



Heinz-Günther Schöttler

Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum, Teil 2

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

Mit freundlicher Genehmigung von Autor und Verlag
drucken wir die komplette Einleitung in zwei Teilen. Teil
1 in BlickPunkt.e 4/2016.

Partizipation statt Enterbung oder Substitution

Ich nehme die oben formulierten Fragen nochmals auf: Ist es denn nicht so, dass die Selbstbindung Gottes an Israel im Sinai-Bund durch den Bund, den die Kirche im Blick auf Jer 31,31-34 und die neutestamentliche Abendmahls-tradition (vgl. Lk 22,20; 1 Kor 11,25) einen „neuen Bund“ [כְּרִית הַדְּוִשָׁה / b'rit hādāšāh bzw. καινή διαθήκη / kainē diathēkē] nennt, *aufgehoben* ist, wie die traditionelle Deutung behauptet (hat)?

¹ Sieht die Kirche in einem 'neuen Bund' nicht gerade das zentrale Konzept ihres Selbstverständnisses, nämlich das 'neue Volk Gottes' zu sein? Die diesbezügliche kirchliche Rede kam in der nachkonziliaren Zeit durchaus vorsichtiger, subtiler, nicht mehr so schroff daher wie in der Enterbungs- und Substitutionstheologie früherer Jahrhunderte, etwa: „So wird zwar der Sinaibund in der Tat überschritten, aber indem sein Vorläufiges abgestreift wird, erscheint seine wahre Endgültigkeit, wird sein Endgültiges ans Licht gebracht.“² Oder wenn in einer eleganten Überbietungs-rhetorik der Sinai-Bund fast unmerklich futil wird: „Was dort [sc. am Sinai] nur ein Anlauf in Zeichen gewesen war, wird nun [sc. im Abendmahl] ganz Wirklichkeit – die Bluts- und Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen.“³

Der Bund, von dem Jer 31 spricht, ist kein anderer als der Sinai-Bund; er ist kein 'neuer' Bund in dem Sinn, als sei der Sinai-Bund aufgehoben und eine Kontinuität mit dem Bund, den Gott 'einst' mit den Vätern gestiftet hat, ausgeschlossen. Gott ist treu; er steht zu seinem Bund mit Israel; selbst Untreue Israels hebt den Bund nicht auf. In Röm 3,3 fragt Paulus: „Was ist denn, wenn einige untreu geworden sind, wird dann ihre Untreue die Treue Gottes zunichtemachen?“ Es folgt in v 4 sofort ein entschiedenes 'Nein' mit theologischer Begründung: „Keineswegs! Vielmehr: Gott ist treu!“

Bereits innerbiblisch wird der Sinai zum locus classicus für alle Bundeskonzeptionen⁴, bis hin zu den spätesten, so dass alle Bundeskonzeptionen der Heiligkeit dieses Ortes ihre Reverenz erweisen mussten bzw. müssen. Der Sinai-Bund ist ein immer aktueller und so in gewisser Weise stets ein neuer Bund. Es ist YHWHs *bleibendes* Heilshandeln, das den Bund bestimmt und trägt. Von Gott her wird der Bund inhaltlich immer neu gefüllt, immer wieder erneuert.⁵ Wie der in Ex 34,10-27⁶ mitgeteilte Bundschluss „keine Alternati-

ve zu dem von Ex 24 darstellt, sondern eine *bestätigende Erneuerung*, die durch die Abwendung des Volkes nötig geworden ist“⁷, so auch der Bund, von dem in Jer 31 die Rede ist und den YHWH so erneuern wird, dass Israel ihn nicht mehr brechen kann: YHWH wird seine Tora „in ihr Inneres legen und auf / in ihr Herz schreiben“ (v 33b) und so bewirken, dass Israel den Bund künftig nicht mehr bricht. Diese Unmittelbarkeit und Unverbrüchlichkeit ist das Neue am 'alten' Bund, und nicht ist der Sinai-Bund gekündigt.⁸ Mit Erich Zenger ist festzuhalten, dass das Konzept von Jer 31,31-34 in seiner eschatologischen Offenheit „eine innergeschichtlich nie erreichbare Fülle der Gotteserkenntnis als Mitte und Ziel des aus seinem Innersten 'neuen' Gottesbundes verheißt“⁹, und es ist zu betonen, dass diese Fülle auch nicht mit der Ecclesia schon verwirklicht wäre. Auf einen anderen Aspekt sei noch hingewiesen: Den 'neuen Bund' wird YHWH, wie Jer 31 explizit sagt, „mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda“ (v 31) schließen. Wo steht, dass YHWH diese Zusage an die Adressaten von Jer 31 *nicht* einlöst, einlösen wird? Wo steht, dass die Kirche diesen Bund usurpatorisch für sich reklamieren könnte?

Innerhalb des Alten Testaments ist die Rede von einem 'neuen Bund' in Jer 31,31-34 singular geblieben, wohl deshalb, weil „sie – zumal im Kontext der in Jer 31,32 formulierten Antithese – dem Missverständnis Vorschub leisten konnte, dieser 'neue' Bund sei ein 'anderer' Bund“¹⁰. Fremd geblieben ist die Sinnfigur von einem 'neuen Bund' auch den frühjüdischen Schriften, und wenn in den Qumran-Texten von einem „neuen Bund“ die Rede ist, und zwar nur in der Damaskusschrift (viermal in der Wendung „neuer Bund im Land Damaskus“ und ähnlich), dann ist hier „Bund“ und seine Qualifizierung als „neu“ in derart spezifischer und von Jer 31,31-34 abweichender Bedeutung gebraucht, dass jedenfalls kein Gegensatz zum Sinai-Bund gemeint sein kann.¹¹ Und wenn rabbinische Schriften auf Jer 31 Bezug nehmen (insgesamt etwa zwölf Belege), dann auf vv 33f, um für eine Verinnerlichung der Tora zu plädieren.¹² Erst die mittelalterlichen jüdischen Autoren kommen um Jer 31 nicht mehr herum; sie sehen sich durch die Christen, die Jer 31,31-34 für sich und gegen die Juden 'beanspruchten', herausgefordert.

