

**Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ,
Arbeiter am gleichen Werk**
(Franz Rosenzweig)

Einstieg: Motive für Kirche und Synagoge

Am Erfurter Dom findet sich das Figurenpaar Ekklesia-Synagoge am Jungfrauenportal des Triangels (um 1330), Ekklesia, die das Christentum repräsentiert, und Synagoge als Symbol für den jüdischen Glauben. Wie bei vielen mittelalterlichen Darstellungen nimmt Ekklesia gegenüber der Synagoge eine triumphierende Haltung ein. Über den Augen der Synagoge liegt dagegen eine Binde oder ein Schleier als Hinweis auf die angebliche Blindheit des Judentums gegenüber der biblischen Botschaft. Neben diesen beiden von christlichen Künstlern und Theologen als unebenbürtig deklarierten Frauenfiguren gibt es in der christlichen Kunst noch andere, das Judentum diffamierende Darstellungen, zum Beispiel die Judensau oder den hässlichen Juden, dessen äußere Verunstaltung ein Abbild seiner inneren Verstocktheit oder seelischen Verworfenheit sein sollte. Am Chorgestühl des Erfurter Doms wird der Konflikt zwischen Christentum und Judentum als Turnier dargestellt. Während die Kirche auf einem Pferd reitet, sitzt die Synagoge auf einem Schwein (Darstellung einer „Judensau“ vor 1340)[1].

„Es ist hie zu Wittenberg an unserer Pfarrkirche eine Sau in Stein gehauen; da liegen junge Ferkel und Juden drunter, die saugen; hinter der Sau steht ein Rabbin, der hebt der Sau das rechte Bein empor, und mit seiner linken Hand zieht er den Pirzel über sich, bückt und guckt mit großem Fleiß der Sau unter dem Pirzel in den Talmud hinein, als wollt er etwas Scharfs und Sonderlichs lesen und ersehen ...“[2] Die „Judensau“ war ein beliebtes Motiv der Kirche im Zusammenhang der Verleumdung und Verfolgung der jüdischen Mitbürger. Das Schwein ist für Juden ein unreines (unkoscheres) Tier (Lev 11,7). Jeglicher Kontakt mit ihm wird vermieden. Der Genuss von Schweinefleisch und -fett oder gar von Schweinemilch ist Juden ein Abscheu. Die religiösen Gefühle von Juden werden dadurch in besonderer Weise verletzt. Es ist sicher nicht zu weit gedacht, wenn man im ‚Judensau‘-Motiv einen Vorläufer des Rassenantisemitismus sieht.

Substitution: Die Kirche tritt an die Stelle Israels[3]

Der Barnabasbrief[4] dürfte zwischen 130 und 132 geschrieben worden sein: erwähnt wird der Beginn des römischen Tempelbaus in Aelia (Jerusalem) um das Jahr 130; keine Erwähnung findet der Bar Kochba-Krieg 132-135. Der Barnabasbrief muss über eine gewisse Zeit hin und in bestimmten Bereichen kanonisches Ansehen besessen haben, ist also in gottesdienstlichen Versammlungen von Gemeinden gelesen worden. Er hat sich aber nicht überall durchsetzen können und ist so bei der auf einen allgemeinen Konsens zulaufenden Kanonisierung an den Rand und in weitgehende Vergessenheit gedrängt worden. Im Barnabasbrief finden sich immer wieder mehr oder weniger heftige Ausfälle gegen „jene“ bzw. „Israel“. Die Abgrenzung gegenüber „Israel“ bezieht sich auf das Verständnis der Schrift. Der Verfasser spricht dem Judentum jegliches Recht der Berufung auf sie ab. Dabei dient ihm das jüdische Verständnis als dunkle Folie, von der er seine eigene Schriftauslegung abhebt. Die Besonderheit des Barnabasbriefes besteht darin, dass die Schrift *nur* Vorausoffenbarung der christlichen und der kommenden vollkommenen Zeit ist. Dafür beansprucht er „die Väter“ (5,7) insgesamt und alle

