisch einfach beiseite zu schieben, um zu erkennen, was das griechische Wort für Wahrheit etymologisch vielleicht insinuiert: ἀ-λήθεια / 'a-lētheia – „Un-Verborgenheit“ (des Seins).⁴⁴ 'Wahrheit' im biblischen Verständnis gehört also in die Kategorie dessen, was zunächst erfahren und *getan* (vgl. Joh 3,21) und dann auch reflektiert wird.

Im jüdischen Glauben tritt dem Christentum eine Wahrheit gegenüber, deren *theo*-logischen *Grund* das Christentum von seinem Selbstverständnis her, also auf der Ebene seiner eigenen *christlichen* Identität, auch glaubt. Von daher ist der Wahrheitsanspruch des Christentums im Blick auf das Judentum auf jeden Fall *im Plural* zu deklinieren! Wie kamen und kommen Christen eigentlich dazu, sich dem Judentum gegenüber heilsgeschichtlich progressiv zu inszenieren, sich also in ein vorteiliges Nachher zu setzen und die *volle* Wahrheit, *die* Wahrheit für sich zu reklamieren, teilt Gott doch in seiner Offenbarung nicht bestimmte Wahrheiten mit, die er heilsgeschichtlich 'später' durch neue Wahrheiten ergänzen oder überbieten würde. In seiner Gottrede teilt sich Gott vielmehr selbst mit, gibt sich selbst: Das ist weder zu mindern noch steigerbar!

Was geschieht, wenn Menschen meinen bzw. glauben, Wahrheit absolut feststellen und *ihre* Wahrheit über Andere absolut setzen zu können, zeigt die Geschichte in vielen Beispielen auf tragische Weise, besonders wenn Religionen Andere auf *ihre* Wahrheit verpflichten, sie ihnen gar aufzwingen wollen, und so zur Ideologie verkommen. Religionen, die sich auf eine Offenbarung berufen (können), sind besonders gefährdet, die Offenbarung in historisch-unkritischer Weise instruktiv-fundamentalistisch zu verstehen und hermeneutisch-ungebrochen die eigenen theologischen

Sinnfiguren und -gebäude mit der Offenbarung zu wechseln und als Weisung Gottes auszugeben: 'tragedies of errors', für die hohe Amts- und Würdenträger von Offenbarungsreligionen besonders anfällig sind.⁴⁵

Bonaventura (13. Jh.) spricht von einer „*violentia rationis*“, von der Macht bzw. Gewalt der Vernunft. Werde nämlich der Glaube im Herzen des Menschen von der Macht der Vernunft beherrscht, werde er leicht zu einer Größe der Gewalt, insofern sich die geglaubte Wahrheit subjektiv als so zwingend darstelle, dass diese Anderen, Andersgläubenden um deren vermeintlichen Heiles wegen aufgezungen werde. Von daher ist eine 'steile' Christologie mehr als nur rhetorisch-atemberaubendes Wortgeklingel; sie ist, wie Papst Benedikt XVI. im Anschluss an Bonaventura herausstellt, Ausdruck einer „Selbstherrlichkeit der Vernunft, die sich zum obersten und letzten Richter über alles macht. Diese Art von Vernunftgebrauch ist freilich im Bereich des Glaubens unmöglich“⁴⁶, weil sie, so der Papst im Anschluss an Ps 95,9, Gott auf die Probe stelle. Christen sollten also theologisch-selbstkritisch fragen, wie das Gewaltpotential, das ihrem christologisch begründeten Wahrheitsanspruch innewohnen kann, zu regulieren und begrenzen wäre. Und was dabei an unlösbaren theologischen Problemen bleibt, sollten sie getrost der unergründlichen Weisheit Gottes anheimstellen, wie es Paulus tut, der seinen theologischen Diskurs abbricht, Röm 9-11 Fragment sein lässt und Gottes unerforschlichen und unergründlichen Ratschluss lobt und preist (vgl. Röm 11,33-36).