An dieser Stelle ist auf eine kleine Studie zu Jer 31 einzugehen, die Adrian Schenker, ein ausgewiesener Fachmann für die Textgeschichte und -kritik des Alten Testaments und seiner Versionen, unter dem Titel „Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten“ 2006 vorgelegt hat und die – so ihr Autor – „einen neuen, bisher unberücksichtigten Gesichtspunkt in die Diskussion einführt“¹³. Adrian Schenker will in der vom Masoretischen Text nicht unerheblich abweichenden Fassung der Septuaginta in Jer 31,31-34 (= LXX 38,31-34) ein Bundeskonzept erkennen, wonach der Sinai-Bund von Seiten Gottes aufgekündigt worden sei, weil Israel den Bund mit den Vätern gebrochen habe. Er stützt sich für seine Hypothese besonders auf die Septuaginta-Fassung von v 32b, den er so übersetzt: „...“, denn sie *hatten*

nicht in meinem Bund *verharrt*, und ich *vernachlässigte sie* [ἀ-μελέω], spricht der Herr.¹⁴ Daraus folgert Schenker, dass nach Auffassung der Septuaginta einerseits kein Bund mehr bestehe und andererseits der in Jer 31 [38] angekündigte neue Bund nur in einer Anwartschaft auf die Zukunft hin, d. h.: Zwischen dem gekündigten Bund und dem erst verheißenen kommenden Bund herrsche ein 'vertragloser' Zustand. Hinter der Septuaginta-Version will er eine prämasoretische Textgestalt erkennen. Diese „äußerst harte, ja skandalöse Fassung von v 32“¹⁵ habe der Masoretische Text entsprechend der Mehrheitsmeinung korrigiert in das Konzept eines einzigen, nie gekündigten Bundes YHWHs mit seinem Volk, der in einer gegenwärtigen und in einer künftigen Form bestehe. Hinter den Kelchworten der neutestamentlichen Abendmahlstradition (vgl. Lk 22,20; 1 Kor 11,25) sieht Adrian Schenker das von ihm eruierte Verständnis der Bundeskonzeption der Septuaginta, und wenn er seine Hypothese durch die Kirchenväter bestätigt findet, dann ist dies m. E. nicht besonders verwunderlich. Von „Substitution Israels“, so Adrian Schenker, könne „keine Rede sein, wohl aber von einem erst noch kommenden Bund und von neuen Weisungen Gottes, die zu den Weisungen des ersten Bundes hinzutreten. In diesem einen Bund wird Raum sein für Israel, Juda und die Kirche Jesu.“¹⁶ Explizit vermerkt er, dass seine Hypothese „von großer Tragweite für das christliche Verständnis Israels in seinem Verhältnis zur Kirche“¹⁷ sei, weigert sich aber, die 'Folgen' zu tragen, und lädt die Verantwortung nassforsch ab: „Es [ist] Aufgabe von Juden, Bedeutung und Tragweite der LXX-Fassung von Jer 31,31-34, die von Judäern (möglicherweise vom Propheten Jeremia selbst) auf Hebräisch geschaffen worden ist, für das Judentum zu bestimmen.“¹⁸ Für die Christen bekräftigt Adrian Schenker die 'Folgen' seiner Hypothese von Hebr 8,8-12; 10,16-17 und von den Kirchenvätern her ziemlich heilsicher: „[D]er erste Bund war auch von Seiten Gottes gekündigt worden. Daher ist er als nicht mehr bestehender Bund der *alte* Bund geworden, und Gott hat seine Weisungen für seinen neuen Bund in Aussicht gestellt. Diese Weisungen hat Jesus als Sohn Gottes gebracht.“¹⁹ Aber so, nämlich die Konsequenzen aus exegetischen Hypothesen einfach an das Judentum abzugeben, darf von christlicher Seite der Dialog auch in der Exegese nicht geführt werden!²⁰

Ich kann hier nicht ausführlicher auf Adrian Schenkers Hypothese eingehen, nur so viel: Die von ihm postulierte prämasoretische Textgestalt ist rein hypothetisch. Es beginnt beim Text der Septuaginta in v 32b, der durchaus nicht als *Aufkündigung* des Bundes zu verstehen ist; ἀ-μελέω – „sich nicht kümmern um, vernachlässigen“ ist vielmehr im Sinne solcher Bundeskonzepte zu verstehen, die in Exil und Diaspora eine Strafe erkennen als Folge der Abkehr von Gott, allerdings ist die Strafe immer zeitlich begrenzt und besteht nie in der endgültigen Aufkündigung des Bundes.²¹ Der Bund Gottes mit seinem Volk Israel ist und bleibt Gnade, ist in seinem Wesen unconditioniert und muss nicht 'verdient' werden. Hier allerdings ist Jer 31,31-34 eine theologische Korrektur an solchen Bundeskonzeptionen, die so missverständlich beschrieben sind, als hinge der Bestand des Bundes an dessen menschlichem 'Vertragspartner'.²² Kurzum: Adrian Schenker hat einfach ein 'schlechtes' Bild vom Sinai-Bund. Ist dieser etwa nicht von der *unverbrüchlichen* Treue Gottes getragen, was Schenker für den in Jer 31[38] beschriebenen und von ihm für das Christentum reklamierten Bund so selbstverständlich voraussetzt? Nicht von ungefähr

begründet die jüdische Tradition die Unverbrüchlichkeit des Sinai-Bundes von den in Ex 34,6f genannten dreizehn Eigenschaften bzw. Attributen (*hebr.*: מִדּוֹת – middot) Gottes her.²³ Ja, Gott ist auch 'zornig', aber viel mehr ist er 'barmherzig' und 'gnädig'; sein Zorn ist begrenzt, seine Bereitschaft zur Vergebung unbegrenzt, wie es in Ex 34,6f heißt:

YHWH YHWH Gott barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und reich an Güte und Treue, der Güte bewahrt an tausenden [Generationen], der Schuld, Vergehen und Sünde wegnimmt, aber er spricht nicht einfach frei, der die Schuld der Väter prüft an den Kindern und Kindeskindern, an der dritten und vierten [Generation].

„Diese großartige Selbstvorstellung Gottes bildet nicht nur den Höhepunkt der Offenbarung Gottes am Sinai, sondern ist für die gesamte biblische Literatur eines der grundlegendsten Bekenntnisse, das immer wieder aufgenommen, variiert und neu durchdacht worden ist. Sieben Mal wird es in den unterschiedlichsten Texten und Gattungen der Hebräischen Bibel zitiert und über zwanzig Mal alludiert (Num 14,18; Neh 9,17; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Joel 2,13; Jona 4,2; Nah 1,3 etc.).“²⁴ Für den im Neuen Testament bezeugten Bund (vgl. Mk 14,24; Mt 26,28 sowie Lk 22,20; 1 Kor 11,25) gilt: „Dieser Bund ersetzt nicht den Israel-Bund, vielmehr eröffnet er die Heilsgeschichte Gottes mit allen Völkern neu und bekräftigt sie. Israel und Kirche sind gemeinsam und auf je spezifische Weise Werkzeuge Gottes für das Kommen seiner universalen Königsherrschaft.“²⁵