hervorragenden Einzelgestalten, während er das Volk Israel völlig von ihnen trennt. Was die Propheten gesagt und gewollt haben, hat sich in der Geschichte des Volkes Israel in keiner Weise und zu keiner Zeit erfüllt. Eine wie immer geartete heilsgeschichtliche Konzeption ist hier ausgeschlossen. Die diathéke, die Mose erhalten hatte, ist vom Volk Israel nie empfangen worden. Die diathéke gehört nur den Christen. Es gibt auch nur eine diathéke und so auch nicht eine alte und eine neue. Radikal von der Geschichte des Volkes Israel losgelöst, wird die Schrift zum bloßen Buchstaben, dessen Sinn „jene“ nicht erkennen, wohl aber „wir“. In 4,6 heißt es, dass das Nachsprechen der These: „Das Testament jener ist auch das unsrige“ für eine überaus große Sünde erklärt wird. „Das unsrige freilich; aber jene haben es auf folgende Weise für immer eingebüßt, obwohl Mose es schon empfangen hatte. ... Aber weil sie sich den Götzen hinwandten, verloren sie es. ... Und Mose verstand; und er warf die zwei Tafeln aus seinen Händen. Und ihr Testament zerbrach, damit das des Geliebten, Jesu, in unser Herz eingesiegelt werde durch die Hoffnung, die der Glaube an ihn gibt.“ Diatheke ist im Sinne einer testamentarischen Verfügung zu verstehen und wird im Barnabasbrief mit den Gesetzestafeln identifiziert, genauer mit dem auf ihnen Geschriebenen. Das Testament ist inhaltlich als der sich in Geboten zu erkennen gebende Wille Gottes zu bestimmen. Er ist identisch mit dem „neuen Gesetz unseres Herrn Jesus Christus“. Inhalt des Testamentes ist der sich in Geboten und Verboten dokumentierte Wille Gottes, der rechtes ethisches Verhalten verlangt. Israel hat beim Hören auf die Schrift nicht auf Gottes Stimme gehört, sondern auf den dazwischen redenden Teufel. „Belege“ für das falsche Verstehen der Schrift: die Beschneidung, die Speisegesetze und das Sabbatverständnis. Für die Auslegung der Schrift wird der Geschichte des Volkes Israel keinerlei Wert beigemessen. Diese extreme Sicht im Barnabasbrief, die mit dem Zerschneiden der Gesetzestafeln durch Mose auch den Bund Gottes mit Israel zu Ende gehen lässt, hat die nachfolgenden Autoren auf die Frage nach dem Bruch zwischen Juden und Christen fixiert.

Im Anschluss an Paulus Röm 9,12 (Gen 25,23) entwickelte Tertullian eine zwei Völker-Lehre; Esau und Jakob werden als Typologien für Judentum und Christentum dargestellt; das jüdische Volk soll dem christlichen unterworfen bleiben. Einen Schritt weiter ging Origenes, wenn er davon sprach, dass das Reich Gottes den Juden genommen und den Christen gegeben wurde; doch blieb für ihn die Kirche die Tochter der Synagoge und Israel der ältere Bruder der Kirche. Die Möglichkeit, dass diese Verhältnisbestimmung eines Tages vertauscht werden könnte, schien noch nicht ausgeschlossen zu sein.

Eine bis in die Konsequenzen durchdachte Konzeption der Ablösung geht auf Augustinus zurück. Weil die Juden vom Glauben Abrahams abgefallen sind, wurde der Weinberg an andere Winzer verpachtet; verworfen ist das Volk und kann den Namen Israel nicht mehr für sich in Anspruch nehmen. Der Name kommt nun ausschließlich den Christen zu. Israel verus ist nur noch durch den Glauben an Christus konstituiert. Der Name Jude wird aber eindeutig zu einem pejorativen Begriff. Die Synagoge und die Kirche bleiben eindeutig getrennt, auch wenn Augustinus eine eschatologische Wiedervereinigung erwartet.

Der heilige Ephräm kann sich in seinen Hymnen nur noch über Gott wundern, dass er dieses Volk ertragen hat: „Über den heiligen Geist staune ich, dass er so lange gewohnt hat - in dem Volk, dessen Geruch stinkend war wie seine Sitten. Knoblauch und Zwiebel künden von ihren Werken, - Der Speise entspricht die Gesinnung des schmutzigen Volkes“. Die kaum mehr zu überbietende Beschreibung des antiochenischen Patriarchen Johannes Chrysostomus offenbart den tiefen Abgrund zwischen beiden Größen: „Man mag die Synagoge ein Bordell nennen, einen Ort der Gesetzeswidrigkeit, ein Quartier

von bösen Geistern, ein Bollwerk des Teufels, das Verderben der Seelen, aller Art Unterganges jähen Abhang und tödlichen Schlund, wie immer man sie bezeichnet, man wird sie noch nicht so benennen, wie sie es verdient“. Der fünf Jahre nach dem Tod des Johannes Chrysostomus als Patriarch in Alexandrien eingesetzte Kyrill (412) sorgte für ein vorläufiges Ende der dortigen Synagogen. Er enteignete die Synagogen Alexandriens, vertrieb die Juden aus der Stadt und erlaubte die Plünderung ihres Eigentums. Der erste „Pogrom“ in der Geschichte der christlich jüdischen Beziehungen hatte damit stattgefunden.