Es ist ja gerade ein Problem christlicher Theologie vorzugeben, mehr ergründen zu können und zu wissen, als Menschen ergründen und wissen können. In der Mischna heißt es: „Jeder, der über vier Dinge nachgrübelt, für den wäre es besser, er wäre erst gar nicht zur Welt gekommen: Was ist oben? Was ist unten? Was war vorher? Was wird nachher sein?“⁴⁷ Franz Rosenzweig (1886-1929) schreibt dazu⁴⁸: „[W]ie wir der Grenzen unseres Wissens zu achten haben, so auch, und nicht minder, der Grenzen unseres Nichtwissens. Jenseits all unsres Wissens wohnt Gott. Aber ehe unser Nichtwissen anfängt, schenkt sich dir, deinem Anruf, deinem Aufstieg, deiner Bereitschaft, deiner Schau, deinem Leben – dein Gott.“⁴⁹ Damit ist der zu Beginn der Einleitung angesprochene Zusammenhang von 'fides et ratio' aufgerufen. Die (An-) Erkenntnis der Grenzen menschlichen Wissens und Nichtwissens eröffnet die Möglichkeit zu erfahren, wie Gott im Leben, in der Welt wirkt (vgl. Ex 3,11-14), und soll nicht in Spekulationen darüber führen, wer er ist. Deshalb sollte *demütige Selbstbeschränkung* das Theologietreiben bestimmen, auch und gerade christliches Theologietreiben, und sich dem Judentum gegenüber nicht, weil die Sinnfiguren von Christus her konzipierend, als 'besser' verstehen. Christen 'wissen' nicht mehr und sind nicht 'näher' bei Gott.

Die 'alte' Frage, wer der als Christus bekannte Jesus von Nazareth ist, ist durch die christologischen Kompromissformeln der ersten Konzilien nicht unveränderlich oder gar endgültig und theologisch auch nicht immer unproblematisch beantwortet. Vielmehr muss jede Zeit in Auseinandersetzung mit der Intention und auch der Rhetorik dieser Traditionsbestände *ihre* Antwort(en) finden. Die bloße Wiederholung der Inkulturation in die Metaphysik der (Spät-) Antike (s. u.) 'beamt' die Menschen von heute zurück in ein philosophisches Denksystem und eine theologische Sprache, die sie nicht mehr verstehen bzw. nicht mehr sprechen, so dass ihnen Jesus Christus im 'Gewand' der antiken Inkul-

turation wie ein 'zweiter Gott' (δεύτερος θεός) vorkommen muss: eine fatale und grundsätzliche Störung in der Glaubenskommunikation. Der Gott des Neuen Testaments ist der Gott Israels:

וְהוּא אֱחָד וְאֵין שְׁנַי / לְהַמְשִׁיל לּוּ לְהַקְבִּירָה – Und Er ist *EINER*, und es gibt keinen Zweiten / mit Ihm zu vergleichen für eine Verbindung,

singt die Synagoge im *Adon Olam* traditionell am Schluss des Gottesdienstes nicht ohne Kritik an der christlichen Gotteskonzeption.⁵⁰ In diesem Sinne sind der jüdische Glaube und der christlich-jüdische Dialog eine bleibende Herausforderung, die Christologie immer strikt im Horizont der Theozentrik des jüdischen Glaubens zu entwerfen: eine *provocatio ad salutem* für den christlichen Glauben.⁵¹

(Endnotes)

