

## epd Dokumentation online

Herausgeber und Verlag: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) gGmbH,  
Emil-von-Behring-Str. 3, 60439 Frankfurt am Main.

Geschäftsführer: Direktor Jörg Bollmann

Amtsgericht Frankfurt am Main HRB 49081

USt-ID-Nr. DE 114 235 916

Verlagsleiter: Bert Wegener.

Chefredakteur der epd-Zentralredaktion: Karsten Frerichs.

Verantwortliche Redakteure epd-Dokumentation: Uwe Gepp (V.i.S.d.P.) / Reinhold Schardt

Erscheinungsweise: einmal wöchentlich, online freitags.

Bezugspreis:

- **Online-Abonnement** „epd Dokumentation“ per E-Mail: monatl. 28,30 Euro, jährlich 339,60 Euro, 4 Wochen zum Ende des Bezugsjahres kündbar. Der Preis für das Online-Abonnement schließt den Zugang zum digitalen Archiv von epd-Dokumentation (ab Jahrgang 2001) ein.

Verlag/Bestellservice (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-225,

Fax: 069/58098-226, E-Mail: kundenservice@gep.de

Redaktion (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-209

Fax: 069/58098-294, E-Mail: doku@epd.de

© GEP, Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten. Die mit dem Abo-Vertrag erworbene Nutzungsgenehmigung für „epd Dokumentation“ gilt nur für einen PC-Arbeitsplatz. „epd Dokumentation“, bzw. Teile daraus, darf nur mit Zustimmung des Verlags weiterverwertet, gedruckt, gesendet oder elektronisch kopiert und weiterverbreitet werden.

Anfragen richten Sie bitte an die epd-Verkaufsleitung (Adresse siehe oben unter GEP),

Tel: 069/58098-259, Fax: 069/ 58098-300, E-Mail: verkauf@epd.de.

Haftungsausschluss:

Jede Haftung für technische Mängel oder Mängelfolgeschäden ist ausgeschlossen.

# Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 5. März 2019

[www.epd.de](http://www.epd.de)

**Nr. 10**

## ■ Gegenwart und Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs: historische und theologische Perspektiven / The Present and Future of Christian-Jewish Dialogue: Historical and Theological Perspectives

Internationale Konferenz an der Goethe-Universität Frankfurt am Main,  
13. bis 15. Mai 2018

### Impressum

Herausgeber und Verlag:  
Gemeinschaftswerk der  
Evangelischen Publizistik (GEP)  
gGmbH  
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,  
60439 Frankfurt am Main.  
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,  
60394 Frankfurt

Geschäftsführer:  
Direktor Jörg Bollmann  
Verlagsleiter:  
Bert Wegener  
epd-Zentralredaktion:  
Chefredakteur: Karsten Frerichs

epd-Dokumentation:  
Verantwortliche Redakteure:  
Uwe Gepp (V.i.S.d.P.) /  
Reinhold Schardt  
Tel.: (069) 58 098 -135  
Fax: (069) 58 098 -294  
E-Mail: [doku@epd.de](mailto:doku@epd.de)

Der Informationsdienst  
epd-Dokumentation dient der  
persönlichen Unterrichtung.  
Nachdruck nur mit Erlaubnis und  
unter Quellenangabe.  
Druck: druckhaus köthen  
Friedrichstr. 11/12  
06366 Köthen (Anhalt)

## ■ Das jüdisch-christliche Gespräch – Bilanz und Aufbrüche

Im jüdisch-christlichen Gespräch begegnen wir komplizierten Mechanismen menschlicher, genauer christlicher Gewalt. Diese Komplexität verbietet perfektionistische Ansprüche. Vorabsicherheit in diesem Gespräch ist nicht zu haben. Und es darf auch keine Selbstbeweihräucherung aus der Tatsache entstehen, dass wir es, anders als viele andere, tun. Wir suchen dieses Gespräch einfach ohne Schnörkel oder Selbstverliebtheiten, hoffentlich. Ein Weg hat sich gefunden nach 1945, der christliche Selbstverständnisse radikal in Frage gestellt hat und neue Selbst-Erkenntnisse eröffnete, die andere Zugänge zur gesamten Heiligen Schrift eröffnete, zu Paulus insbesondere, aber eben auch zu dem ersten Teil der Bibel. Menschen hatten den Mut, dieses Gespräch zu beginnen. Die Christenmenschen, die solches Gespräch suchten, waren an einer Hand abzuzählen und auf Jüdinnen und Juden angewiesen, die sich auf dieses schmerzhaftes Wagnis einließen.

Die Autoren dieser Dokumentation sind gleichsam die zweite Generation in diesem Lernprozess, der Gegenstand einer Tagung im Mai 2018 an der Frankfurter Goethe-Universität war. Sie reflektieren die Geschichte des Lernens nach 1945. Dabei stellen sie aus jüdischer (Walter Homolka), katholischer (Hans Hermann Henrix) und protestantischer (Bernd Schröder) Sicht fest, dass einerseits viele Schritte gegangen worden sind und andererseits noch viele vor uns liegen. Letzteres darf nicht müde machen, auch wenn es manchmal anmutet, als seien Rückschritte zu verzeichnen oder zumindest der Fortschritt stagnierend. Selbst oder gerade wenn diese Anmutung nicht falsch ist, gilt es, aus den schon gegangenen Schritten Orientierung und Energie zu schöpfen. Diese Kraft, die aus solcher Perspektive erwächst, ist auch spürbar in zwei weiteren Beiträgen, die Lernprozesse markieren im Schriftverständnis (Jürgen Ebach) und gleichzeitig Desiderate aufzeigen, wie die Anforderung an eine nicht antijüdische Christologie (Walter Homolka).

Uns lag daran, diese Dokumentation, die nur einen Ausschnitt

aus der oben genannten Tagung darstellt, zur diesjährigen Woche der Brüderlichkeit zu veröffentlichen, auf dass sie besprochen werde. (Nicht daran liegt es, dass hier nur Brüder zu Wort kommen, was zum Glück nicht mehr repräsentativ für Theologie und Jüdische Studien ist, aber bei der Tagung für diese Vorträge nun so war.) Sie stellt ein Angeld dar für die geplante Veröffentlichung aller Beiträge dieser Tagung, die geplant ist. Der Zeitpunkt, neu zu bilanzieren und neues und altes Gelungenes in der Theologie und im jüdisch-christlichen Gespräch zu bedenken, scheint uns auch in das politische Umfeld zu passen, in dem Homogenisierung und Triumphalisierung der Erträge des »christlichen Abendlandes« politisch im wahrsten Sinne ins Feld geführt werden. Dagegen steht das jüdisch-christliche Gespräch, das gerade lehrt, Ambivalenzen zu spüren und eigene Abgründe in der Geschichte aufzusuchen, um daraus Kriterien für eine nicht selbstbezogene menschenfreundliche Zukunft zu gewinnen im Hören auf die Schrift und aufeinander.

*Dr. Christian Staffa, Studienleiter  
an der Evangelischen Akademie  
zu Berlin*

---

### Quellen:

**Gegenwart und Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs: historische und theologische Perspektiven / The Present and Future of Christian-Jewish Dialogue: Historical and Theological Perspectives**

INTERNATIONALE KONFERENZ an der Goethe-Universität Frankfurt am Main, 13.–15. Mai 2018. Veranstaltet wurde die Tagung von: Martin-Buber-Profilur für Jüdische Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main, LOEWE-Forschungsschwerpunkt »Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten, Goethe-Universität Frankfurt a. M., Bildungsabteilung im Zentralrat der Juden in Deutschland, Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, Evangelische Akademie zu Berlin, Evangelische Akademien in Deutschland, Gesprächskreis Juden-Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Katholische Akademie Haus am Dom, Zentrum Ökumene der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck.

**Der Text »Borderlines – Wie Daniel Boyarin und andere die Ausdifferenzierung von Judentum und Christentum sehen« von Micha Brumlik wurde zuerst abgedruckt in:**

© »Lebensdienlich und überlieferungsgerecht. Jüdische und christliche Aktualisierungen der Gott-Mensch-Beziehung.« Festschrift für Heinz-Günther Schöttler. Beiträge zur Gegenwartsbedeutung jüdischer und christlicher Überlieferungen Bd. 1. Hg. von Johannes Först und Barbara Schmitz, Würzburg (Ergon-Verlag), 2016, Seite 13–24

**Inhalt:**

**Gegenwart und Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs: Historische und theologische Perspektiven / The Present and Future of Christian-Jewish Dialogue: Historical and Theological Perspectives**  
**Internationale Konferenz an der Goethe-Universität Frankfurt am Main, 13.–15. Mai 2018**

---

▶ Christian Staffa: Das jüdisch-christliche Gespräch – Bilanz und Aufbrüche	2
▶ Bernd Schröder: Unverhofftes wurde möglich, Mögliches steht noch aus. Anmerkungen zu Entwicklung – Krisen – Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland aus evangelischer Perspektive	4
▶ Walter Homolka: Was ist erreicht – wo geht es hin?	14
▶ Hans Hermann Henrix: »Ein Wandel – ohne historische Parallele«. Jüngste Entwicklungen und Perspektiven der Beziehung von Kirche und Judentum	19
▶ Micha Brumlik: Borderlines – Wie Daniel Boyarin und andere die Ausdifferenzierung von Judentum und Christentum sehen	27
▶ Walter Homolka: Jüdische Fragen und christliche Probleme: Warum sich Juden für Jesus interessieren und warum dies eine Herausforderung für Christen heute ist	35
▶ Jürgen Ebach: Schrift hermeneutik im Horizont des jüdisch-christlichen Gesprächs	39

## Unverhofftes wurde möglich, Mögliches steht noch aus. Anmerkungen zu Entwicklung – Krisen – Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland aus evangelischer Perspektive

Von Prof. Dr. Bernd Schröder, Lehrstuhl für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Religionspädagogik und Bildungsforschung an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität, Göttingen

Frankfurt am Main, Goethe-Universität,  
13. Mai 2018

Anfang und Unerlässlichkeit des christlich-jüdischen Dialogs sind im Neuen Testament bezeugt. Ein großer Teil derer, die in Jesus von Nazareth den Messias, den Christus, erkannten, gehörte dem jüdischen Volk an – ebenso auch die Autoren der neutestamentlichen Schriften, allen voran Paulus. Aber sie verstanden sich zusehends als »Christianer« (Apg.; 1. Petr.) und so wurde aus dem innerjüdischen sukzessive ein jüdenchristlich-jüdischer bzw. ein christlich-jüdischer Dialog.

In der weiteren Geschichte des Christentums dominierte demgegenüber alsbald eine andere Konstellation: Das Selbstverständnis als »Christen« und insbesondere die Zahl der Heidenchristen (also derer, die vor ihrer Taufe keine Juden gewesen waren) wurde so übermächtig, dass der Bezug zu Jesus *dem Juden* in Vergessenheit geriet oder absichtlich verdunkelt wurde, dass damit zugleich der im Neuen Testament bezeugte, im Christsein angelegte dialogische Bezug auf »Israel« in Vergessenheit geriet oder absichtlich verdunkelt wurde.<sup>1</sup>

Die Folgen für die christliche Theologie und die Wirkungen in der Geschichte der Kirchen wie des Judentums sind bekannt, auch wenn sie fraglos weiterer Aufklärung bedürfen. Vor diesem Hintergrund war es nicht selbstverständlich, dass die Seelisberger Thesen aus dem Jahr 1947, die mit einigem Recht als ein Initialdokument des modernen Christlich-jüdischen Dialogs in deutscher Sprache gelten können, mit folgenden Thesen anheben:

»Es ist hervorzuheben, dass ein und derselbe Gott durch das Alte und das Neue Testament zu uns allen spricht.

Es ist hervorzuheben, dass Jesus von einer jüdischen Mutter aus dem Geschlechte Davids und dem Volke Israel geboren wurde, und dass seine ewige Liebe und Vergebung sein eigenes Volk und die ganze Welt umfasst.

Es ist hervorzuheben, dass die ersten Jünger, die Apostel und die ersten Märtyrer Juden waren. [...]

Es ist zu vermeiden, dass das biblische und nachbiblische Judentum herabgesetzt wird, um dadurch das Christentum zu erhöhen.«<sup>2</sup>

Seit diesen Anfängen hat sich der christlich-jüdischer Dialog – gemessen an dem, was man unmittelbar nach der Schoah erwarten durfte und konnte – in einer unverhofften Weise positiv entwickelt. Gleichwohl gilt, was Peter von der Osten-Sacken so formulierte: »Dem christlich-jüdischen Dialog kann man sich als Christ relativ leicht entziehen, dem christlich-jüdischen Verhältnis nicht. [...] es ist einfach mit dem Christsein gegeben.«<sup>3</sup>

In diesem Beitrag sollen aus meiner Sicht als evangelischer Theologe (und im Blick auf die Gegebenheiten in der Bundesrepublik Deutschland) zunächst einige Etappen des christlich-jüdischen Dialogs und anschließend einige seiner Erträge und bleibenden Aufgaben in Erinnerung gerufen werden.

### 1. Christlich-jüdischer Dialog in Deutschland aus evangelischer Perspektive – Versuch einer Chronologie

In Anlehnung an den »Beschluss der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland« vom 11. Januar 1980 »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« kann man sagen, der heutige christlich-jüdische Dialog ist veranlasst und ermöglicht durch:

»(1) die Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust, der

Verfemung, Verfolgung und Ermordung der Juden im Dritten Reich,

(2) neue biblische Einsichten über die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung

Israels (z.B. Röm. 9-11), [...],

(3) die Einsicht, daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr

in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen

der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind [...],

(4) die Bereitschaft von Juden zu Begegnung, gemeinsamem Lernen und Zusammenarbeit trotz des Holocaust«. <sup>4</sup>

Mit einigem Recht lassen sich fünf Phasen unterscheiden. <sup>5</sup>

### **Phase 1: Selbstkritische Besinnung und erste (gemeinsame) Gehversuche (1947-1960)**

Man muss sich in Erinnerung rufen: Das Stuttgarter Schuldbekennnis vom 19. Oktober 1945 verliert noch kein Wort über den Holocaust und das Verhältnis zum Judentum, das Darmstädter Wort des Bruderrates vom 8. August 1947 wiederholt die aus der Zeit vor der Schoah vertraute Substitutionslehre.

Angesichts dessen galt es überhaupt erst einmal Worte zu finden: Worte des Schuldeingeständnisses, der Umkehr, der Wertschätzung für »Israel« und Judentum. Die Erklärung der EKD-Synode in Berlin-Weißensee im Jahr 1950<sup>6</sup> war – sieht man einmal von international verabschiedeten, deutschsprachigen Texten wie den »Seelisberger« und den »Schwalbacher Thesen« ab – ein erster solcher Versuch, eine Sprache der Buße und des gesuchten Neubeginns zu finden.

In der 1952 erstmals ausgerufenen »Woche der Brüderlichkeit« fand das angestrebte »brüderliche« Verhältnis zum Judentum erstmals öffentlich sichtbare Gestalt.

### **Phase 2: Miteinander sprechen und streiten – Ergebnisse sichern (1961 – 1979)**

»Der eigentliche Promotor des neuen Dialogs wurde die Arbeitsgemeinschaft ›Juden und Christen‹ beim Deutschen Evangelischen Kirchentag.«<sup>7</sup> Erstmals wurde hier nicht nur eine positive, wertschätzende Einschätzung des Judentums als Vorzeichen gesetzt, sondern auch das Gespräch mit Jüdinnen und Juden als konstitutiv für die Verhältnisbestimmung angesehen – »ein Geschenk und Wunder, dass sie sich nach 1945 [...] für das Gespräch [...] hergaben, meist Entronnene, von der Vergangenheit direkt oder indirekt Verwundete.«<sup>8</sup> Für die Beteiligten und die Teilnehmenden an den Veranstaltungen der AG stellte diese Konstellation einen entscheidenden Schritt voran dar – nicht zuletzt dadurch, dass hier miteinander gestritten werden konnte (auch wenn dies zur Zerreißprobe wurde).

In der Theologie blieb dieser Ansatz zunächst weithin unwirksam – auch wenn vor allem das Berliner Institut Kirche und Judentum seit 1960, seit ... unter der Leitung von Peter von der Osten-Sacken,<sup>9</sup> Tagungen verschiedener evangelischer und katholischer Akademien,<sup>10</sup> und erste selbstkritische theologische Untersuchungen<sup>11</sup> den Brückenschlag forcierten.

So konnte 1975 eine erste Ertragssicherung erscheinen, die keineswegs nur für eine partikuläre Gruppe, vielmehr für die Ev. Kirche in Deutschland sprechen sollte – die Studie »Christen und Juden«, vorbereitet von der 1967 eingesetzten »Studienkommission ›Kirche und Judentum«.<sup>12</sup> Für die Breitenwirksamkeit dieser ersten Bilanz sorgte das ebenfalls im Auftrag des Rates der EKD verfasste »Arbeitsbuch Christen und Juden«, erstmals 1979 erschienen.<sup>13</sup>

### **Phase 3: Richtungsentscheid und Fokussierung theologischer Grundfragen (1980 – 1991)**

Es ist der Rheinische Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom Januar 1980, der die Klärung des Verhältnisses von Juden und Christen mit Nachdruck auf die Agenda nicht nur der evangelischen Kirchen, sondern auch der Theologie rückte. Er trug zudem maßgeblich zur Fokussierung etlicher Grundfragen bei – ich nenne Stichworte des Textes und Themenkreise:

- »Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust« – und damit kirchen- und theologiegeschichtliche Forschung zum nationalsozialistischen Deutschland D, die Frage nach einer Theologie nach Auschwitz, *die Aufklärung der Wurzeln wie der Wirkungsgeschichte des christlichen Antijudaismus.*
- Das Bekenntnis »zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet« und damit *die Frage einer nicht gegen das Judentum profilierten Christologie.*
- Die Bejahung der »bleibende[n] Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk« und die Rede von der »Hineinnahme« der Kirche »in den Bund Gottes mit seinem Volk« – und damit *die Frage nach der Zuordnung von Kirche und Israel.*
- Die Benennung von Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen (die »Schriften«, »Gerechtigkeit und Liebe als Weisungen Gottes für unser ganzes Leben«, den Glauben »an »Gott als den Schöpfer«) und damit die Frage danach, wie Juden und Christen gemeinsam »als von demselben Gott durch den aaronitischen Segen Ausge-

zeichnete im Alltag der Welt leben« können, *die Frage von Ethik und Aszetik*.

■ Die Überzeugung, »daß die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an der Völkerwelt wahrnehmen kann« und damit *die Frage der sog. Judenmission*.

■ Die – so klar kaum je später erneut artikulierte – Einsicht, »daß das Thema Christen und Juden in der kirchlichen Aus-, Fort- und Weiterbildung angemessen [zu] berücksichtig[en ist]« und u.a. über kreiskirchliche Synodalbeauftragte in die Gemeinden hinein zu kommunizieren ist.<sup>14</sup>

1991 wird die Studie »Christen und Juden II« der Studienkommission »Kirche und Judentum« der EKD einen Teil dieser Themen erneut fokussieren: *Christologie – »Volk Gottes« – Predigen / Unterrichten »in Israels Gegenwart«*.<sup>15</sup>

#### **Phase 4: Umbrüche und Neuordnung – Revitalisierung jüdischen Lebens (1991 – 2001)**

Seit April 1990 konnten Jüdinnen und Juden aus der Sowjetunion ausreisen – und kamen in überraschend hoher Zahl nach Deutschland. Das sog. Kontingentflüchtlingsgesetz legalisierte und erleichterte diese Zuwanderung von 1991 bis 2004; seit Anfang 2005 ist sie unter geänderten rechtlichen Bedingungen hingegen de facto wieder zum Erliegen gekommen.

Zusammen mit dieser unerwarteten Zuwanderung kommen neue Konstellationen ins Spiel:

- innerjüdische Pluralität
- Generationenwechsel auf beiden Seiten
- Fusion von Ost und West
- Internationale Horizonte

*Für Letzteres steht exemplarisch »Dabru Emet / Redet Wahrheit« vom 10. September 2000 als nicht die erste, aber doch die erste öffentlich weithin wahrgenommene, kollektiv verantwortete jüdische Reaktion auf christliche Bemühungen um eine Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden.*<sup>16</sup>

#### **Phase 5: Postmoderne Ungleichzeitigkeiten (seit 2001)**

Im Blick auf die 2000er Jahre ist wohl von einer Epoche der Ungleichzeitigkeit zu sprechen.

Auf der einen Seite gehört das »Ja« zum Christlich-Jüdischen Dialog zum »guten Ton« in Kirche und Theologie – der bleibenden Verwurzelung des Christentums in »Israel« wird in historischer wie in sachlicher Hinsicht kaum mehr widersprochen, Initiativen wie die »christlich-jüdischen

Gesellschaften« oder »Studium in Israel« finden in der evangelischen Kirche weithin Unterstützung, die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden gilt als im Großen und Ganzen gelungen – eine Weiterarbeit in diesem Sinne als erstrebenswert, wenngleich nicht prioritär auf der Agenda von Kirche und Theologie.

Im Jahr 2000 erscheint die Studie »Christen und Juden III«<sup>17</sup>, und, wichtiger als dies: Nahezu *alle* Landeskirchen in der EKD haben Erklärungen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden abgegeben. 2001 fasst die Leuenberger Kirchengemeinschaft den Stand der Dinge für viele evangelische Kirchen zusammen.<sup>18</sup>

Auf der anderen Seite wird der christlich-jüdische Dialog häufiger in »abrahamische« und interreligiöse Bezüge eingezeichnet – auf Grund sowohl theologischer Einsichten als auch von Veränderungen der gesellschaftlichen und politischen Lage (die nicht zuletzt durch die Ereignisse des 11. September 2001 ein neues Vorzeichen bekommt). Dies verschiebt den Fokus, »relativiert« das christlich-jüdische Gespräch, erschließt aber auch neue Themen und Relevanzen.

Problematischer ist die bleibende Störanfälligkeit des christlich-jüdischen Gesprächs – sei es, dass theologische Fragen aufbrechen, auf die man tragfähige Antworten gefunden zu haben meinte, etwa die Frage nach der Geltung des Alten Testaments, diejenige nach der Judenmission<sup>19</sup> oder auch nach dem Umgang mit antijüdischen Vorstellungen ansonsten hoch geschätzter Theologen wie etwa Martin Luther<sup>20</sup>, sei es, dass gegen Jüdinnen und Juden gerichtete Übergriffe und Antisemitismus<sup>21</sup> das Miteinander gefährden und in Frage stellen.

In Anbetracht dieser Geschichte gilt es zu unterstreichen, dass auf dem Weg der Erneuerung des Christlich-jüdischen Verhältnisses in mancher Hinsicht weit mehr erreicht wurde, als man 1945 hätte hoffen können und dürfen:

## **2. Unverhofft Erreichtes**

### **2.1 Kritische Relektüre biblischer Texte, die antijüdisch interpretiert wurden und werden können**

Seit jeher sind es *bestimmte* neutestamentliche Texte gewesen, an denen sich ein Verständnis der Schrift festmachen konnte, das das Christentum von seinen Wurzeln her als dem Judentum überlegen profilierte – Texte wie 1. Thess 2,14-16, Gal 4, 21-31 oder Joh 8, 44. Am schärfsten hat Rosemary Radford Ruether den Finger in die Wunde gelegt, die an solchen Texten aufbricht: »Die

Grundlagen des Antijudaismus wurden im Neuen Testament gelegt.« Und: »Wenn wir das Evangelium ohne seine antijüdische Lehrseite sichern wollen, müssen wir die tiefsten Dualismen [wie etwa Authentizität vs. ›Pharisäismus‹, Innerlichkeit vs. Gesetzlichkeit, Universalismus vs. Partikularismus] analysieren und rekonstruieren, die das frühe christliche Selbstverständnis formten.«<sup>22</sup> Sie identifizierte – so fasste es Gregory Baum zusammen – den Antijudaismus als »die linke Hand der Christologie«<sup>23</sup> und adressierte folgerichtig die systematisch-theologische Schlüsselfrage: »Ist es möglich zu sagen, ›Jesus ist der Messias‹, ohne gleichzeitig implizit oder explizit zu sagen, ›und die Juden sollen verdammt sein‹?«<sup>24</sup>

Ohne ins exegetische Detail zu gehen, kann man sagen, dass diese Herausforderung im Umgang mit den neutestamentlichen Texten in erstaunlicher Breite und Tiefe aufgegriffen wurde. Wesentliche Schritte waren:

- die Anerkennung der Problematik,
- die sozial- und religionsgeschichtliche Ausleuchtung des 1. Jh.s,
- die Wahrnehmung der Kontextualität von Exegese, die Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte und heutiger Gesprächszusammenhänge,
- die Bereitschaft zur Sachkritik,
- die hermeneutische Zentrierung auf Texte wie Röm 9-11.

Wer heute ein historisch angemessenes, theologisch verantwortbares Verständnis »problematischer« Texte sucht, kann es finden, etwa in der »Bibel in gerechter Sprache« (2006) oder im »Theologischen Kommentar zum Neuen Testament« (seit 2003). Dies ist nicht gering zu schätzen: Im Blick auf das Verhältnis zum Judentum haben wir gelernt, mit der Schrift gegen die Schrift zu argumentieren.

## **2.2 Kritische Aufarbeitung der Traditionen des Christentums bzw. des Protestantismus, die antijüdisch wirksam wurden**

Ein vergleichbarer Prozess der Selbstkritik betrifft Personen, Denkfiguren, Konstellationen evangelischer Kirchen- und Theologiegeschichte – seien es Reformatoren wie Martin Luther, die Denkfigur von »Gesetz und Evangelium« oder bestimmte Konstellationen etwa im Zweiten Kaiserreich oder in der Weimarer Republik.

Der gleichen wissenschaftlich zu bearbeiten, ist nicht anstößig – dass sogar die Synode der EKD sich im Vorfeld des Reformationsjubiläums mit der antijüdischen Haltung Martin Luthers befasst

und sich davon distanziert,<sup>25</sup> stellt eine tiefgreifend gewandelte Einstellung unter Beweis. Darin heißt es u.a.:

»Luthers Sicht des Judentums und seine Schmähungen gegen Juden stehen nach unserem heutigen Verständnis im Widerspruch zum Glauben an den einen Gott, der sich in dem Juden Jesus offenbart hat. Sein Urteil über Israel entspricht demnach nicht den biblischen Aussagen zu Gottes Bundestreue gegenüber seinem Volk und zur bleibenden Erwählung Israels.

Wir stellen uns in Theologie und Kirche der Herausforderung, zentrale theologische Lehren der Reformation neu zu bedenken und dabei nicht in abwertende Stereotype zu Lasten des Judentums zu verfallen. Das betrifft insbesondere die Unterscheidungen »Gesetz und Evangelium«, »Verheißung und Erfüllung«, »Glaube und Werke« und »alter und neuer Bund«.

## **2.3 Synodale Stellungnahmen zur Abwendung von Antijudaismus und zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden**

Seit dem bereits erwähnten Beschluss der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden im Jahr 1980 haben (fast) alle evangelischen Landeskirchen in Deutschland<sup>26</sup> Erklärungen abgegeben, die bei allen Unterschieden im Einzelnen i. W. jeweils drei Punkte markieren:

- Anerkennung antijüdischer Traditionen und Verhaltensmuster – Eingeständnis von Mitverantwortung und Schuld – Wille zur Umkehr,
- Anerkennung der bleibenden Erwählung des Volkes Israel und gemeinsamer Grundlagen von Judentum und Christentum,
- Bereitschaft zur Begegnung und Gewinnung eines neuen Verhältnisses zum Judentum.