In einer Atmosphäre der grenzenlosen Diffamierung erscheint es nur allzu konsequent, wenn Paulinus von Nola (gest. 431) sogar den Vers Röm 11,28 korrigierte. Die Frage: „Wenn die Juden der Väter wegen ohne eigenes Verdienst geliebt werden, werden sie auch der Väter wegen gerettet?“, beantwortete er mit dem Hinweis: Aber wenn auch Noe, Daniel und Job mitten unter ihnen weilten, werden sie doch ihren gottlosen Nachkommen nicht das Heil verschaffen, sie allein werden des Heils teilhaftig sein.“ Die Hoffnung auf die Bekehrung Israels, die bei Justin noch eine Rolle spielt und im Laufe des dritten Jahrhundert immer mehr der Vision einer eschatologischen Bekehrung Platz macht, reichte nicht zur Erklärung des Existenzgrundes der unbekehrten Juden. Emotional viel wichtiger sind auch den Kirchenvätern jene Aspekte, die sich als demonstratio der christlichen Wahrheit eignen. Der Umfang der Fragen, die durch das sichtbare Schicksal der Juden bewiesen werden sollen, reicht vom Nachweis des göttlichen Willens für die Beendigung des Opferdienstes (Justin), bis zur demonstratio der Wahrheit des Auferstandenen (Melito von Sardes). Den Hauptakzent bildet allerdings der von den Vätern als zwingend geglaubte Kausalzusammenhang zwischen den Vergehen und der Strafe. „Wie schwer sie sich verfehlt haben ... das würde, selbst wenn sie es nicht selbst zugäben, ihre heutige Katastrophe beweisen. Zerstreut, unstet umherirrend, vertrieben vom Boden und Himmel ihrer Heimat durchstreifen sie den Erdkreis, ohne einen Menschen, ohne Gott zum König zu haben. Und es wird ihnen nicht einmal erlaubt, als Fremdlinge kurz ihr Vaterland zu besuchen“ (Tertullian). Im pseudorufinischen Kommentar über die Psalmen wird folgender Grund für die Existenz der Juden angegeben: „Sie sind notwendig für die Gläubigen, damit Gott an unseren Feinden uns sein Erbarmen zeigen konnte. Die Zweige des Stolzes sind abgehauen, sein Erbarmen erweist er dem eingepfropften wilden Ölzweig. ... Damit also die gläubigen Völker nicht Gottes Gnade vergessen, leben vor ihren Augen die blinden Juden, damit sie beim Anblick ihrer Blindheit immerzu begreifen, wie sehr sie Gott für ihre eigene Erleuchtung dankbar sein müssen“. Diese Lösung ist bereits bei Augustinus in seinen Überlegungen über die Gefäße des Zornes grundgelegt: die Funktion der Synagoge der Kirche gegenüber sei vergleichbar der Funktion der Verdammten im Hinblick auf die Geretteten: In den Feinden zeigt uns Gott seine Barmherzigkeit.

Ihre geschichtliche Rolle besteht allerdings in der Bezeugung der Wahrheit der christlicher Religion: zerstreut über alle Länder tragen sie die Bücher, in denen die christliche Wahrheit steht, überall hin. Sie selber verstehen sie zwar nicht, sind bloß Buchverwalter und Archivare der Christen, denen sie, wie Sklaven die Bücher nachtragen. Dieser ihr Dienst wird bis zum Ende notwendig sein. Deshalb dürfen sie auch nicht getötet werden.

Die traditionelle theologische Substitutionstheorie, die die Wahrnehmung der Kirche in allen ihren Gliedern und Ämtern prägte, kann in folgender Weise zusammengefasst werden: Weil die Juden am Tod Christi wesentlich Schuld tragen („Gottesmörder“), sind sie von Gott in alle Welt zerstreut worden. Der Bund Gottes mit den Menschen ist auf das neue Volk Israel, das die Kirche darstellt, übertragen worden, wodurch Israel seine Verheißung verloren hat. Nach dieser traditionellen Position verstehen sich die Christen

als die wahren Juden dem Glauben nach. Das gegenwärtige Judentum diene nur zur pädagogischen Illustration christlicher Überlegenheit.

Kirche und Judentum in „Nostra aetate“ [5]

Die Konzilsväter des II. Vatikanischen Konzils (1962-1965) sahen sich konfrontiert mit „knapp zwei Jahrtausenden des Misstrauens, der Beschuldigungen sowie des offenen Hasses und der Diffamierungen sowohl in theologischer als auch in gesellschaftlicher und politischer Hinsicht“ [6], in denen das jüdische Volk seiner theologischen und vielfach auch seiner realen Existenzberechtigung beraubt wurde. Der entscheidende Schritt der Konzilserklärung „Nostra Aetate“ besteht darin, dass die Kirche in ihrer Herkunft und damit in ihrer Identität unabweisbar an das Volk Israel verwiesen und das aktuelle Judentum als konstitutiver Gesprächspartner einbezogen wird.