Werfen wir noch kurz einen Blick auf die beiden anderen immer noch unreflektiert gebrauchten kirchlichen Selbstbezeichnungen. Über dem zweiten Kapitel von *Lumen Gentium* steht zur Bezeichnung der Kirche „Volk Gottes“, und in derselben Konstitution ist gar von der Kirche als „*novus Populus Dei*“ die Rede: Mit Hinweis auf Jer 31,31-34 wird der Bund mit Israel „zur Vorbereitung und zum Vorbild [praeparatio et figura] jenes neuen und vollkommenen Bundes, der in Christus geschlossen werden sollte“, entwertet, und die Kirche wird mit Hinweis auf 1 Kor 11,25 „als das neue Volk Gottes“ definiert (LG 9,1). Selbst in *Nostra Aetate* nennt sich die Kirche „*das neue Volk Gottes*“; die Erklärung spürt allerdings die Problematik dieser Bezeichnung und schiebt sofort nach, dass damit „die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht dargestellt werden sollen“ (NA 4,6). Wenn die Christen bzw. die Kirche als „*neues Volk Gottes*“ bezeichnet werden, so ist dies selbst *ohne* die Qualifikation 'neu' unbiblisch und theologisch höchst problematisch! Die Bezeichnung kann sich nur auf 1 Petr 2,9f; Röm 9,25f; 2 Kor 6,16 und Tit 2,14 berufen; an diesen Stellen ist die Bezeichnung „Volk Gottes“ aber über Zitate aus der Bibel Israels eingespielt, d. h.: Im Neuen Testament ist und bleibt die Bezeichnung „Volk Gottes“ Ausdruck des Privilegs der Erstberufung Israels! Die Entgegensetzung eines „*neuen* Volkes Gottes“ zum „*alten*“ ist erst im Barnabasbrief (um 300 n. u. Z.) belegt, und fortan wird die Bezeichnung von der Kirche in dem mehr oder weniger judenfeindlichen Anspruch gebraucht, Israel als „*altes* Volk Gottes“ abgelöst und beerbt zu haben. „Es bleibt zu betonen, dass es nur *ein* von Gott selber erwähltes Eigentumsvolk gibt, das der Juden [...], und dass die Anwendung von 'Volk Gottes' auf die Kirche eine in jedem Fall interpretationsbedürftige Metapher ist.“²⁶

Im Neuen Testament ist der Würdenname „Israel“ allein den Juden vorbehalten: „ein bemerkenswerter Befund“²⁷. Nicht erst Augustinus (gest. 430) spricht Israel seine Würdenamen



dezidiert ab und reklamiert ihn für die Kirche, und nicht nur diesen Namen, auch den Namen „Juden“²⁸: Die Kirche sei das „wahre Israel“, das „wahre Juda“.²⁹ Für Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. ist die Jüngercommunity Jesu immer noch das „neue Israel“. Er beantwortet die rhetorische Frage, ob dies „nicht den beunruhigten [muss], dem das 'ewige Israel' am Herzen liegt“, so: „Mit dem Anspruch Jesu selbst ist es verbunden, dass die Jüngercommunity das neue Israel ist. Mit der Frage nach dem Anspruch Jesu, selbst die Tora und der Tempel in Person zu sein, ist auch das Thema Israels – die Frage der lebendigen Community des Volkes – verbunden, in dem sich Gottes Wort verwirklicht.“³⁰ Noch die Neuausgabe des katholischen Gebet- und Gesangbuchs „Gotteslob“ von 2013 lässt die christliche Gemeinde in dem Lied „Aus tiefer Not schrei ich zu dir...“, Martin Luthers Muster eines Psalmenliedes (nach Ps 130)³¹, usurpatorisch von sich selbst als „Israel rechter Art“ singen³² – „Verus Israel“, jene Israel als Volk Gottes enterbende Selbstbezeichnung der Kirche.³³

An anderer Stelle des ersten Teils seiner Jesus-Trilogie spricht Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. von der Jüngercommunity als dem 'erneuerten Israel': In der Nachfolge Jesu bilde sich „ein umfassenderes Israel – ein erneuertes Israel, das das alte nicht ausschließt oder aufhebt, aber überschreitet ins Universale hinein“³⁴. Immer wieder wird im Blick auf den jüdischen Glauben von einem Partikularismus gesprochen, und dieser wird in einen Gegensatz zu einem christlichen Universalismus gesetzt, mit dem das Christentum das Judentum überwunden habe. Wann wird dieses judenfeindliche Stereotyp endlich überwunden sein?! Es ist doch so, dass in beiden beides zu finden ist. Wie sollt es denn auch anders sein? Das besondere Gottesverhältnis Israels ist von vornherein eingebunden in die Schöpfung (vgl. Gen 1,1: בְּרֵאשִׁית / b'ereschit) und in die allgemeine Menschheitsgeschichte (vgl. etwa Gen 10-12³⁵), in der Israel seine ihm von Gott zugewiesene Aufgabe hat wie die anderen Völker ihre Aufgabe, und beide sind aufeinander bezogen (vgl. etwa Mi 4,1-5). Anders ausgedrückt: *Die Geschichte Israels ist die partikuläre Besonderheit der universalen Geschichte Gottes mit der Welt*. In diesem universalen Horizont ereignet sich die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel – zum Segen für die ganze Völkerwelt (vgl. etwa Gen 12,1-3). Im *B'kol dor w'dor*, einem zentralen Text der Pessach-Haggada, scheint die universalistische Perspektive an unerwarteter Stelle auf, wenn es heißt, dass „in jeder Generation jede(r) [אָדָם / 'ādām] verpflichtet ist, sich selbst so zu sehen, als ob er selbst aus Ägypten ausgezogen wäre“³⁶. Es heißt nicht „jeder Jude“, sondern „jeder/ jede Einzelne“ [אָדָם / 'ādām]: „The liberation from Egypt has universal significance that extends way beyond Jewish history. That is why the exodus theme has been taken up by oppressed peoples everywhere on earth. That explains why there are Haggadot that tell of other communities' liberation from their own oppression – black Haggadot, feminist Haggadot, secular Israeli Haggadot, and the rest.“³⁷ Diese wenigen Hinweise sollen genügen.