Mehr noch: Nicht wenige Landeskirchen haben das Bekenntnis zur Treue Gottes zum Volk Israel in die jeweilige Kirchenverfassung aufgenommen. Eine Vorreiterrolle übernahm auch in dieser Hinsicht die Rheinische Kirche, in deren 1996 renoviertem Grundartikel es heißt: »Sie bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.«

Inzwischen haben 13 von insgesamt 19 Landeskirchen in Deutschland ihre Grundordnungen und Kirchenverfassungen geändert und darin einen Bezug ihrer Kirche zum Judentum aufgenommen haben.<sup>27</sup> Dies ist als Ergebnis eines i.d.R. weit

ausgreifenden, kollektiven, synodal abgebildeten Lernprozesses in diesen Kirchen wertzuschätzen und durchaus als analogieloses Bestreben in auf Dauer angelegter, kirchenrechtlich verankerter Weise die Fehler der Vergangenheit zu revidieren anzuerkennen.

#### 2.4 Revision der kirchlichen Praxis, namentlich in Gottesdienst und Unterricht

Mit den Synodalbeschlüssen und Änderungen der Kirchenordnung einher ging und geht das Bemühen um eine Änderung kirchlicher Praxen, vorzugsweise in Predigt und Unterricht. Ohne hier ins homiletisch-liturgische und religionspädagogische Detail zu gehen, ging es diesbezüglich wiederum um einen Dreischritt:

- Kritik antijüdischer Elemente in Gottesdienst und Unterricht,
- Neuentdeckung jüdischer Wurzeln und Bindungen zwischen Juden- und Christentum,
- Entwurf von Formulierungen und Arrangements, die einen wertschätzenden Zugang zum Judentum erschließen – auf ein Formal gebracht: um Predigen und Unterrichten »in Israels Gegenwart«.

Als exemplarische Leitidee sei zitiert: »Was die christliche Predigt über Juden und ihren Glauben aussagt, sollte sachgerecht sein, so daß ein im Gottesdienst anwesender jüdischer Hörer sich darin wiedererkennen könnte. Dieses Kriterium gilt auch dann, wenn kein Jude gegenwärtig ist.«<sup>28</sup> Über das »Lehren in Israels Gegenwart« hinaus geht es auch um »das Lernen von Israels Gegenwart«: »in geistlicher Verbundenheit mit Israel lernen zu glauben, zu handeln, zu hoffen als Jünger Jesu.«<sup>29</sup>

Realisiert werden solche Postulate teils durch »amtskirchliche« Festlegungen – so hat die Synode der EKD 2017 die Einführung einer revidierten Perikopenordnung beschlossen, die seit dem ersten Advent 2018 gilt und u.a. den Anteil alttestamentlicher Predigttexte von ca. einem Sechstel auf ein Drittel erhöht<sup>30</sup> – teils durch »private« Initiativen – genannt sei hier die Initiierung der »Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext« durch Wolfgang Kruse und Studium in Israel (seit 1996).

Im Bereich der Religionspädagogik kam es seit den 1970er Jahren immer wieder zur Sichtung und Verbesserung von Lehrplänen und Schulbüchern – auf evangelischer Seite unter maßgeblicher Beteiligung von Heinz Kremers, Ruth Kastning-Olmesdahl, Martin Stöhr u.a.<sup>31</sup> Man kann den Ertrag dessen in Anlehnung an eine vor kur-

zem erschienene Studie als »ambivalent« resümieren:<sup>32</sup> Einerseits lassen sich erhebliche Fortschritte konstatieren, andererseits muss aber auch ein Fortbestehen oder die Wiederkehr von (zumindest tendenziell) antisemitischen Phänomenen konstatiert werden: »In den fast zwanzig Jahren nach der letzten umfassenden Studie aus dem Jahr 1995 [wurden] in vielen Lehrplänen und Schulbüchern weitere Anstrengungen unternommen [...], die Tradierung von Vorurteilen gegen Jüdinnen zu vermeiden«, die jedoch alles in allem nur zu »punktuell[en] Nachbesserungen« geführt haben: »Es fehlt insgesamt nach wie vor an einem umfassenden Konzept, das eine angemessene Darstellung des Judentums und des christlich-jüdischen Verhältnisses grundsätzlich im christlichen Religionsunterricht verankert.«<sup>33</sup>

»Fraglos ist die Prüfung von Unterrichtsmaterial daraufhin, ob es dem Stand fachwissenschaftlicher Einsicht und dem Stand des christlich-jüdischen Gesprächs entspricht, notwendig – die Frage ist jedoch, ob diese Prüfung auf Richtigkeit v.a. in didaktischer Hinsicht zureichend ist, geht es doch für Christ/inn/en im Umgang mit dem Judentum letztlich darum, Entdeckungen am religiösen und kulturellen Reichtum des Judentums machen zu können, um gewissermaßen von innen heraus zu erfahren, dass das Christentum um des besseren, ja, überhaupt nur angemessenen Verstehens seiner selbst willen auf Zwiesprache mit und Bezugnahme auf das Judentum angewiesen ist. Lernprozesse mit Kindern und Jugendlichen sollten diesen Entdeckungsprozess initiieren und dazu motivieren. [...] ich fürchte, die bloß an Richtigkeit orientierte Prüfung von Material entfaltet für Multiplikator/inn/en, die zukünftig solches Material entwickeln, eher demotivierende Funktion und auch einen Unterricht zu dieser Thematik, der in erster Linie darauf bedacht ist, nichts falsch zu machen, stelle ich mir wenig einladend vor.«<sup>34</sup>

Keineswegs zuletzt ist deshalb auf positive Beispiele eines kreativen, partnerschaftlichen, partizipativen Lernens über und vom Judentum hinzuweisen.<sup>35</sup>

#### 2.5 Paradigmenwechsel: Bei der Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen- und Judentum nicht über Judentum und Juden reden, sondern mit ihnen reden

Alle genannten Initiativen haben zu einem Paradigmenwechsel in der Einstellung von verfasster Kirche und Theologie geführt. In der Regel ist intendiert, bei der Klärung und Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen- und Judentum nicht länger über Judentum und Juden zu reden,

sondern *mit* ihnen zu sprechen und von ihnen bzw. ihrer Tradition zu lernen. Viele kirchliche Ausschüsse realisieren dieses Leitbild – sie nehmen damit eine zentrale Einsicht im interreligiösen Lernen auf, sie orientieren sich damit an frühchristlichen Konstellationen und werden darin nicht zuletzt durch öffentlich wahrnehmbare jüdische Stellungnahmen ermutigt. Zu nennen sind v.a. »Dabru Emet – Redet Wahrheit« vom 10. September 2010<sup>36</sup> sowie die »Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum – Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen«<sup>37</sup> vom 3. Dezember 2015.

## 2.6 Beitrag der Kirche(n) zur Bildung einer zivilgesellschaftlichen Koalition gegen »Antisemitismus« und für ein positives Verhältnis zum Judentum wie zum Staat Israel

Im Zuge ihres Bemühens um Erneuerung ihres Verhältnisses zum Judentum ist die evangelische Kirche in der bundesrepublikanischen Gesellschaft zu einem Akteur geworden, der Antisemitismus und Israelfeindschaft widersteht – dabei spielt eine Rolle, dass die Kirche(n) nicht nur von der Erinnerung an deutsche und christliche Antijudaismen motiviert wird, hier Stellung zu beziehen, sondern durch ihre eigene Verwurzelung in den Israel-Verheißungen der Bibel. Gerade dies ist in einer zusehends konfessionslosen und religionsdistanzierten Gesellschaft ein wichtiger Resonanzraum für den Widerstand gegen Antisemitismus.

Exemplarisch sollen für diese zivilgesellschaftliche Koalition stehen

- die breite Unterstützung aus politischen Kreisen der bürgerlichen Mitte für den Prozess der Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen, etwa erkennbar an der – seit 1949 bestehenden (!) – Schirmherrschaft des Bundespräsidenten für den »Deutschen Koordinierungsrat der *Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*«,
- ein Diktum von Kanzlerin Angela Merkel aus dem Jahr 2008: »Diese historische Verantwortung Deutschlands ist Teil der Staatsräson meines Landes. Das heißt, die Sicherheit Israels ist für mich als deutsche Bundeskanzlerin niemals verhandelbar.«<sup>38</sup>
- die erstmalige Einsetzung »einer/n Beauftragte/n der Bundesregierung für jüdisches Leben in Deutschland und den Kampf gegen Antisemitismus« im Jahr 2018,

- der Staatsvertrag zwischen Bundesregierung und Zentralrat der Juden im Jahr 2003.

## 2.7 Initiierung von Leuchtturmprojekten

Schließlich – wenn auch nicht abschließend – sei in diesem eigen der unverhofften Errungenschaften auch die Vielzahl an Initiativen genannt, in denen sich Bürgerinnen und Bürger, Christinnen und Christen, Theologinnen und Theologen die Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen zur Aufgabe machen. Exemplarisch genannt seien:

- die »Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit« (seit 1948) und ihr Koordinierungsrat (gegr. 1949) ,mit der »Woche der Brüderlichkeit« (seit 1952) und der Verleihung der »Buber-Rosenzweig-Medaille« (seit 1968),
- das »Institut Kirche und Judentum«, Berlin (gegr. 1960)
- die »AG Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag« (DEKT, gegr. 1961)
- »Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden« (KLAK, gegr. 1978)
- »Studium in Israel. Ein theologisches Studienjahr an der Hebräischen Universität Jerusalem« (gegr. 1978).

Kurzum: Angesichts all dessen lässt sich wohl sagen, dass sich im evangelisch-kirchlichen Selbstverständnis eine »neue Perspektive« auf das Judentum durchgesetzt hat. Das im Zuge der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden Erreicht ist – auch wenn keineswegs alles »perfekt« ist – als »einer der sachlich und psy[...]isch tiefgreifendsten Lernprozesse innerhalb der christlichen Kirchen«<sup>39</sup> anzusehen. Die Dankbarkeit für das unverhofft Erreichte kann ermutigen für weitere Schritte.

Allerdings: Von der Theologie in ihrer Gänze war – aus gutem Grund – kaum die Rede. Diesbezüglich dürfte noch immer gelten, was Peter von der Osten-Sacken 1998 formulierte:

»Was die evangelisch-theologischen Fakultäten angeht, so dürfte kaum eine[r] der Lehrenden [...] die Notwendigkeit einer Neugestaltung des Verhältnisses von Christen und Juden bestreiten. Erhebliche Zweifel ergeben sich freilich, ob dies auch die Überzeugung von der Erneuerungsbedürftigkeit christlicher *Theologie* einschließt. [...] Aufs Ganze gesehen lässt sich am ehesten von einem Desinteresse sprechen, das diejenigen, die mit christlich-jüdischen Fragen befasst sind, gewähren lässt.«<sup>40</sup>

### 3. Noch ausstehende Möglichkeiten

Neben dem Vielen, das erreicht werden konnte, steht nicht Weniges, das noch nicht ermöglicht werden konnte. Auch dies sei in Kurzform angesprochen, ohne damit das Gewicht des Erforderlichen zu schmälern.

#### 3.1 Durchformung des Studiums der evangelischen Theologie bzw. Religionslehre und der Ausbildung von Multiplikatoren (wie z.B. Erzieherinnen oder Jugendarbeiter) aus dem Geist der Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses

Als »Studium in Israel« 1978 ins Leben gerufen wurde, war einer der Auslöser die Erkenntnis, dass man in Deutschland Ev. Theologie oder Religion studieren kann, ohne je vom Judentum zu hören, geschweige denn von ihm in einem wertschätzenden, für die eigene Identität konstitutiven Sinne zu hören. Auf Einladung der AG Christen und Juden beim DEKT wurde 2016/17 erneut eine Bestandsaufnahme theologischer Studienordnungen durchgeführt. Demnach hat sich an manchem Standort Vieles zum Guten gewendet, doch strukturell gesehen liegt es noch immer im Argen. Einige der Ergebnisse:<sup>41</sup>

- »Wenig Pflicht, viel Kür«,
- »Einordnung in die Religionswissenschaft als Chance und Risiko«,
- »Entscheidendes Gewicht von Personen und Einrichtungen« bzw. Zufallskonstellationen,
- Erhebliche Unterschiede zw. Pfarr- und Lehramt bzw. Fakultäten und Instituten,
- »Mangel an Begegnung mit dem Judentum und dessen (wissenschaftlichen) Vertretern«,
- »Jüdisch-christlicher Dialog / Judaistik nirgends obligatorischer Gegenstand des Examens«.

Man kann solche Befunde dahingehend zusammenfassen, dass eine erhebliche »Asymmetrie zwischen kirchlichem Selbstverständnis und theologische Ausbildung« besteht.

#### 3.2 Niederschlag der theologischen Einsichten in Lehrbuchwissen und aktuellen Entwürfen – Sichtbarmachung der inneren Dialogizität des Christentums

Gewiss, es gab und gibt Leuchttürme des theologischen Durchdenkens eines neuen Verhältnisses von Christen und Juden – ich rufe (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) einige Namen vor allem aus der »dritten Phase« in Erinnerung: Bertold Klappert, Friedrich-Wilhelm Marquardt,

Peter von der Osten-Sacken, Dietrich Ritschl und Martin Stöhr.

Doch in mancher Hinsicht scheint diese Dynamik zum Erliegen gekommen zu sein:

- In den letzten Jahren ist kaum ein »Entwurf« einer Theologie des christlich-jüdischen Gesprächs erschienen – sieht man einmal von bemerkenswerten Studien exegetischer Provenienz ab. Doch gerade in der *Systematischen Theologie* sucht man dergleichen vergeblich.<sup>42</sup>

- Schaut man auf *Lehrbuchreihen*, die den Wissenstand der Zeit zu repräsentieren trachten, ist das Bild ebenfalls ernüchternd: Weder in der Reihe »Theologische Wissenschaft« (Stuttgart 1972ff.) noch in den »Themen der Theologie« (Tübingen 2011ff.) oder »Theologie für Lehrerinnen und Lehrer« (Göttingen 1999 ff.) spielt die Erneuerung des Verhältnisses von Christen- und Judentum programmatisch oder faktisch eine exponierte Rolle.

Bei dieser Problemanzeige geht es nicht allein darum, dass Ergebnisse des christlich-jüdischen Gesprächs in materialer Hinsicht kaum Aufnahme fanden, geschweige denn weitergedacht wurden, sondern insonderheit darum, dass in jüngeren Reflexionen auf das, was das Christentum ausmacht, die von Peter von der Osten-Sacken markierte Einsicht fehlt, dass das »christlich-jüdische[.] Verhältnis [ ... ] mit dem Christsein gegeben« ist: Es steht somit nicht zur Disposition. Vielmehr gilt es, *die dem christlichen Glauben eingestiftete innere Dialogizität* geltend zu machen und als Strukturmoment zur Entfaltung zu bringen.

In diesem Sinne hat der jüngst verstorbene Dietrich Ritschl die »Logik der Theologie« entfaltet, wenn er den Satz, dass Gott »in seiner ureigentlichen Freiheit aus allen Völkern das Volk Israel und in Jesus Christus aus Juden und allen Heiden die Kirche Erwählt hat«, den »eigentliche[n] Ursatz biblisch begründeten Bekenntnisses und damit jeder christlicher Theologie« nennt.<sup>43</sup> Dieser Satz, so fügt er hinzu, »verneint die Eigenmächtigkeit und Selbstbezogenheit der Kirche und bejaht das Wagnis der messianischen Hoffnung, das Juden und Christen verbindet.«<sup>44</sup>

Auf dieser Linie gilt es m.E. weiterzudenken, um einerseits das Verbundensein des Christentums mit dem Judentum präsent zu halten und andererseits offen zu bleiben für die Einzeichnung der gegenwärtigen Herausforderungen an die Selbstreflexion christlichen Glaubens.

### 3.3 Befruchtung der Lebensführung und -deutung Einzelner aus der Reflexion des christlich-jüdischen Verhältnisses

Theologie muss nicht nur – gemessen an den Spielregeln des wissenschaftlichen Diskurses – den Quellen der eigenen Tradition und dem gegenwärtigen Wahrheitsbewusstsein genügen und in diesem Sinne theologisch richtig sein, sondern auch Erfahrungen der Glaubenden mit Gott deuten zu helfen. Wäre dies nicht der Fall, hätten theologische Sätze für den Glauben, für den denkenden Glauben der einzelnen Christinnen und Christen, kaum eine Bedeutung.

An diesem Punkt scheint mir eine gravierende Schwierigkeit vieler theologischer Klärungen im christlich-jüdischen Dialog zu liegen – sie lassen nur in Ausnahmefällen deutlich werden, inwiefern sie eine existentielle Relevanz haben (können) und worin ihre Bedeutung für die Lebensführung und -deutung Einzelner liegen (könnte).<sup>45</sup>

### 3.4 Praktische Theologie im Horizont des christlich-jüdischen Verhältnisses

Es ist nicht nur und nicht einmal zuerst pro domo formuliert, wenn ich meine, dass zu den noch nicht realisierten Möglichkeiten auch eine »Praktische Theologie im Horizont des christlich-jüdischen Verhältnisses« gehört. Hier ließe sich Manches sagen zu den Aufgaben, die sich stellen,<sup>46</sup> doch hier sei nur angedeutet, was die Theologie bzw. der christlich-jüdische Dialog insgesamt von einer stärkeren Teilhabe Praktischer Theologie erhoffen könnten:

- empirisch validierte Einsichten, z. B. zur Frage, wie eigentlich Christinnen und Christen heute Judentum wahrnehmen und einschätzen,
- die Intensivierung der Reflexion auf die Relevanz und die Erschließung theologischer Sätze für die Einzelnen – eingedenk des Satzes, dass »die letzte Absicht aller Handlungen im Namen des Christentums [...] dem einzelnen Menschen« gilt.<sup>47</sup> Wenn das Handeln der Kirche und dasjenige der einzelnen Christen ein »locus theologicus« ist, dann gilt es das christlich-jüdische Verhältnis auch einmal von hierher durchdenken.
- nicht zuletzt: die Gestaltung der drei Modi der Kommunikation des Evangeliums, die Christian Grethlein unterschieden hat – »Lehren und Lernen«,<sup>48</sup> »Helfen zum Leben«<sup>49</sup> und »Feiern«<sup>50</sup> – sowie pastoraler oder religionspädagogischer Beruflichkeit aus dem christlich-jüdischen Verhältnis heraus.

Das wäre nicht zuletzt Voraussetzung für die gemeinsame religionsgemeinschaftliche und theo-

logische Arbeit an gemeinsamen »öffentlichen« Herausforderungen: ethische Urteilsbildung, Umgang mit Gotteskrise, Prävention gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, u. a. m.

### 3.5 Hineinnahme weiterer Denominationen in den Prozess der Erneuerung

Der christlich-jüdische Dialog in Deutschland wird auf christlicher Seite im Wesentlichen von den in der EKD zusammengeschlossenen evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche betrieben und gefördert.

Fraglos ist es wünschenswert und erforderlich, einerseits auch die Mitglieder und Organe der sog. Freikirchen, andererseits diejenigen der chalcidonensisch-orthodoxen und orientalischem-orthodoxen Kirchen in Deutschland einzubeziehen.

### 3.6 Produktive Verhältnisbestimmung zwischen christlich-jüdischem und christlich-islamischem Gespräch

Seit der Genese des Islam, insbesondere aber seit 2001 steht die christlich-jüdische Dialog-Bewegung vor der Aufgabe ihr Verhältnis zum Islam sowie – weniger dringlich – zu anderen Religionen zu klären. Dieser Klärungsprozess beginnt nicht Null – vielmehr lassen sich einige Paradigmen prüfen<sup>51</sup> und realisieren. Nach meinem Dafürhalten muss es ein Anliegen sein, soviel »trialogische« Abstimmung wie möglich, soviel bilaterale Positionierung oder Alleingang wie nötig zu realisieren.

### 3.7 Übersetzung theologischer Formeln in einer Sprache unserer Zeit

In theologischen Erklärungen zum christlich-jüdischen Verhältnis spielen in hohem Maße Fachtermini eine Rolle, die den Vorzug haben, biblische Bezüge theologischen Denkens präsent zu halten, aber auch den Nachteil, in der Alltagssprache und im Verstehenshorizont vieler Zeitgenossen keinen Ort zu haben. Das gilt für die Rede von der »Erwählung«, vom »Bund«, von der »Abrahamkindschaft« oder auch der »Treue Gottes«. Soll die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden mehr Köpfe und Herzen erreichen, bedarf es neuer hermeneutischer und sprachschöpferischer Anstrengungen, um das sachliche und sprachliche Erbe christlicher und jüdischer Tradition fruchtbar zu machen.

**Kurzum:** Die noch nicht realisierten Möglichkeiten erweisen sich – sachlich gesehen – als Notwendigkeiten. Zwar ist – um auf das eingangs zitierte Diktum von Peter von der Osten-Sacken zurückzukommen<sup>52</sup> – zu akzeptieren, dass Men-

schen sich nicht dem christlich-jüdischen Dialog stellen (können), aber es lohnt, daran zu arbeiten, dass sie das christlich-jüdische Verhältnis als Teil ihres Christseins wahrnehmen und wertschätzen.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Vgl. etwa Udo Schnelle: *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30 - 130 n. Chr.: die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen 2015.

<sup>2</sup> Hier zit. aus: *Zeit zur Neu-Verpflichtung. Christlich-Jüdischer Dialog 70 Jahre nach Kriegsbeginn und Shoah*, h. von der Konrad-Adenauer-Stiftung, Bonn 2009, 51f.

<sup>3</sup> Peter von der Osten-Sacken: *Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialog und seinen Perspektiven*, in: Rainer Kampling / Michael Weinrich (Hg.): *Dabru emet – redet Wahrheit*, Gütersloh 2003, 206-218, hier 206 (Kursivierung BS).

<sup>4</sup> Zitiert aus Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum, Bd. I: Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn / Gütersloh (1988) 32001, 593-596, hier 594.

<sup>5</sup> Anregungen in dieser Richtung geben Christoph Hinz: *Entdeckung der Juden als Brüder und Zeugen. Stationen und Fragestellungen im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945*, in: *BThZ* 1987, 170-195, und 1988, 2-27, und Johann Baptist Metz: *Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz*, in: *Concilium* 20 (1984), 382-389.

<sup>6</sup> Abgedruckt u.a. bei Rendtorff / Henrix 2001 (s.o. Anm. 4), 548f.

<sup>7</sup> Hinz, *Entdeckung* (s.o. Anm. 5), 179.

<sup>8</sup> Hinz, *Entdeckung* (s.o. Anm. 5), 179f.

<sup>9</sup> Peter von der Osten-Sacken: *PERSPEKTIVEN UND ZIELE IM CHRISTLICH-JÜDISCHEN VERHÄLTNIS. Am Beispiel der Geschichte des Instituts Kirche und Judentum in Berlin (1960-2010)*, in: Markus Witte und Tanja Pilger (Hg.): *Mazel tov: interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum. Festschrift anlässlich des 50. Geburtstages des Instituts Kirche und Judentum*, Leipzig 2012, 331-372.

<sup>10</sup> Siehe etwa Willehad Paul Eckert / Nathan P. Levinson / Martin Stöhr (Hg.): *Antijudaismus im Neuen Testament?* München 1967.

<sup>11</sup> Siehe etwa Rosemary [Radford] Ruether: *Nächstenliebe und Brudermord: die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, (amerik. Orig. 1974) München 1978.

<sup>12</sup> Studie »Christen und Juden« (1975), abgedruckt etwa in Rendtorff / Henrix (s.o. Anm. 4), 558-578.

<sup>13</sup> Arbeitsbuch *Christen und Juden. Zur Studie des Rates der EDK*, hg. von Rolf Rendtorff, Gütersloh 1979.

<sup>14</sup> Zit. nach Rendtorff / Henrix (s.o. Anm. 4).

<sup>15</sup> *Juden und Christen II* (1991), abgedruckt in: *Christen und Juden I – III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000*, Gütersloh 2002, 53-111.

<sup>16</sup> Übersetzt und kommentiert bei Rainer Kampling / Michael Weinrich (Hg.): *Dabru emet – redet Wahrheit*, Gütersloh 2003.

<sup>17</sup> *Juden und Christen III* (2000), abgedruckt in: *Christen und Juden I – III* (s.o. Anm. 15), 112-219.

<sup>18</sup> *Leuenberger Kirchengemeinschaft: Kirche und Israel*, Frankfurt 2001 (Leuenberger Texte 6).

<sup>19</sup> Dazu die Kundgebung der EKD-Synode »... der Treue hält ewiglich« (Psalm 146,6). Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes (9. November 2016) – [https://www.ekd.de/synode2016/beschluesse/s16\\_05\\_6\\_kundgebung\\_erklaerung\\_zu\\_christen\\_und\\_juden.html](https://www.ekd.de/synode2016/beschluesse/s16_05_6_kundgebung_erklaerung_zu_christen_und_juden.html)

<sup>20</sup> Dazu etwa die Kundgebung der EKD-Synode »Martin Luther und die Juden – notwendige Erinnerung zum Reformationsjubiläum« (11. November 2015) – [https://archiv.ekd.de/synode2015\\_bremen/beschluesse/s15\\_04\\_iv\\_7\\_kundgebung\\_martin\\_luther\\_und\\_die\\_juden.html](https://archiv.ekd.de/synode2015_bremen/beschluesse/s15_04_iv_7_kundgebung_martin_luther_und_die_juden.html)

<sup>21</sup> (Zweiter) Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus (UEA): *Antisemitismus in Deutschland – aktuelle Entwicklungen*, hg. vom Bundesministerium des Inneren, Berlin 2017.

<sup>22</sup> Ruether 1978 (s.o. Anm. 11), hier 210 und 212.

<sup>23</sup> Ruether 1978 (s.o. Anm. 11), 19.

<sup>24</sup> Ruether 1978 (s.o. Anm. 11), 229.

<sup>25</sup> Nachweis s.o. Anm. 20.

<sup>26</sup> Ausnahmen sind m.E.: Bremische Evangelische Kirche, Ev. – Luth. Landeskirche Schaumburg-Lippe, Ev. Kirche in Mitteldeutschland. Nachweise der Stellungnahmen in Rendtorff / Henrix 2001 (s.o. Anm. 4) und Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986-2000*, Paderborn / Gütersloh 2001, sowie Hans Hermann Henrix / Reinhold Boschki (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 2000 bis heute, Band III – Digitale Version*.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Wolfgang Kraus: *Die Kirche ist kein Einzelkind. Änderungen von Kirchenordnungen bzw. -verfassungen im Bereich der EKD zum Thema Christen und Juden*, in: *blickpunkte. Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost*, Nr. 3 / 2012, 3-8.

<sup>28</sup> EKD, *Christen und Juden II* (1991; s.o. Anm. 15), 105.

<sup>29</sup> EKD, *Christen und Juden II* (1991; s.o. Anm. 15), 109 und 110.

<sup>30</sup> Die im Amtsblatt der VELKD veröffentlichte Ordnung der gottesdienstlichen Texte und Lieder finden Sie hier:

<http://www.velkd.de/publikationen/amtsblatt.php?publikation=473&kategorie=23>.

<sup>31</sup> Übersicht bei Ursula Rudnick: *Religionspädagogik im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs*, in: *PrTh* 39 (2004), Heft 4: *Praktische Theologie angesichts des Judentums*, hg. von Jan Hermelink und Bernd Schröder, 260-265, und dies., *Studien zum christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 [Bd. 1]: Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn: Positionen der evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie*, Hannover 2004, und [Bd. 2]: »Aber wie

kommt es in jedes Dorf und jedes Haus?« Religionsdidaktische Erwägungen zum Thema Judentum in der evangelischen Bildungsarbeit, Hannover 2005.

<sup>32</sup> Julia Spichal: *Vorurteile gegen Juden im christlichen Religionsunterricht. Eine qualitative Inhaltsanalyse ausgewählter Lehrpläne und Schulbücher in Deutschland und Österreich.* Göttingen 2015.

<sup>33</sup> Spichal, *Vorurteile* (s.o. Anm. 32), 287f.