Die Erfahrung der versuchten Vernichtung des europäischen Judentums durch den Nationalsozialismus forderte das Konzil unabweisbar dazu auf, die eigene Verantwortung auf dem Hintergrund eines traditionellen christlichen Antisemitismus zu sehen und die Beziehung zum Volk Israel von der Wurzel her zu bedenken. Schematisch lassen sich drei Stufen unterscheiden, die die „Un-Beziehung“ zwischen Kirche und Synagoge unheilvoll prägen. Im Neuen Testament sind polemische Aussagen zum Judentum, insbesondere im Johannesevangelium, festzustellen, die den allmählichen Ablösungsprozess des jungen Christentums von seiner jüdischen Herkunft bezeugen. Als klassische Stellen gelten: 1 Thess 2,14-16; Mt 27,20-26; Joh 8,37-47 [7]. Die zweite Stufe bilden die ‚Ad-versus-Iudaeos-Texte‘ der Kirchenväter, die zunächst eine reale Auseinandersetzung und Kontroverse dokumentieren, später jedoch zu klischeehaften Polemiken und entsprechenden jüdischen Antworten ohne direkte Beziehung degenerieren. Diese führten zu oder bestärkten Verdächtigungen und Verleumdungen, die sich z. B. künstlerisch im Gegensatzpaar Kirche und Synagoge, in der Volksfrömmigkeit in den Ritualmordlegenden und gesellschaftspolitisch in verschiedenen Stigmatisierungen mit den entsprechenden Stereotypen und blutigen Verfolgungen äußerten. Die Kleiderordnung des vierten Laterankonzils, die Pogrome in Krisenzeiten, die Vertreibung oder durch massiven Druck bewirkte Taufe der Juden nach der Eroberung Granadas 1492 in Spanien sowie vielfältige Diskriminierungen und Einschränkungen in Europa bis zur Toleranzgesetzgebung der Aufklärung sind die in der Erinnerung zu Buche schlagenden antijüdischen Maßnahmen in christlichen Gesellschaften.

Die christliche Theologie hatte keine Antwort auf die Frage der Bedeutung des gegenwärtigen Judentums in der einen Heilsgeschichte. Die Juden wurden zum gesellschaftlichen Sündenbock. Damit ist der Vernichtungswille des Nationalsozialismus noch nicht erklärt, weil hier auch vulgärer Darwinismus, Rassentheorie, der Wille der Moderne, einen neuen Menschen zu schaffen, und die Vorstellung vom „unwerten Leben“ wirksam wurden. Dennoch hat diese lange Geschichte des Misstrauens und der Verachtung ihren Anteil an der Katastrophe des 20. Jahrhunderts.

Im Vorfeld des Konzils sah der französische Historiker Jules Isaac (1877-1963) die christliche Verkündigung und Katechese im Blick auf die Juden als „Unterweisung in der Verachtung der Juden“ und „als System der Herabwürdigung“ [8]. Die darin zum Austrag kommende Rolle des Sündenbocks und der Menschenverachtung konnte selbst in einem antichristlichen Antijudaismus zur Wirkung kommen. Das Schicksal der Juden hätte sich, trotz des antiken Anti-Judaismus, erst nachdem das Christentum im vierten Jahrhundert Staatskirche wurde, radikal verschlimmert. Obwohl der auf Ausrottung hin zielende Rassenhass antichristlich sei, habe er sich auf christlichem Boden entfaltet und ein

zweifelhaftes christliches Erbe in sich aufgenommen. Weil aber das Christentum seinem Wesen nach den Antijudaismus ausschlieÙe, fordert Isaac dazu auf der Wahrheit die Ehre zu geben. In der antijüdischen Tradition verstrickte sich die Kirche in einen Selbstwiderspruch und verfehlte ihre eigentliche Aufgabe, das Evangelium Jesu Christi treu zu bewahren. Trotz guter Argumente gegen alle Formen von Kollektivschuld liegt hier eine in Exegese, Verkündigung, Lehre und alltäglicher Praxis zum Ausdruck kommende Form struktureller Sünde vor, die als Schuld der Kirche bezeichnet werden muss. Da das Gedächtnis der Kirche auf Grund dieser Interpretationsgeschichte geprägt ist, sind auch jene Kirche und Glaubende in der Mitverantwortung, die nicht unmittelbar mit dem Verbrechen der Shoah verwickelt waren. Da sich der christliche Antijudaismus aufstellen im Neuen Testament stützt, die nach der Trennung von Juden- und Heidenchristen nicht mehr als innerjüdische Kontroverse gelesen wurden, sondern gegen das Volk Israel, bleibt die Aufmerksamkeit für diese Gefährdung der Verkündigung des Evangeliums bestehen. Da es auch einen Antijudaismus ohne Juden geben kann und die Debatte während des Konzils die Aktualität der Vorurteile bewies, ist auch der Begriff einer strukturellen Verantwortung angebracht.