Wie aber ist die Beziehung des Christentums zum Judentum zu beschreiben, ohne, auch ungewollt, einer Enterbungs- und Substitutionsvorstellung zu verfallen.³⁸ Ich meine, allein angemessen sei der Gedanke der participatio, wie ihn Paulus mit der Ölbaum-Metapher in Röm 11 entwickelt: Die 'aus den Völkern' finden durch Jesus „zum lebendigen und wahren Gott“ (1 Thess 1,9) und sind durch ihn „Teilha-

ber an der Kraft gebenden Wurzel des Ölbaums geworden“ (Röm 11,17b³⁹). In diesem Bild steht der Ölbaum für Jesus als Gesalbtem, seine Wurzel für „die Israeliten, aus denen der Gesalbte seiner Herkunft nach kommt“ (Röm 9,5a).⁴⁰ Dass 'die aus den Völkern' an der Kraft Israels *partizipieren* dürfen, unterstreicht Paulus durch das den Teilhabegedanken intensivierende Kompositum συγ-κοινωνός [syg-koinōnós – „Teilhhaber, Genosse“] in Röm 11,17 und warnt 'die aus den Völkern' sofort davor, dieses Verhältnis umzukehren: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich!“ (Röm 11,18)⁴¹ Die Evangelische Kirche im Rheinland hat den Gedanken der Partizipation in ihrem Synodalbeschluss von 1980, mit dem der bereits genannte Grundartikel zum Verhältnis der Kirche zum Judentum begründet wurde, aufgenommen und so formuliert: „Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, dass die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist.“⁴²

„Volk Gottes“ kann und darf die Kirche sich also nur in einem „uneigentlichen“⁴³ Sinn nennen, insofern sie sich bewusst ist, dass sie in Jesus Christus eine 'Dazugekommene' ist; nicht aber kann und darf die Kirche sich „neues Volk Gottes“ nennen, wie es selbst der Katechismus der Katholischen Kirche 1993 in einer Allusion auf NA 4,1 noch tut⁴⁴. Dem Partizipationsmodell liegt die biblische Kategorie des *einigen* Bundes zugrunde⁴⁵, in dem beide, Judentum und Christentum, so aufeinander bezogen sind, dass ihre je eigene Identität und Unterschiedenheit gewahrt bleibt. Beider Wege gründen in Gottes unerforschlichem und unergründlichem Ratschluss (vgl. Röm 11,33-36), wie es die Übersetzung der nachkonziliaren Karfreitagsfürbitten im Deutschen Messbuch von 1975 über die lateinische Vorlage hinaus in Bezug auf den jüdischen Weg sagt, dass die Juden „das Ziel erreichen, zu dem sein [sc. Gottes] Ratschluss sie führen will.“ Beide – Juden und Christen – sind durch den gemeinsamen Bundesgott in Dienst genommen, auf je unterschiedliche Weise zwar, in dieser tiefen Verbundenheit aber auch zu gemeinsamen Aufgaben regelrecht herausgefordert, insbesondere zum *gemeinsamen* Dienst an der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit und am Frieden in der Welt, wie es Benedikt XVI. 2010 in seiner Ansprache in der Großen Synagoge von Rom herausgestellt hat: „Mit der Ausübung der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit sind Juden und Christen dazu gerufen, das kommende Reich des Höchsten zu verkünden und von ihm Zeugnis zu geben, dafür zu beten und jeden Tag voller Hoffnung zu wirken. In diese Richtung können wir gemeinsam Schritte unternehmen im Bewusstsein der zwischen uns bestehenden Unterschiede, aber ebenso der Tatsache, dass, wenn es uns gelingt, unsere Herzen und unsere Hände zu vereinen, um auf den Ruf des Herrn zu antworten, sein Licht näher kommen wird, um alle Völker der Erde zu erleuchten.“⁴⁶

Die Teilhabe der Kirche „an der Kraft der Wurzel“ schwächt den christlichen Glauben nicht; im Gegenteil! Menschen „aus den Völkern“ kommen bis heute über Jesus in Beziehung zum Gott Israels, wie die erste These des jüdischen Dokuments *Dabru emet* aus dem Jahr 2000 sagt: „Juden und Christen beten denselben Gott an. Vor dem Aufstieg des Christentums waren es allein die Juden, die den Gott Israels anbeteten. Aber auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an. Wenngleich die christliche Weise, Gott anzubeten, für Juden keine annehmbare religiöse Alternative darstellt, freuen wir

uns als jüdische Theologen darüber, dass Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.⁴⁷

Aus Verantwortung dem Glauben gegenüber

Die Theozentrik in der Rede von 'Jesus, dem Christus' steht nicht nur in der Praxis kirchlicher Glaubenskommunikation (zu sehr) im Hintergrund; das Motto des zwanzigsten Weltjugendtages 2005 in Köln „*Wir sind gekommen, um IHN anzubeten*“ ist ein Beispiel dafür.⁴⁸ Das also wäre ein wichtiger Schritt, von dem ich meine, dass er neben anderen in dieser Einleitung beschriebenen ansteht, nämlich die *biblische Weise*, von Erlösung, Vergebung, ja auch von Gott zu sprechen, wiederzuentdecken, insbesondere in der Rede von dem als Christus bekannten Jesus von Nazareth. So könnte sich das Christentum aus dem 'Gefängnis', zu dem ihm heute seine vielleicht gelungenste Inkulturation, nämlich diejenige in die Metaphysik der Antike geworden ist, befreien und eine Inkulturation in die heutige Welt hinein wagen, die nicht weniger notwendig ist, wie es jene geglückte, heute aber 'ermüdete' und in ihrer Rhetorik und ihren theologischen Sinnfiguren so unverständlich gewordene Inkulturation in die Lebens- und Denkwelt(en) der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung einmal gewesen ist.⁴⁹ Würden die Kirchen die Menschen also nicht mehr bis in die Sprache hinein auf die antike Inkulturation festlegen, gewänne das Christentum Sprachfähigkeit für die Glaubenskommunikation heute, und die Rede von 'Jesus, dem Christus' käme den 'smarten' Zeitgenossen nicht mehr wie theologische Sprachakrobatik vor, wie eine unverständliche Fremdsprache, wie die Rede von einem Gott 'neben' Gott. Zu all dem nötig, wenn denn ein wirklicher Dialog geführt wird, die Begegnung mit dem Judentum.

Ich hatte zu Beginn dieser Einleitung auf die Bedeutung hingewiesen, die Interpretationsgemeinschaften für die Überzeugungskraft einer Theologie zukommt, und zwar für alle Ebenen der Glaubenskommunikation.⁵⁰ Eine Theologie muss sich in ihrer Interpretationsgemeinschaft und darüber hinaus abarbeiten, kann aber auch in den Koordinaten der kirchlichen Interpretationsgemeinschaft ge- bzw. befangen bleiben und in der Gefahr stehen, selbstreferentiell und unverständlich zu werden, kurzum: sedierte zu sein wie in Rainer Maria Rilkes Gedicht der Panther, dessen Blick *vom Vorübergehn der Stäbe* müde geworden und dessen einst großer Wille jetzt betäubt ist. Aus solcher 'Käfig-Existenz' muss Theologie als Reflexion über den Glauben (nicht: über Gott) heraus; sie muss den Mut haben, dogmatisch beschriebene konfessionelle Grenzen zu überschreiten, und auch den frommen 'Andachtsraum' verlassen – um des je größeren Gottes willen; ein zugegeben prekäres Unternehmen, nicht ohne Risiko für den Theologen selbst, aber immer aus Verantwortung dem Glauben gegenüber.⁵¹

Aus dieser Verantwortung für den Glauben heraus ist das vorliegende Buch geschrieben, denn mir scheint, dass nicht nur Katholiken sich zu sehr der Konzilerklärung und anderer entsprechend bahnbrechender kirchlicher Dokumente rühmen, die jetzt bereits ein halbes Jahrhundert alt sind, und zu wenig fragen, ob sie seitdem auch *theologisch substantiell* weitergegangen sind? Dabei geht es nicht um die Frage, ob im Blick auf das Neue Testament und die kirchli-

che Lehre judenfeindliche Auslegungstraditionen wirklich *selbstkritisch* reflektiert werden: Das sollte eine nicht mehr besonders lobenswerte Selbstverständlichkeit (geworden) sein! Die Frage, um die es heute geht: Hat sich im Dialog mit dem Judentum, mit Menschen jüdischen Glaubens auch die christliche Theologie, 'meine' Theologie, und haben sich ihre Sinnfiguren verändert?