<sup>34</sup> Bernd Schröder, *Rez. zu Spichal, Vorurteile*, in: *ThLZ* 141 (2017), Heft 5, 572-574, hier 573f.

<sup>35</sup> »Sich besser verstehen. Christsein im Angesicht des Judentums. Impulse für Gottesdienst, Gemeindearbeit und Konfirmandenunterricht«, hg. i.A. der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers, Hannover 2016.

<sup>36</sup> Kampling / Weinrich 2003 (s.o. Anm. 16).

<sup>37</sup> *In deutscher Sprache herausgegeben von Jehoshua Ahrens, Karl-Hermann Blickle, David Bollag und Johannes Heil*, Berlin 2017.

<sup>38</sup> *Verantwortung – Vertrauen – Solidarität. Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel am 18.3.2008 vor der Knesset in Jerusalem*, 15.

<sup>39</sup> Bernd Schröder: *Praktische Theologie und christlich-jüdisches Gespräch*, in: *Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs*, hg. von Katja Kriener und Bernd Schröder, Neukirchen-Vluyn 2004, 129-143, hier 143.

<sup>40</sup> Peter von der Osten-Sacken: *Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialog und seinen Perspektiven*, in: Kampling / Weinrich 2003 (s.o. Anm. 16), 206-218, hier 207.

<sup>41</sup> Bernd Schröder / Julia Nikolaus / Marie Hecke: *Jüdisch-christlicher Dialog und das Studium der Evangelischen Theologie bzw. Religion in Deutschland – Ergebnisse einer Analyse der Studien- und Prüfungsordnungen für das Pfarramts- und Lehramtsstudium in Bezug auf jüdische und/oder jüdisch-christliche Lehrinhalte*, in: *epd-Dokumentation* 21 / 2017, 5-19.

<sup>42</sup> *Zu den Ausnahmen zählt Hans-Martin Barth – »Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen«*, Gütersloh (2001) 3., akt. A. 2008 – entfaltet »Dogmatik« im Gespräch mit den »außerchristlichen Entsprechungen« Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus.

<sup>43</sup> Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1987, 159.

<sup>44</sup> Ritschl, *Logik*, 166.

<sup>45</sup> *Vgl. dazu hier nur: Den Rheinischen Synodalbeschluss zum Verhältnis von Christen und Juden weiterdenken – den Gottesdienst erneuern. Eine Arbeitshilfe zum trinitarischen Reden von Gott, zum Verhältnis der Völker zu Israel, zur theologischen Bedeutung des Staates Israel und zur Gestaltung von Gottesdiensten in Verbundenheit mit dem Judentum, erarbeitet vom Ausschuss »Christen und Juden«*, hg. von der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Rheinland, Düsseldorf 2008.

<sup>46</sup> Bernd Schröder: *Das Gespräch zwischen Juden und Christen aus der Sicht von Praktischer Theologie und Religionspädagogik – Thesen*, in: *epd-Dokumentation* Nr. 12 / 2004: *Der christlich-jüdische Dialog auf dem Prüfstand*, 22-26. Ders., *Praktische Theologie und Religionspädagogik im Gespräch mit dem Judentum? Bilanzierende und perspektivische Überlegungen*, in: *Praktische Theologie* 38 (2004), Heft 4, 280-285. Ders., *Praktische Theologie und christlich-jüdisches Gespräch* (s. o. Anm. 39), ders.: *Synagogengemeinde und jüdische (Praktische) Theologie – Thema und Gesprächspartner Praktischer Theologie*, in: *Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie. FS Jan Hermelink*, hg. von Konrad Merzyn, Ricarda Schnelle, Christian Stäblein, Leipzig 2018.

<sup>47</sup> Dietrich Rössler: *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin 1986, 63.

<sup>48</sup> *Dazu die o.g. Arbeiten von Ursula Rudnick* (s.o. Anm. 31) und Bernd Schröder (s.o. Anm. 46).

<sup>49</sup> *Dazu etwa Klaus Müller: Diakonie im Dialog mit dem Judentum : eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch*, Heidelberg 1999.

<sup>50</sup> *Dazu etwa Julie Kirchberg: Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen*, Innsbruck 1991, und Alexander Deeg: *Predigt und Derascha : Homiletische Textlektüre im Dialog mit dem Judentum*, Göttingen 2006.

<sup>51</sup> Bernd Schröder: *Abrahamische Ökumene? Modelle der theologischen Zuordnung von Christlich-jüdischem und christlich-islamischem Dialog*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)* 105 (2008), 456-487.

<sup>52</sup> S.o. Anm. 3.



## Was ist erreicht – wo geht es hin?

*Von Rabbiner Prof. PhD mult. Walter Homolka, Professor für Jüdische Religionsphilosophie der Neuzeit, Schwerpunkt Denominationen und interreligiöser Dialog, School of Jewish Theology, und Rektor des Abraham-Geiger-Kollegs, Universität Potsdam*

**Frankfurt am Main, Goethe-Universität,  
13. Mai 2018**

### 1. Was ist erreicht?

Wer die Kirchengeschichte kennt, kommt nicht umhin, die bahnbrechenden Änderungen der letzten Jahrzehnte zu würdigen, von denen das christlich-jüdische Verhältnis geprägt ist.

Die Konzilsklärung »Nostra Aetate« vom 28. Oktober 1965 über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen wies erstmals die pauschale Schuldzuweisung für Jesu Tod an das jüdische Volk zurück. Die Neubestimmung des Verhältnisses zur jüdischen Gemeinschaft ist auf das Engste mit dem Pontifikat Johannes Pauls II. verbunden. 1980 formulierte er in seiner Begegnung mit Rabbinern in Mainz: »Gemeinsam sind Juden und Christen als Söhne Abrahams berufen, Segen für die Welt zu sein«. Im gleichen Jahr fasst die Synode der ev. Kirche im Rheinland ihren bahnbrechenden Beschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«. Dieser Umschwung mündet 1985 in Hinweise für die richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und der Katechese der katholischen Kirche. 1986 besuchte Johannes Paul II. dann die Große Synagoge in Rom. Zur christlichen Identität sagte der Papst dort, »dass die Kirche Christi ihre 'Bindung' zum Judentum entdeckt, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt. Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ›Äußerliches‹, sondern gehört in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion. ...«. 1993 kam es zum Grundlagenvertrag zwischen Heiligem Stuhl und dem Staat Israel. Im März 2000 sprachen der Papst und leitende Kardinäle eine umfassende Vergebungsbitte an das jüdische Volk für Fehler von Gläubigen und der Kirche in der Vergangenheit. Daran schloss sich eine Pilgerreise des Papstes ins Heilige Land an, bei der Johannes Paul II. an der Klagemauer seine Bitte um Vergebung erneuerte. 2001 schließlich veröffentlichte die Päpstliche Bibelkommission wichtige Rahmenbedingungen für die Auslegung der Heiligen Schrift in »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«. Hier wird erstmals das Nein des Judentums zur Messianität Jesus von Nazareths auch von Christen als Treue zur Heili-

gen Schrift als Quelle jüdischer Tradition gewürdigt und anerkannt. Kaum je hatte es einen gründlicheren Versuch beider Kirchen gegeben, die Gegensätze von Christentum und Judentum aufzuarbeiten und unterschiedliche Positionen deutlich werden zu lassen.

Man kann umgekehrt sagen, dass die Haltung des Judentums gegenüber Kernaussagen des christlichen Glaubens noch in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts durchaus distanziert und kontrapunktisch gewesen ist. 1930 beendete der Verband der Deutschen Juden ein großes Editionsprojekt. Mit den »Lehren des Judentums nach den Quellen« war ein Werk in fünf Teilen entstanden, das einen geistigen Umriss des Judentums geben sollte.

Im letzten, fünften Teil beschäftigten sich herausragende Vertreter deutschen jüdischen Denkens mit dem Judentum im Verhältnis zu seiner Umwelt: Leo Baeck, Seligmann Pick, Michael Holzman, Julius Lewkowitz und Felix Makower. Auf über dreihundert Seiten werden dabei die Abweichungen der »christlichen Religionen« gegenüber dem Judentum in den »Grundgedanken« und in den »Erscheinungsformen« behandelt. Wir erhalten so, kurz vor dem brachialen Einschnitt des Holocaust, eine Gesamtschau des jüdischen Verhältnisses zum Christentum, die sehr exakt die Brüche beschreibt und damit besonders geeignet ist, uns Auskunft zu geben über das distanzierte Verhältnis von Judentum und Christentum in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Leo Baeck (1873-1956) ist es, der in der paulinischen Theologie und Mission den entscheidenden Wendepunkt des Christentums gegenüber Judentum wie urchristliche Gemeinde ausmacht: »Aus dem jüdischen messianischen Glauben, wie ihn die alte christliche Gemeinde in den Glauben an die Messianität Jesu gehegt hatte, war hier, in der paulinischen Theologie, unter dem bestimmenden Einfluß des orientalisch-hellenistischen Mysterienglaubens ein ganz anderes geworden: der Christusmythus. Auch hier steht Jesus im Mittelpunkt. Aber es ist nicht mehr der Jesus, welcher gemahnt, gelehrt, gefordert und verheißen hatte, und von welchem seine Gefährten und Schüler erzählten, dem sich hier das Denken und Hoffen

zuwendet. Es ist hier ein ganz anderer, und nur der Name ist geblieben.«<sup>1</sup>

Leo Baeck kritisiert, dass mit einem mythischen Weltheiland, der von Urbeginn an gewesen sei, Gott selbst in den Hintergrund träte. »Gottes Bedeutung ist hier eigentlich nur, dass er diesen Heiland in die Welt gesandt hat.«<sup>2</sup> Nur durch die Hinwendung an diesen Heiland werde man Glied der Gemeinde. Nur durch die Sakramente der Taufe und des Abendmahls erhalte man dinglichen und wirklichen Anteil an diesen Mysterien. Wer sich gläubig durch diese Mysterien mit Christus verbinde, werde eines Gnadenwunders teilhaftig: des ewigen Lebens und der Befreiung von der Sünde.

So wie sich die entstehende Kirche gegen ihre urchristlichen und jüdischen Ursprünge wendete, so musste sich auch das Judentum gegen die Kirche wenden. Das Judentum setzte gegen den Anspruch Christi sein Beharren auf den strengen Monotheismus und die Ablehnung jeden Mittlertums zwischen Gott und den Menschen. »Im Kampfe mit der Kirche ist die jüdische Religion [sich] damals von neuem ihrer selbst ganz bewusst geworden.«<sup>3</sup>

Den grundsätzlichen Unterschied zwischen Judentum und Christentum macht Leo Baeck gar nicht in der Christologie aus, sondern in der Lehre vom Menschen. Für Baeck hat die Kirche die biblische Auffassung verlassen, nach der der Mensch »im Gleichnis Gottes geschaffen ist« und ihm damit eine schöpferische Kraft gegeben sei, auf der Grundlage seiner Willens- und Entscheidungsfreiheit der sittlichen Aufgabe gerecht zu werden, die Gott ihm gestellt hat.<sup>4</sup> In der Kirche sei der Mensch dagegen gedacht als erlösungsbedürftig und schlechthin abhängig von der göttlichen Macht. Die Ethik verliere hier den zentralen Platz, den sie im Judentum gehabt hatte.<sup>5</sup> Denn an der Stelle des Gebietenden in der Bibel trete allein das Gnadenwunder der Erlösung. Und Jesus trete zwischen Gott und den Menschen. Seligmann Pick fasst die jüdische Haltung dazu so zusammen: »Dem Judentum ist die christliche Lehre vom ›Gottessohn‹ immer als ein unversöhnlicher Widerspruch mit dem Monotheismus erschienen.«<sup>6</sup> Dazu zitiert er aus Agadat Bereschit Kap. 31: »Stumpfsinnig sind die, welche die Unwahrheit sprechen, indem sie sagen, Gott habe einen Sohn und lasse ihn töten. Wenn Gott es nicht mit ansehen konnte, daß Abraham seinen Sohn opferte... hätte er seinen eigenen Sohn töten lassen, ohne die ganze Welt zu zerstören und sie zum Chaos zu machen? Darauf bezieht sich das Wort Salomos von dem »Einen ohne Zweiten, der

keinen Sohn und keinen Bruder hat« (Kohélet 4,8).«<sup>7</sup> Pick geht auf die Lehren vom Heiligen Geist und von der Dreieinigkeit ein und zeigt ihre Unvereinbarkeit mit dem Judentum auf. Dabei verweist er u.a. auf Josef Albo und Chasdai Crescas, bzw. Jehuda ha-Levi, wenn er sagt, hinsichtlich der Dreieinigkeitslehre »ist für die Vernunft kein Platz« (Kusari I, 5)<sup>8</sup>.

Aber nicht nur am Gottesbild entzündet sich die Kritik, der Gedanke der »Erbsünde« wird entschieden zurückgewiesen. Seligmann Pick: Das Judentum »bestreitet nicht, dass der Mensch eine gewisse Neigung zur Sünde sozusagen mitbringt und sich später mit Sünde belastet. Wohl aber ist ursprünglich jede Menschenseele rein (tehora); ist sie ja von Gott, dem ewig Reinen, geschaffen. Wo diese Reinheit geleugnet ist, da ist – so meint das Judentum – das Ethische im Menschen letzten Endes zur Ohnmacht verurteilt.«<sup>9</sup>

Michael Holzman erläutert die jüdische Gegenposition zur Rechtfertigung aus dem Glauben. »Der mit der Erbsünde belastete Mensch [wird] nach Paulus und Luther durch den Glauben an Christus, nach Calvin durch das Ergreifen von Christi Gerechtigkeit im Glauben, nach Augustinus und dem Konzil von Trient durch die Eingießung der Gnade gerechtfertigt. Anders lautet die Lehre des Judentums. Sie kennt keine Erbsünde, hält vielmehr daran fest, dass, da alle Menschen im Ebenbilde Gottes geschaffen sind, jede Seele – auch nach Adams Ungehorsam – rein ist.«<sup>10</sup> Jeder Mensch ist fähig, das Gute zu wählen und das Böse zu lassen. Durch Reue kann er – ohne jede Vermittlung – zu Gott zurückkehren. Dabei wird der Glaube an Gott nicht gefordert, sondern bereits vorausgesetzt. Im Gegensatz zu Paulus geht es dem Judentum ganz und gar um die gerecht machenden Werke, um das moralisch-sittliche Tun. Julius Lewkowitz schließt an mit der Differenzierung der Tugenden des Handelns gegenüber dem Dulden. Im Gegensatz zur jüdischen Weltbejahung des tätigen Handelns lehre das Christentum Geringschätzung des irdischen Lebens und verlange den Verzicht auf seine Güter. Jedes Wirken in der Welt werde sinnlos, alles Wirken auf das kommende Gottesreich gerichtet<sup>11</sup>. Während das Judentum den Menschen zum Kampf gegen das Elend ansporne, verherrliche das Christentum das Leid. »Der duldende Messias ist das erhabenste Vorbild menschlicher Frömmigkeit«. Leo Baeck hebt dann das Primat der individuellen Überzeugung hervor: »Ohne dogmatische Gebundenheit und ohne kirchliche Geschlossenheit lebte so stets das Gesamtjudentum, im Dasein und im Bewusstsein, mit einem Maße

geistiger Mannigfaltigkeit und einer individuellen Lehrfreiheit des Einzelnen, wie sie die anderen religiösen Gemeinschaften in den jeweiligen Zeiten kaum aufweisen.«<sup>12</sup> Und Seligmann Pick hebt das Fehlen von Dogmen und Bekenntnisschriften im Judentum hervor. Auch die Marien- und Heiligenverehrung wird aufgegriffen, die Gleichheit aller jüdischen Gemeindeglieder in Gegensatz gestellt zur Bevorrechtigung der Kleriker gerade in der katholischen Kirche, und die Selbstbestimmung der jüdischen Gemeinden wird gegenüber einem zentralen Lehramt und einer oberen Kirchenbehörde lobend hervorgehoben.

Dies ist der Hintergrund, vor dem wir jede aktuelle Auseinandersetzung betrachten müssen: es ist keineswegs selbstverständlich, dass das Judentum und die Kirchen sich so stark aufeinander eingelassen und Vertrauen aufgebaut haben, wie dies nach dem Zweiten Weltkrieg geschehen ist.

Uns Juden geht es dabei um die gleiche Augenhöhe und um die Selbstachtung gegenüber einer Kirche, die es nicht vermocht hat, die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen so zu vermitteln, dass mehr als nur ein kleines Häuflein Gläubiger sich gegen die Verbrechen des Nationalsozialismus gestellt hätten. Leo Baeck war es, der dieses Fazit nach dem Holocaust gezogen hatte: was ist eine Kirche wert, die Gottes grundsätzliche Lehren nicht aufrechtzuerhalten weiß, dann aber auch noch einen Absolutheitsanspruch aufrechterhält, der durch nichts zu rechtfertigen ist.

Trotz dieses Bankrottes 1945 war eine beispiellose Annäherung möglich, getragen auch von dem – wie wir glaubten – ehrlichen Bemühen der Kirche, »Gottes erste Liebe« (Friedrich Heer) anzuerkennen und damit auf eigene Spurensuche zu gehen. Gerade vor dem Hintergrund der leidvollen und unentschuldbaren christlichen Vergangenheit mit dem Judentum ist es eine wichtige Aufgabe für jüdische Theologen geworden, den Dialog mit dem Christentum zu suchen. Die spirituelle Komponente ist dabei ganz wichtig: nicht nur humanitäre Erwägungen führen uns zusammen. Wir sind vielmehr um Gottes willen miteinander verbunden. Es reicht nicht, dass Christen sich auf ihre jüdischen Wurzeln aus biblischer Zeit berufen; denn Dialog verlangt Zeitgenossenschaft, das heißt das Gespräch zwischen heutigen Christen und heutigen Juden. Die Bewegung aufeinander zu müsste sich öffnen zu einer gemeinsamen Verantwortung für die Zukunft unserer gefährdeten Welt.

Die Frage nach der Gültigkeit der Heilszusage Gottes an das jüdische Volk aus katholischer Sicht bleibt aber offensichtlich eine offene Wunde. Als höhnisch mussten Juden es empfinden, wenn ausgerechnet im Umfeld von Karfreitag und Ostern die Katholische Kirche wieder für die Erleuchtung der Juden bittet, damit wir Jesus als Heiland erkennen. Solche theologischen Aussagen Benedikts XVI. wurden in einem wirkungsgeschichtlichen Kontext getroffen, der eng verbunden ist mit Diskriminierung, Verfolgung und Tod, letztlich um unseres »Seelenheils« willen. Diese unangemessene Aussage in der Karfreitagsfürbitte Benedikts XVI im außerordentlichen Ritus muss weiterhin auf das Schärfste zurückgewiesen werden.

Als Elemente einer neuen Sicht des Verhältnisses zum Judentum sind folgende Aspekte Ergebnisse von 70 Jahren Dialog:

- der mit Israel geschlossene Bund ist »von Gott nie gekündigt«<sup>13</sup> worden. Das jüdische Volk steht nach wie vor in einer unwiderruflichen Berufung und ist immer noch Erbe jener Erwählung, der Gott treu ist (vgl. Röm 9,4). Es ist das »Volk des Bundes«, welches von der Bibel her als »Licht der Völker« eine universale Sendung hat.
- Jesus Christus ist ein echter Sohn Israels. Sein Judesein und die Tatsache, dass sein Milieu die jüdische Welt war, gehören nach Johannes Paul II. zur Menschwerdung des Sohnes Gottes. Sie sind nicht ein einfacher kultureller Zufall. Wer die Bindung Jesu an das jüdische Volk lösen und durch eine andere religiöse Tradition ersetzen wollte, würde die Identität der Person Jesu Christi beschädigen.

Diese Aussagen sind für das überkommene Glaubensverständnis von Christen irritierend, aber sie entsprechen der Ortsbestimmung, die das Zweite Vatikanische Konzil für die christliche Identität vorgenommen hat.<sup>14</sup>

*Beide beten denselben Gott an. Beide stützen sich auf dasselbe Buch, die Hebräische Bibel. Beide erkennen die moralischen Prinzipien der Tora an und hegen eine gemeinsame Verantwortung für diese Welt als Gottes Schöpfung.*

Das mühsam Erreichte im jüdisch-christlichen Verhältnis ist noch nicht gesichert und wir bemerken beinahe jeden Tag, dass es gefährdet ist.

## 2. Wo geht es hin?

Zum einen müssen wir uns um neue Wege bemühen, wie diese Erkenntnisse breite Schichten der Kirchenmitglieder erreichen. Wir können zwar auf eine imposante Struktur des christlich-jüdischen Dialogs aufbauen. Der Deutsche Koordinierungsrat der christlich-jüdischen Gesellschaften kann in Deutschland allein auf ein Netzwerk von über 80 Mitgliedern schauen. Jedoch überall diese merklich. Wir brauchen neue Formen, den Dialog zwischen den Religionen zu pflegen und einzuüben.

### Was ist die Zukunft des interreligiösen Dialogs?

- Die Zukunft des interreligiösen Dialogs liegt darin,
  - dem religiösen und weltanschaulichen Pluralismus in Deutschland und Europa zu begegnen, indem ein Netzwerk europäischer Institutionen und Akteur\_innen aufgebaut wird,
  - effektive und produktive Möglichkeiten der Partizipation für alle religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften zu finden, um sie bei gesellschaftspolitischen Fragen und Herausforderungen einzubinden,
  - in der Zivilgesellschaft ein Bewusstsein dafür zu vermitteln, wie wir den Differenzen zwischen individuellen Lebensentwürfen begegnen und gemeinsame Positionen entwickeln können.

In diesem Projekt wollen wir Erfahrungen sammeln, die vielleicht generalisierbar sind für den Fortgang des Gesprächs im Allgemeinen.

Zweitens müssen Ansätze gefunden werden, wie die Theologenausbildung so geöffnet werden kann, dass künftige Geistliche ausgerichtet sind auf das Miteinander mit dem Judentum und anderen Religionen.

In der Rahmenordnung für die Priesterbildung der Deutschen Bischofskonferenz (1.12.1988) heißt es in § 83: »Der Glaube der Kirche an Jesus Christus, den Sohn Davids und den Sohn Abrahams, enthält das »geistliche Erbe Israels für die Kirche«, das von den Christen in seiner Tiefe und seinem Reichtum verstanden und bewahrt werden will.«

Es beinhaltet die Komponenten

- der Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes
- der Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen Volk des mit Mose geschlossenen Bundes
- des gemeinsamen Einsatzes für den Frieden und die Gerechtigkeit unter allen Menschen und Völkern. (Johannes Paul II.)

»Dabei öffnet die Person Jesu Christi den wesentlichen Zugang zum Judentum, sie offenbart aber zugleich das zwischen Juden und Christen Unterscheidende.«

Diese Begegnung im Rahmen des theologischen Studiums ist kein neuer Ansatz. Im Jahresbericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums von 1929/30 (S.7) finden wir folgenden Eintrag:

»In Fortsetzung des im vorjährigen Bericht erwähnten Austauschs von Gastvorlesungen hat auf Einladung der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Gießen Herr Rabbiner Dr. Baeck Ende Januar 1930 einige Vorträge an der dortigen Universität gehalten, die sich außerordentlichen Zuspruchs erfreuten. In dem Dankschreiben des Dekans der Fakultät wird die Bitte ausgesprochen, den begonnenen Austausch der Dozenten der Hochschule mit denen der Gießener Universität fortzusetzen. Gleichzeitig hat Herr Dr. Baeck auf Einladung der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Marburg auch dort gut besuchte Vorlesungen gehalten.«

Seit Bestehen der School of Jewish Theology an der Universität Potsdam 2013 haben wir zwar auch ein Begegnungsprogramm mit der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel und dem Institut für islamische Theologie in Osnabrück aufgebaut.

Grundsätzlich jedoch scheint mir in der theologischen Ausbildung beider Kirchen eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Judentum zu fehlen. Insofern sind wir 2018 nicht weiter, als 1929.

Das gilt auch umgekehrt. Das Hebrew Union College in Cincinnati ist die einzige Rabbinerausbildungsstätte mit einem Lehrstuhl für »Judaean-Christian Studies & Intertestamental & Early Christian Literatures«. Sein Inhaber Michael J. Cook hat ständig auf die Bedeutung dieses Wis-

sens um das Christentum für angehende Rabbinerinnen und Rabbiner hingewiesen.

Seit 2017 hat auch das Abraham Geiger Kolleg an der Universität Potsdam eine Forschungsprofessur für Neues Testament in jüdischer Perspektive (Kathy Ehrensperger). So hoffe ich, dass wir einen Anfang gemacht haben, diese Komponente der jüdisch-christlichen Verständigung voranzutreiben und zu verbreitern.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Walter Homolka (Hg.): *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, Band III, München 1999 [Neuedition der 1930 im Gustav Engel Verlag Leipzig erschienenen Originalausgabe], S. 58.

<sup>2</sup> A.a.O., S. 58.

<sup>3</sup> A.a.O., S. 60.

<sup>4</sup> A.a.O., S. 67.

<sup>5</sup> A.a.O., S. 68.

<sup>6</sup> A.a.O., S. 74.

<sup>7</sup> A.a.O., S. 84.

<sup>8</sup> A.a.O., S. 106.

<sup>9</sup> A.a.O., S. 121.

<sup>10</sup> A.a.O., S. 155.

<sup>11</sup> A.a.O., S. 172.

<sup>12</sup> A.a.O., S. 205.

<sup>13</sup> JP2 in seiner Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz, in: Rendtorff, Rolf / Henrix, Hans Hermann (Hgg.): *Die Kirchen und das Judentum*.- Bd. I: *Dokumente 1945-1985*, Paderborn – München 1988, S. 75.

<sup>14</sup> »Manche Menschen betrachten die Tatsache, dass Jesus Jude war und dass sein Milieu die jüdische Welt war, als einfachen kulturellen Zufall, der auch durch eine andere religiöse Inkulturation ersetzt und von der die Person des Herrn losgelöst werden könnte, ohne ihre Identität zu verlieren. Aber diese Leute verkennen nicht nur die Heilsgeschichte, sondern noch radikaler: Sie greifen die Wahrheit der Menschwerdung selbst an und machen eine authentische Auffassung der Inkulturation unmöglich« (in: Henrix, H. H. / Kraus, W. (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum*.- Bd. 2: *Dokumente von 1986-2000*, Paderborn – Gütersloh 2001, S. 109.). 