- 1 Vgl. Schöttler, „... ein zu vollendendes Werk“.
- 2 Vgl. Anselm von Canterburys (gest. 1109) Schrift „*Proslogion*“, die ursprünglich den axiomatischen Titel „*Fides quaerens intellectum*“ – „Glaube, der [nach] Einsicht sucht“ (*Proslogion*, *prooemium*) trug und in der als zweites Axiom „*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam* / Ich suche nicht einzusehen / zu verstehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um einzusehen / zu verstehen“ (*Proslogion* 1, unter Verweis auf Jes 7,9b [Vulgata]) leitend ist (vgl. auch 1 Petr 3,15 sowie Augustinus, *Sermo* 43,9; 212,1; In Ioannis Ev. tractatus 40,9). Anselms Schrift selbst spiegelt diese beiden Axiome auch durch ihre literarische Form wider, insofern sie sowohl philosophisch-theologisch diskursive Teile enthält als auch solche, die in der Form des betrachtenden Gebets geschrieben sind. Wirkmächtig sind die Axiome nicht zuletzt aufgrund ihrer unterschiedlichen Auslegungen geworden. Vgl. die Enzyklika „*Fides et ratio*“ von Papst Johannes Paul II. [1998].
- 3 Französische Bischofskonferenz, *Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum*, 150 (kursiv: HGS).
- 4 Vgl. Noth, *Geschichte Israels* [1950], hier: ²1954 [2. verb. Aufl.] bis ¹⁰1986, 15.
- 5 Noth, *Geschichte Israels*, 406.
- 6 Vgl. etwa: *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nrn. 1963. 1964. 1977. 1985; vgl. dazu: Gesprächskreis „*Juden und Christen*“ beim ZdK, *Juden und Judentum im neuen Katechismus der Katholischen Kirche*.
- 7 Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum* [1985], 102 [= Nr. 25].
- 8 Johannes Paul II., *Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz*, 75.
- 9 Im Paradigma der Überbietungs- und Enterbungschristologie werden sogar heute noch neue entsprechende Wendungen erfunden, zumindest rhetorisch, wie der Aufsatztitel „*Der wahre Dornbusch* oder: Das Kreuz als Offenbarung des trinitarischen Gottes“ von Karl Heinz Menke aus dem Jahr 2014. Menke gibt sich dabei inspiriert durch Benedikt XVI.: „Papst Benedikt schreibt in seinem Jesus-Buch: 'Das Kreuz ist die wahre <Höhe>. Es ist die Höhe der Liebe <bis zum Ende> (Joh 13,1); am Kreuz ist Jesus auf der <Höhe> Gottes, der die Liebe ist. Dort kann man ihn <erkennen>, kann erkennen, dass <ich es bin>. Der brennende Dornbusch ist das Kreuz. Der höchste Offenbarungsanspruch, das <Ich bin es> und das Kreuz Jesu sind untrennbar“ (ebd. 519; die Zitate aus: Ratzinger / Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. I, 401). Vom Kreuz als *wahrem* Dornbusch spricht der Papst in seiner Deutung der „*Ich-bin-Worte*“ Jesu vor dem Hintergrund der Offenbarung des Gottesnamens in Ex 3,14 (vgl. ebd. 397-407) aber nicht!
- 10 Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund*, 21f. Damit ist aber auch das Verständnis beschrieben, das viele Prediger haben, wenn sie vom 'alten Bund' und 'neuen Bund' sprechen; man braucht sich nur eine durchschnittliche Sonntagspredigt anzuhören. Deshalb ist es einfach zu 'wenig', wenn Georg Fischer