Als Magna Charta für die verschiedenen Dialoggruppen und kirchlichen Lehräußerungen nach dem Zweiten Weltkrieg gelten die Seelisberger Thesen von 1947. Das Seelisberger Treffen von Christen beider Konfessionen und Juden fand vom 30.7. bis 5.8. 1947 in der Schweiz statt. Sie werden vom ökumenischen Weltrat der Kirchen (1948) aufgegriffen und in Schwalbach (1950) weitergeführt. Die zehn Seelisberger Thesen, die von den Vorschlägen Jules Isaacs geprägt sind, verstehen sich als Wegweisung für die christliche Predigt und Katechese zum Judenthema. Alle wichtigen Themen, die das Konzil zu diskutieren hatte, finden sich darin: die bleibende Bedeutung des Bundes Gottes mit Israel und die Zurückweisung einer Verwerfung oder Verfluchung desselben, die Herkunft der Kirche aus dem Volk Israels, die Verantwortung von Christen und Juden in Beziehung zur Passion Christi.

Die Initiative Johannes XXIII.

Der geistliche Vater des Konzilsdokumentes ist Johannes XXIII. Eine Anekdote gewinnt Symbolwert: Während der Karfreitagsliturgie 1959 soll Papst Johannes XXIII. während der großen Fürbitten ausdrücklich darum gebeten haben, das Adjektiv „perfidi“ auszulassen.[9] Aufgrund seines Verhaltens während der nationalsozialistischen Judenverfolgung und Vernichtung und anderer Begebenheiten weckte der Papst bei vielen Juden große Hoffnung in Bezug auf das anstehende Konzil. In der Audienz für Jules Isaac am 13.6.1960, der dem Papst ein Dossier mit den entscheidenden systematischen und pastoralen Fragestellungen vorlegte, beginnt die Textgeschichte der Erklärung. Isaac erörterte drei Punkte: Ein Programm zur Überprüfung ungerechter Aussagen über Israel in der christlichen Unterweisung, eine Widerlegung der Meinung, dass die Diaspora Israels eine von Gott verhängte Strafe für die Kreuzigung Jesu sei, und Auszüge aus dem Trienter Katechismus, der die Schuld am Tode Jesu nicht den Juden, seien dies einzelne Gruppen oder die Gesamtheit, zuschrieb, sondern unseren Sünden. Wer trägt die Verantwortung für den Tod Jesu, und wie steht das Volk Israel heute in der Verheißung Gottes? Welches ist die verbindliche Lehre der Kirche angesichts des heimlichen oder offenen Antisemitismus in der populären Unterweisung und Frömmigkeitspraxis? Welche Mitverantwortung trägt die Kirche für den modernen Antisemitismus? Schließlich: Welche Konsequenzen sind aus der Beantwortung dieser Fragen für die liturgische und katechetische Praxis zu ziehen?

Der Abschnitt Nostra Aetate Nr. 4 zum Judentum ist der Ursprung und die Mitte der Konzilserklärung „Über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“. Es geht um die Kirche in ihrer im Judentum wurzelnden Identität. Das Verhältnis ist durch die Verbundenheit in der Herkunft aus der Heilsgeschichte Israels, in den Anfängen der Kirche und in der gemeinsamen Hoffnung ausgezeichnet. Die Aussagen von Rom 9-11 und Eph 2 gewinnen normative Bedeutung. Das gemeinsame Erbe wird schon sprachlich, z. B. in Bezug auf die gemeinsame Beziehung zu Abraham herausgehoben. Dieses gemeinsame Erbe ist nicht nur die Ausgangsbasis für die geschichtliche Fragestellung, sondern auch für das Verhältnis der Kirche zum gegenwärtigen Judentum. Die Herkunft der Kirche bestimmt ihre Gegenwart und bleibende Zukunft.

Wo liegt der Ursprung der Kirche? Sie hat ihre Wurzel nicht in sich, sondern verdankt sich aufgrund des göttlichen Ratschlusses der Erwählung der Patriarchen, des Mose und der Propheten. Die Glaubensgeschichte Israels ist der gute Ölbaum, dem sich auch die Kirche der Heiden, die wie wilde Schösslinge eingepropft sind, verdankt.

Abrahamsbund und Exodus bleiben die bevorzugten Vor-Bilder, die in der traditionellen Verheißung-Erfüllung-Lehre geschrieben sind. Die paulinische Israeltheologie bildet die theologische Tiefenstruktur des Gesamttextes.