## »Ein Wandel – ohne historische Parallele«. Jüngste Entwicklungen und Perspektiven der Beziehung von Kirche und Judentum

Von Prof. Dr. h.c. Hans Hermann Henrix, Akademiedirektor a.D. der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, von 1985 bis 1987 katholischer Vorsitzender des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, von 2003 bis 2014 Konsultor der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Aachen

Frankfurt am Main, Goethe-Universität,  
13. Mai 2018

### Anstöße eines Jubiläums

Im Herbst 2015 zählte es nicht zu den Überraschungen des 50jährigen Jubiläums der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra Aetate« vom 28. Oktober 1965, dass die Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden ein neues Dokument veröffentlichte. Ein Kommissionsdokument aus Anlass des genannten Jubiläums war erwartet worden. Diese Erwartung wurde mit dem Vatikanodokument unter dem Titel »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« vom 10. Dezember 2015 erfüllt.<sup>1</sup> Unerwartet war jedoch eine Erklärung orthodoxer Rabbiner über das Christentum, die am 3. Dezember 2015 unter dem Titel »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun. Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen« veröffentlicht wurde.<sup>2</sup> Und geradezu Verblüffung rief eine weitere orthodoxe Erklärung hervor, die unter dem Titel »Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahren Nostra Aetate« durch eine Delegation dreier orthodoxer rabbinischer Organisationen Papst Franziskus am 31. August 2017 im Vatikan vorgestellt wurde.<sup>3</sup> Für sie zeichneten die Europäische Rabbinerkonferenz, der Rabbinische Rat von Amerika und die Kommission des Oberrabbinats Israels für interreligiöse Angelegenheiten verantwortlich. Beide orthodoxe Erklärungen kommen darin überein, dass sie auf die Entwicklung der Beziehung der Kirchen zum Judentum positiv eingehen. Dabei gab es einige Jahre zuvor noch heftige Kritik von orthodoxen Rabbinern an einer vorangegangenen jüdischen theologischen Annäherung an das Christentum. Im Jahr 2000 publizierten Frauen und Männer der jüdischen Gelehrsamkeit und des synagogalen Lebens des Reformjudentums bzw. des liberalen und des konservativen Judentums »eine jüdische Stellungnahme zu Christen und

Christentum« unter dem Titel »Dabru Emet« (d.h. »Redet Wahrheit«).<sup>4</sup> Darin forderten sie die jüdische Gemeinschaft auf, die positiven Entwicklungen im Christentum zur Kenntnis zu nehmen. Manche orthodoxen Rabbiner lehnten jeden Kontakt mit der christlichen Seite ab. Orthodoxe Rabbiner, die für solche Kontakte dennoch offen waren, begrenzten diese jedoch in der Regel auf soziale, ökonomische oder politische Anliegen. Eine theologische Annäherung an das Christentum erschien ihnen nicht möglich.

Dass die Zurückweisung theologischer Annäherung an das Christentum durchaus auch heute die Position eines orthodoxen Rabbiners sein kann, sei mit einem Hinweis auf den Besuch der Großen Synagoge Roms durch Papst Franziskus am 17. Januar 2016 veranschaulicht. Oberrabbiner Riccardo Di Segni äußerte in seiner Grußadresse an den Papst die Dankbarkeit seiner Gemeinde, »den dritten Besuch des Papstes und Bischofs von Rom zu empfangen«.<sup>5</sup> Der dritte päpstliche Besuch rief bei ihm eine jüdische Tradition wach, der zufolge ein dreimal vollzogener Akt eine Regel oder ein Brauch werde: »Nach rechtlicher rabbinischer Tradition wird die Handlung, die dreimal wiederholt wird, *chazaqà*, eine Gewohnheit. Offensichtlich ist dies ein konkretes Zeichen der neuen Ära nach allem, was in der Vergangenheit passiert ist«. In seinen weiteren Aussagen überraschte Oberrabbiner Di Segni, als er seine Zustimmung zum Besuch des Papstes als einem »Treffen des Friedens zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften« mit folgender Pointierung ergänzte: »Wir empfangen den Papst nicht, um über Theologie zu diskutieren.« Di Segni sah also in seiner Einladung an Papst Franziskus zum Besuch der jüdischen Gemeinde Roms keine Einladung zu einem theologischen Gespräch.

Mit der Erklärung »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun« formulieren nun mehr als fünfzig orthodoxe Rabbiner aus Israel, Nordamerika und Europa eine überraschend positive *theologische* Perspektive. Nach einführenden Hinweisen auf

die fast zwei Jahrtausende währende Feindseligkeit sagen die Rabbiner: »Wir anerkennen, dass sich die offiziellen Lehren der katholischen Kirche über das Judentum seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundlegend und unwiderruflich geändert haben.« Offizielle Dokumente der Kirche »bestätigen den ewigen Bund zwischen Gott und dem jüdischen Volk, weisen die Lehre des Gottesmordes zurück und betonen die einzigartige Beziehung zwischen Christen und Juden«. Sie bekräftigen die Anerkennung, dass das Christentum »weder ein Zufall noch ein Irrtum ist, sondern göttlich gewollt und ein Geschenk an die Völker«. Die Entwicklung der christlich-jüdischen Beziehung seit »Nostra Aetate« erfährt damit eine starke jüdische Anerkennung. Es ist ein *theologisches* Urteil, wenn das Christentum positiv als »göttlich gewollt und ein Geschenk an die Völker« gewürdigt wird, was durch die Negation, es sei »weder ein Zufall noch ein Irrtum«, bekräftigt wird.

So weit geht die jüngste Erklärung der orthodoxen Rabbinergremien nicht. Die Erklärung zeigt mit ihrem Titel »zwischen Jerusalem und Rom« einen Nachdruck auf das jüdisch-katholische Verhältnis an. Konkret bezieht sich diese Überschrift auf den Austausch zwischen dem Oberrabbinat Israels und der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden. Der Austausch begann 2002, findet seitdem regelmäßig statt und wechselt den Ort der Treffen »zwischen Jerusalem und Rom«. Dieses jüdisch-katholische Dialogforum konzentriert sich auf ethische, soziale bzw. wissenschaftliche Anliegen und beachtet dabei die Unterschiede der beiden Glaubensstraditionen. In ihrem Papst Franziskus am 31. August 2017 vorgestellten Text erinnern die Rabbinergremien daran, dass nach dem historischen Tiefpunkt der Beziehungen zwischen Juden und der nichtjüdischen Welt, der Schoa, eine Zeit des Brückenbaus und der Toleranz in vielen christlichen Konfessionen begann. Dies gelte besonders für die katholische Kirche. Sie habe im Konzil festgestellt, dass die göttliche Wahl Israels nicht widerrufen ist. Wörtlich sagt diese orthodoxe Erklärung: »Die theologischen Unterschiede zwischen Judentum und Christentum sind tief... (und) wesentlich und können nicht diskutiert oder ausgehandelt werden; ihr Sinn und ihre Bedeutung gehören zu den internen Beratungen der jeweiligen Glaubensgemeinschaften.« Wo die Erklärung der orthodoxen Rabbiner vom 2. Dezember 2015 eine theologische Anerkennung des Christentums ausspricht, ohne dabei Lehrunterschiede zu leugnen, betonen die orthodoxen Rabbinerkonferenzen die Unterschiede in

Lehre und Glaube und meiden die theologische Aussage. Das hindert aber nicht ihre Bereitschaft, freundschaftliche Beziehungen mit der Kirche zu pflegen und gemeinsame Wege zur Verbesserung der Welt zu gehen. Auch wenn es also zwischen den beiden Zeugnissen aus dem heutigen orthodoxen Judentum Unterschiede gibt, ist die Grundabsicht beider positiv. Beide Dokumente stehen für den Wandel der jüdischen Sicht von Kirche und Christentum.

Einen ebensolchen positiven Grundton wie die beiden orthodoxen Erklärungen bietet die Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden mit ihrem Dokument vom 10. Dezember 2015. Dieser Grundton wird bereits mit dem Titel »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« – ein Zitat von Römer 11,29 – angezeigt.<sup>7</sup> Und die positive Konstruktivität wurde anschaulich, als bei der Pressekonzferenz zur Veröffentlichung des Dokumentes nicht nur Kommissionspräsident Kardinal Kurt Koch und sein Sekretär Pater Norbert Hofmann das neue Dokument vorstellten. Auch Rabbiner David Rosen, langjähriger Präsident des Internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen, und Edward Kessler, jüdischer Gelehrter und Direktor des Woolf-Instituts für das Studium interreligiöser Beziehungen in Cambridge, erhielten die Gelegenheit, das Dokument zu kommentieren. Dieses Arrangement spiegelte für Rabbiner Rosen den »wahrlich revolutionären Wandel in den katholischen Beziehungen zu Juden und Judentum.« In einem nachfolgenden Interview führte Rabbiner Rosen diese Einschätzung aus: »Wir sind von einer Situation ausgegangen, wo wir Juden als von Gott verworfen, als verflucht und als zur ewigen Wandschaft verdammt gesehen wurden; und nun sind wir in einer Situation, wo das jüdische Volk von den Päpsten beschrieben wird – etwa in den Worten des heiligen Johannes Paul II. – als »geliebte ältere Brüder der Kirche, des nie gekündigten und nie zu kündigenden Alten Bundes.« Dies ist eine theologische Revolution.«<sup>8</sup> Mit einer ähnlichen Aussage hatte Rabbiner Rosen seine Rede vor der Sonderversammlung der Bischofssynode für den Nahen Osten am 13. Oktober 2010 in der vatikanischen Synodenaula begonnen: »Die Beziehung heute zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk ist ein gesegneter Wandel in unserer Zeit – wohl ohne historische Parallele.«<sup>9</sup>

Was hier jüdischerseits eine »theologische Revolution« bzw. ein Wandel ohne historische Parallele genannt wird, sei mit dem kurzen Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil und seine Erklärung

»Nostra Aetate« verdeutlicht und in der Skizze der Entwicklungen seither sowohl in lehramtlichen Äußerungen als auch im theologischen Denken konkretisiert.

## **2. Das Zweite Vatikanische Konzil und »Nostra Aetate« – eine Zeitenwende in der Beziehung der Kirche zu Juden und Judentum**

Als Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 ein Konzil ankündigte, war die katholische Welt sogleich elektrisiert. Auch zeigten sich die christliche Orthodoxie und die protestantische Welt interessiert. Aber in der jüdischen Welt gab es kaum Reaktionen.<sup>10</sup> Diese relative Nichtinteressiertheit war verständlich und ein Beleg damaliger Abgründigkeit zwischen der Kirche und dem Judentum. Die Beschäftigung des am 11. Oktober 1962 eröffneten Konzils mit der Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum ging auf Johannes XXIII. zurück. Sie kam bald nach der Eröffnung des Konzils in Gang. Sie rief dann nicht nur jüdisches Interesse wach, sondern stand auch im Brennpunkt kontroverser Debatten in und außerhalb der Konzilsaula von St. Peter in Rom. Die schließlich verabschiedete Konzilserklärung über die Haltung der Kirche zum Judentum mit der Überschrift ihrer beiden Anfangsworte »Nostra Aetate«, d. h. »In unserer Zeit« wurde zur Wegscheide zum Besseren.<sup>11</sup>

### **2.1. »Nostra Aetate«: sein Gewicht und seine wichtigsten Aussagen**

»Nostra Aetate« ist das kürzeste Dokument des Konzils. Seine Entstehung hatte die heftigsten Debatten ausgelöst. Es geriet in den politischen Nahostkonflikt; arabische Staaten intervenierten von außen, die christliche Minderheit in der Nahostregion war Pressionen ausgesetzt, von Gewalt begleitete Demonstrationen belasteten die entscheidende Konzilsphase. Unterschiedliche Autoren haben die Erklärung als das am meisten vorwärts gerichtete Konzilsdokument in das 21. Jahrhundert hinein gekennzeichnet.<sup>12</sup>

Im Blick auf sein zentrales Thema, nämlich seine Aussagen zum Judentum, wird mit gutem Grund immer wieder der Einleitungssatz zum vierten Artikel der Konzilserklärung zitiert: »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.« Es gehört zur Identität von Kirche, dass sie nicht nur von der geschichtlichen Herkunft her mit dem Stamme Abrahams, d.h. mit dem jüdischen Volk verbunden ist, son-

dern dass die Verbundenheit eine geistliche ist und diese in ihr Mysterium eingeschrieben ist. Damit wird die Verbundenheit zwischen Christentum und Judentum kräftig betont, wo viele Jahrhunderte lang die Fremdheit, ja die Feindseligkeit zwischen beiden einseitig hervorgekehrt wurden.

### **2.2. Kirchliche Bemühungen um die Aufnahme und Fortschreibung von »Nostra Aetate«**

Um der Konzilserklärung »Nostra Aetate« zu ihrer Wirkung zu verhelfen, bedurfte es allerdings eigener Anstrengungen sowohl im innerkirchlichen Bereich als auch in der kirchlichen Beziehung zur jüdischen Gemeinschaft dazu. Das 1970 gebildete Internationale katholisch-jüdische Verbindungskomitee als Gremium des offiziellen Dialogs zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum auf Weltebene führte im Dezember 1971 ein erstes Treffen in Paris durch. Es eröffnete damit eine bis heute geübte Praxis offizieller katholisch-jüdischer Beratungen zu Fragen des wechselseitigen Verhältnisses. Papst Paul VI. gründete 1974 eine vatikanische »Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum«. Die Kommission trat bald mit einem Dokument »Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«, Artikel 4« vom 1. Dezember 1974 hervor.<sup>13</sup> Die »Richtlinien« geben Anregungen für den Dialog, den Gottesdienst, die Lehre und Erziehung sowie soziale und gemeinschaftliche Aktion. Sie drängen auf einen wirklichen Dialog, der den »Respekt gegenüber der Eigenart des anderen, besonders gegenüber seinem Glauben und seinen religiösen Überzeugungen« bedingt. Die Vatikanische Kommission hat 20 Jahre nach dem Konzil ein weiteres Dokument zur Weiterführung von »Nostra Aetate« vorgelegt. Sie sagt in ihren »Hinweise(n) für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche« vom 24. Juni 1985<sup>14</sup> u.a.: Heute geht es darum, in den Gläubigen »eine richtige Kenntnis des völlig einzigartigen »Bandes« (vgl. *Nostra Aetate*, 4) zu erwecken, das uns als Kirche an die Juden und das Judentum bindet.«<sup>15</sup> »Nostra Aetate« stieß eine Dynamik von Umkehr und Erneuerung im kirchlichen Verhältnis zum jüdischen Volk und Judentum an. Die Dynamik führte zum »Grundlagenvertrag« zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel vom 30. Dezember 1993<sup>16</sup> ebenso wie zum Dokument vom März 1998 »Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa«.<sup>17</sup> Nicht geringeres Gewicht haben Dokumente der Päpstlichen Bibelkommission wie etwa der Text »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der

christlichen Bibel« vom 24. Mai 2001.<sup>18</sup> Es wird von manchen als das theologisch wichtigste kirchliche Dokument zum christlich-jüdischen Verhältnis betrachtet und bedenkt u.a. das Gegenüber der nachbiblischen jüdischen und christlichen Auslegungen der Bibel. Dabei sagt es: »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« (Nr. 22, S. 44).

In ihrem Dokument vom 10. Dezember 2015 bedenkt die Vatikanische Kommission das so eigene Verhältnis von Judentum und Christentum in seinen theologischen Charakteristiken. Zunächst wird Gottes Offenbarung als Selbstoffenbarung in seinem Wort charakterisiert. Für Juden wird dieses Wort in der Tora gegenwärtig, während es für Christen in Jesus Christus Mensch geworden ist (Nr. 24). Aus dem Gegenüber der beiden Glaubensgemeinschaften entstehen »zwei Möglichkeiten« der Schriftlektüre, die nach einem Wort von Papst Franziskus eine »reiche Komplementarität« ergeben (Nr. 31). Eine andere päpstliche Kennzeichnung, nämlich die von Johannes Paul II. erstmals 1980 gemachte Aussage vom Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes, führt zur zentralen theologischen Frage des Kommissionsdokumentes: »Die Heilsuniversalität in Jesus Christus und der ungekündigte Bund Gottes mit Israel« (Nr. 35 – 39). Zwischen beiden besteht eine Spannung, deren Auflösung letztlich mit Paulus in das Geheimnis Gottes hineingestellt wird: »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11, 29). Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch für die päpstliche Kommission außer Frage, doch wie dies ohne ausdrückliches Christusbekenntnis möglich sein kann, »ist und bleibt ein abgründtiefes Geheimnis Gottes« (Nr. 36). An der Zeugnispflicht der Christen wird festgehalten, aber zugleich »eine prinzipielle Ablehnung einer institutionellen Judenmission« geäußert. Die Vatikanische Kommission will sich mit ihrem jüngsten Dokument vor allem als theologischer Akteur äußern. Damit reiht sie sich in die Bemühungen der Theologie und ihrer Aufgabe der Rezeption und Fortschreibung von »Nostra Aetate« ein, die in wenigen Grundzügen vergegenwärtigt seien.

### 3. Schwerpunkte der theologischen Aufnahme und Weiterführung von »Nostra Aetate«

Innerhalb der Theologie gelten die Bemühungen um die Aufnahme und Weiterführung von »Nostra Aetate« weithin der Frage, was das geschichtliche Gegenüber von Kirche und Judentum in heilsgeschichtlicher Perspektive bedeutet und wie ihm in den theologischen Einzeldisziplinen zu entsprechen ist. Es ist dort zu unterschiedlichen Öffnungen für die Rezeption von »Nostra Aetate« bzw. durch den Dialog gekommen.<sup>19</sup> Im Zusammenhang mit dem 50jährigen Jubiläum von »Nostra Aetate« haben theologische Fakultäten bzw. Lehrstühle eigene Konsultationen, Konferenzen oder Kolloquien dem christlich-jüdischen Thema gewidmet.<sup>20</sup>

Eine ökumenische Entwicklung im bibelwissenschaftlichen Bereich ist bemerkenswert. Bis vor etwa 30 Jahren war die internationale exegetische Diskussion von der deutschen protestantischen Exegese dominiert. Die führenden Exegeten trugen deutsche Namen: Rudolf Bultmann (1884-1976), Ernst Käsemann (1906-1998) oder Willi Marxsen (1919-1993). Sie setzten international die Themen und Positionen. Heute jedoch ist das anders. Die internationale bibelwissenschaftliche Diskussion wird von englischen Namen bzw. Stichworten geprägt. Es hat sich eine gewisse Schwerpunktbildung ergeben, an deren Pointierung auch jüdische AutorInnen beteiligt sind und für die drei Stichworte stehen: »third quest« – »the parting of the ways« – »new perspective on Paul«, was nun hier nicht weiter ausgeführt werden kann.

Die »Reflexionen« der Kommission vom 10. Dezember 2015 beziehen sich auf eine andere Schwerpunktbildung, die sich in den zurückliegenden Jahren in einem Austausch zwischen lehramtlich Verantwortlichen und Theolog/innen ergeben hat. Sie gilt den Themen von Bund, Heilsweg und Volk Gottes. Man könnte die lehramtlich favorisierte Position auf die Formel bringen: »nicht zwei Bünde, sondern ein Bund«, »nicht zwei Heilswege, sondern ein Heilsweg«, »nicht zwei Gottesvölker, sondern ein Volk Gottes«.

Die Vatikanische Kommission mahnt, dass »Nostra Aetate« nicht »überinterpretiert« wird. Eine solche »Überinterpretation« wäre es zu sagen: Das Bekenntnis, der von Gott mit Israel geschlossene Bund bleibt bestehen und wird nie ungültig, kann ausdrücklich aus »Nostra Aetate« herausgelesen werden. Diese Aussage hat aber

»erst der Heilige Papst Johannes Paul II. in aller Klarheit ausgesprochen, als er bei seiner Begegnung mit Vertretern der Juden in Mainz am 17. November 1980 davon gesprochen hat, dass der Alte Bund von Gott nie gekündigt worden sei« (Nr. 39). Johannes Paul II. hatte mit seinem Mainzer Wort eine Diskussion der Theologie und Exegese über die Frage nach dem Verhältnis von ungekündigtem Alten Bund und Neuen Bund angeregt. Hierbei meldete sich dann auch die theologische Position der zwei Bünde. Kardinal Walter Kasper hat in seinen Wortmeldungen als langjähriger Präsident der Vatikan-Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden demgegenüber an die Ein-Bund-Auffassung erinnert, die zu Recht an der Einheit in Gottes Heilsplan festhalte.<sup>21</sup> Diese Position findet sich auch in den »Reflexionen« der Kommission, wenn sie darauf beharrt, »dass es nur eine einzige Bundesgeschichte Gottes mit seiner Menschheit geben kann und dass folglich Israel das von Gott auserwählte und geliebte Volk des Bundes ist, der niemals widerrufen und aufgekündigt worden ist (vgl. Röm 9,4; 11,29)« (Nr. 34).

Die Teilhabe an der *einen* Bundesgeschichte erschwert die theologische These von Judentum und Christentum als zwei Heilswegen. Diese These wird tatsächlich im Prozess der »Nostra Aetate«-Rezeption von lehramtlicher Seite ausdrücklich zurückgewiesen. Die Vatikanischen »Hinweise« von 1985 betonen z.B.: »Jesus bekräftigt (Joh 10,16), dass »es nur eine Herde, nur einen Hirten geben wird«. Kirche und Judentum können also nicht als zwei parallele Heilswege dargestellt werden.«<sup>22</sup> Die lehramtlich betonte Sicht fasst Kardinal Kurt Koch, Nachfolger von Kardinal Kasper im Amt des Präsidenten der Vatikanischen Kommission, knapp zusammen: »Nach christlichem Glaubensverständnis kann es nur einen Heilsweg geben.«<sup>23</sup> Es kann deshalb nicht verwundern, dass auch die »Reflexionen« von 2015 mehrfach die These von zwei Heilswegen zurückweisen. Zugleich unterstreichen sie, es folge aus dem christlichen Bekenntnis »in keiner Weise, dass die Juden von Gottes Heil ausgeschlossen wären« (Nr. 36). Die außer Frage stehende Teilhabe der Juden an Gottes Heil wirft für die Kommission die Frage auf, »wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann«. Und es wurde bereits betont, dass dies für die Kommission ein tiefes Geheimnis Gottes bleibt (Nr. 36). Ob hier zu schnell auf Gottes Geheimnis rekurriert wird, wäre in der Theologie zu diskutieren.

Die Auffassungen der *einen* Bundesgeschichte und des *einen* Heilswegs haben ihre Bedeutung

auch für den im Zweiten Vatikanischen Konzil wiederbelebten theologischen Grundbegriff des Volkes Gottes. »Nostra Aetate« nennt die Kirche »das neue Volk Gottes«.<sup>24</sup> Das Attribut »neu« wirft sogleich die Frage nach dem »alten Volk Gottes« auf. Tatsächlich weist die Wirkungsgeschichte von »Nostra Aetate« eine entsprechende Diskussion auf, zu der das Kommissionsdokument vom 10. Dezember 2015 u.a. feststellt: Es gibt nicht »unverbunden« »das Bundesvolk Israel« neben »dem Volk Gottes aus den Völkern«. Vielmehr ist die bleibende Rolle des Bundesvolkes Israel im Heilsplan Gottes dynamisch zu beziehen auf das »Volk Gottes aus Juden und Heiden – geeint in Christus« (Nr. 43).

Eine Fortschreibung von »Nostra Aetate« ist weiterhin bei Papst Franziskus als theologischem Akteur festzustellen. In seinem Pontifikat ist die christlich-jüdische Beziehung nicht an den Rand gedrängt. Die persönlichen Bemühungen von Papst Franziskus um das Verhältnis der Kirche zum Judentum sind teilweise erstaunlich. Sie schließen – neben seiner Israelreise vom 24. bis 26. Mai 2014 oder dem Besuch von Auschwitz am 29. Juli 2016 – sowohl Schreiben und Botschaften an jüdische Persönlichkeiten und Einrichtungen wie auch Begegnungen mit jüdischen Repräsentanten ein.<sup>25</sup> Und beim wenige Monate nach seiner Wahl stattfindenden Treffen des Internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees vom 13. bis 16. Oktober 2013 in Madrid waren es die jüdischen Delegierten, welche einhellig ihre Sympathie für Franziskus bekundeten. Sie würdigten besonders die Aussage des Papstes: »Aufgrund unserer gemeinsamen Wurzeln kann ein Christ nicht antisemitisch sein!«<sup>26</sup>.

Kurz danach veröffentlichte Franziskus am 24. November 2013 sein Apostolisches Schreiben »Evangelii gaudium« (»Die Freude des Evangeliums«), in dem er auch auf die Beziehung der Kirche zum Judentum einging: »Ein ganz besonderer Blick ist auf das jüdische Volk gerichtet, dessen Bund mit Gott niemals aufgehoben wurde, denn »unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29)... Als Christen können wir das Judentum nicht als eine fremde Religion ansehen.«<sup>27</sup> Franziskus führte dies aus: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes und lässt einen Weisheitsschatz entstehen, der aus der Begegnung mit dem göttlichen Wort entspringt... (Es) besteht eine reiche Komplementarität, die uns erlaubt, die Texte der hebräischen Bibel gemeinsam zu lesen und uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen«. Die Betonung des Weiterwirkens Got-

tes im jüdischen Volk ist ein »Satz von offenbarungstheologischem Rang. Das Präsens gilt grundsätzlich: Gott wirkt weiter in Israel. Seine Gegenwart ist in der Gegenwart des Judentums erfahrbar. Von der Ersetzung durch die Kirche kann seitdem lehramtlich keine Rede mehr sein.«<sup>28</sup>

Papst Franziskus setzte mit seinem Besuch der Großen Synagoge von Rom am 17. Januar 2016 einen weiteren Akzent. Bei seiner Ansprache an die jüdische Gemeinde machte Franziskus u.a. deutlich, dass es bei der katholisch-jüdischen Beziehung nicht um eine bloße Wiederholung der Konzilsaussagen geht, sondern um deren Fortschreibung: »In der Tat verdient die theologische Dimension des jüdisch-katholischen Dialogs stets weitergehende Vertiefung«. Hier deutet sich ein programmatisches Verständnis des Konzils an, das aktuell in der Theologie als ein Charakteristikum des gegenwärtigen Pontifikats begriffen wird: nicht einfache Wiederholung, Reinterpretation und Eingrenzung des Konzils, sondern »ein neuer Beginn« des Konzils, die Erfüllung und Ausdehnung des Zweiten Vatikanums bzw. »Vorangehen« und Weiterentwicklung.<sup>29</sup> Papst Franziskus ermutigte eine Fortsetzung der theologischen Anstrengung »mit Unterscheidungsgabe und Ausdauer«: »Gerade unter theologischem Gesichtspunkt zeigt sich ganz klar das unauflösliche Band, das Christen und Juden vereint«. Schließlich bezog sich Franziskus auf eine eigene Ansprache an jüdische Vertreter vom Herbst 2015, wo er u.a. sagte: »Besonders müssen wir Gott danken für den echten Wandel, den die Beziehung zwischen Christen und Juden in diesen 50 Jahren erfahren hat. Gleichgültigkeit und Gegnerschaft haben sich in Zusammenarbeit und Wohlwollen verwandelt. Von Feinden und Fremden sind wir zu Freunden und Brüdern geworden.«<sup>30</sup>

## Schluss

Bei allen Fortschritten in der Beziehung von Kirche und Judentum gibt es auch Kontroversen, die schmerzlich sein können. So meldete sich z.B. in der Beschneidungskontroverse der deutschen Öffentlichkeit vom Sommer 2012 ein verächtlich machender Ton gegenüber dem Judentum, der auch von der einen oder anderen christlichen Stimme geäußert wurde.<sup>31</sup> Ein anderer Reibungspunkt ist die jüdische Erwartung an die Kirchen, das Land und den Staat Israel als eine grundlegende Dimension des Judentums zu respektieren. So überraschte David Hartman (1931-2013) bei einer Tagung des Jesuitenordens zum Thema des

Staates Israel 2000 in Jerusalem seine jesuitischen Hörer mit der Aufforderung: »Machen Sie Israel zu Ihrer theologischen Herausforderung, nicht Auschwitz.«<sup>32</sup> Das Land sei eine grundlegende Dimension des Judentums, deren wirkliche Anerkennung er von den Christen fordere.