- in seinem Kommentar zu Jer 31,31-34 nur „Zurückhaltung“ anmahnt, „alten und neuen Bund einfachhin auf das Verhältnis von Juden- und Christentum zu übertragen“ (Fischer, Jeremia 26-52, 175; kursiv: HGS), zumal er selbst davon spricht, dass der in Jer 31 angekündigte Bund „nicht nur ‚erneuert‘, sondern tatsächlich neu“ (Fischer, Jeremia 26-52, 171) sein werde. Vgl. auch den Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland [EKiR] von 1980, in dem es in Ziffer 7 selbstkritisch heißt, dass die Kirchen, insofern sie den ‚neuen Bund‘ als Gegensatz zum ‚alten Bund‘ sahen, „das neue Gottesvolk als Ersetzung des alten Gottesvolkes verstanden“. Durch „die Nichtachtung der bleibenden Erwählung Israels [...] haben wir uns auch an der physischen Auslöschung des jüdischen Volkes schuldig gemacht“ (in: Die Kirchen und das Judentum, Bd. 1, 595).
- 11 Karl Ludwig Schmidt (1891-1956) war Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bonn und Buber freundschaftlich verbunden. Als exponierter Kritiker des Nationalsozialismus wurde er bereits 1933 aus dem Dienst entlassen und entging seiner Verhaftung durch die Flucht in die Schweiz, wo er seit 1935 Professor für Neues Testament an der Universität Basel war. Zur Schmidts (theologischer) Einstellung zum Judentum vgl. Kap. 5.6.
 - 12 Schmidt / Buber, Kirche, Staat, Volk, Judentum [14.01.1933], in: [Martin Buber] Werkausgabe [MBW] 9, 166f (kursiv: HGS). Auch in: Buber, Der Jude und sein Judentum, 555, sowie: von der Osten-Sacken, Begegnung im Widerspruch, 134f.
 - 13 Zu jüdischen Messias-Konzeptionen vgl. Homolka, Jesus Reclaimed, passim (bes. 113f); Ders., Die Messiasvorstellung im Judentum der Neuzeit; Thoma, Clemens, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994; Mayer, Reinhold / Rühle, Inken, Die Messiasse. Geschichte der Messiasse in drei Jahrtausenden, Tübingen 2002.
 - 14 Vgl. Schöttler, Christliche Predigt und Altes Testament, 632 [mit Verweis auf Hans-Joachim Schoeps, 1909-1980] sowie 634 [mit Verweis auf Martin Buber, 1878-1965]. Für das Buber-Zitat habe ich eine primäre Quelle bisher nicht nachweisen können. Elie Wiesel (geb. 1928) zitiert das Buberwort nicht ohne zustimmende Sympathie, und zwar in: Ders., Alle Flüsse fließen ins Meer [1994], 557f, sowie im Geleitwort zu: Boschki / Mensink (Hgg.), Kultur allein ist nicht genug, 39.
 - 15 Vgl. dazu Homolka, Jesus Reclaimed, 68-83 (zu Klausner ebd. 69f; zu Schalom Ben-Chorin ebd. 72f).
 - 16 Werblowsky wurde 1924 in Frankfurt a. M. geboren. Ende der 1930er Jahre ging seine Familie nach Palästina. Werblowsky lehrte an den Universitäten in Manchester und Leeds (England) und seit 1962 bis zur Emeritierung 1980 als Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Mit seinem Vortrag „Trennendes und Gemeinsames“ vor der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland [EKiR] hat er Anteil daran, dass diese als erste EKD-Gliedkirche 1980 folgenden Grundartikel in ihre Kirchenverfassung aufgenommen hat: „Die Evangelische Kirche im Rheinland bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.“ Vgl. dazu den Synodalbeschluss der EKiR „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom 11. Jan. 1980.
 - 17 Werblowsky, Trennendes und Gemeinsames, 36.
 - 18 Werblowsky, Trennendes und Gemeinsames, 37 (kursiv: i. O.).
 - 19 Vgl. Schöttler, Christliche Predigt und Altes Testament, 159-438.
 - 20 Vgl. Schöttler, Christliche Predigt und Altes Testament, 141-153.
 - 21 Siehe Kap. 6.5.
 - 22 Werblowsky, Tora als Gnade, 162f.
 - 23 Papst Johannes Paul II., Botschaft in der Großen Synagoge von Rom am 23. Mai 2004. Das Papst-Zitat ist seinerseits ein Zitat aus: Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Hinweise für die richtige Darstellung von Juden und Judentum [1985], 98.