Von diesen Lern- und Veränderungsprozessen gibt das vorliegende Buch theologische Rechenschaft, und dass die darin beschriebenen Re-Visionen so stark biblisch orientiert sind, ist derselben Hermeneutik geschuldet, die *Nostra Aetate* 4 zugrundeliegt: Für seine grundstürzende Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum konnte sich das Konzil nämlich nicht auf die Tradition berufen, weshalb es zum Anfang zurückkehrte, wie er in der Heiligen Schrift, der *norma normans non normata*, 'bewahrt' ist. Der Bruch, den das Konzil mit der Tradition vollzogen hat, zeigt sich allein formal darin, dass *Nostra Aetate* 4 in den Anmerkungen nicht wie die anderen Konzilstexte selbstreferentiell auf Texte der Tradition, der Päpste, der Konzilien oder heiliger Theologen rekurrieren kann, wodurch die Kontinuität in der Lehre der Kirche aufgewiesen wäre, sondern ausschließlich auf die Heilige Schrift verweist; besonders tragend sind die Zitate aus Röm 9-11. Man konnte sich für diese Neubeschreibung des Verhältnisses zum Judentum eben *nicht* auf die kirchliche Tradition berufen; die Neubeschreibung erfolgte aufgrund einer neuen, einer anderen Lesart schon immer bekannter Schriftstellen. Damit ist das vierte Kapitel von *Nostra Aetate* auch ein klares Zeugnis dafür, dass die Heilige Schrift *über* der Kirche steht!⁵² Aus diesem hermeneutischen Grund sind die in diesem Buch vorgelegten Re-Visionen ausgeprägt biblische Erinnerungen mit der Hoffnung, dass sie die beschriebene gestörte Glaubenskommunikation neu inspirieren.

In dieser Einleitung habe ich einige Fragestellungen dieses Buches beschrieben, andere sollen zum Schluss nur noch genannt werden, etwa die Frage nach der Bedeutung der Gestalt Jesu in ihrem Verhältnis zur Gestalt des Mose (vgl. z. B. Joh 1,17) oder die Frage, ob der Gottes-Knecht-Text Jes 52,13 - 53,12 mehr ist als 'nur' sprach-logische und theologische Erkenntnisquelle für die soteriologische Deutung des Christus-Ereignisses. Überlegungen zur Kanongestalt der Bibel Israels bzw. des Alten Testaments und der Kanongestalt des Neuen Testaments, ein von der Leseordnung in der Synagoge inspirierter Vorschlag für eine Neukonzeption der hermeneutisch defizitären sonntäglichen Leseordnung der Katholischen Kirche oder die Frage, was sich da eigentlich ereignet, wenn im Gottesdienst aus der Bibel vorgelesen wird, kommen hinzu. Die sieben Studien des Buches rufen am jeweils gegebenen Ort⁵³ weitere zentrale Sinnfiguren der christlichen Theologie auf, die aus der Begegnung mit dem Judentum heraus besprochen und aus Verantwortung dem Glauben gegenüber re-vidiert werden. Ein Lesen der sieben Studien in der vorgegebenen Reihenfolge ist ein Vorschlag; eine Vernetzung ist durch Querverweise sichergestellt. Jedes der sieben Kapitel ist in sich so abgerundet, dass der Leser selbst entscheiden kann, mit welchem Kapitel er beginnen möchte.

Gemeinsames G'tteslob

In der Masoretischen Textfassung des Mose-Liedes Dtn 32 werden die Völker aufgefordert, Israel als Volk Gottes zu loben (Dtn 32,43a⁵⁴): הַרְבִּיבוּ גוֹיִם עִמּוֹ: „*Bringt, ihr Völker, sein Volk*



zum Jauchzen!“ Zu diesem Lob hat die Ecclesia, die – was Paulus sich nicht hätte vorstellen können – zu einer fast reinen ‘Ecclesia ex gentibus’ geworden ist, auch allen Grund, hat sie doch durch die Synagoga zu dem „*lebendigen und wahren Gott*“ (1 Thess 1,9) gefunden. In Röm 15,10 zitiert der Apostel die Aufforderung aus dem Mose-Lied im Verständnis der Septuaginta, so dass jetzt beide – Israel und die Völker – in der Freude über den Gott Israels vereint sind: Εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ – „*Freut euch, ihr Völker, zusammen mit seinem Volk!*“ Kann man das *gemeinsame Gotteslob* von Synagoga und Ecclesia schöner ausdrücken, den Dank der Ecclesia der Synagoga gegenüber eingeschlossen?⁵⁵ Diesem gemeinsamen Gotteslob will dieses Buch dienen.

(Endnotes)