Es gehören also auch Herausforderungen zur aktuellen Beziehung von Christentum und Judentum, die vor mehr als 50 Jahren mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Neuausrichtung erfuhren. Die Fortschreibung des konziliaren Impulses geschah durch das Lehramt und die Theologie. Die päpstliche Prägung der Beziehung von Kirche und Judentum hatte besonders in Johannes Paul II. ihre zentrale Gestalt.<sup>33</sup> Zum Fortschritt trugen kirchliche und jüdische Gremien bei, die sich zum Austausch über beide Seiten betreffende Fragen und Herausforderungen zusammenfanden. Diesen Fortschritt nannte Rabbiner Rosen einen »gesegneten Wandel in unserer Zeit – wohl ohne historische Parallele«. Anschaulich wurde der Wandel bzw. die erreichte Solidität der Beziehung u.a. darin, dass Franziskus unter grundlegenden Aspekten jeweils zum dritten Mal eine päpstliche Geste vollzog, was nach rabbinischer Tradition eine *chazaqà*, eine Gewohnheit begründet: seine Pilgerreise nach Israel vom 24. bis 26. Mai 2014, sein Besuch der jüdischen Gemeinde von Rom am 17. Januar 2016 und sein Besuch des Konzentrationslagers Auschwitz am 29. Juli 2016. Diese auch von seinen Vorgängern im päpstlichen Amt Johannes Paul II. und Benedikt XVI. gesetzten Gesten veranschaulichen – um nochmals ein Wort von Rabbiner David Rosen aufzunehmen – eine »Revolution«.<sup>34</sup>

## Anmerkungen:

<sup>1</sup> *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate (Nr. 4) – 10. Dezember 2015 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 203), Bonn 2016*

<sup>2</sup> *Orthodoxe Rabbiner, Erklärung zum Christentum: »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen« vom 3. Dezember 2015: Kirche und Israel 31 (2016) 91-94. Der Text ist auch wiedergegeben in: Jehoschua Ahrens/ Karl-Hermann Blickle/ David Bollag/Johannes Heil (Hg.), Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum, Berlin 2017, 253-256.*

<sup>3</sup> *Between Jerusalem & Rome. Reflections on 50 Years of Nostra Aetate – The 9th of Elul, 1577 / August 31st 2017*, in: [http://rabbis.org/pdfs/Rome\\_and\\_Jerusalem.pdf](http://rabbis.org/pdfs/Rome_and_Jerusalem.pdf). Rabbiner Arie Folger, Wien, hat als ein Repräsentant der Europäischen Rabbinerkonferenz an der Begegnung mit Papst Franziskus im Vatikan teilgenommen. Er stellte den Text bzw. seine Übersetzung in einer Begegnung mit Kardinal Christoph Schönborn am 26. Oktober 2017 vor und dokumentierte dies unter der Überschrift »Zwischen Jerusalem und Rom – die offizielle deutsche Fassung“: <https://rabbifolger.net/2017/10/30/zwischen-jerusalem-und-rom-die-offizielle-deutsche-fassung/> (abgerufen am 6. März 2018).

<sup>4</sup> Nationalprojekt jüdischer Gelehrter, »Dabru Emet«. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 11. September 2000, in: Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Band II: Dokumente von 1986 – 2000*, Paderborn/Gütersloh 32001 (im Folgenden: KuJ II), 974-976;

<sup>5</sup> Grußadresse von Oberrabbiner Di Segni: *Kirche und Israel* 31 (2016) 84-87 (Zitat 84). Siehe zum Synagogenbesuch: Hans Hermann Henrix, *Ein unauflösliches Band. Zum Besuch von Papst Franziskus in der Großen Synagoge Roms am 17. Januar 2016: Kirche und Israel* 31 (2016) 59-68.

<sup>6</sup> »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun«, a.a.O., 92.

<sup>7</sup> Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von *Nostra aetate* – 10. Dezember 2015 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 203), Bonn 2016.

<sup>8</sup> Elena Dini, *Article Rosen on Jews and Catholics: 'There's no relation, no matter how bad, that can't be transformed'* – 11/12/2015: <http://www.lastampa.it/2015/12/11/vaticaninsider/eng/inquiries-and-interviews/there-is-no-relation-no-matter-how-bad-that-cannot-be-transformed-eCqTrwstLTinZkyEWPvNM/pagina.html> (abgerufen am 14. Dezember 2015).

<sup>9</sup> R. David Rosen, *Consigliere del Grande Rabbinate di Israele, Direttore del »Department for Interreligious Affairs of the American Jewish Committee and Heilbrunn Institute for International Interreligious Understanding« (Israele), Intervento dell' Invitato Speciale* – 13.10.2010: [http://www.vatican.va/news\\_services/press/sinodo/documents/bollettino\\_24\\_speciale-medio-oriente-2010/xx\\_plurilingue/b08\\_xx.html](http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_24_speciale-medio-oriente-2010/xx_plurilingue/b08_xx.html); (abgerufen am 4. Februar 2017).

<sup>10</sup> So J. Oscar Beozzo, *Das äußere Klima*, in: Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band I. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter*, Mainz/Leuven 1997, 403-456, 442f.

<sup>11</sup> So mit Jan-Heiner Tück, *Das Konzil und die Juden. 50 Jahre Nostra Aetate – Vermächtnis und Auftrag: IkaZ Communio* 44 (2015) 303-320.

<sup>12</sup> Siehe nur Andreas Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre »Nostra aetate«*. Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014.

<sup>13</sup> Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate«*, Artikel 4 vom 1. Dezember 1974, in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Band I: Dokumente von 1945 – 1985*, Paderborn/Gütersloh 32001 (im Folgenden: KuJ I), 48-53.

<sup>14</sup> Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Hinweise für die richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985*, in: KuJ I, 92-103.

<sup>15</sup> Ebenda, 95.

<sup>16</sup> *Heiliger Stuhl und Staat Israel, Grundlagenvertrag vom 30. Dezember 1993*, in: KuJ II, 80-85.

<sup>17</sup> Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, »Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa« vom 16. März 1998, in: KuJ II, 110-119.

<sup>18</sup> Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* - 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), Bonn o.J. (2002); Zitat in Klammer.

<sup>19</sup> Vgl. nur: Gerhard Langer/Gregor Maria Hoff (Hg.), *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009.

<sup>20</sup> Vgl. die Dokumentationsbände eigener Konsultationen: Reinhold Boschki/Josef Wohlmut (Hg.), *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, Paderborn 2015; Stefan Schreiber/Thomas Schumacher (Hg.), *Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach »Nostra Aetate«*, Freiburg 2015.

<sup>21</sup> Cardinal Walter Casper, *The Relationship of the Old and the New Covenant as One of the Central Issues in Jewish-Christian Dialogue*: <http://www.jcrelations.net/en/?item=2446> (abgerufen am 29. Juni 2008) und Walter Cardinal Kasper, *Foreword*, in: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Mary C. Boys/Hans Hermann Henrix/Jesper Svartvik (Hg.), *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships*, Grand Rapids/Cambridge 2011, X-XVIII.

<sup>22</sup> 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* – 24. Juni 1985, in: KuJ I, 95.

<sup>23</sup> Kurt Kardinal Koch, *Gemeinsam Volk Gottes sein. Perspektiven des jüdisch-katholischen Dialogs nach Nostra aetate bis Papst Benedikt XVI.*, in: Elisabeth Zwick/Norbert J. Hofmann (Hg.), *Dialog der Religionen. Eine interdisziplinäre Annäherung*, Berlin 2013, 37-57.

<sup>24</sup> KuJI, 43.

<sup>25</sup> Sie sind in deutscher Übersetzung zugänglich auf der Homepage: <http://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum/i-katholische-verlautbarungen-1/i-katholische-verlautbarungen> (18. April 2014).

<sup>26</sup> So z.B. in: *Ansprache an die Delegation des Internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Beziehungen am 24. Juni 2013*, in: <http://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum/i-katholische-verlautbarungen-1/dokumente/ansprache-an-die-delegation-des-internationalen-juedischen-komitees-fuer-interreligioese-beziehungen> (18. April 2014).

<sup>27</sup> Franziskus, *Apostolisches Schreiben »Evangelii gaudium« über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, in: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).

<sup>28</sup> Gregor Maria Hoff, *Auf einem guten Weg. Zum Stand der Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Judentum: Herder Korrespondenz* 69 (2015) 83-88, 86.

<sup>29</sup> So Massimo Faggioli, *Francis and the New Beginning of Vatican II – Challenges and Prospects*, in: Christoph Böttigheimer/ René Dausner (Hg.), *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*, Freiburg 2016, 29-37, 30.

<sup>30</sup> *Besuch der Römischen Synagoge: Christen und Juden vereint ein unauflösliches Band. Ansprache von Papst Franziskus am 17. Januar*, in: *L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache*, Nummer 3 vom 22. Januar 2016, 7.

Neben den genannten Begegnungen bzw. Äußerungen hat Papst Franziskus weitere Akzente zum katholisch-jüdischen Verhältnis gesetzt: seine frühe Audienz für den Staatspräsidenten Israels Schimon Peres am 30. April 2013, seine Israelreise vom 24. bis 26. Mai 2014 (siehe dazu: Hans Hermann Henrix, *Die Reise eines Beters und Friedensmähners. Papst Franziskus im Heiligen Land. Der neue Papst weckt Zuversicht: Kirche und Israel* 29 (2014) 150-162), sein *Gemeinsames Gebet für den Frieden mit Staatspräsident Schimon Peres und Palästinenserpräsident Abbas am 8. Juni 2014 in den Vatikanischen Gärten und sein Besuch von Auschwitz am 29. Juli 2016*.

<sup>31</sup> Hans Hermann Henrix, »Was männlich..., muss beschnitten werden« (Gen 17,10). *Zur Theologie der Beschneidung: Theologie der Gegenwart* 57 (2014) 130-146.

<sup>32</sup> David Hartman, *Israel: the Rebirth of a People*, in: *The Significance of the State of Israel for Contemporary Judaism and for Jewish-Christian Dialogue*, in: [http://groups.creighton.edu/sjdialogue/documents/articles/jesuit\\_jewish\\_dialogue\\_02.html](http://groups.creighton.edu/sjdialogue/documents/articles/jesuit_jewish_dialogue_02.html) (abgerufen am 19. April 2014).

<sup>33</sup> Hans Hermann Henrix, *Zuspruch aus fremden Quellen. Begegnungen mit Persönlichkeiten aus Judentum und Christentum*, Kevelaer 2012, 88-101.

<sup>34</sup> Vgl.: [https://www.rabbidavidrosen.net/wp-content/uploads/2016/03/December\\_2015\\_-\\_January\\_2016.pdf](https://www.rabbidavidrosen.net/wp-content/uploads/2016/03/December_2015_-_January_2016.pdf).



## Borderlines – Wie Daniel Boyarin und andere die Ausdifferenzierung von Judentum und Christentum sehen

*Von Prof. Dr. Micha Brumlik, bis 2013 Professor für Theorien der Bildung und Erziehung, Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft der Goethe-Universität Frankfurt a.M., seit 2013 Senior Advisor am Zentrum Jüdische Studien Berlin/Brandenburg und seit 2017 Seniorprofessor an der Goethe-Universität*

**Anstelle des frei gehaltenen Vortrags vom 13. Mai 2018 auf der Internationalen Konferenz an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main wird dieser Text zum gleichen Thema abgedruckt.**

**Aus: »Lebensdienlich und überlieferungsge-recht. Jüdische und christliche Aktualisierungen der Gott-Mensch-Beziehung.« Festschrift für Heinz-Günther Schöttler. Beiträge zur Gegenwartsbedeutung jüdischer und christlicher Überlieferungen 1. Hg. von Johannes Först und Barbara Schmitz, Würzburg (Ergon-Verlag), 2016, Seite 13-24**

### Vorbemerkung

Lange Jahre war die Rede davon, dass das Judentum die Mutter-, das Christentum die Tochterreligion sei; der verstorbene Papst Johannes Paul II und sein Nachfolger, Benedikt XVI. haben eine andere Formel gefunden: das Judentum sei die ältere Schwester des Christentums, wobei sich dann die Frage stellt, welcher Glaube beider Mütter gewesen ist. Auf jeden Fall scheint das Judentum die ältere Religion zu sein – was neuerdings von meist jüngeren jüdischen Gelehrten, vor allem von Daniel Boyarin mit seinem bahnbrechenden Werk »Borderlines« aus dem Jahr 2004, deutsch 2009. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums« »Abgrenzungen - bestritten wird: In ihren Augen ist das Judentum, wie wir es heute kennen, und wie es heute weltweit von der Ultraorthodoxie bis zum Reformjudentum in unterschiedlichen liturgischen Varianten praktiziert wird, sogar jünger als das Christentum. Vermittlungsvorschläge behaupten, dass Judentum und Christentum gleichaltrige Geschwister seien, womit sich erstens wiederum die Frage der Elternschaft und – vor allem – die Frage nach dem Zeitpunkt der Geburt stellt.

Diese Frage zu beantworten ist zunächst eine Aufgabe der Religionsgeschichte, die zu klären hat, wann spätestens sich »Judentum« und »Christentum« definitiv und eindeutig als eigene, selbständige, von der anderen ganz und gar unterschiedene Religionen verstanden haben. Um

diese Frage zu klären, reicht es freilich nicht aus, sich einfach auf die neutestamentlichen Schriften zu beziehen, da sich in diesen zwar immer wieder Bekenntnisse zum »Christus Jesus« finden, aber an keiner einzigen Stelle der Begriff »Christen«. Auch der in den paulinischen Briefen verwendete Begriff »Ekklesia« – er wird allgemein mit »Kirche« übersetzt – reicht nicht zu, um denjenigen, die sich dort versammelten – Juden und Nichtjuden – das Selbstbewusstsein einer eigenen – christlichen – Religion zuzusprechen. Es handelte sich doch dabei durchwegs um Gemeinden von Juden, die an Jesus als Messias glaubten und bereit waren, auch Nichtjuden als mehr oder minder vollgültige Mitglieder aufzunehmen. Diese Aufnahmepraxis sprengte jedoch für die Menschen des ersten und zweiten Jahrhunderts die ohnehin diffusen Grenzen dessen, was damals unter »Judentum« verstanden wurde, keineswegs. Die Frage nach dem Entstehen und das heißt dem Auseinandertreten der heute als Judentum und Christentum bekannten Religionen ist daher ohne eine angemessene Theorie der Antike bzw. der Spätantike weder angemessen zu stellen, noch gar angemessen zu beantworten – wie uns nicht zuletzt Angelika Neuwirth mit ihren Studien zum Entstehen des Islam und des Koran klar gemacht hat.

### Die antiken Juden

Aber zunächst: wie sind die Beziehungen von Judentum und Christentum in der Antike aus heutiger Perspektive zu sehen? Wie sahen diese Beziehungen aus? Daß eine Religion deren Anhänger sich selbst als Juden bezeichneten, bereits vor der Kirche entstand, ist natürlich nicht zu bezweifeln – aber wer waren die Anhänger dieser Religion, wo und wie lebten sie? Kurz, wer waren die Juden in der Antike?

Die Juden waren, seitdem Menschen und Menschengruppen unter diesem Namen historisch bekannt sind, also seit mehr als zweieinhalbtausend Jahren, ein Volk, das vor allem in Ländern lebte, die weit entfernt vom mythischen Ursprungsland »Erez Jissarel« lagen. Sie werden in der Bibel an einer Stelle im Prophetenbuch Jere-

mija, in den Büchern Esra und Nehemia sowie in der Rolle Esther erwähnt – also in Schriften, die entweder im babylonischen Exil entstanden sind oder von der Rückkehr der israelitischen Eliten aus dem Exil im sechsten Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung berichten. Die Herkunftsbezeichnung bezieht sich auf eine persische Provinz, auf eine Satrapie namens Jehud, die nach dem Erbauen des Zweiten Tempels, nach Esra und Nehemia von Jerusalem aus regiert wurde, aber kein eigenständiger Staat war. Ohnehin lebten die meisten Juden nicht dort. Die Encyclopedia Judaica vermerkt daher:

»Jew« however, was mainly used outside the Land of Israel by Jews and non-Jews and in languages other than hebrew«<sup>1</sup>

Der semantischen Herkunft mit ihrem Bezug auf das Leben von Angehörigen des Volkes Israel außerhalb des Landes Israel entspricht auch die tatsächliche Siedlungsgeschichte dieser Gruppe. So konnte bereits Joseph Klausner 1939 (!) unter Bezug auf die jüdische Diaspora im augustäischen Zeitalter schreiben:

»Zu dieser Diaspora kam es nicht nur deshalb, weil die Könige von Assyrien und Babylonien einen gewissen Teil der Einwohner Israels und Judäas ihrem Mutterlande entrissen hatten, sondern auch als Folge einer freiwilligen Zerstreuung, die mit ihren Handelsgeschäften zusammenhing. So wie sich die Phönizier schon in früherer Zeit über die ganze antike Welt verbreitet hatten, zerstreuten sich auch die Bewohner Israels und Judäas über verschiedene Länder.«<sup>2</sup>

Dieser Befund wird eindrucksvoll durch den jüdisch-griechischen Philosophen Philo von Alexandrien gestützt, der einen Brief des jüdischen Königs von Rom Gnaeus, Agrippa I. an Kaiser Caligula – also vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 – so überliefert:

»Jerusalem ist die Hauptstadt nicht nur Judäas, sondern auch der meisten Länder der Welt wegen der Kolonien, die es zu geeigneter Zeit in die Nachbarländer aussandte: nach Ägypten, Phönizien, Syrien, Coele Syrien und in die noch entfernteren Länder: Pamphylien, Cilicien, in viele Teile Asiens bis Bithynien und in die entlegensten Winkel des Pontus; ebenso nach Europa: nach Thessalien, Böotien, Makedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth, in viele der besten Landstriche des Peloponnes. So wie das Festland sind auch die bedeutendsten Inseln: Euboea, Cypern, Kaphtor voll von jüdischen Ansiedlern. Ich will

erst gar nicht von den Städten jenseits des Euphrat sprechen; denn von einem kleinen Teil abgesehen, gibt es überall in Babylonien jüdische Einwohner und ebenso in anderen weniger großen Städten, die das sich ringsherum erstreckende fruchtbare Land umfasst.«<sup>3</sup>

Das heißt: Tatsächlich waren die Juden als historisch bezeugte Ethnie – im Unterschied zu den allenfalls aus den biblischen Quellen bekannten »Israeliten« – in ihrer ganzen, dokumentierten Geschichte ein diasporisches Volk, d. h. ein Volk, das sich zwar einem Ursprung und einem Zentrum zurechnete, das aber tatsächlich in seiner übergroßen Mehrzahl außerhalb des als theologisches Zentrum bekannten »Ursprungslandes« lebte.<sup>4</sup> Das gilt sogar für jenen Zeitraum, von dem noch am ehesten gelten kann, daß es – vor der Gründung Israels im Jahr 1948 – einen jüdischen Staat gab, der seinen Namen verdiente: im Zeitalter des Hellenismus mitsamt dem makkabäischen Staat, der von 175 v. d. Z bis zum 67, als der römische Feldherr Pompeius Judäa eroberte.

»By then« so die Historikerin Shulamit Volkov in Bezug auf Antike und Hellenismus im Jahre 2006 - »emigration too, another major topos in the arsenal of transnationalism, became central to Jewish history. During the era from Alexander to Titus, while the Second Temple still stood, Jews living between Italy and Iran far outnumbered (!!!M. B.) those in the homeland.«<sup>5</sup>

Und zwar nicht zuletzt deshalb, weil auch Juden missionierten, bzw. Angehörige ihres Hausstandes dazu brachten, den Glauben der Väter anzunehmen, aber auch durchaus deshalb, weil sich bereits im augustäischen Zeitalter viele Menschen aus den Völkern von der vom Opferkult befreiten, sich um ein Buch rankenden Beziehung zu einem einzigen, aber eben historisch, nicht nur philosophisch bezeugten Gott angezogen fühlten: es waren im Hellenismus nicht nur Proselyten, sondern vor allem auch sogenannte »Sebomenoi« »Gottesfürchtige«, die die Synagogen füllten.

### Mission

Tatsächlich hat auch das antike Judentum, das ist nicht nur der bekannten Passage aus dem Matthäusevangelium, sondern auch den von der Mitte des zweiten bis zum vierten Jahrhundert immer wieder verkündeten kaiserlich – römischen Edikten zu entnehmen, missioniert. Nach derlei Edikten aus dem frühen zweiten Jahrhundert, die es jüdischen Familienvätern verboten, ihr nicht-jüdisches Gesinde zum Übertritt zu motivieren,

geht jedenfalls hervor, dass es zumindest eine auf die Familie, die Hausgemeinschaft bezogene Form der Mission gegeben haben muß. Zudem ist aus dem einige Jahrzehnte älteren Matthäusevangelium ein eigentümliches Fluchwort überliefert, das den Pharisäern vorwirft, über Land und Meer zu reisen, um nur einen einzigen Proselyten zu machen Matth. (23,15) Es ist nicht gesichert, daß dies ein Hinweis auf eine tatsächlich erfolgte Missionstätigkeit ist – es gibt keine andere Quelle, die das belegt. Allerdings: Der Umstand, dass darüber hinaus vor allem weibliche Angehörige der römischen Aristokratie oder arabischer Herrschaftsdynastien<sup>6</sup> zum Judentum übertraten, vervollständigt das Bild einer Religion, die nicht nur einen universalistischen Anspruch hatte, sondern die Zugehörigkeit an einen Akt des Bekenntnisses band.

Bei dieser Form der Mission handelte es sich freilich anders als die später von Paulus als Erstem betriebene Verkündigung nicht um ein öffentliches Werben für ein neues Glaubensbekenntnis, sondern eher um eine innerfamiliäre, innerhäusliche Form der Überzeugung: Knechte und Mägde, Sklavinnen und Sklaven sollten schon alleine deshalb jüdisch werden, um den Weisungen der Tora im jüdischen Haus gang nachgehen zu können. Beides - sowohl die matrilineare Zugehörigkeit als auch die ablehnende Haltung gegenüber der Mission sind indessen tatsächlich erst in spätrömischer Zeit entstanden und die Gründe dafür sind bis heute nicht völlig geklärt. Der Umstand, dass darüber hinaus vor allem weibliche Angehörige der römischen Aristokratie oder arabischer Herrschaftsdynastien zum Judentum übertraten, vervollständigt das Bild als einer Religion, die nicht nur einen universalistischen Anspruch hatte, sondern die Zugehörigkeit an einen Akt des Bekenntnisses band. Gleichwohl:

Die kaiserlichen Gebote führten jedoch schließlich dazu, die Mission ganz zu unterlassen und – mehr noch – es zumal in der späten Antike nicht selten anzutreffenden »Gottesfürchtigen« auch noch systematisch zu erschweren, zu konvertieren. Diese Erschwerung resultierte freilich nicht einem auf ethnische Reinheit pochenden Abwehrreflex, sondern einer sorgfältig wahrgenommenen Fürsorgepflicht, war doch – wenigstens im römischen Reich – spätestens seit der konstantinischen Wende unübersehbar, dass Angehörige der jüdischen Gemeinschaft einer bedrängten Minderheit angehörten. Im Verbund mit der ebenfalls in der späten Antike durchgesetzten matrilinearen Zugehörigkeitsregelung, deren Ursachen und Anlaß wahrscheinlich in der gewollten Angleichung

an allgemeines römisches Statusrecht zu suchen sind, entstand so der Eindruck ethnischer Abschottung. Das im Talmud und seinen Ergänzungsschriften kodifizierte Regelwerk, wie es vor allem in der Erläuterung zum Traktat bJebamot, 47 a- b, enthalten ist, sieht vor, dass mögliche Proselyten ihren Übertritt einzig aus rein religiösen Gründen vollziehen sollen. Konversionswillige müssen demnach bereit sein, das Schicksal des jüdischen Volkes zu teilen, auch wenn diese Zugehörigkeit Leiden und Verfolgung nach sich zieht. Konversionswillige sind über die Normen der Tora zu unterrichten und gehalten, sie zu akzeptieren. Eine spätere, tannaitische Auslegung stellt fest, dass Konversionswillige bereit sein müssen, alle Weisungen zu befolgen; die Weigerung, auch nur einer einzigen Weisung nicht zu folgen, macht den Übertritt zunichte. Ein erhebliches Problem stellte schon damals – nicht anders als heute – die Konversionsbereitschaft aus anderen als religiösen Motiven, etwa Angst oder Einschüchterung, die Hoffnung auf materielle Vorteile oder der Wunsch, einen jüdischen Partner, eine jüdische Partnerin zu heiraten, dar. Die rabbinische Diskussion war später über Jahrhunderte mit der Frage konfrontiert, ob die einmal vollzogene Konversion, die im Lernen der jüdischen Lebensweise, der Abgabe entsprechender Erklärung vor einem rabbinischen Gericht, bei Männern ggf. die Beschneidung, bei Männern und Frauen das dreimalige Untertauchen im rituellen Bad im Fall einer nachträglichen Entdeckung falscher Angaben oder inakzeptabler Konversionsmotive gilt oder ob die Konversion damit nachträglich unwirksam wird und die entsprechende Person wieder wie »einer aus den Völkern«, ein Goj zu behandeln sei. Mehrheitlich hat sich die Überzeugung herausgebildet, dass der formelle Akt die Zugehörigkeit der Person zum jüdischen Volk irreversibel festlegt.

### Das Auseinandergehen der Wege

Tatsächlich kann man sich die Geburtsgeschichte von Judentum und Christentum vor diesem Hintergrund nicht komplex genug vorstellen. Das zeigt sich unter anderem an der Entstehungsgeschichte des zentralen jüdischen Gebets, des Achtzehnbittegebets.

Im babylonischen Talmud, er wurde Ende des vierten Jahrhunderts abgeschlossen, wird im Traktat »Berakhot« (Segnungen) die Frage erörtert, warum das »Achtzehnbittegebet«, das sich gemäß rabbinischer Überlieferung auf die achtzehn Gottesnamen bezieht, tatsächlich aber neunzehn Bitten enthält, um jene Bitte erweitert

wurde, die später als »Birqat ha Minim«, als »Ketzersegen« bezeichnet wurde. Dieser »Ketzersegen«, bei dem bis heute nicht restlos geklärt ist, ob es sich bei den dort erwähnten »Sorten« (von Menschen), den »Minim«, um Jesusanhänger, Gnostiker oder andere handelt, lautet in der bis heute überlieferten Fassung so:

»Den Verleumdern sei keine Hoffnung, und alle Ruchlosen mögen im Augenblick untergehen, alle mögen sie rasch ausgerottet werden, und die Trotzigen schnell entwurzle, zerschmettre, wirf nieder und demütige sie schnell in unseren Tagen. Gelobt seist du Ewiger, der du die Feinde zerbrichst und die Trotzigen demütigst«<sup>7</sup>

Es liegt auf der Hand, daß diejenigen, die hier als »Verleumder« als »Malschinim« bezeichnet werden, von den Autoren der Segnung aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen und ihr als nicht mehr zugehörig zugerechnet werden sollen.<sup>8</sup> Der heute gebräuchliche Ausdruck »Malschinim« ist übrigens neuerer Herkunft und erst seit der Renaissance belegt, vorher stand dort »Meschumadim«, was genau übersetzt »Abtrünnige« oder mit dem griechischen Ausdruck »Apostaten« bedeutet. Freilich ist seit 1925 auch eine antike, klar antichristliche Variante des Textes bekannt, der so lautet: »Mögen die Abtrünnigen keine Hoffnung haben, es sei denn daß sie zu deiner Tora zurückkehren, und mögen die Nazarener und die Minim augenblicklich verschwinden. Mögen sie aus dem Buch des Lebens getilgt und nicht mit den Gerechten eingeschrieben werden.« Wer hat diese Brakha wann verfaßt? Und wer galt – gemäß welchem Kriterium als »abtrünnig« – wovon? Wer waren die »Nozrim« (die Nazarener) und wer die Minim? Handelte es sich um Angehörige derselben Gruppen oder ging es um zwei verschiedene Gruppen? Und wenn ja, worin unterschieden sie sich? Der Kirchenvater Hieronymus immerhin wußte noch im fünften Jahrhundert, daß es eine jüdische Sekte gab, die »Minim« oder auch »Nazarener« genannt wurden. Die talmudischen Schriften geben auf diese Fragen wenig bekannte, außerordentlich verwirrende Antworten in Form einer Erzählung:

»Die Rabbanan lehrten: Simon der Flachsmann ordnete vor R. Gamliel in Jabne die achtzehn Segenssprüche in ihrer Reihenfolge. Da sprach Rabban Gamliel zu den Weisen: Gibt es jemanden, der einen Segensspruch gegen die Minäer abzufassen weiß? Hierauf stand Semuel der Kleine auf und faßte ihn ab. Im folgenden Jahre verfaßte er ihn und dachte zwei, drei Stunden über ihn nach, man hieß ihn aber nicht abtreten (d. h.

nicht den Platz des Vorbeters einnehmen, M. B.) – Wieso hieß man ihn nicht abtreten? R. Jehuda sagte im Namen Rabhs, daß wenn er bei einem aller anderen Segenssprüche sich geirrt hat, man ihn nicht wiederholen lasse, wenn aber beim Minäersegen, man ihn wiederholen lasse, weil wir befürchten, er sei Minäer? – Anders war es je bei Semuel dem Kleinen, denn er hat ihn ja selbst abgefaßt. – Man sollte ja befürchten, er sei übergetreten« Nach einigen weiteren moralischen Erörterungen fährt der Abschnitt mit einer philosophischen Weisheit fort: »Traue dir selbst nicht bis zu deinem Sterbetag, denn Johanan der Hohepriester war achtzig Jahre Hohepriester und doch wurde er Sadduzäer« (bBrachot 28 b)

Moraltheoretisch geht es hier um die Frage, ob Menschen, die einmal gerecht waren, zu Frevlern werden können oder ob frühere Frevler später einmal gerecht werden können. Die Geschichte von Simon dem Flachsmann aber gibt jedoch mehrere Rätsel auf: Sofern die historische Zuordnung zutrifft, spielt die Geschichte während der Regierungszeit des von den Römern bestätigten Patriarchen Gamaliel II, der zwischen dem Jahr 80 und dem Jahr 115 wirkte, sein Amt also zur Regierungszeit des Kaisers Domitian antrat und noch Zeiten Kaiser Trajans starb – wahrscheinlich vor dem antirömischen Quietus- und auch lange vor dem Bar Kochba Aufstand. Von dem erwähnten Shmuel dem Kleinen<sup>9</sup> wissen wir, daß er vor Gamaliel II starb und noch prophezeite, daß »Shimon und Ishmael durch das Schwert« sterben würden. Der Aufstand, vor dem Shmuel warnen wollte, wurde später als der von Trajan niedergeschlagene gewalttätige Aufstand von zelotisch gesonnenen Juden rings ums Mittelmeer geführten »Quietus Krieg« bezeichnet. Nach diesem Aufstand war das alte und traditionsreiche, meist hellenistische ägyptische Judentum ebenso vernichtet<sup>10</sup> wie das Judentum Nordafrikas<sup>11</sup>, beides Landstriche, die in besonderer Weise Orte der jüdischen Mission<sup>12</sup> waren und nach dem Aufstand zu Kerngebieten des sich ausbreitenden Christentums wurden.