 - 24 Leo Baeck (1873-1956) spricht von Paulus als dem „Juden, der er war und nie aufhörte zu sein“ (Baeck, Der Glaube des Paulus [1925], 427; vgl. die Darstellung der Entwicklung des Paulus-Bildes bei Baeck durch die Hgg. der Werkausgabe, ebd. 420-425, aber auch: Mayer, Versuch über Paulus, 291-301, hier: 297-301). Daniel Boyarin (geb. 1946) schreibt: „Paul lived and died convinced that he was a Jew living out of Judaism“ (Boyarin, A Radical Jew, 11). Dies findet heute breiteste Zustimmung in der christlichen Paulusexegese; beispielhaft sei hier verwiesen auf den Römerbrief-Kommentar von Klaus Wengst.
 - 25 Papst Franziskus, Ansprache an die Delegation der Jüdischen Gemeinde Roms am 11. Okt. 2013.
 - 26 Siehe dazu Kap. 5.
 - 27 Vgl. Rosenthal / Homolka, Das Judentum hat viele Gesichter.
 - 28 Johannes Paul II., Ansprache an leitende Persönlichkeiten jüdischer Organisationen vom 12. März 1979, 64. Diesen Satz hat Johannes Paul II. immer wieder wiederholt.
 - 29 Deutsche Bischöfe, Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen [2008], 12 (Kap. II/1).
 - 30 Vgl. dazu Schöttler, Kehrtwende in den katholisch-jüdischen Beziehungen?
 - 31 Vgl. Homolka, Gemischte Bilanz.
 - 32 Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel [2001], Nr. 22; dt. Übers.: 44f.
 - 33 Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium“ [2013], Nr. 249 (dt. Übers. präzisiert: HGS).
 - 34 Vgl. bes. die Forschungen von Daniel Boyarin und Israel Yuval; dazu die instruktive Sammelbesprechung weiterer neuerer einschlägiger Literatur bei: Kampling / Leonhard, Gegenwärtige Ansätze der Rekonstruktion der frühen Geschichte von Judentum und Christentum; Talabardon, Das früh-rabbinische Judentum und das werdende Christentum – eine Zwillingsgeburt.
 - 35 „Über Strittiges muss gestritten werden“, denn „auch das Trennende gehört in den Dialog: Jesus Christus“, heißt es in der Erklärung „Juden und Christen in Deutschland“ des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK vom 13. April 2005, 17. 19.
 - 36 mAvot 5,17 [nach anderer Zählung 5,19]; vgl. auch Avot de-Rabbi Natan, Rez. 40 (Schechter 129); Avot de-Rabbi Natan, Rez. B 46 (Schechter 128). Die Wendung „um des Himmels willen“ [לְשֵׁם שָׁמַיִם / לְשֵׁם שָׁמַיִם] ist bereits in der frühen rabbinischen Literatur belegt und meint die Lauterkeit und Uneigennützigkeit der Beweggründe. Die Wendung „wird mit dem Gehorsam gegen Tora und Gebot nicht gleichgesetzt; vielmehr wird als Handeln ‚um des Himmels willen‘ gerade das qualifiziert, was sich nicht an der Norm einzelner Gebote oder durch den Bezug auf die Tora insgesamt bemessen lässt, sondern darüber hinausgeht. Ein wesentliches Merkmal haben aber das Handeln ‚um des Himmels willen‘ und der Gehorsam aus Furcht und Liebe gemeinsam, nämlich die Lauterkeit der Beweggründe des Handelns“ (Avemarie, Tora und Leben, 220f).
 - 37 Zu dieser Wahrnehmung vgl. etwa Leo Baecks Replik auf Adolf von Harnack (dazu Homolka, Jesus Reclaimed, 66).
 - 38 Vgl. dazu: Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK, Nein zur Judenmission, 5: „Wir [...] betonen mit der Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk einen Heilsweg zu Gott darstellt – auch ohne Anerkennung Jesu Christi und ohne das Sakrament der Taufe.“
 - 39 Ein sprechendes Beispiel für eine solche ‚geheime Angst‘ ist die Entgegnung „Das Christus-Bekenntnis der Kirche im christlich-jüdischen Dialog“, die der damalige Regensburger Bischof Gerhard Ludwig Müller auf die Erklärung „Nein zur Judenmission“ des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK (2009) gegeben hat. (Müller war zu dieser Zeit Vorsitzender der Ökumenekommission und stellvertretender Vorsitzender der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.) In dieser Entgegnung redet sich der nachmalige Präfekt der Vatikanischen Glaubenskongregation (seit 2012) in den Besitz ‚allein seligmachender Wahrheit‘ hinein: reine Rhetorik ohne die ‚Sache‘, um die es geht, wirklich zu treffen. Vgl. Heinz, Nicht nur aus Opportunitätsgründen; Schöttler, Kehrtwende in den katholisch-jüdischen Beziehungen?, 276-285.