Wie war das Verhältnis zum Judentum? Die Reinigung des Gewissens begann in den bewegenden Reden über den Antijudaismus und seine christlichen Wurzeln in der Konzilsaula. Alle Aussagen, die nach Substitution klingen, werden vermieden. Die durch den Christusglauben gegebene Differenz verschleiert das Konzil nicht. Aber es sucht nach der auch biblisch angemessenen Sprache für Differenz und Gemeinsamkeit: Israel bleibt das erwählte Volk, auch wenn es zu seiner Zeit das Evangelium zurückgewiesen hat. Die heilsgeschichtliche Perspektive trägt die Hoffnung auf eine endzeitlich-universale Einigung aller Völker im Dienste Gottes.“ Von der Verantwortung für den Tod Jesu werden einzelne Gruppen nicht entlastet („die jüdischen Obrigkeiten, mit ihren Anhängern“). Die Vorstellung einer jüdischen Kollektivschuld (damals und mehr noch heute) wird vehement zurückgewiesen. Vielmehr werden die Aussagen des „Catechismus Romanus“, den Jules Isaac erwähnte, aufgegriffen. Das Kreuz dürfe nicht mehr entstellt werden, sondern soll als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden gepredigt werden. Die antijüdischen Aussagen („von Gott verworfen oder verflucht“) werden zurückgewiesen. Künftig müssen Katechese und Predigt sich eng an die evangelische Wahrheit halten und mit dem Geist Christi übereinstimmen. Das heißt, dass alle kirchlichen Aussagen in gemeinsamer Arbeit (Studien und Gespräch) im Geiste des Evangeliums und im Geiste Christi geprüft werden sollen. Dadurch werden Einspruchsrechte von jüdischer Seite in zentrale kirchliche Aufgaben, wie Katechese, Verkündigung und Theologie, eingeräumt. Was Geist des Evangeliums ist, was Geist Christi ist, wird man nicht mehr ohne den jüdischen Gesprächspartner selbst bestimmen können. Der darin angelegte Dynamismus, der zu einer weitgehenden Sprach- und Ritualreinigung führte und weiterhin führen wird, sollte nicht unterschätzt werden. Die Juden sind konstitutiv in die Suche nach dem kirchlich-christlichen Selbstverständnis und jeder Beziehung der Kirche zu ihnen eingebunden, weil die Grundlage im Evangelium nicht hinreichend verstanden werden kann, ohne auf das aktuelle Judentum zu horchen.

Drei jüdische Stimmen zum Verhältnis von Israel und Kirche

Maimonides: Das Christentum als „praeparatio messianica“

Maimonides (1135 Cordoba – 1204 Fustat) sieht im Christentum eine „praeparatio messianica“. Maimonides sagt in seinem maßgebenden Kodex (Mischne Tora): „Es übersteigt den menschlichen verstand, die Pläne des Schöpfers zu ergründen; denn unsere Wege sind nicht Seine Wege und unser Gedanken nicht Seine Gedanken. Alles, was mit Jesus von Nazareth und dem Ismaeliten (Mohammed), der nach ihm kam, zusammenhängt, dient dazu, den Weg für den Messias freizumachen, die ganze Welt auf die gemeinsame Anbetung Gottes vorzubereiten, wie geschrieben steht: ,Denn alsdann will ich den Völkern eine reine Sprache geben, dass sie alle den Namen des Herrn anrufen und Ihm einträchtig dienen‘ (Zeph 3,9). So wurden die messianische Hoffnung, die Tora und die Gebote vertraute Themen – Themen für das Gespräch (unter den Bewohnern) der fernen Inseln und vieler Menschen.“[10]

Das Christentum wird also von Maimonides als Teil des göttlichen Plans der Erlösung der Menschheit betrachtet. Die Bedeutung liegt darin, dass „alles, was mit Jesus von Nazareth und Mohammed zusammenhängt dazu dient, den Weg für den König Messias freizumachen.“ Maimonides hält fest, dass „die Christen glauben und bekennen, dass die Tora Gottes Offenbarung ist (Torah min haSchamajim) und Mose in der Gestalt gegeben wurde, in der sie übernommen ist; sie haben sie vollständig niedergeschrieben, obwohl sie sie häufig anders auslegen.“[11] Christentum und Islam sind für Maimonides keineswegs Zufallsprodukte der Geschichte oder rein menschliche Phänomene.