Nach dieser Einordnung in eine krisenhafte Zeit gilt es, sich die erzählte Szene noch einmal genauer zu betrachten: ein Gelehrter, genannt Shmuel der Geringe, meldet sich spontan auf des Patriarchen Gamaliels Aufforderung, einen Fluch gegen die Abtrünnigen für das alltägliche Gebet zu verfassen und erweist sich knapp ein Jahr später als unfähig, den von ihm selbst verfaßten Spruch als Vorbeter laut zu wiederholen. Die Rabbanim haben wie der talmudische Text keine Zeit daran verschwendet, über einen krankhaften

Ausfall des Vorbeters nachzudenken, sondern bewerteten sein eigentümliches Verhalten im Sinne (un)bewußter Handlungen. Ein Minjan, eine aus zehn Männern bestehende Gebetsgemeinschaft steht in der Synagoge, das Achtzehnbittengebet wird schweigend gesagt und dann vom Vorbeter laut wiederholt. An der Stelle, an der der Ketzerspruch vom Vorbeter zu wiederholen wäre, setzt die Wiederholung aus und der Vorbeter versucht über zwei bis drei Stunden, sich an den Text des von ihm selbst verfaßten Gebets zu erinnern – erfolglos! Die Angelegenheit war deshalb so heikel, weil Vergeßlichkeit bei anderen Versen des Achtzehnbittengebets durchaus mit Nachsicht gehandhabt wurde, während die laute Wiederholung des Ketzerspruchs ein offensichtlich gewolltes Mittel der sozialen Kontrolle war.

Die Geschichte verweist auf die Lage des Landes Erez Jissrael und seiner BewohnerInnen im zweiten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung. Wie stellte sich daher die Lage des Judentums in der inzwischen – nach dem gescheiterten Aufstand des Simon Bar Kochba - von »Judäa« auf »Palästina« umbenannten römischen Provinz zu Beginn des 2. Jahrhunderts dar? Man ist derzeit nicht in der Lage, historisch eine genaue demographische Schätzung vorzunehmen, es scheint jedoch, als ob damals vor allem in Galiläa – weniger in und um Jerusalem - etwa 700.000 Juden lebten,<sup>13</sup> wie viele unter ihnen welcher Variante des Glaubens anhängen, ist nicht bekannt. Historisch sind unter dieser Bevölkerung neben paganen Griechen und Römern neben den rabbinischen Juden vier sog. jüdisch-christliche Gruppen bekannt<sup>14</sup>: Zwei Gruppen von sogenannten Ebioniten, von Judenchristen: die eben schon genannten Nazarener und einige gnostische Synkretisten.<sup>15</sup>

So informieren uns die Kirchenväter darüber, daß alle Oberhäupter, die Bischöfe der Jerusalemer Gemeinde in der Nachfolge des Jakobus und in der Zeit zwischen der Zerstörung des Tempels und dem Bar Kochbaaufstand beschnittene Juden waren. Sogenannte »Judenchristen« wurden in der antiken Literatur als »Ebioniten« bezeichnet. Eine Gruppe von Ebioniten glaubte an Jesus als den Messias, sprach Aramäisch, lehnte Paulus und seine Briefe ab und bestritt die Göttlichkeit Jesu. Eine zweite Gruppe von Ebioniten war im Unterschied zur ersten Gruppe bereit, sich auch mit nicht-jüdischen Jesusanhängern zusammenzutun, die Göttlichkeit Jesu anzuerkennen und – über den Schabbat hinaus – auch noch den Sonntag als den Tag der Auferweckung zu feiern. Von der dritten Gruppe, den »Nazarenern« wird mitge-

teilt, daß sie an Jesus als Gottes Sohn, die Jungfrauengeburt und den heiligen Geist glaubten. Die aus dieser Überlieferung bekannten »Gnostiker« schließlich befolgten die Tora, glaubten an Jesus als Propheten und Messias, in dem sie aber die Wiedergeburt jener Kraft sahen, die sich bereits in Adam verkörpert hatte. Zudem lehnten sie einige Teile der Bibel ab.<sup>16</sup> Der Widerstand jener rabbinischen Weisen, die der Überlieferung gemäß nach der Zerstörung des Tempels im kleinen Ort Javneh das rabbinische Judentum begründeten, richtete sich schon früh gegen die Bücher dieser sogenannten »Minim« – ob unter diesen Büchern frühe »Evangelien« zu verstehen sind?

Eine Erörterung im talmudischen Traktat »Shabbat« setzt sich mit der Frage auseinander, ob man die unbeschriebenen Ränder von Torarollen aus einer Feuersbrunst retten dürfte, was bald die Frage nach den Büchern der Minäer, die ja auch Passagen der Tora enthielten, aufwarf, die aber eindeutig beantwortet wurde: Minäerbücher dürfen nicht aus dem Feuer gerettet werden – gleichen sie doch in ihrer Heiligkeit lediglich den unbeschriebenen Rändern von Torarollen:

»Die Ränder und die Minäerbücher darf man aus einer Feuersbrunst nicht retten. R. Jose sagte: Am Wochentage schneide man die darin enthaltenen Gottesnamen aus und verstecke sie, und das Übrige verbrenne man. R. Tryphon sagte: Ich will meiner Kinder beraubt sein, wenn ich sie nicht, samt den darin enthaltenen Gottesnamen verbrennen würde«<sup>17</sup>

Der kulturhistorisch bedeutsame Befund dieses Textes besteht in dem unvermeidlichen Rückschluß, daß es offenbar auf Hebräisch geschriebene Evangelien, Minäerbücher gegeben hat, da kaum anzunehmen ist, daß man sich ansonsten die Mühe gemacht hätte, aus griechischen Texten den Gottesnamen – wohl das Tetragramm – herauszuschneiden und weil man sich auch kaum genötigt gesehen hätte, griechische Wortschnipsel förmlich zu beerdigen.

Bis zum frühen vierten Jahrhundert schien es demnach zwischen und innerhalb dieser Gruppen noch kein Einverständnis darüber gegeben zu haben, wer hier jeweils als »Jude« und wer hier als »Christ« galt. Auf jeden Fall schien die aus rabbinischer Sicht »Minim« genannte Ketzerei weit zu reichen, so weit, daß sogar der berühmte Rabbi Eliezer ihrer verdächtigt wurde. Rabbi Eliezer – er lebte wahrscheinlich zwischen dem Jahr 50 und dem Jahr 115 - war ein rabbinischer Weiser der ersten Generation nach der Zerstörung Jerusa-

lems; er wurde später nie so berühmt wie sein späterer Schüler Akiba, dessen Prominenz nicht zuletzt seinem Engagement für den falschen Messias Simon Bar Kochba zuzuschreiben sein dürfte, aber gewiß mindestens so bedeutend. Eliezer ben Hyrkanos – so die Legende - gelegentlich auch »Eliezer der Große« genannt, studierte als Sohn reicher Eltern als Student bei Jochanan ben Sakkai in Jerusalem und war ihm während der römischen Belagerung Jerusalems bei der Flucht aus der Stadt behilflich. Als Mitglied des großen Gerichtshofs in Javneh reiste er u.a. nach Rom und wurde durch seine Heirat mit der Schwester Gamaliels, Imma Shalom, Mitglied des Patriarchenhauses. Als konservativer Ausleger von Tora und Mischna war er gegenüber dem Aufstellen neuer Weisungen skeptisch und – moraltheoretisch – ein Autor, der die Menschen nach ihren tatsächlichen Handlungen, nicht aber nach Absicht und Gesinnung beurteilen wollte. Während des Aufstandes gegen die Römer stand Eliezer den Zeloten nahe und trat für das Tragen von Waffen am Shabbat ein.<sup>18</sup> Allerdings wird dies Bild eines zelotischen, nationaljüdischen, konservativen Gelehrten durch eine eigentümliche talmudische Erzählung, die sich sowohl in einer Tossefta zum Traktat »Hullin« als auch direkt im Traktat »Avoda Zara« findet, verwirrt:

»Als Rabbi Eliezer wegen Häresie inhaftiert wurde, führte man ihn« so die Erzählung »aufs Schaffot, um ihn abzuurteilen. Da sprach der Hegemon zu ihm: Wie kann ein Greis wie du sich mit solch nichtigen Dingen befassen? Der erwiderte ihm: Der Richter hat recht! Der Hegemon glaubte, daß er damit ihn meine, während er aber seinen Vater im Himmel meinte. Hierauf sprach er: Da du mir recht gegeben hast, sollst du bei der Göttin der Gerechtigkeit frei sein. Als er nach Hause kam, traten seine Schüler zu ihm ein, um ihn zu trösten, er aber nahm keinen Trost an. Da sprach R. Aqiba zu ihm: Meister, willst Du mir erlauben, dir etwas von dem zu sagen, was du mich gelehrt hast? Dieser erwiderte: Sprich. Da sprach er zu ihm: Meister, vielleicht hast du etwas Häretisches gehört, und es gefiel dir und bist deshalb inhaftiert worden? Dieser erwiderte: Aqiba, du hast mich erinnert: einst ging ich auf dem oberen Markt von Sepphoris und traf da einen von den Schülern Jesu des Nazareners, namens Jaqob aus Kephars Sekhanja und er sprach zu mir: Es heißt in eurer Tora: du sollst nicht Hurenlohn bringen, darf man dafür einen Abort für den Hohepriester errichten. Ich erwiderte nichts. Da sprach er zu mir: So lehrte mich Jesu der Nazarener: denn von Hurenlohn ist es zusammengebracht und zu Hurenlohn soll es wieder werden; von Unrat kam es

und zu Unrat soll es wieder zurückkehren. Dies gefiel mir und deswegen bin ich wegen Häresie inhaftiert worden. Ich übertrug das Schriftwort: laß deinen Weg fern von ihr sein – das ist Häresie; und nahe dich nicht der Tür ihres Hauses, das ist die Obrigkeit.«<sup>19</sup>

Diese Geschichte hat historisch eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich.<sup>20</sup> Aus dem Brief des kleinasiatischen Statthalters Gajus Plinius an Kaiser Trajan aus dem Jahre 112 sind wir darüber informiert, daß Menschen bei Strafe des Todes eine ehrliche Antwort darauf geben mußten, ob sie »Christen« seien. Christ zu sein, bedeutete danach »an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammenzukommen, um Christus gleich wie einem Gott (»Christo quasi Deo«) im Wechselgesang miteinander ein Lied anzustimmen.«<sup>21</sup>

Rabbi Eliezer stand also aus Sicht der römischen Behörden unter dem Verdacht, Christ zu sein. Die Gründe für die Verfolgung von »Christen« bestanden zur Zeit Kaiser Trajans darin, daß die »Christen« sich ebenso wie die Juden weigerten, die auferlegte Steuer für den Kult des Jupiter Capitolinus im jetzt »Aelia Capitolina« genannten Jerusalem zu entrichten. Die Geschichte legt nahe, daß Eliezers Begegnung mit einem Jesusanhänger in Sepphoris<sup>22</sup> längere Zeit zuvor, in seiner Jugend, - der Tempel zu Jerusalem stand offenbar noch - stattfand. Sepphoris aber war eine vornehmlich von toratreuen, gelehrten Juden besiedelte Stadt. Diese oft des Griechischen mächtigen Juden waren zur Zeit Jesu und des Jüdischen Krieges in ihrer überwiegenden Mehrheit prorömisch und pazifistisch ausgerichtet. Eliezer berichtet, daß ihn in seiner Jugend die Tempel- und kultkritischen Äußerungen des Jaqob beeindruckt haben – welchen Sinn aber hatte es, deswegen fünfzig Jahre später denunziert und angeklagt zu werden?

Vor diesem Hintergrund fragt der kalifornische Talmudgelehrte Daniel Boyarin, warum Rabbi Eliezer den römischen Behörden nicht einfach mitteilte, kein Christ zu sein? Boyarins Antwort besteht in der Behauptung, daß Eliezer das nicht wollte, weil er Sympathien für Jesus und seine Anhänger hegte, was nicht unumstritten ist. So meinen protestantische Gelehrte zwar, daß derlei Geschichten ein »gewisses Kontaktverbot mit messianischen Juden, das freilich zeitweise durchbrochen wurde« Voraussetzen. Erzählungen über derlei außergewöhnliche Persönlichkeiten seien zudem »wenig aussagekräftig« für Alltagserfahrungen. Das aber ist ein eher schwacher Ein-

wand, da andere und weitere Quellen über den damaligen Alltag gar nicht vorliegen...<sup>23</sup>

Auf jeden Fall: Nimmt man die Geschichte des Rabbi Eliezer jedoch zum Nennwert, so belegt sie wie auch die Geschichte von Shmuel dem Geringen, daß noch zur Zeit Trajans sogar hochrangige Mitglieder der rabbinischen Akademie von Javneh mit Jesusanhängern mindestens sympathisierten. Die Geschichte um Rabbi Eliezer sowie andere talmudische Geschichten über Personen, die mit den »Nozrim« sympathisierten, stammen freilich nicht nur aus dem 1. oder 2. Jahrhundert, sondern setzten sich bis weit ins dritte, wenn nicht gar das vierte Jahrhundert fort.<sup>24</sup> Sogar wenn man diese Anekdoten nicht naiv als historische Berichte, sondern als in Legenden verkleidete Argumente, die zur Zeit ihrer Abfassung – nämlich im dritten Jahrhundert – entstanden, nimmt, so ist dennoch der Rückschluß unabwiesbar, daß sich die normative Gestalt des rabbinischen Judentums auch im dritten Jahrhundert – mindestens was den Glauben an Jesus betraf – noch nicht endgültig geschlossen hatte. Das belegen auch Quellen, die tatsächlich dem vierten Jahrhundert entstammen.<sup>25</sup> <sup>1</sup> Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die von dem Kirchenvater Epiphanius aus dem frühen vierten Jahrhundert überlieferte Geschichte vom Comes Joseph, einem jüdischen Würdenträger, der schließlich ein konstantinischer Kirchenbeamter wurde, eine Propagandaschrift. Seiner eigenen Erzählung nach bereiste Joseph im Auftrag als Getaufter im Auftrag des Patriarchen jüdische Gemeinden in Kilikien. Joseph, der in seinem ersten Leben am Hofe des jüdischen Patriarchen Hillel II. (330 – 365) wirkte, will gesehen haben, wie sich der jung gestorbene Patriarch vom Bischof von Tiberias taufen ließ. Als Josephs eigene Taufe bekannt wurde, kostete ihn das seine Position in der jüdischen Gemeinde. In dieser Geschichte scheinen Dichtung und Wahrheit durcheinander zu gehen: ein Bischof von Tiberias, der den kranken Patriarchen Hillel II. hätte heilen können, ist namentlich nicht bekannt, die erste Erwähnung eines Bischofs in dieser Stadt liegt etwa zwanzig Jahre später vor. Der jung gestorbene Hillel II. war jedenfalls von größerer Bedeutung, als jene, die ihm seine Rolle in der Erzählung des Comes Josephus verübeln, wahrhaben wollen: wird ihm doch die verbindliche Festlegung des bis heute gültigen jüdischen Kalenders, zumal der Fixierung des Neumondes zugeschrieben.

Glaubwürdig scheint z.B. der Bericht darüber zu sein, daß im Archiv des Patriarchen die Evangelien gelagert wurden<sup>26</sup>, was umso erstaunlicher ist,

als die Rabbanim der ersten Generation diese Schriften ja verbrennen lassen wollten. Identität bestimmt sich durch Abgrenzung: eine klare und abschließende Abgrenzung des liturgischen Jahres erfolgte erst im vierten Jahrhundert. Die Zeitspanne, die das rabbinische Judentum benötigte, um sich vollständig von allen Jesusanhängern und von der Auseinandersetzung mit den Evangelien zu trennen, erstreckte sich vom Beginn des Zweiten bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts. Das aber war umgekehrt, als die konstantinische Reichskirche mitsamt ihren Konzilien in Nicäa und Chalcedon ihrerseits die Trennung vom Judentum vollzog.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> *Encyclopedia Judaica* Vol. 10, Jerusalem o.J. p.22

<sup>2</sup> J. Klausner, *Von Jesus zu Paulus*, Königstein 1980, S. 26, vrgl. auch Barclay, John M. G., (ed.), *Negotiating Diaspora: Jewish Strategies in the Roman Empire*, Continuum International Publishing Group, 2004

<sup>3</sup> Philo, *Legatio ad Cajum* 36, § 282-282

<sup>4</sup> vrgl. A.Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen 1985 E.J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Harvard 1988; L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993; S. Schwartz, *Were he Jews a Mediterranean Society?*, Princeton 2010

<sup>5</sup> S. Volkov, *Jewish History. The Nationalism of Transnationalism*, in: G. Budde u.a. (Hrsg) *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen 2006, S.190

<sup>6</sup> *Etwa die Frau des römischen Kaisers Nero, Sabina Poppäa (30/32 – 65) oder die arabische Königin der Oase Palmyra, Zenobia (240 – 272) traten zum Judentum über*

<sup>7</sup> *Sidur safa Berura mit deutscher Übersetzung von Rabbiner Dr. S. Bamberger*, Nachdruck Basel o.J. S. 43

<sup>8</sup> vgl. I. Elbogen, *Jewish Liturgy. A Comprehensive History*. Translated by R.P. Scheindlin, N.Y. /Jerusalem 1993, p. 45 f. sowie G. Alon, *The Jews in their Land in the talmudic Age*, Jerusalem 1984, p. 289

<sup>9</sup> »Samuel ha Katan«, in: *Encyclopedia Judaica*, Vol. 14, Jerusalem o.J p.815/ 816

<sup>10</sup> J.M. Modrzejewski, *Les Juifs d'Egypte de Ramses a Hadrian*, Paris 1991, p. 169 f.

<sup>11</sup> Alon, a.a.O. p.413 – 427, bes. FN 45, p.428 ; P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*, Stuttgart 1983, S.155-158;

H.H. Ben – Sasson (Hg.) *Geschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 1. München 1981, S. 405 - 407

<sup>12</sup> A. Chouraqui, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, Paris 1985, p. 58 f. ;

<sup>13</sup> vgl. G. Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987, S. 24 f.

<sup>15</sup> vgl. dazu auch: H.-J. Schoeps, *Das Judenchristentum*, Bern/München 1964

<sup>16</sup> vgl. Alon, a.a.O. p. 324 f.

<sup>17</sup> bSabbath 116a

<sup>18</sup> » Eliezer ben Hyrcanus«, in: *Encyclopedia Judaica* Vol. 6, Jerusalem o.J p.619 - 623

<sup>19</sup> bAboda Zara, 16 b

<sup>20</sup> M. Simon, *Verus Israel*, Oxford 1986, p. 184; M. Jacobs, *Das Christentum in der antiken Welt*, Bd. 2 Göttingen 1987, S. 44/45

<sup>21</sup> A.M. Ritter, *Alte Kirche, Neukirchen* 1985, S. 14/15

<sup>22</sup> E.M. Meyers, *Roman Sepphoris in light of New Archaeological Evidence and Recent Research*, in: L.I. Levine (ed.) *The Galilee in Late Antiquity*, New York/Jerusalem 1992, p. 324 f.

<sup>23</sup> E.W. Stegemann/W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Berlin/Köln 1995, S. 205 f.

<sup>24</sup> Simon a.a.O. p. 197 f.

<sup>25</sup> Stemberger a.a.O. S. 66-73.

<sup>26</sup> M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, Berlin 1962, S. 170.



## Jüdische Fragen und christliche Probleme: Warum sich Juden für Jesus interessieren und warum dies eine Herausforderung für Christen heute ist

Von Rabbiner Prof. PhD mult. Walter Homolka, Professor für Jüdische Religionsphilosophie der Neuzeit, Schwerpunkt Denominationen und interreligiöser Dialog, School of Jewish Theology, und Rektor des Abraham-Geiger-Kollegs, Universität Potsdam

Frankfurt am Main, Goethe-Universität,  
14. Mai 2018

*Redaktionelle Anmerkung: Der vorliegende Text wurde als Vortrag auf der Tagung »Gegenwart und Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs: historische und theologische Perspektiven« gehalten und basiert auf: Walter Homolka / Magnus Striet: Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser. Herder, Freiburg 2019*

Auf den ersten Blick mag es scheinen, dass Juden und Christen heute eine engere Beziehung haben als jemals zuvor. Und in der Tat, die Schrecken der Shoah mögen dazu beigetragen haben, den ungezwungenen interreligiösen und interkulturellen Dialog, mit dem wir heute leben, voranzubringen.

Der Holocaust hatte tiefgreifende Auswirkungen auf die vorherrschenden christlichen Kirchen. Die Shoah und die anschließende Akzeptanz des Judentums als gleichberechtigte Religion im gesamten Westen ebneten in hohem Maße den Weg für einen konstruktiveren theologischen Dialog zwischen dem Judentum und anderen Religionen. Ich möchte Ihnen heute ein markantes Beispiel für diesen Diskurs vorstellen: die Entstehung einer jüdischen Suche nach dem historischen Jesus und ihre Auswirkungen auf die christliche Theologie.

Die Wurzeln dieses theologischen Austausches lassen sich meiner Meinung nach mindestens 250 Jahre zurückverfolgen. Bereits 1751 betonte Rabbi Jacob Emden von Altona (1697-1776) das Jüdische bei Jesus, als er schrieb: »Christen und Muslime gehören zu einer Gemeinschaft, die um des Himmels willen existiert und die am Ende bleiben wird. Sie haben sich aus dem Judentum entwickelt und akzeptieren die Grundlagen unserer göttlichen Religion, um Gott unter den Völkern zu verbreiten.«

Was mir besonders auffällt: Ich beobachte ein zunehmendes Interesse der Juden für den jüdi-

schen Jesus um die Wende des 19. Jahrhundert. Man kann in der Tat von der Entstehung einer jüdischen Suche nach dem historischen Jesus parallel zu verschiedenen Wellen christlicher Suche sprechen. Tatsächlich haben sich seitdem viele jüdische Denker mit Jesus beschäftigt: Abraham Geiger, Joseph Klausner, Leo Baeck, Claude G. Montefiore, Robert Eisler, Joel Carmichael, Martin Buber, Schalom Ben-Chorin, Hans-Joachim Schoeps, Pinchas Lapide, David Flusser, Paula Fredrikson, Ben Zion Bokser, Robert Raphael Geis, Samuel Sandmel, Hyam Maccoby, Ernst Ludwig Ehrlich, Geza Vermes, Susannah Heschel, Zev Garber, Michael Wyschogrod, Rivka Ulmer, Jacob Neusner, Micha Brumlik, Amy-Jill Levine, Amos Oz und andere.

Ich habe versucht, die Entwicklung dieser jüdischen Suche in meinem Buch »Jesus Reclaimed – Jewish Perspectives on the Nazarene« von 2015 genauer zu skizzieren. Die Frage ist, warum wir plötzlich, nachdem wir viele Jahrhunderte Jesus als Schlüsselfigur im Zentrum des Christentums ignoriert haben, einen Trend feststellen, bei dem Jesus von Juden für das Judentum zurückgefordert wird. Insgesamt lautet meine Theorie, dass jede jüdische Auseinandersetzung mit Jesus seit dem 19. Jahrhundert nicht mehr so sehr von theologischen Bedenken getrieben war. Für die jüdischen Denker, die sich auf die Suche nach dem historischen Jesus begaben, war es offensichtlich, dass Jesus im Judentum nie eine religiöse Bedeutung haben würde. Vielmehr schien sich die jüdische Suche nach dem historischen Jesus mit der Neupositionierung des deutschen Judentums angesichts der Dominanz des Christentums und seiner triumphalistischen universellen Wahrheitsansprüche zu befassen. Eine solche Suche nach jüdischer Identität während der deutschen Emanzipationsphase oszillierte zwischen jüdischen Versuchen, eine akzeptable gesellschaftliche Nische für das Leben und die Entwicklung innerhalb des »christlichen Staates« zu finden, ohne ihre spezifische jüdische Identität zu verlieren. Damit ist sie ein zentraler Bestandteil der »Wissenschaft des Judentums« als intellektuelles Be-

streben, den bleibenden Wert der jüdischen Zivilisation zu sichern.