- 40 Dafür, in welche Zwänge eine Theologie gerät, die diesen hermeneutischen Grundsatz nicht beachtet, zwei Beispiele, ein theologisch-seriöses und ein albernes. Das erste Beispiel ist der Schlussabschnitt „Die Rettung Israels bei der Wiederkunft Christi“ in Helmut Hopings „Einführung in die Christologie“ (ebd. 160-162). Das zweite Beispiel ist die Entgegnung Robert Spaemanns (geb. 1927) auf die bereits genannte Erklärung des Gesprächskreises „Nein zur Judenmission“. In einem Beitrag in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung [FAZ] vom 20. April 2009 unter dem Titel „Gott ist kein Bigamist“ kommt Spaemann zwar nicht umhin zu sagen, dass „[z]um allein wahren Gott [...] Juden nicht 'bekehrt' werden [müssen]“, sieht aber im Bekenntnis zu Jesus Christus „die Erfüllung der jüdischen Bestimmung“, wie er mit Verweis auf die Konvertiten Edith Stein und den nachmaligen Erzbischof von Paris, Jean-Marie Kardinal Lustiger, deren persönliche Entscheidung verallgemeinernd und damit *alle* Juden vereinnahmend, formuliert. Aufgabe der Christen sei es, „den Juden im Gebet das Beste zu erbitten, was jeder Christ seinem Nächsten erbitten kann: die Erkenntnis Jesu als seines Erlösers“. Damit weiß sich Spaemann im Einklang mit Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., der seit 2008 mit der neuen Karfreitagsfürbitte für den wieder zugelassenen 'tridentinischen' Ritus für die Bekehrung (conversion) der Juden beten lässt: „... dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Heiland aller Menschen erkennen [agnoscere].“ In seiner Argumentation erschreckend konsequent, will Spaemann bis zur Wiederkunft Christi, dass „eigentlich in jeder Kirche die vordersten Plätze am Sonntag für die Juden freigehalten werden [sollten]“. Das ist kein Scherz; der philosophisch hoch gebildete Mann meint es ernst! Zur Theologie der Benediktischen Karfreitagsfürbitte vgl. Schöttler, Von Heilswegen und Holzwegen.
- 41 Formulierung in engem Anschluss an eine im Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK erarbeitete 'Formel'; vgl. Heinz, Nicht nur aus Opportunitätsgründen, 318f.
- 42 Vgl. Heinz, (Ein) christliches Ja zum jüdischen Nein.
- 43 Vgl. Küng, Die Kirche, 407.
- 44 Vgl. von Wolzogen, Art. „Unverborgenheit“.
- 45 Ein aktuelles Beispiel sind die „Theologische[n] Kriterien für die Kirchen- und Kurienreform“, die der Präfekt der Vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre, Gerhard Kardinal Müller, im Februar 2015 veröffentlicht hat.
- 46 Benedikt XVI., Ansprache anlässlich der Verleihung des „Benedikt XVI.-Preises“ am 30.06.2011.
- 47 mChagiga 2,1. Die Aussage gehört inhaltlich noch zum Abschnitt ab 1,7, in dem es um Dinge geht, an denen Gelehrten-schüler 'scheitern' können, weshalb sie sich bei diesen Fragen in Acht nehmen sollen. 'Oben' meint 'über der Erde' (Himmel), 'unten' meint 'unter der Erde' (Unterwelt), 'vorher' meint 'vor' der Erschaffung der Welt (Protologie), 'nachher' meint am 'Ende der Welt' (Eschatologie).
- 48 Rosenzweig beschäftigt sich mit der Mischna-Stelle im Zusammenhang mit seiner Übertragung des Gedichtes „Dein Gott“ von Jehuda ha-Levi. „Der große Genius der hebräischen Literatur“ (Bossong, Das Maurische Spanien, 38) ist um 1070 im spanischen Tudela geboren und um 1145 auf dem Weg nach Jerusalem im Anblick der Stadt gestorben. Das Gedicht nimmt in der Schlusstrophe den Gedanken aus mChagiga 2,1 auf: „[...] Lass das Toben, / Das auf 'Wann?' und 'Wo?' erpicht, / 'Was drunten?' und 'Was droben?' / Nein, sondern sei du ganz und schlicht / mit ihm, mit deinem Gotte“ (Rosenzweig, Jehuda Halevi, 35-37, hier: 37 [= GS 4/1, 56f, hier: 57]).
- 49 Rosenzweig, Jehuda Halevi, 184 (= GS 4/1, 57f).
- 50 Zu „Adon Olam“ siehe Kap. 2.2.2 (Exkurs: „Er ist EINER, und es gibt keinen Zweiten“ [Adon Olam]).
- 51 Auf ganz andere Weise provozieren möchte Notger Slenczka, Professor für „Systematische Theologie / Dogmatik“ an der Fakultät für evangelische Theologie der Universität Berlin. In einem Aufsatz aus dem Jahr 2013 mit dem Titel „Die Kirche und das Alte Testament“ will er aus Selbstverständlichkeiten, die sich besonders im Dialog mit dem Judentum eingestellt hätten, „herausrufen“ (ebd. 83), ist sich also der provocatio seiner These bewusst. Slenczka schließt sich Adolf von Harnacks Forderung aus dem Jahr 1921 an, das Alte Testament aus dem Kanon der christlichen Bibel zu entfernen (von Harnack, Das Wesen des Christentums, 185f). Harnack hatte die These seinerzeit mit großer Leidenschaft für Markions Programm aus dem 2. Jh. erhoben und in seiner Vorlesung über „Das Wesen des Christentums“ im Winter 1899/1900 erklärt, dass das Alte Testament für das Christentum eine „Gefahr“ darstelle, weil „durch das Alte Testament ein inferiores, überwundenes Element in das Christentum“ eingebracht sei, das „die christliche Freiheit [bedrohte]“ (von Harnack, Das Wesen des Christentums, 108f). Slenczka repristiniert Markions These von dem 'anderen, fremden Gott': Das Alte Testament könne, so Slenczka, „in keiner Weise“ mehr als „Zeugnis“ für die es „kanonisierende Trägergemeinde“, die christliche Gemeinde, verstanden werden, denn es „spricht zu anderen von einem anderen Gott“. Sobald sich das Bewusstsein ausbilde, dass das Alte Testament „von einer Religionsgemeinschaft handelt und zu ihr spricht, von der sich die Kirche getrennt hat, wird das Verhältnis der Kirche zu diesem Schriftenkorpus hochproblematisch“. Damit sei das Alte Testament „als Grundlage einer Predigt, die einen Text als Anrede an die Gemeinde auslegt, nicht mehr geeignet“ (Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament, 111. 118). Slenczka schreibt dies alles 2013 in vollem Bewusstsein, welche Konsequenzen seine These für den christlich-jüdischen Dialog hat! Seine These(n) haben eine heftige, teils auch emotional geführte Diskussion ausgelöst, worauf Slenczka in einem Vortrag mit dem Titel „Was soll die These: 'Das AT hat in der Kirche keine kanonische Geltung mehr?'“ geantwortet und seine These(n) präzisiert und weiter begründet hat. Vgl. Kap. 6.3 („Plädoyer für eine relational eigenständige LesArt des Alten Testaments“).