Franz Rosenzweig: Kirche und Synagoge sind aufeinander angewiesen[12]

„Kirche und Synagoge sind aufeinander angewiesen.“[13] Diese lapidare aber alles andere als selbstverständliche Feststellung macht Franz Rosenzweig (1886-1929) in einem Brief an Rudolf Ehrenberg vom 31. Oktober 1913. Zwar hat christlicherseits nach der Verurteilung Marcions im Prinzip jedenfalls niemand mehr die Angewiesenheit des Neuen Testaments auf das „Alte“ geleugnet. Aber kann dem Judentum die Frage nach der Bedeutung der beiden Testamente füreinander nicht gleichgültig sein? Diese gegenseitige Angewiesenheit wird von Rosenzweig von einer „gleichen Endhoffnung“ her begründet, die Juden und Christen gleichermaßen in das Leiden stellt. Juden und Christen finden sich gemeinsam und aufeinander angewiesen in der Verantwortung für die Weltgeschichte vor. Um Rosenzweig recht zu verstehen, wird man zunächst einmal auf seine unglaubliche Fähigkeit hinweisen dürfen, in Gegensatzpaaren, Spannungspaaren, Anderheiten zu denken, deren jeweilige Glieder nicht aufeinander zurückführbar sind und dennoch einander bedürfen. Das Entscheidende des „Neuen Denkens“ (1925) lautet, dass dieses Denkens im „Bedürfen des Anderen und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit“[14] liege, zeigt sich von Anfang an als die Seele der Wirklichkeitserfassung, die sich in Rosenzweigs Denken zuträgt. Dieses große Grundprinzip seines Denkens wendet er nun aber wie selbstverständlich auch auf die Antwort an, die der Mensch auf das ihn in der Offenbarung erweckende und erwählende Wort des EINEN gibt. Es ist im Verständnis Rosenzweigs kein Relativismus und kein Verrat am Judentum, wenn er angesichts der „in aller Zeit unversöhnlichen Messiaserwartungen“ von den „beiden letzten Einsätzen um die Wahrheit“ spricht, d.h. das Christentum als einen letzten Einsatz um dieselbe Wahrheit, um die es auch im Judentum geht, gelten lässt. Damit stellt Rosenzweig das Verhältnis zwischen Juden und Christen auf einen neuen Boden. Weder die Absolutheit des Anspruchs der Thora noch die Absolutheit des Anspruchs, der in Jesus Christus ergangen ist, werden durch diese Einsicht in Frage gestellt. Es wird vielmehr ein Wetteifern eröffnet, das angefacht ist durch die Stimme des EINEN, die Juden und

Christen vernommen haben, und das bewegt ist von dem, worum es sowohl Juden und Christen geht: die Erlösung.

Rosenzweig hat als Geheimnis des Christlichen das Inkarnatorische begriffen. Dieser Weg wurde nicht sein Weg. Aber er hat diese Anderheit des anderen anerkannt und mit den Mitteln seines überaus dynamischen, an Hegel geschulten, letztlich aber nicht dialektischen, sondern dialogischen Denkens zur Sprache gebracht. Er hat damit eine neue Gesprächssituation zwischen Juden und Christen hergestellt. Diese Gesprächssituation ist aber heute in dem Augenblick der globalen Menschheitskrise eine Herausforderung und eine Chance zugleich. Auf dem Spiel steht die Schöpfung, die Schöpfung, die nur „bleiben“ kann, wenn sie durch Menschen im Licht der Offenbarung in der Bewegung auf die verheißene Erlösung bleibt. In dieser Situation aber gilt Rosenzweigs großer Satz über den Sinn der Bewährung jüdischer und christlicher Existenz: „Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren“[15]