In diesem Sinne stellt die postkoloniale Theorie ein nützliches methodisches Instrumentarium zur Verfügung, um den Ursprung und die Funktion der Konflikte zu verstehen, die sich aus den christlichen Vormachtansprüchen ergeben. Ein großer Teil meiner Veröffentlichungen der letzten Jahre sollte aufzeigen, dass die jüdische Suche nach dem historischen Jesus nie überwiegend apologetisch war, sondern lediglich dem Zweck diente, die dauerhafte Gültigkeit einer jüdischen religiösen Identität angesichts der christlichen Dominanz zu bestätigen. Insofern mag die jüdische Suche nach dem historischen Jesus weit mehr als nur eine Frage der theologischen Wahrheit sein, wie viele vermuten. Sie kann letztlich als gesellschaftspolitisches Phänomen interpretiert werden, das versucht, die christliche religiöse, kulturelle und politische Hegemonie zu überwinden, indem es Gleichheit als Voraussetzung für einen ehrlichen Dialog etabliert. Dies kann nur erreicht werden, wenn beide Partner die andere Seite akzeptieren und respektieren. Christian Wiese war in seiner Studie über hegemoniale protestantische Strukturen im wilhelminischen Deutschland hoffnungsvoll, dass

»die selbstkritische Auseinandersetzung der christlichen Theologie mit der Geschichte ihrer Beziehung zum wissenschaftlichen Studium des Judentums ihr helfen sollte, die theologische Einengung ihres Verständnisses der jüdischen Tradition zu überwinden und die ganze Bandbreite relevanter Themen in den Horizont ihres Denkens aufzunehmen, einschließlich der rabbinischen Tradition, der jüdischen Geschichte, des Denkens und der Kultur aller Epochen und der modernen jüdischen Literatur. Erst dann kann von einer produktiven interdisziplinären Zusammenarbeit zweier wissenschaftlicher Disziplinen gesprochen werden.«

Auseinandersetzungen wie die berühmte Baeck-Harnack-Debatte um die Wende zum 20. Jahrhundert waren unvermeidlich, um die verunglimpfende Wirkung einer christlichen Theologie zu entlarven, die das Dogma als Produkt der Hellenisierung des Evangeliums anprangert und die nicht dogmatische Verkündigung Jesus als den ursprünglichen Kern des Christentums feiert.

Für Adolf von Harnack (1851 – 1930) ist das nachwirkende Element im Auftreten Jesus als epochale Persönlichkeit durch das definiert, was den Rahmen seiner Zeit sprengte. Das Judentum

zur Zeit Jesus ist daher nicht in seiner eigenen Verfasstheit dargestellt, sondern in erster Linie als veralteter Vorläufer des Christentums, der zu einer rein rhetorischen Antithese zu verkommen droht:

»Was willst du mit deinem Christus?«, werden wir vor allem von jüdischen Gelehrten gefragt; »er hat nichts Neues eingeführt.« Um mit Wellhausen zu antworten: Es trifft durchaus zu, dass das, was Jesus verkündete, was Johannes der Täufer vor ihm in seinen Bußmahnungen zum Ausdruck brachte, auch bei den Propheten und sogar in der jüdischen Tradition ihrer Zeit zu finden war. Die Pharisäer selbst waren im Besitz davon, aber leider hatten sie außerdem noch viel mehr. . . . Sie haben alles auf eine tote Ebene reduziert. . . . Was die Reinheit betrifft, war die Quelle der Heiligkeit tatsächlich schon lange geöffnet, aber sie war von Sand und Schmutz erstickt und ihr Wasser war verschmutzt. Für die nachkommenden Rabbiner und Theologen macht es keinen Unterschied, dieses Wasser zu destillieren, auch wenn sie dabei erfolgreich waren.

Obwohl die Pharisäer bereits das zentrale Gebot der Gottes- und Nächstenliebe gepredigt hätten, bliebe ihre Lehre wirkungslos, weil sie »schwach« und damit schädlich sei. Diese Äußerungen würden nur durch »die Kraft der Persönlichkeit, die dahinter steht« historische Impulse erhalten. Aber er (Jesus) »lehrte als einer, der Autorität hatte und nicht als Schriftgelehrter.«

Man sieht deutlich, dass die Liberalisierung in der christlichen Theologie nicht notwendigerweise mehr Gemeinsamkeiten mit dem Judentum hervorgebracht hat. Dies machte es für jüdische Denker unerlässlich, die dauerhafte Gültigkeit der jüdischen Lehre und Jesus als deren vorbildlichen Schüler hervorzuheben. Rabbiner Leo Baeck war einer der jüdischen Intellektuellen, die die »Rückforderung Jesus« ins Judentum enthusiastisch unterstützten. 1938 veröffentlichte er das *Evangelium als Dokument der Geschichte des jüdischen Glaubens*. Leo Baeck präsentierte uns ein Bild, wonach Jesus sein ganzes Leben als frommer Jude führte, der nie daran gedacht hätte, eine neue Religion zu gründen, geschweige denn als Gott verehrt zu werden. Rückblickend kann man sagen, dass diese Diskurse für die Entstehung des jüdisch-christlichen Verständnisses von großer Bedeutung waren. Sie schufen Raum für das Judentum, sich als unabhängige Stimme Gehör zu verschaffen, und führten von einer untergeordneten Position in die Rolle eines gleichberechtigten Partners in der wissenschaftlichen Diskussion.

Dies hatte zwei Hauptfolgen: Erstens mussten die alten Waffen der apologetischen Argumentation neu eingesetzt werden, um den neuen Bedingungen gerecht zu werden; und zweitens sollte es zum ersten Mal in der jüdischen Geschichte eine historisch-kritische Untersuchung der Ursprünge des Christentums aus einer jüdischen Perspektive geben.

Der immense Kontrast zu Theologien wie der von Adolf von Harnack zeigt sich bei zeitgenössischen christlichen Theologen wie dem Wiener Jan-Heiner Tück, der betont, dass die Juden »der Apfel des Auges Gottes« seien (Sach 2,12). Dieses Bild lässt keinen Raum für eine Vorstellung von Substitution, Verdrängung oder Enterbung, da es ein Begriff aus den *Schriften Israels* sei. Tück behauptet: »Wer Israel angreift, stellt Gott selbst in Frage.« Dabei sucht er nach Optionen für eine christliche Theologie, die eine furchtbare Alternative vermeiden kann: zwischen einem christlichen Exklusivismus, der die Universalität Gottes leugnet, und einem Pluralismus, der die Besonderheit des christlichen Gottesverständnisses und die Einzigartigkeit religiöser Traditionen, einschließlich der des Christentums, gefährdet.

Eine der Folgen der jüdischen und christlichen Suche war eine Aufteilung des Nazareners in einen historischen Jesus und einen kerygmatischen Christus. Tatsächlich hat die Suche nach dem historischen Jesus eine Vielzahl von konkurrierenden Erzählungen und von Jesusbildern geschaffen, die in vielerlei Hinsicht den archimedischen Boden unter dem Christus des Glaubens entfernt haben. Auf dieser Grundlage scheint es überraschend, dass es so wenige Änderungen in der christlichen Lehre gegeben hat, die widerspiegeln, was in den letzten fünfzig Jahren der historischen Jesusstudien und im christlich-jüdischen Dialog geschehen ist.

Interessanterweise sind es die Suchen nach dem historischen Jesus seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs, die eine Art Identitätskrise im westlichen Christentum selbst und insbesondere in der vorherrschenden protestantischen Theologie ausgelöst haben. Jesus der Jude hat die *Wirkungsgeschichte* Jesus in einer Reihe von christlichen Kirchen untergraben. Das Ergebnis war ein beispielloser akademischer Aufruf, »zu den jüdischen Wurzeln« zurückzukehren. Diese neue Richtung hat auch zur Ambivalenz in Bezug auf die Konsequenzen geführt, die diese Forschung für die Kraft und Tradition des Evangeliums als Zeugnis im Christentum haben könnte.

Meine Frage ist, wie Theologen aller christlichen Glaubensrichtungen eine Christologie finden und umsetzen können, die die neue Realität zwischen Christen und Juden befriedigt und in der Lage ist, christliche Identität in einer für Christen heute sinnvollen Weise auszudrücken.

Für christliche Theologen bedeutet dies, ihre eigene Position zwischen verschiedenen Polen zu definieren: das Substitutionsmodell des »alten« und des »neuen« Bundes, das Partizipationsmodell, bei dem Christen durch Jesus die Aufnahme in den Bund des jüdischen Volkes erhalten, oder das Zwei-Bünde-Modell, das anerkennt, dass Gott auf verschiedene Weise und unabhängig voneinander gültige Beziehungen zur Menschheit aufbauen kann. Diese immense Aufgabe für die christliche Theologie wurzelt in der Suche nach dem historischen Jesus – sowohl christlich als auch jüdisch – und der korrosiven Kraft, die sie auf die christologische Lehre ausgeübt hat. So hat die jüdische Suche nach dem historischen Jesus wahrscheinlich den bleibenden Wert der historischen Jesusforschung als Katalysator für eine christliche Theologie im Einklang mit den heutigen Notwendigkeiten unterstützt und verstärkt.

Denn was jetzt gebraucht wird, sind konkrete Schritte zur Umgestaltung der christologischen Lehre. Die Aufgabe der christlichen Theologen wird es sein, eine Christologie zu schaffen, die frei ist von dem bisher stark karikierten Judentum, das der christlichen Identitätsbildung und Lehre innewohnt.

In den letzten Jahren haben wir einige interessante Ansätze von christlichen Theologen gesehen, in denen die Probleme definiert werden und vielleicht Mittel zu ihrer Überwindung vorzufinden sind: von Friedrich-Wilhelm Marquardt, Christoph Schwöbel, Christian Danz, Kayko Driedger Hesslein, Berndt Schaller, Johann Baptist Metz, Bertold Klappert, Magnus Striet, Helmut Hoping, Erwin Dirscherl und Jan-Heiner Tück. Bitte beachten Sie die vielen deutschen Stimmen, die sich dieser Aufgabe widmen.

Eines scheint mir offensichtlich: Wenn Juden Christen auffordern, ihre Traditionen zu respektieren und von christlichen Theologen verlangen, ihre Theologie zu überdenken, um jüdischen (und anderen nicht-christlichen) Ansichten Rechnung zu tragen, sollten sie auch bereit sein, die Rezeptionsgeschichte von Jesus dem Juden im Christentum zu respektieren und zu akzeptieren. Die hartnäckige und wechselseitige Beziehung zwischen beiden Religionen bei einem derart

prägenden Element erfordert dies. Christoph Schwöbel erinnert uns an die Würde, die einer Beziehung innewohnt, die auf gegenseitigem Respekt beruht:

»Grundvoraussetzung für den christlich-jüdischen Dialog ist die Akzeptanz der Autonomie jedes Partners. Autonomie bedeutet, dass Partner ihre Positionen selbstständig definieren müssen und dass diese selbstdefinierten Positionen vom anderen Partner anerkannt werden. Der Dialog erfordert, dass jeder seine eigene [Position] bestimmt und dass man die andere Seite als Vertreter ihrer Sache anerkennt.«

Es gibt gute Gründe für beide Traditionen, sich mit ihren eigenen Geschichten auseinanderzusetzen sowie von den Traditionen der anderen Seite und all ihren Fehlern und Schwächen zu lernen und diese zu respektieren. Die historischen Jesus-Figuren, Jesus von Nazareth, Jesus der Jude, Yeshua ben Yosef und der Christus des Glaubens, wie sie von den christlichen Kirchen verkündet werden, sind von den Narben des Streits gezeichnet. Und doch tragen sie in sich den Samen eines Neubeginns.

**D**

## Schrifthermeneutik im Horizont des jüdisch-christlichen Gesprächs

*Von Prof. em. Dr. Jürgen Ebach, bis 2010 Inhaber des Lehrstuhls für Exegese und Theologie des Alten Testaments und biblische Hermeneutik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum*

**Frankfurt am Main, Goethe-Universität,  
15. Mai 2018**

In der mir für den Vortrag vorgeschlagenen Überschrift, die ich gern aufgenommen habe, möchte ich zwei Wörter eng zusammen hören, nämlich »Hermeneutik« und »Gespräch«.

»Viel hat von Morgen an, / Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander, / Erfahren der Mensch«.

Diese Zeilen aus Friedrich Hölderlins Gedicht »Friedensfeier« hat der Altmeister der Hermeneutik Hans-Georg Gadamer seinerseits verdichtet und spricht von dem »Gespräch, das wir sind«. Lässt sich das auch auf das »jüdisch-christliche Gespräch« beziehen? Da ist schon die Frage fragil. Christlich-jüdische Kontakte und Gesprächsformen über die Auslegung der »Schrift« hat es seit der Spätantike und dem Mittelalter mehrfach gegeben und doch steht dieses Gespräch nach der Schoa wieder und wieder noch am Anfang.

Ich spreche hier als evangelischer deutscher Alttestamentler und in dessen subjektiver und in vieler Hinsicht begrenzter Sicht. In der kann ich immerhin konstatieren, dass in der Exegese in deutschsprachigen Fakultäten Arbeiten jüdischer Gelehrter inzwischen wahrgenommen werden. Das war in meinem Studium in den 1960er und frühen 1970er Jahren in Hamburg noch anders. Benno Jacob etwa kam selbst in Lehrveranstaltungen zur Genesis nicht vor. Der bis 1968 in Hamburg lehrende Alttestamentler Hans Joachim Kraus war schon früh im christlich-jüdischen Dialog engagiert – in seinem großen Psalmenkommentar in der Reihe »Biblischer Kommentar Neukirchen« findet das jedoch kaum einen Niederschlag.

Auch jüdische Schriftlektüren im Theologiestudium zu vermitteln war bei christlichen Exegeten lange eine Sache nur weniger. Ich denke da an Reinhold Mayer in Tübingen und Dieter Vetter in Bochum, beide zunächst vor allem Hebräisch-Lehrer und beide in ihren Fakultäten weithin als Außenseiter betrachtet. Wenn sie etwa den Umgang mit dem Gottesnamen problematisierten und

Ausspracheweisen wie Adonaj, ha-Schem oder buchstabierendes j-h-w-h verwendeten und auch den Studierenden nahelegten, erschien das manchen Prüfern im Hebraicum eher als eine sie irritierende bis verärgende Marotte denn als Beitrag zu einer Schriftlektüre, die jüdisches Lesen wahrnimmt und ihm Respekt erweist.

Dass sich das wie vieles andere inzwischen geändert hat, zeigt eindrucksvoll der von Edith Petschnigg und Irmtraud Fischer herausgegebene Tagungsband mit dem programmatisch-thetischen Titel: »Der ›jüdisch-christliche‹ Dialog veränderte die Theologie.« Deutlich wird darin in mehreren Beiträgen, wie die Begegnung mit jüdischen Menschen eigene wissenschaftliche und theologische Positionen verändert hat.

Ich komme noch einmal auf den Umgang mit dem Gottesnamen zurück. Denn dabei zeigt sich auch, dass eine kategoriale Unterscheidung gegenwärtiger jüdischer und christlicher Exegese fehl gehen kann. In einem Aufsatzband im Anschluss an das Symposium zum 70. Geburtstag von Rainer Albertz finden sich als Wiedergabe des Tetragramms fast durchweg die Konsonanten Jhwh. Lediglich zwei der Verfasser geben den Gottesnamen als »Jahwe« wieder und einer von ihnen ist der einzige jüdische Autor in diesem Band. Vielleicht ist das mehr als nur ein Aperçu. In manchen wissenschaftlichen Tagungen, auf denen christliche und jüdische Exegeten referieren und konferieren, spielt deren jeweilige konfessionelle und religiöse Zugehörigkeit in ihrer exegetischen Methodik keine entscheidende Rolle. Um es zugespitzt zu sagen: Sie zeigt sich eher beim Essen oder darin, ob ein Referent am Schabbat PowerPoint benutzt, als bei den wissenschaftlichen Debatten.

Ein ähnliches Bild vermittelt die von Erich Zenger begründete und bis zu seinem Tod im Jahre 2010 herausgegebene Reihe der Herder-Kommentare zum Alten Testament, in der katholische, evangelische und jüdische Kommentierende vertreten sind. Auch hier fiel mir eine kategoriale religiöse oder konfessionelle Unterscheidung schwer. Dass in *dieser* Kommentarreihe etwa Erich Zenger, Christoph Dohmen oder Irmtraud Fischer eine

katholische Exegese und Hermeneutik repräsentierten, Rainer Kessler, Martin Leuenberger oder ich selbst eine evangelische und Moshe Greenberg, Yair Zakovitch und Sara Japhet eine spezifisch jüdische, wäre schwerlich zu konstatieren. Um es abermals pointiert zu sagen: Keineswegs datiert Zakovitch das Hohelied nach dem Vorbild der Rabbinen in die Zeit des jungen Salomo, und bei den katholischen und evangelischen Kommentierenden zeigen sich entsprechende Distanzen gegenüber je ihren kirchlichen Auslegungstraditionen.

Diese und ähnliche Beobachtungen erweisen die Frage nach jüdischer und christlicher Schrifthermeneutik und deren Rolle im Horizont des gegenwärtigen jüdisch-christlichen Gesprächs als schwierig. Nicht minder verwickelt ist eine zunächst sich stellende Frage: Was *ist* jüdische Hermeneutik?

Ich versuche eine Annäherung mit parallelen Fragen: Was ist jüdische Musik? Synagogale Musik gewiss und so auch weitere traditionelle Formen und manche Folklore. Aber dann wird es schwierig. Gustav Mahler, Jacques Offenbach und Kurt Weill sind als Juden geborene Komponisten, die beiden letztgenannten zudem Söhne von Kantoren jüdischer Gemeinden. Doch ist ihre Musik *jüdische* Musik? Die vielleicht eindrucksvollste Vertonung des »kol nidrej« stammt von Max Bruch, der kein Jude war.

In der bildenden Kunst wird man antike synagogale Bildwerke wie in Bet Alpha oder Dura Europos und auch spätere Synagogausstattungen als jüdische Kunst bezeichnen. Aber dann wird es schwierig. Nur *ein* Beispiel: Max Liebermann ist ein jüdischer Maler. Doch repräsentieren seine Bilder *jüdische* Kunst? Allemal fatal wäre jede quasi ontologische oder gar genetische Zuordnung, als ob eine bestimmte Sicht Jüdinnen und Juden im Blut liege. Kaum weniger verwickelt als die Frage nach jüdischer Musik und jüdischer Kunst erweist sich die nach jüdischer Hermeneutik. Ich bleibe zunächst bei dieser Frage. Dass auch die nach einer oder gar *der* christlichen Hermeneutik nicht einlinig zu beantworten ist, gilt freilich ebenso.

Welche Texte und welche Autoren und dann auch Autorinnen repräsentieren jüdische Hermeneutik? Da kommen zunächst die Zeugnisse der rabbinischen Schriftlektüre in den Talmudim und Midraschim ins Blickfeld und dann auch – dazu und dagegen – die der jüdischen Mystik vom Sohar bis zu Jizchak Lurja und darüber hinaus.

Philo von Alexandrien, Raschi, Ibn Esra oder Maimonides repräsentieren in je ihrer auch gegensätzlichen Form jüdische Hermeneutik und dann in neuerer Zeit und gegenwärtig – ich nenne nur wenige Namen und deute mit ihnen eine je eigene Weise der Schriftlektüre an – Samson Raphael Hirsch, Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, doch auch Elie Wiesel sowie in ihrer ganz eigenen Fragstellung im Horizont eines jüdischen Feminismus Judith Plaskow. Ich denke ebenso an Nechama Leibowitz und ihre Kommentierungen der Bücher der Tora in der Form der Präsentation der klassischen Kommentare, aber auch an Avivah Gottlieb Zornberg und ihre »Reflections on Exodus«, in denen sie rabbinische Lektüren mit neuzeitlichen bis gegenwärtigen philosophischen und psychologischen Aspekten konstellierte. Das gilt in ähnlicher Weise auch für den Philosophen und Rabbiner Marc-Alain Ouaknin und Entsprechendes zeigt sich bei dem von ihm oft herangezogenen Emmanuel Lévinas. Zwar hat Lévinas seine philosophischen Werke und seine Talmudlektüren methodisch unterschieden und sie in den französischen Originalausgaben in getrennten Verlagen veröffentlicht und doch erweisen sich vielfache innere Beziehungen beider Zugangsweisen.

Zu nennen sind in diesem Kontext weitere Autorinnen und Autoren wie Jacob Taubes, Leon Wieseltier, Almut Sh. Bruckstein, Daniel Krochmalnik, aber auch Friedrich Weinreb. Ist das schon in dieser eklektischen Zusammenstellung eine bunte Reihe, so will ich sie noch erweitern und fragen, ob in einem weit gefassten Verstehen von Schrifthermeneutik nicht auch die Denker im Kreis oder im Umfeld der »Frankfurter Schule« – Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse und Walter Benjamin – in bestimmten Perspektiven ebenso in diese Reihe gehören wie dann auch Ernst Bloch und in ihrer Weise die Lyriker und Lyrikerinnen Paul Celan, Nelly Sachs und Rose Ausländer sowie der deutsch schreibende israelische Aphoristiker Elazar Benyoëtz, in dessen Werk sich immer wieder indirekte, aber auch unmittelbare Reflexionen auf die »Schrift« und die Schrifthermeneutik finden.

Gewiss sind all die Genannten auf je ihre Weise und manche von ihnen nicht ungebrochen im Judentum verortet, doch auf sie pauschal bezogen bliebe das Etikett »jüdische Hermeneutik« zu wenig konturiert. Viele weitere historische, lebensweltliche, biographische und auch an die jeweilige Profession gebundene Unterschiede und

Prägungen kämen da zu kurz. Kann man darum überhaupt von *der* jüdischen Hermeneutik sprechen? Dabei ist auch zu beachten dass jüdische Hermeneutik als eine den jeweils Lesenden und Interpretierenden eigene Weise des Verstehens literarischer und religiöser Texte und jüdische Hermeneutik als Forschungsgegenstand zu unterscheiden sind.

Ich springe in meinen ohnehin sprunghaften Annäherungen weit zurück und frage jenseits all der notwendigen Differenzierungen und Nuancierungen nach Grundlinien jüdischer Schriftauslegung im Blick auf ihren Ursprung. Dabei zeigt sich, dass sie zwar in der rabbinischen Diskursliteratur ausgeprägt und systematisiert wurden, jedoch in mancher Hinsicht paganen spätantiken Modellen entsprungen. Das gilt für rabbinische Auslegungsregeln wie den Analogieschluss (*g'zera schawa*) oder den Schluss vom Leichterem auf das Schwere und umgekehrt (*qal wachomer*), die im Kern Urteilsverfahren des römischen Rechts entsprechen. Das zeigt sich nicht minder beim vielfachen oder in manchen Ausprägungen *vierfachen* Schriftsinn in seiner Grundunterscheidung eines *Wortsinns* (dem *Pschat* bzw. in christlicher Terminologie dem *sensus lit[t]eralis sive historicus*) und z.T. mehrfachen Stufen eines *allegorischen* Verstehens. Im Kern folgt diese Unterscheidung vor allem der antiken und spätantiken Homer-Lektüre.

Einerseits waren Ilias und Odyssee klassische Stoffe mit bleibender Bedeutung in Bildung und Ausbildung, andererseits wirkten manche Szenen der homerischen Götter- und Heldenwelt inzwischen unmoralisch. Darum las man sie zunehmend allegorisch.

Etwa wenn sich Odysseus im 6. Gesang der Odyssee vor der Phäakenprinzessin Nausikaa und ihren Gefährtinnen nackt zeigt, verstand man das nicht als obszöne Figur, sondern sah darin eine dahinter oder darüber liegende Sinnstufe. In solcher Lektüre konnte Homer im Bildungsprogramm der kappadokischen Kirchenväter Basilius und Gregor von Nazianz seine Funktion behalten. In der von Basilius in seinem Lehrschreiben »*Ad adolescentes*« über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur präsentierten Lektüre empfindet Nausikaa Ehrfurcht vor dem nackten Odysseus, weil er weit entfernt davon war, durch seine Nacktheit Schande auf sich zu ziehen, da ihn ja statt der Kleider die Tugend schmückte.

Eine *mutatis mutandis* vergleichbare Lektüre zeigt sich in der Auslegungsgeschichte des Ho-

henlieds, in der die im biblischen Text kaum verhüllt sexuelle Beziehung der beiden Sprechenden allegorisch gelesen wurde – in jüdischer Tradition als Beziehung zwischen Israels Gott und dem Volk Israel und dabei vor allem in Verbindung mit Exodus und Pesach, in christlichen Ausprägungen als Beziehung zwischen Christus und der Kirche oder Gottes Wort und menschlicher Seele nebst mannigfachen mariologischen Bezügen. Beim Hohenlied hat es die Auslegung freilich mit einem Text zu tun, der selbst von allegorischen Sprach- und Ausdrucksformen bestimmt ist, die somit zu seinem *Pschat*, seinem *Wortsinn* gehören. Ein »wörtliches« Verstehen etwa in Hld 4,12-5,1 wäre darum gerade nicht, im »verschlossenen Garten« lediglich ein eingezäuntes Stück gestalteter Natur, im »Kommen« des Freundes nur das Eintreffen am verabredeten Ort und im »Essen von den edlen Früchten« bloß eine Mahlzeit zu sehen. Wenn dagegen ein Hauptstrang der christlichen Auslegungsgeschichte im »verschlossenen Garten« in Hld 4,12 die Jungfrau Maria erblickt, handelt es sich um die Allegorese eines selbst schon allegorischen Bildes. In vergleichbarer Allegorese sieht der Midrasch Schir haschirim rabba in »deinen beiden Brüsten« in Hld 4,5 Mose und Aaron abgebildet.

In der heute in deutschsprachigen Theologischen Fakultäten vermittelten historisch-kritischen Exegese tritt das Konzept des vielfachen Schriftsinns fast ganz zurück und hat lediglich unter der Rubrik »Rezeptionsgeschichte« noch seinen Ort. Ich bedauere das – nicht nur, aber auch im Blick auf das christlich-jüdische Gespräch. Dass eine Konstellierung, in der die jüdische Position durch die rabbinische Lektüre, die christliche durch die historisch-kritische Exegese gekennzeichnet wäre, ein schiefes Bild ergäbe, sei noch einmal betont. Dagegen könnte jedoch die Wahrnehmung rabbinischer und weiterer jüdischer Schriftlektüren auch auf entsprechende Lektürewesen in der Geschichte der christlichen Exegese aufmerksam machen und die Gemeinsamkeiten für weitere Gespräche öffnen.

In eben dieser Perspektive können gerade die Lektürewesen eine Bedeutung gewinnen, die oft pejorativ konnotiert als »vorkritisch« rubriziert werden, und in dieser Perspektive kann das jüdisch-christliche Gespräch den Blick weiten. In einer christlichen Hermeneutik der hebräischen und der ganzen christlichen Bibel sollte diese Perspektive nicht nur am Rande berücksichtigt werden, sondern mit in ihrem Zentrum stehen.

Das gilt für die Auslegung des Neuen Testaments nicht minder und in mancher Hinsicht sogar mehr als für die des Alten. Jüdische Schriftlektüren können dabei für Christinnen und Christen zum Lernfeld werden. Wer sich in diesen Lern- und Gesprächsraum begibt, wird an vielen Stellen Gemeinsamkeiten und Parallelen sehen, ohne die Unterschiede zu übersehen.

Dazu gehört nicht zuletzt, die neutestamentlichen Schriften als jüdische wahrzunehmen. Die Sprachwelt und Argumentationsstruktur des Neuen Testaments ist weithin die eines jüdischen Lehrhauses. David Flusser, so hörte ich, habe einmal gesagt, das Alte Testament sei ein schönes und wichtiges Buch, das man aber auch verstehen könne, wenn man nicht Hebräisch könne. »Aber wie«, habe er fortgesetzt, »kann man das Neue Testament verstehen, wenn man nicht Hebräisch kann?«

Wie notwendig es ist, gerade auch im Neuen Testament den hebräischen Sprachraum und die Diskursformen der Rabbinen zu beachten, zeigt sich in den sogenannten »Antithesen« in Mt 5,21-48. Dass der Begriff »Antithesen« auf einen Buchtitel ausgerechnet Markions und somit auf dessen strikte Ablehnung des Alten Testaments zurückgeht, macht die Sache noch prekärer. Jesus stellt in dieser Sequenz einem sechsmaligen *erethē* (»es ist gesagt«) sechsmal ein *egō de legō hymin* gegenüber. Hier kommt alles darauf an, in jenem *egō de legō das wa'ani omer* wahrzunehmen, mit dem ein Rabbi seine Auslegung eines Torasatzes einleiten und sie der Lektüre eines anderen gegenüber stellen kann. Luise Schottroffs viel gescholtene Wiedergabe des *egō de legō hymin* mit »Ich lege euch das heute so aus« in der *Bibel in gerechter Sprache* trifft eben die Sprachform und die Hermeneutik rabbinischer Diskurse. Da zeigt sich immer wieder, dass es unter den Rabbinen nicht nur eine Lektürewiese gibt. Es geht in diesen Passagen der Bergpredigt um keine »Antithesen« zur Tora, wie es das leider auch in der neuesten Revision der Lutherbibel (»Luther 2017«) stehengebliebene »Ich aber sage euch« zumindest suggerieren kann, geschweige denn um deren Aufhebung. Wenige Verse vor den sogenannten »Antithesen« ist als Jesu Grundsatzklärung zu lesen, es werde kein Jota von der Tora vergehen (Mt 5,18). Es geht vielmehr darum, wie ein Satz der Tora je gegenwärtig zu verstehen sei. Der Vorwurf, Luise Schottroffs Übersetzung (»Ich lege euch das heute so aus«) propagiere ein »heute so und morgen so«, d. h. eine dem jeweiligen Zeitgeist angepasste Zurichtung, geht darum fehl. Denn in der Lektüre der »Schrift« war es und ist

es um das zu tun, was, von *wem*, *wann*, *wem* und *wogegen* gesagt ist, und damit stets auch um eine je gegenwärtige Profilierung.