- 1 So etwa noch Karl Kertelge in seinem Artikel „Kirche I. Neues Testament“ in der Neuauflage des Lexikons für Theologie und Kirche: „Nur selten wird der Volk-Gottes-Begriff unmittelbar auf die Christen der Anfangszeit angewandt, so in Röm 9,25 (in Übernahme aus Hos 2,25) und 1 Petr 2,9f (vgl. Ex 19,5f), jedesmal in christologischer Kontextuierung. ‘Volk Gottes’ sind die Christen als ‘Geheiligte in Christus Jesus’ und ‘berufene Heilige’ (1 Kor 1,2 u. ö), als ‘Erwählte Gottes’ aufgrund der ‘Hingabe seines Sohnes’ (Röm 8,32f). Diese mit der alttestamentlichen Volk-Gottes-Geschichte verbundenen Bezeichnungen thematisieren je auf ihre Weise den neuen Einsatz der Volk-Gottes-Geschichte in Christusgeschehen, in dem auch der ‘neue Bund’ (1 Kor 11,25; Lk 22,20) – ebenso mit ekklesiologischer Valenz – von Gott her begründet wird“ (LThK 5 [1996], 1456).
- 2 Ratzinger, Der Neue Bund [1995], 72 (= JRGW 8/2, 1115).
- 3 Ratzinger, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils [1985], 263. Vgl. auch den 2. Bd. der Jesus-Trilogie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., 146-158 („Die Theologie der Einsetzungsworte“), Zitat: 193. Vgl. auch das Zitat von Benedikt XVI. in Kap. 1 Anm. 88.
- 4 Zu den unterschiedlichen Bundeskonzeptionen vgl. Groß, Zukunft für Israel.
- 5 Vgl. Dohmen, Der Sinaibund als Neuer Bund nach Exodus 19-34, 80f; vgl. auch Zenger, Bundestheologie, 29, sowie die entsprechenden Ausführungen in Kap. 1.5.2, die Jer 31,31-34 im Horizont der Theologie des Trostbuches Jer 30,1 - 31,40 auslegen.
- 6 Der Text gehört in diachroner Perspektive wohl zu einer sehr jungen Bearbeitung der Sinai-Perikope (Pentateuchredaktion?).
- 7 Dohmen, Exodus 26-40, 365. Die Konstruktion von Ex 34,10a ist deshalb als Futurum instans zu deuten: „Dann sagte er: Siehe, ich bin *dabei* / *im Begriff*, einen Bund zu schließen“ (Übers. u. philologische Begründung: Dohmen, Exodus 26-40, 361. 363. 366).
- 8 Die kontrastive Rhetorik in vv 32f (אֲנִי ... יֵי – „nicht ... sondern“) darf nicht zu der Deutung verleiten, Jer 31,31-34 rede vom Scheitern oder gar vom Ende des „mit den Vätern“ geschlossenen Bundes. Subjekt von heper b’rit – „den Bund brechen“ in Jer 31,32 ist *nicht* YHWH, sondern Israel! Vgl. auch oben S. 351.
- 9 Zenger, Bundestheologie, 49.
- 10 Zenger, Bundestheologie, 29.
- 11 Vgl. Lichtenberger, Art. „Die Geschichte der Gemeinschaft von Qumran“, 70f, Strawn, Art. תִּירָב / b’rit, 518-520 (Nr. IIIc).
- 12 Vgl. Groß, Zukunft für Israel, 155-158.
- 13 Schenker, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 5.
- 14 Vgl. Schenker, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 20 (kursiv i. O.).
- 15 Schenker, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 25.
- 16 Schenker, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 93.
- 17 Schenker, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 91.
- 18 Schenker, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 93.
- 19 Schenker, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 94.
- 20 Dabei ist sich Schenker der Brisanz seiner Hypothese für den christlich-jüdischen Dialog durchaus bewusst und versucht, die theologische Problematik seiner Hypothese etwas zu ‘mildern’: „Anwartschaft bedeutet einen sicheren Besitz in der Zukunft, der in der Gegenwart noch nicht realisiert ist. Eine solche Anwartschaft erhält die zerbrochene besondere Beziehung zwischen Gott und seinem Volk trotz des Bruches als potentielles Verhältnis im Dasein. [...] Die Anwartschaft ruht fest auf der Treue Gottes, die schon da ist, aber die Anwartschaft muss sich erst noch in aktuellen Besitz verwandeln“ (Schenker, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 92).
- 21 Wie brüchig Schenkers Hypothese ist, zeigt auch seine hilflose Suche nach einem hebräischen Äquivalent für das entscheidende Verb in v 32b: „Hinter ἀμελε v stand dementsprechend wohl ein Verb der Verwerfung wie z. B. נָסַח oder des Verdrusses und der Scheidung wie z. B. שָׁלַח. Was immer dieses hebräische Verb war, das sich nicht mehr identifizieren lässt, es bedeutete die Auflösung des Verhältnisses, die Kündigung des Bundes mit den Israeliten“ (Schenker, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten, 23).
- 22 Siehe dazu etwa Dtn 4; vgl. bes. Groß, Zukunft für Israel, 27-44 („Dtn 4: Konditionierte Horeb-Berit – Vergehen – Umkehr – un-konditionierte Väter-Berit“).
- 23 Vgl. etwa bRosch haSchana 17b.
- 24 Schmitz, JHWH: barmherzig, gnädig, zornig (die obige dt. Übers. von Ex 34,6f ebd. 16); vgl. Scoralick, Gottes Güte und Gottes Zorn.
- 25 Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK, Nein zur Judenmission [2009], 15f.
- 26 Vorgrimler, Art. „Volk Gottes“; vgl. auch Kehl, Art. „Volk Gottes III. System.-theol.“
- 27 „Die Bezeichnung *Israel* verwendet das Neue Testament (68-mal) durchgängig für das jüdische Volk, zumeist mit dem besonderen Akzent, dass dieses das erwählte Gottesvolk ist [...] angesichts der bald nach Ostern einsetzenden Trennungsprozesse zwischen Jesusbewegung und Frühjudentum [...], in deren Verlauf die werdende Kirche die Heilsprärogativen Israels verschiedentlich für sich reklamiert hat (ohne sie damit freilich immer ausdrücklich Israel streitig zu machen), ist dies ein bemerkenswerter Befund“ (Theobald, Art. „Israel“, 648; vgl. Ders., Kirche und Israel nach Röm 9-11).
- 28 „So ist in erster Linie das Christenvolk Israel, das Christenvolk ist das Haus Jakob. Israel ist ja dasselbe wie Jakob. Jener Teil der Juden aber, der wegen seines Unglaubens verworfen wurde, hat in seinem fleischlichen Sinn sein Erstgeburtsrecht verkauft und gehört infolgedessen eher dem Esau an als dem Jakob. Ihr wisst ja, dass sich auf dieses Geheimnis die Worte beziehen: ‘Der Ältere wird dem Jüngeren dienen’ [Gen 25,23]“ (Augustinus, Enarrationes in Psalmos 113, 1,2; vgl. ebd. 75,1; 76,1; 121,8 u. ö.; Ders., Epistel 196, 3,9ff; Adversus Iudaeos 7,9; vgl. dazu bes. Brennecke, Kirche und Israel – Kirche als Israel; Ders., Die Kirche als das wahre und neue Israel). Von den Christen als dem „wahren Israel“ spricht schon Justin der Märtyrer (2. Jh.) in: Dialog mit dem Juden Tryphon 11,5; 123,7-9; 125,5. Für das 20. Jh. sei nur die breit rezipierte Studie des katholischen Neutestamentlers Wolfgang Trilling (1925-1993) zum Matthäus-Evangelium genannt mit dem Titel „*Das wahre Israel*“ (1959).
- 29 Über den patristischen Befund und die theologischen Implikationen dieses Kirchenbildes informiert Dassmann, Die eine Kirche in vielen Bildern, 195-220 (= Kap. 9: „Die Kirche als *Verus Israel*“), der allerdings die „kirchenpolitische Brisanz“ dieses Kirchenbildes, „die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Synagoge“ und den „christlichen Antijudaismus“, der in dieser Bezeichnung liegt, bewusst ausblendet (Zitate: ebd. 195). Wenn Dassmann abschließend schreibt, dass „[d]er gegenwärtige jüdisch-christliche Dialog [...] *Verus Israel* als Bild für die Kirche wohl nur noch unter Vorbehalt heranziehen [wird]“, dann greift Urteil zu kurz: „*Verus Israel*“ ist in keiner Weise eine hermeneutisch mögliche Bezeichnung für die Kirche!
- 30 Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil, 143f; vgl. ebd. 208. Jesus, wie ihn die Evangelien ‘zeichnen’, hat allerdings *nie* den Anspruch erhoben, „selbst die Tora in