Abraham Joshua Heschel: Vom göttlichen Pathos

Abraham Joshua Heschel (1907-1973), der jüdische Philosoph und Rabbiner, 1938 von den Nazis in einen Viehwaggon gesteckt und nach Polen geschickt, ist überzeugt, „dass das Schicksal des jüdischen Volkes und das Schicksal der Hebräischen Bibel untrennbar zusammengehören. Dass man uns als Juden anerkennt, dass wir ein Recht haben zu überleben, ist nur in einer Welt möglich, in der der Gott Abrahams verehrt wird.“ Weil der Nationalsozialismus „von Grund auf eine Rebellion gegen die Bibel, gegen den Gott Abrahams“, war, erkannte er, „dass das Christentum die Bindung an den Gott Abrahams und die Beschäftigung mit der Hebräischen Bibel in das Herz des abendländischen Menschen eingepflanzt hatte, und beschloss deshalb, die Juden zu vernichten und das Christentum auszurotten und statt dessen eine Wiederbelebung des germanischen Heidentums herbeizuführen.“ Juden und Christen sind für die Aufgabe berufen, „das Gefühl für die Strahlkraft der Hebräischen Bibel in den Herzen der Menschen zu bewahren, zusammenzuarbeiten. Keiner von uns kann es allein schaffen.“ Die Menschen sind nie so offen für Gemeinschaft als in Augenblicken der Not und Bedrängnis. Heschel sieht die Horizonte weiter und die Gefahren größer geworden. „Keine Religion ist ein Eiland. Wir alle sind miteinander verbunden.“ Heschel spricht vom göttlichen Pathos, das dem Judentum und dem Christentum zugrunde liegt. Der Gott Israels ist gewissermaßen in die Angelegenheiten seines Volkes verwoben. So sind Gottes Äußerungen, seine Gebote und Befehle nicht nur äußere Empfehlungen, die nur für den Menschen Bedeutung haben, sie sind ein im tiefsten Sinne göttliches Anliegen, dessen Erfüllung oder Ablehnung persönliche Wichtigkeit für Gott besitzt. Gott ist nicht der unbewegte, sondern der höchstbewegte Beweger. Gott ist niemals neutral, niemals jenseits von Gut und Böse, sondern immer parteiisch auf Seiten der Gerechtigkeit. Das göttliche Pathos ist der wirkliche Grund aller Beziehung Gottes zu den Menschen, der Wechselbeziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung, der Ursprung des Dialogs von Gott und Mensch. Heschel fasst die „transzendente Aufmerksamkeit“ als Grund- oder Urpathos und auch als das Selbst Gottes auf. „Das wichtigste heute ist nicht die *Halacha* für den Juden oder die Kirche für den Christen - sondern die Voraussetzung, die beiden Religionen zugrunde liegt, nämlich ob es ein *pathos* gibt, eine göttliche Wirklichkeit, der das Schicksal des Menschen am Herzen liegt und die auf geheimnisvolle Weise auf die Geschichte einwirkt; das wichtigste ist, ob wir für den Anruf und die Erwartung des lebendigen Gottes offen sind oder tot. Die Krise verschlingt uns alle. Die Not und die

Angst vor der Entfremdung von Gott lässt Juden und Christen gemeinsam aufschreien.“ [16]

Manfred Scheuer

[1] Ekklesia und Synagoge – Zum Verhältnis von Christentum und Judentum, hg. Dom St. Marien Erfurt, 2005.

[2] Martin Luther, Von den Juden und ihren Lügen, Jena 1543, zit. nach Erlanger Ausgabe der Lutherschriften XXXII, 298.

[3] Wir folgen großteils Jozef Niewiadomski, Die Juden im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern. In: Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart. Hg. von E. Weinzierl, Wien 1988, 13-31. In diesem Beitrag sind auch die genauen Belege zu finden.

[4] Schriften des Urchristentum Band 2: Didache, Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert vom Klaus Wengst, Darmstadt 2006, 100-202.

[5] Wir folgen Roman Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 3, hg. von Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath, Freiburg-Basel-Wien 2005, 591-693.

[6] Andreas Vonach, Kirche und Synagoge: Rückbesinnung und neue Annäherungsimpulse seit dem Zweiten Vatikanum, in: Willibald Sandler/Andreas Vonach (Hg.): Kirche: Zeichen des Heils - Stein des Anstoßes. Bern u.a. 2004, 31-59, hier 31.

[7] Vgl. Andreas Vonach, Kirche und Synagogie 21 ff.

[8] Jules Isaac, Hat der Antisemitismus christliche Wurzeln? In: EvTh 21 (1961) 339-354, hier 345.347.

[9] Augustin Bea, Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg-Basel-Wien 1966, 21.

[10] Moses Maimonides, Mishne Torah, Bd. XVII, Hilcot Lelakhim, Jerusalem 1981, 11,4.

[11] Maimonides, Responsa (Teschwuot), hg. Von Jehoschua Blau, Bd. 1, Jerusalem 1957, 284.

[12] Vgl. dazu besonders: Bernhard Casper, Einleitung zu Franz Rosenzweig, in: Fritz A. Rothschild (Hg.), Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Berlin/Düsseldorf 1998, 169-178.

[13] Zitiert aus der Auswahl aus den Briefen, in: Fritz A. Rothschild (Hg.), Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Berlin/Düsseldorf 1998, 180.

[14] Franz Rosenzweig, in: Gesammelte Schriften 3, 151-152.

[15] Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, in: Gesammelte Schriften Bd. 2, Den Haag, Dordrecht 1976, 462.

[16] Abraham Joshua Heschel, No Religion is an Island, in: Union Seminary Quarterly Review 21 (1966) 117-134, dt. Keine Religion ist ein Eiland, in: Fritz A. Rothschild (Hg.), Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Berlin/Düsseldorf 1998, 324-341. Zum „göttlichen Pathos“ vgl. Bernhard Dolna, An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Joshua Heschel: Leben und Werk, Mainz 2011, bes. 279-338.