Prof. i.R. Dr. Heinz-Günther Schöttler (16. Oktober 1950 in Adenau) wurde 1977 zum Priester geweiht. Er war Kaplan in Saarbrücken und promovierte 1985 an der Theologischen Fakultät Trier. Dort erhielt er 1988 einen Lehrauftrag für das Fach Predigtlehre. Ab Oktober 2000 Professor für Pastoraltheologie und Kerygmantik (Verkündigung) an der Universität Bamberg. 2007 wechselte er als Professor für Pastoraltheologie zur Universität Regensburg, wo er bis zu seiner Emeritierung im Juni 2016 lehrte. Heinz-Günther Schöttler ist Mitglied im Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.*

COMPASS

der einzigartige Infodienst für christlich-jüdische und deutsch-israelische Tagesthemen im Web!
Täglich aktuell das Neueste über Israel/Nahost, Antisemitismus/Rechtsradikalismus, Erinnern/Gedenken und über den christlich-jüdischen wie interreligiösen Dialog. Dazu gibt es einschlägige Rezensionen und Fernseh-Tipps.

Jetzt fünf tagesaktuelle Ausgaben kostenfrei und unverbindlich probelesen!

Einfach Mail an: abo@compass-infodienst.de Betreff: Probe-Abo

Weitere Infos und Bestellmöglichkeiten: www.compass-infodienst.de