- Person“ zu sein, wohl aber, eine bestimmte Halacha im Rahmen der damaligen Breite der Auslegung der Tora zu geben. Und die ekklesiologisch verzweckte Tempelmetapher sollte man nun wirklich nicht in den Hautgout einer Enterbungs- oder Beerbungstheorie oder gar Überbietungs-Christologie stellen!
- 31 In einem Brief vom Ende des Jahres 1523 bittet Luther Spalatin (= Johannes Burkhardt, 1484-1545), daran mitzuarbeiten, Psalmen textnah und in gemeinverständlicher Sprache in Lieder „umzuwandeln, wie du hier ein Beispiel von mir hast“ (WA. Briefwechsel 3, 220f, Nr. 698; dt. Übers.: Luther Deutsch, hg. von Aland, Bd. 10, 137). Das dem Brief beigelegte Beispiel ist das oben genannte Lied „Aus tiefer Not...“, wonach die an Pfingsten aus dem Geist geborene Kirche das „Israel rechter Art“ sei.
- 32 Strophe 4 (= „Gotteslob“ [2013], Nr. 277, 3; „Evangelisches Gesangbuch“ [1993], Nr. 299, 4). In der „Gotteslob“-Ausgabe von 1975 (Nr. 163) kam die Wendung nicht vor, da sie eine gekürzte Fassung enthielt.
- 33 Die ‘Deutschen Christen’ der NS-Zeit machten „Israel“ auf die Weise unsichtbar, dass sie in „So tu das Volk von rechter Art...“ änderten und damit wohl sich selbst meinten.
- 34 Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil, 95.
- 35 Vgl. dazu Schöttler, „Jeder in seiner Sprache“.
- 36 כְּלִדּוֹר וְדוֹר חַיִּים אֲדָם לְרֵאוּתָאֲתָאֵי עֲצֻמוּ כְּאֵלוּ הוּא נְפָא מְפָרִים
- 37 Gillman, The Essence of the Night, 79; vgl. auch Hoffman (Hg.), All the World.
- 38 Detailreich-informativ zur Geschichte der Enterbungs- und Substitutionslehre ist der Artikel von Böhler, Durften die Christen Israel gegen die Kirche austauschen?
- 39 *V 17b wörtlich*: „Du bist Teilhaber geworden an der Fettigkeit (= an dem Saft) der Wurzel des Ölbaums.“
- 40 Zur schwierigen Deutung der komplexen und in sich vielleicht nicht ganz stimmigen Ölbaum-Metapher in Röm 11 vgl. Wengst, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk“, 364f (in engem Anschluss an Neubrand / Seidel, „Eingepfropft in den edlen Ölbaum“ [Röm 11,24], bes. 61-68). Zum Partizipationsmodell vgl. Klappert, Israel und die Kirche, bes. 32-37.
- 41 Vom Partizipationsgedanken her ist die Aussage, dass „das Volk der Juden auf das Volk Gottes hingeeordnet [ordinare]“ (Lumen Gentium 16,1) sei, mehr als missverständlich – trotz des Hinweises auf Thomas von Aquin (STh III, quaest. 8, art. 3, ad 1), insofern die Kirche sich hier mit ‘Volk Gottes’ selbst bezeichnet.
- 42 Evangelische Kirche im Rheinland, Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom 11. Jan. 1980, 594.
- 43 Vgl. dazu Vorgrimler, Der ungekündigte Bund, 247.
- 44 Siehe Katechismus der Katholischen Kirche [1993], Nr. 839.
- 45 Vgl. Zenger, Bundestheologie, 44. – Zur Nachwirkung der Diskussion gehört jener bereits erwähnte Beitrag von Robert Spaemann in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ [FAZ] vom 20. April 2009 mit dem theologisch albernen Titel „Gott ist kein Bigamist“. Spaemann bemüht die biblische Metapher von Gott als Bräutigam, der um sein Volk wirbt. Es könne keine zwei Bundesvölker geben, denn Gott führe keine zwei Ehen gleichzeitig: eine mit dem „Bundesvolk Israel“ und eine andere mit dem „Volk Gottes aus den Völkern, das heißt den Nichtjuden“. Deshalb drängt der christliche Philosoph die Juden in die Kirche, dass sie sich zu Jesus Christus bekennen (s. o. die entspr. Anm.). Das aber stellt die Heilsgeschichte regelrecht auf den Kopf! Es ist doch umgekehrt so, dass die ‘aus den Völkern’ durch Christus hineingenommen sind in den Bund Gottes mit seinem Volk Israel, und nicht so, dass die Juden in die Kirche kommen müssen, die sich dann als ‘neues Volk Gottes’ – ein unbiblischer Ausdruck! – verstünde. Dem christlichen Philosophen Robert Spaemann wäre mehr *theo*-logische Reflexion zu wünschen! Paulus sagt, dass die Erwählung Israels in seinen „Vätern“ (vgl. Röm 9,5a; 11,28b) „unwiderruflich“ (11,29) ist, und von den sieben Gaben, mit denen Israel beschenkt ist, darunter die Gabe der Bundeschlüsse, spricht der Apostel *im Präsens* (vgl. Röm 9,4f)! Die Leserbriefantwort von Roswitha Cordes aus Hagen trifft nicht nur theologisch den Kern, sondern ist zudem noch rhetorisch geistreich: „Gott ist kein Bigamist [...]“. Stimmt. Aber er ist auch kein Ehebrecher, der seine Frau weggibt und sich eine neue nimmt. Gott hat nicht die Kirche an die Stelle von Israel gesetzt. Gottes Bund mit Israel wurde ‘nie gekündigt’ (Johannes Paul II.)“ (in: FAZ vom 24.04.2009).
- 46 Zu dieser Ansprache vgl. Schöttler, Kehrtwende in den katholisch-jüdischen Beziehungen?, 297-303.
- 47 Englischer Originaltext unter: www.jcrelations.net/en/?item=1014; dt. Übers.: HGS (vgl. auch: Die Kirchen und das Judentum, Bd. 2, 974-976). „Dabru emet“ ist eine von Frauen und Männern der jüdischen Gelehrsamkeit und des synagogalen Lebens aus den Vereinigten Staaten, Kanada, Großbritannien und Israel am 11. Sept. 2000 veröffentlichte Stellungnahme, die dazu auffordert, das Misstrauen gegenüber dem Christentum aufzugeben und die Bemühungen der Kirchen zur Verbesserung des Verhältnisses zum jüdischen Volk und zum Judentum anzuerkennen. Die Stellungnahme wurde erarbeitet von: Tikva Frymer-Kensky (University of Chicago; 1943-2006), David Novak (University of Toronto; geb. 1941), Peter W. Ochs (University of Virginia; geb. 1950) und Michael A. Signer (University of Notre Dame, Indiana; 1945-2009). Der kursive Textteil ist die These, dann folgt die Erläuterung. Die oben kursiv gesetzte These lautet im englische Original: „Jews and Christians worship the same God“, wobei „the same“ nicht differenziert, was die deutsche Sprache unterscheidet, nämlich „der gleiche“ und „derselbe“. Ich möchte deshalb betonen, was Juden womöglich anders beurteilen, dass Christen nicht lediglich den gleichen Gott verehren, sondern ganz dezidiert denselben (vgl. Wolter, Neutestamentliche Gesichtspunkte, 93).
- 48 Vgl. dazu Kap. 2.3.4.
- 49 Vgl. Schöttler, „... ein zu vollendendes Werk“, 107-121.
- 50 Zu den drei Ebenen der Glaubenskommunikation (primäre Ebene Kommunikation des Glaubens im Alltag der Glaubenden, die Ebene des lehramtlichen Sprechens und ‘dazwischen’ die Ebene der wissenschaftlich-theologischen Reflexion des Glaubens) vgl. Schöttler, „Vera theologia est practica“, 133f.
- 51 „Gegen alle totalisierenden Tendenzen einer Wahrheitstheorie, die den Diskurs letztlich doch zum zwanghaften Gewaltakt machte, muss und kann man heute m. E. einen theologisch verantworteten innerkirchlichen Prozess der Wahrheitssuche anstreben, der [...] ein Dissidententum ‘kultiviert’, das aus der persönlichen Verantwortung für die gesamte Gemeinschaft der Glaubenden einerseits den Mut zum ‘prophetischen Protest’ als auch zum Gespräch am gemeinsamen Tisch aufbringt. Dadurch erhält auch der einzelne Glaubende und Theologe eine Würde, die ihn niemals zum Teil eines Systems werden lässt [...]. [D] er einzelne Theologe oder Glaubende [kann und muss sich] so auf die Gesamtheit der Glaubenden beziehen können, dass er u. U. gegen die Meinung aller eine These vertritt, die in ihrem Wahrheitsanspruch erst noch von allen eingeholt wird. Solches Stehen zur eigenen Überzeugung mit der Zuversicht, dass sie sich gesamt kirchlich als tragbar erweisen wird, verlangt persönlichen Mut. Aber davon lebt der prophetische Glaube, davon lebt auch die Theologie in ihrem kirchlich relevanten Dissidententum. Berechtigte Kirchenkritik lebt deshalb nicht aus der Stärke der sich selbst behauptenden Freiheit, sondern aus der Ver-Antwortung gegenüber dem Glauben der universalen Kirche“ (Wohlmuth, Die Kirche braucht ihre Dissidenten, 16f).
- 52 Vgl. Wohlmuth, Historisch-kritische und kanonische Textinterpretation, 127f; Ders., Verständigung in der Kirche, bes. 264 („kanonische Prävalenz der Schrift“; „Freiheit der theologischen Arbeit“).
- 53 Das detaillierte Inhaltsverzeichnis weist hier den Weg.
- 54 Das Hifil von נָרַח ist mit „zum Jauchzen bringen“ zu übersetzen; vgl. Wengst, „Freut euch ihr Völker, mit seinem Volk!“ , 423.
- 55 In seinem bekanntesten Lied „Lobet den Herren, den mächtigen König der Ehren“ nimmt der reformierte Theologe und frühpietistische Dichter Joachim Neander (1650-1680) Röm 15,10 auf, was die katholische Liedrezeption jedoch unkenntlich macht! Die abschließende fünfte Strophe beginnt in der ursprünglichen Fassung Neanders so: „Lobe den Herren, was in mir ist, lobe den Namen. / Alles, was Othem hat, lobe mit Abrahams Samen.“ Das katholische „Gotteslob“ verändert den Text nicht unwesentlich so, dass der Grundgedanke, nämlich das gemeinsame Gotteslob der Völker mit Israel, Gottes Volk,



verloren geht: „Lobe den Herren, was in mir ist, lobe den Namen. / *Lob ihn mit allen, die seine Verheißung bekamen.* / [...]“ (Ausgabe von 1975, Nr. 258; Neuauflage von 2013, Nr. 392). Das „Evangelische Gesangbuch“ von 1993 bietet sowohl den Originaltext (Nr. 317) als auch, wohl aus ökumenischer Rücksicht, die veränderte katholische Fassung (Nr. 316). Reinhard Buschbeck hat wahrscheinlich gemacht, dass Neander hier mit „Abrahams Samen“ (vgl. Ps 105,6; Jes 51,2; Lk 1,55; Röm 9,7; 11,1; 2 Kor 11,22; Gal 3,7.29; Hebr 2,16) *nicht*, wie in seiner Zeit üblich, „die Kirche gemeint hat, die sich an die Stelle Israels gesetzt und seine Nachfolge angetreten hat, dessen Namen und Titel auf sich überträgt. [...] Das Umfeld Neanders legt [...] die Deutung nahe, dass er mit ‘Abrahams Samen’ nicht nur das Israel der Vergangenheit, sondern auch das seiner *Gegenwart* meint und damit einen die Israel-Vergessenheit der Christenheit durchbrechenden Aufruf ergehen lässt: *Kein Lob Gottes ist zu denken ohne Israel.* Abrahams Same ist nicht die Kirche, Israel hat seinen eigenen Weg. Durch Christus aber ist die Kirche an Israel verwiesen, ja unlösbar mit ihm verbunden, hineingenommen in sein Gotteslob“ (Buschbeck, „*Lobe mit Abrahams Samen*“, 212f [kursiv: HGS]). Die katholische Liedrezeption ist ein beredtes Zeugnis kirchlicher Israelvergessenheit! Dies gilt auch, sollte die Änderung ihren Grund einfach darin haben, dass

man der singenden Gemeinde das Wort „Samen“ zur Bezeichnung der Nachkommen nicht zumuten wollte; immerhin hatte bereits die 1938 herausgegebene kirchenoffizielle Sammlung „Kirchenlied“, die dem Lied den Weg in die katholische Kirche gebahnt hat, Israel unkenntlich gemacht: „Lobe den Herren und seinen hochheiligen Namen! *Lob ihn mit allen, die von ihm den Odem bekamen*“ (Kirchenlied, 9f [Nr. 5]).

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 Kerygmatik (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.*