Wie Jesus in der Bergpredigt einer jüdischen Ethik keine »christliche« entgegenstellt, geht es auch in der Frage nach dem »Hauptgebot« (*k'lal gadol*) nicht um einen solchen Gegensatz. Das zeigt sich im Gespräch zwischen Jesus und einem anderen jüdischen Toralehrer in Lk 10, das in das Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner einmündet, ebenso deutlich wie in der vergleichbaren Passage in Mk 12. Gern zitiere ich dazu den Vorschlag von Martin Leutzsch, »für Mk 12,28-34 nicht eine neutrale Überschrift wie »Die Frage nach dem höchsten Gebot« (Luther 1984) zu wählen, sondern etwa »Jesus und ein Schriftgelehrter sind sich in einer Grundfrage einig.«

Das gerade genannte Beispiel betrifft die zuweilen fragwürdigen Leseanweisungen der Paratexte der Bibelausgaben, hier die dem Text hinzugefügten Überschriften, aber in diesem Zusammenhang ist auch von der Übersetzung der Texte selbst zu reden. Bleiben wir dazu noch einen Moment bei Lk 10. Dem Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner voraus geht das erwähnte Gespräch. An dessen Beginn steht die Frage jenes Schriftgelehrten an Jesus, wie er Anteil am unvergänglichen Leben bekommen könne. Jesus verweist ihn auf die Tora und fragt ihn – so der griechische Text in 10,26 –: »*pōs anaginōskeis?*« Luther selbst verdeutschte im Einklang mit dem griechischen Wortlaut: »Wie liesest du?« und noch in den Revisionen von 1892 und 1912 steht wie auch in der (alten) Zürcher Bibel: »Wie liesest du?« Die Revision von 1984 hat Luthers eigene Übersetzung in: »Was liest du?« verändert und ebenso lesen wir es jetzt leider auch in »Luther 2017«. Wäre nicht gerade an dieser Stelle eine Rückbesinnung auf Luthers eigene Übersetzung und damit auf den biblischen Text ratsam gewesen? Ähnlich übrigens verdeutscht die Neue Zürcher Bibel: »Was liest du da?« In der alten Einheitsübersetzung steht: »Was liest du dort?« und in der neuen: »Was liest du?« Ich finde dieses »Was liest du?« für das griechische *pōs anaginōskeis* – »Wie liest du?« gar nicht gut, denn hier geht etwas Wichtiges verloren. Es geht nicht nur um das »Was«, sondern immer auch um das »Wie« des Lesens.

Das »Wie« des Lesens ist das Grundthema der Hermeneutik. Gerade in der Bibel, doch ebenso sehr etwa auch im Koran geht es nicht nur um das, *was* da an einzelnen Stellen zu lesen ist, sondern auch und mehr noch darum, *wie* sich die

jeweils diesen Schriften verpflichteten Gläubigen darauf beziehen – *wie* sie lesen.

*pōs anaginōskeis* – »Wie liest du?« oder »Was liest du?« Das Übersetzen ist nicht nur hier keine Vorstufe der Hermeneutik, sondern selbst elementare Hermeneutik. Es geht ja nicht nur um möglichst exakte lexikalische, grammatische und syntaktische Wiedergaben der Wörter und Sätze einer Sprache in eine andere, sondern auch um den Transfer einer – im Fall biblischer Texte sehr alten – Sprachwelt in eine gegenwärtige. Dass es dazu der Hilfe der Wörterbücher, aber auch der einer Fähre bedarf, zeigen die beiden möglichen Betonungen *Übersetzen* und *Übersetzen*. Ich habe darum im Hören auf letztere einmal von einer »Hermenautik« gesprochen. Dabei stellt sich für das *Übersetzen* und das *Übersetzen* die Frage, was transferiert werden soll (und kann) und was nicht. Aus diesem großen Themenfeld nenne ich jetzt nur wenige Beispiele aus der neuen Revision der Lutherbibel und weiteren neueren und neusten deutschsprachigen Bibeln im Blick auf christlich-jüdische Gesprächskontexte.

Zu Beginn eine triftige und wichtige Revision. In Lk 2,4 hieß es in den Lutherbibeln von Luthers eigener Übersetzung bis zur Revision von 1984, Josef sei mit den Seinen aus Galiläa in das »jüdische Land« (als Wiedergabe von *eis tēn Ioudaian*) gezogen. »Luther 2017« ändert das in das »jüdische Land«. Diese Revision ist sehr zu begrüßen. Denn die Rede vom *jüdischen* Land suggerierte, dass Galiläa ein *nichtjüdisches* Land gewesen sei. Das konnte zum Unterpfand einer Ideologie werden, nach der Jesus seiner Herkunft nach kein Jude gewesen sei – bis hin zur unsäglichen Rede vom »arischen Jesus«. Dass »Luther 2017« hier die Verdeutschung revidiert hat, ist den Übersetzenden und dem letztlich Entscheidungsgremium hoch anzurechnen, änderten sie doch hier gegen ihre Prinzipien einen sehr bekannten und in der gottesdienstlichen Präsentation der Weihnachtsgeschichte vertrauten Luther-Text.

Zeigt sich an dieser Stelle eine gewachsene Aufmerksamkeit für das jüdisch-christliche Gespräch, so bleiben andere Übersetzungsentscheidungen in »Luther 2017« hinter solchen Einsichten zurück. Ich denke etwa an die Wiedergabe von *telos* in Röm 10,4 mit »Ende«. Das griechische Wort *telos* kann *Ende*, aber auch *Ziel* meinen. Ob in Röm 10,4 vom Ende oder vom Ziel der Tora die Rede ist, macht freilich einen großen Unterschied und mit ihm verbinden sich zentrale Fragen nach dem Verhältnis von Tora und Evangelium, von Altem und Neuen Testament, von Israel und Kirche. In

»Luther 2017« bleibt es bei der Wiedergabe Luthers: »denn« – und nun in Fettdruck hervorgehoben: »Christus ist des Gesetzes Ende«. Dazu erklärt eine Anmerkung: »Luther verstand unter ›Ende‹ auch ›Ziel‹.« Reicht das als Grund, beim »Ende« zu bleiben? Es mag sein, dass Luther hier unter »Ende« auch »Ziel« verstanden hat, aber heute verstehen wir unter Ende und Ziel keineswegs immer dasselbe und da möchten wir doch wissen, was von beidem in Röm 10 gemeint ist. Und darum gilt mit Klaus Wengst: »Wenn ›Ziel‹ gemeint ist, muss auch mit ›Ziel‹ übersetzt werden.« Die katholische neue Einheitsübersetzung beherrzt das und verändert das in der Ausgabe von 1980 stehende »Ende« unmissverständlich in »Ziel«.

Noch eine weitere Facette: Nach Mt 9,20 berührt eine Frau den »Saum« des Gewandes Jesu. So lesen wir es bei Luther selbst und auch in »Luther 2017« wie in der (alten und neuen) Einheitsübersetzung und der Neuen Zürcher Bibel. Das mit »Saum« wiedergegebene griechische Wort *kraspedon* meint die *zizit*, den »Schaufaden« (so die *Bibel in gerechter Sprache*) bzw. »die Quaste« (so die [alte] Zürcher Bibel) und setzt Jesus in seiner Kleidung als jüdischen Mann ins Bild. Warum wird Jesu Jude-Sein an dieser Stelle noch in »Luther 2017« durch die Ersetzung des spezifisch jüdischen »Schaufadens« in einen allfälligen »Saum« unsichtbar gemacht? Gerade neuere und neuste Bibelübersetzungen sind hier durchaus *saumselig*. Wie lange müssen wir noch warten, bis Jesus auch an solchen nur vordergründig vordergründigen Stellen in der Lutherbibel, der Einheitsübersetzung oder der Zürcher Bibel als Jude sichtbar wird?

Zum Abschluss dieses knappen Blicks auf die Übersetzungshermeneutik soll eine Stelle in den Blick kommen, die seit alters für die Differenz christlicher und jüdischer Übersetzungen und Verstehensweisen steht. Es geht um Jes 7,14 und hier vor allem um die Wiedergabe des hebräischen Wortes *alma*. Die Einheitsübersetzungen wie die Lutherbibeln lassen die *alma* in Jes 7 eine »Jungfrau« sein. In »Luther 2017« lesen wir in der zugehörigen Fußnote: »Wörtlich: ›junge Frau‹«. Wie bei weiteren entsprechenden Anmerkungen stellt sich die schlichte Frage: Und warum dann im Text nicht »wörtlich«?

Hier geht es um ein brisantes Thema. Kann sich die bei Matthäus und Lukas, nicht aber bei den beiden anderen Evangelisten und auch nicht bei Paulus vorausgesetzte Jungfrauengeburt Jesu auf diese Jesajastelle stützen? Nein, sie kann es nicht.

Und warum bleibt es im Text von Jes 7,14 in »Luther 2017« dennoch bei der »Jungfrau«? Freilich konnte jene Jesajastelle in ihrer Aufnahme im Neuen Testament als Hinweis auf die Jungfrauengeburt Jesu gelesen werden, nämlich auf der Grundlage der in Jes 7 in der hellenistisch-jüdischen Septuaginta erfolgten Übersetzung des hebräischen Wortes *alma*, welches eine junge Frau meint, in ein griechisches *parthenos*, welches – jedenfalls meistens – eine Jungfrau bezeichnet. Aber es ist nicht redlich, das *hebräische* Wort *alma* in der Übersetzung des *hebräischen* Textes von Jes 7,14 wider besseres Wissen mit »Jungfrau« wiederzugeben.

Auch in der neuen Einheitsübersetzung ist es bei der »Jungfrau« geblieben. Hier durfte sie sich ihrer katholischen Tradition wohl nicht entgegenstellen. Allerdings – und das ist nicht wenig – hat sie in diesem Vers die Zeitform geändert. Indem es nun heißt: »die Jungfrau hat empfangen« und nicht mehr: »wird empfangen« wird das Jesajawort nicht mehr als Verheißung einer dereinst heilsgeschichtlichen Jungfrauengeburt ins Bild gesetzt. Sie bezieht damit die prophetische Ansage auf etwas, das in der Zeit des Königs Ahas, in welcher der Text spielt, wirklich wurde, und lässt sie nicht im fragwürdigen Modell von »Verheißung und Erfüllung« auf das Neue Testament vorausweisen und erst da erfüllt sein.

Gleichwohl bleibt die neue Einheitsübersetzung wie »Luther 2017« bei der Wiedergabe des Wortes *alma* mit »Jungfrau«. Dagegen hat die Zürcher Bibel hier »das junge Weib« und die Neue Zürcher Bibel wie *die Bibel in gerechter Sprache* »die junge Frau«. Gewiss gibt es selten *die* richtige Übersetzung, aber es gibt falsche und die Wiedergabe von *alma* mit »Jungfrau« ist eine davon. Dabei ist auch an eine fatale christliche und namentlich Luther'sche Erblast zu erinnern. Denn die vorgebliche »Jungfrau« in Jes 7,14 konnte Juden als »Schriftbeweis« vorgehalten werden, der ihnen vorführte, sie verstünden ihre eigene »Schrift« nicht, wenn sie Jesus nicht als den verheißenen Messias, ja, wenn sie ihn nicht als Gott anerkennen.

Von einer solchen Bibellektüre und Theologie haben sich die christlichen Kirchen inzwischen weithin verabschiedet. Aber ist da schon wirklich angekommen, was das für das christliche Bekenntnis bedeutet? Denn wenn die meisten deutschen evangelischen Kirchen in den Grundartikeln ihrer Kirchenordnungen die Ablehnung jeder judenfeindlichen Haltung in Theologie und Kirche formuliert haben, ist das faktisch eine Absage an

zentrale Aussagen altkirchlicher und der reformatorischer Bekenntnisschriften. Und es ist auch eine Absage an die lange herrschende Bibelauslegung, ja an manche neutestamentliche Worte selbst. Wir Christinnen und Christen müssen da noch viel verlernen, um Neues lernen zu können.

Die veränderte Wahrnehmung des Judentums bei Christen fand auf jüdischer Seite Anerkennung in neu formulierten Perspektiven auf das Christentum. Das gilt für die im Jahr 2000 von amerikanischen Rabbinern verfasste Erklärung »Dabru e-met«, aber auch für die 2015 erarbeitete – vor allem auf das Verhältnis zum Vatikan bezogene – Erklärung orthodoxer Rabbiner mit dem Titel: »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen.«

Beide Dokumente betonen die Juden und Christen gemeinsamen Glaubensgrundlagen und ihre gemeinsamen ethischen Aufgaben. Dabei bezieht sich das letztgenannte auf gerade in der eigenen Tradition positive Urteile über das Christentum und explizit auf Maimonides, Jehuda Halevy, Jakob Emden und Samson Raphael Hirsch. Auch das mag hoffnungsvoll andeuten, dass das jüdisch-christliche Gespräch – wieder – begonnen hat.

Freilich bekommt dieses Gespräch im Blick auf die Schrifthermeneutik mit einer grundlegenden Asymmetrie zu tun. Während sich Jüdinnen und Juden in einer wie auch immer modifizierten und je erneuerten Weise positiv auf die eigene Tradition beziehen können, ist das für Christen und Christinnen schwieriger geworden. Denn die exklusiv christologische Lektüre des Alten Testaments und mit ihr die christliche Enteignung der hebräischen Bibel war ja keine Facette dieser Schriftlektüre, sondern ihr Kern. Dass das Alte Testament in der Alten Kirche und der Reformation als gleichrangiger Bestandteil der ganzen christlichen Bibel verstanden wurde, basiert auf eben dieser Lektüre und Hermeneutik.

Viele Christinnen und Christen wollen an diesem exklusiven Wahrheitsanspruch nicht länger festhalten. Aber was dann? Sollen wir Notger Slenczka folgen und das Alte Testament als hebräische Bibel dem Judentum zurückgeben? Das klingt auf den ersten Blick plausibel. Doch gibt es da mindestens zwei Gegeneinwände. Der erste bezieht sich auf Slenczkas Urteilkriterium selbst. Denn dieser Vorschlag resultiert aus seiner Bewertung des Alten Testaments, das ihm zu Folge in der christlichen Bibel nur mehr einen den Apokry-

phen entsprechenden Rang haben soll. Wie nobel ist es, frage ich, etwas zu Unrecht Angeeignetes just dann zurückzugeben, wenn man es als wenig wertvoll erkannt zu haben meint?

Der zweite Einwand ist viel gewichtiger. Denn ohne das Alte Testament wäre das Neue buchstäblich halt- und bodenlos. Es führt die Lesenden und Hörenden nicht aus dem Alten Testament hinaus, sondern ins Alte Testament hinein; das Alte Testament ist – mit einem Buchtitel von Frank Crüsemann – »der Wahrheitsraum des Neuen«. Um es nur an *einem* Thema anzudeuten: *Wer* der Messias ist, sagt das Neue Testament für sich; *was* der Messias ist, sagt es auf der Basis der hebräischen Bibel. So illustrieren etwa die Psalmen nicht die Passionsgeschichte, sondern bilden ihre Basis und ihren sprachlichen und sachlichen Kern.

Doch ist gerade auch hier eine Grunddifferenz jüdischer und christlicher Schriftlektüre unübersehbar. Für Christinnen und Christen ist das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias (*christos*) zentral. Jüdische Lesende nehmen in den Psalmen, in prophetischen und weiteren biblischen Texten der hebräischen Bibel eine messianische Perspektive wahr. Wie zentral sie ist, wird unterschiedlich gesehen; die Rabbinen urteilen hier eher zurückhaltend bis kritisch. Darin, dass in Jesus nicht der erwartete, erhoffte oder gar befürchtete Messias gekommen ist, herrscht im rabbinischen und im gegenwärtigen Judentum größte Einmütigkeit.

Was aber heißt das für die christliche Lektüre der hebräischen Bibel als des Alten Testaments? Ich plädiere hier für eine Umkehrung der üblichen Rede von der Partikularität des Alten Testaments und des Judentums und der Universalität des Neuen und des Christentums. Die im Neuen Testament konstitutive Beziehung der Botschaft und der Figur des Messias Jesus auf das Alte führt nicht zu dessen christologischer Auslegung als der *einen* universal wahren, sondern auf einen partikularen, einen besonderen christlichen Zugang zum Alten Testament und zu Israels Gott. So und nur so können Christinnen und Christen dem ihnen eigenen Bezug auf das Alte Testament Gewicht geben, ohne Israel als den ersten und bleibend ersten Adressaten der hebräischen Bibel enteignen, ersetzen oder überbieten zu wollen.

Nicht als universaler Wahrheitsanspruch, sondern als partikularer, als ein besonderer christlicher Zugang scheint mir die christologische Perspektive auf das Alte Testament nicht nur erlaubt, son-

dern vom Neuen Testament her wohl auch unverzichtbar. Aber gerade darum bekommt die Frage eine zentrale Bedeutung, *wie* sich das Neue Testament selbst auf das Alte bezieht und wie sich Christinnen und Christen in ihrer gegenwärtigen Schriftlektüre auf diese Beziehung beziehen.

Dass das Neue Testament nicht aus dem Alten Testament hinaus, sondern diejenigen, die Jesus als den Messias glauben, ins Alte hinein führt, zeigt sich gleich an seinem Beginn in Mt 1 mit dem »Stammbuch« des Messias Jesus, das ihn in die Familiengeschichten und die Geschichte Israels einbindet. Den Lesenden ist damit ihrerseits ins Stammbuch geschrieben, sich in den Erzählraum der mit den in Mt 1 aufgeführten Namen verbundenen Geschichten hinein zu begeben. Das gilt für die großen Namen wie Abraham und David, das gilt aber auch für die als gezielte Erweiterung einer rein männlichen Genealogie aufscheinenden Namen von vier – dann mit Mirjam, der Mutter Jesu, fünf – Frauen und die mit ihnen verknüpften Erzählungen, welche die Heilsgeschichte geradezu als *Chronique scandaleuse* demonstrieren. Gerade die prekären Geschichten werden nicht schamhaft verschwiegen, vielmehr fungieren die Namen »Tamar« und »Rahab«, »Rut« und »die (Frau) des Uria« als unüberhörbare Aufforderung, sich die von jenen Frauen und ihrem Geschick wie ihrem Tun handelnden Erzählungen zu vergegenwärtigen, um zu verstehen, was es mit dem Stammbuch Jesu auf sich hat. Es geht mit Friedrich-Wilhelm Marquardt »nicht um eine christliche Deutung des Alten Testaments, sondern um ein alttestamentliches Verstehen Jesu: was zweierlei ist.«

Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen entfaltet sich immer wieder auch in der Fortsetzung in Mt 1f. Da ist Ruts und Davids Betlehem als literarisch-theologischer Geburtsort Jesu; da klingen bei Josef, dem Mann der Mutter Jesu, viele Motive der Geschichte des alttestamentlichen Josef an und da wird die Charakterisierung Josefs und dann auch Jesu als *Nazōraios* in Mt 2,22 in einer mehrfachen Kodierung, sozusagen in »vielfachem Schriftsinn«, transparent auf eine Herkunftsbezeichnung als *Nazarener*, eine Lebensweise als *Nasiräer* sowie auf den alttestamentlichen Josef als *nazir*, d.h. den Besonderen. Die sogenannten »Erfüllungszitate« in Mt 1f. (*hina plērōthē* bzw. *tote eplērōthē*) bekunden nicht, die dort zitierten Prophetenworte seien bisher unerfüllt geblieben, sie geben ihnen vielmehr im Blick auf den Messias Jesus eine neue, eine weitere Füllung.

Auch für solche Füllungen bietet sich die Rede von einem Wahrheitsraum an. Dieser Beginn des Matthäusevangeliums und damit des ganzen kanonischen Neuen Testaments, der jüdische Menschen auf ihnen vertraute Texte und Traditionen anspricht, korrespondiert im Blick auf Menschen aus den Völkern dem, was am Ende dieses Evangeliums in Mt 28,19 den Jesus Nachfolgenden aufgetragen ist, nämlich: *poreuthentes oun mathēteusate panta ta ethnē*. Diese in Luther '84 lautenden Worte »Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker« lassen sich in Anbetracht der verbalen Wendung *mathēteusate* und der Grundbedeutung von *mathētēs* als »Schüler« dicht am Text so übersetzen: »Macht euch auf den Weg und lasst alle Völker mitlernen.«

Werfen wir noch einen Blick auf einen neutestamentlichen Text, der zeigt, wie eine christologische Beziehung auf das Alte Testament erfolgen kann, nämlich auf Apg 8,26-40, die Erzählung von jenem äthiopischen Finanzminister, der auf seinem Reisewagen in der Jesajarolle liest und den sich bei ihm auf geheimnisvolle Weise einfindenden Apostelhelfer Philippus um Verstehenshilfe bittet. Er liest gerade in der Passage vom Gottesknecht in Jes 53 und fragt Philippus: »Ich bitte dich, über wen sagt der Prophet das? Über sich selbst oder über jemand anderen?« (Apg 8,34). Und nun – allein um diesen Aspekt soll es jetzt gehen – antwortet Philippus gerade nicht in einer schlicht identifikatorischen Auskunft, mit jenem leidenden Gottesknecht habe der Prophet Jesaja Jesus gemeint und ihn vorhergesagt. Vielmehr verkündigt er das Evangelium des Messias Jesus »ausgehend von jener Schriftstelle« (*arxamenos apo tēs graphēs tautēs*).

Ein entsprechendes *arxamenos* begegnet in der Emmaus-Geschichte in Lk 24,27. Hier heißt es von Jesus selbst: »Und von Mose und von allen Propheten ausgehend, legte er ihnen in allen Schriften hermeneutisch aus (*dihermēneusen*), was ihn betraf/.« Die Rede von »Mose und den Propheten« und von »allen Schriften« schärft hier ein, dass erst die ganze »Schrift«, das ganze Alte Testament verstehen lässt, was es mit dem Messias Jesus auf sich hat. Dabei lese ich in der Wendung: »das was ihn betraf« (*ta peri heautou*), dass es um eine Beziehung zwischen den Worten der »Schrift« und der Geschichte des Messias Jesus zu tun ist, die in einer bestimmten Schriftlektüre aufleuchtet.

In Apg 8 zeichnet Philippus, wie es Jesus selbst in Lk 24 tut, die Geschichte des Gesalbten Gottes ein in die Text- und Lebenswelt der hebräischen

Bibel; er spricht vom Messias Jesus – noch einmal im Anklang an Crüsemanns Buchtitel – im Wahrheitsraum des Alten Testaments. Dass die Worte der hebräischen Bibel in dieser Beziehung aufgehen und jedes Verstehen ohne diese Beziehung eine falsche Lektüre sei, lese ich da nicht. Die christologische Lektüre des Alten Testaments ist hier partikular und inklusiv. Sie bindet die Beziehung auf Jesus als den Messias in ihr Verstehen ein, aber sie ist nicht universal und exklusiv. Sie für meinen Glauben *wahr* zu nehmen, heißt darum nicht, die ihr damals wie heute entgegen stehenden jüdischen Lektürewesen für falsch zu halten und sie ersetzen oder überbieten zu wollen.

Das führt auf die Frage nach einer Schrifthermeneutik, die mehr als nur *eine* Lektüre- und Verstehensweise nicht nur wahrnimmt und zulässt, sondern die Vielfalt des Lesens und Verstehens zu einem konstitutiven Merkmal ihrer Konzeption werden lässt. Eine solche Lektüre gibt zunächst die Bibel selbst vor, indem sie auf viele Fragen mehr als nur *eine* Antwort hat und dabei nicht selten bis zu Widersprüchen reichende Spannungen aufweist.

Eine »schriftgemäße« Auslegung ist darum gerade dann eine der »Schrift« selbst gemäße, wenn sie diese Vielfalt wahr nimmt und sie nicht als einen bedauerlichen Mangel, sondern als einen großen Reichtum erachtet.

Für eben eine solche Vielfalt ohne Beliebigkeit steht die jüdische und dabei zunächst die rabbinische Schrifthermeneutik. Ich rufe dazu nur einige bekannte Stellen in Erinnerung. So heißt es: »Im Lehrhaus von Rabbi Jischma'el wurde auf Grund von (Jer 23,29) ›Ist mein Wort nicht wie ein Feuer, spricht ER, wie ein Hammer, der den Felsen zerschlägt?‹ gelehrt: Wie ein Hammer, der einen Felsen in Steinbrocken zerschlägt, so gibt auch ein Schriftvers eine Vielzahl von Bedeutungen preis.« An anderer Stelle ist von »70 Zungen« die Rede, an wieder anderer von »70 Gesichtern der Tora«.

Das Konzept des festen Textes und seiner für eine Vielfalt der Lektüren offenen Auslegung kennzeichnet die rabbinische und auch weitere jüdische Schrifthermeneutik. Aber wäre dieses Konzept nicht auch ein Modell für die Auslegung der »Schrift« im jüdisch-christlichen Gespräch? In noch weiterer Perspektive fragt Ephraim Meir durchaus werbend: »Kann man dieses jüdische exegetische Prinzip der Poly-Interpretierbarkeit auf das Lesen aller religiösen Texte ausweiten?«

Gefordert wäre dabei – mit einem von dem Islamwissenschaftler Thomas Bauer auf mittelalterliche Koranlektüren bezogenen Begriff aus der Psychologie – eine *Ambiguitätstoleranz*, d.h. eine Haltung, welche die unterschiedliche bis widersprüchliche Interpretationen von religiösen Texten nicht nur wahr- und hinzunehmen bereit ist, sondern sie als einen großen Reichtum erachtet und sich an ihnen und ihrer Vielfalt, freilich einer Vielfalt ohne Beliebigkeit erfreuen kann.

Ein letzter Abschnitt soll die bezeichnete und bezeichnende Ambiguität mit einem Satz aus Ps 62,12 verknüpfen, der zu einem rabbinisch-hermeneutischen Schlüsselsatz wurde. Da heißt es: »Eines hat Gott gesprochen, zwei sind's, die ich gehört habe« (*achat dibber elohim, sch'tajim-zu schama'ti*).

Der Satz kann im Ton der Klage oder im Ton des Lobes gehört werden. Klage und Lob sind ja die beiden vornehmlichen Tonlagen der Psalmen. *Leider* – das wäre die eine Tonlage – kann ich in meiner menschlichen Schwäche das eine klare Wort Gottes nicht als das eine und eindeutige erkennen. Den Psalmensatz so zu hören, wäre gewiss nicht falsch. So kann er mich bescheiden und demütig machen und nicht zuletzt tolerant gegenüber denen, die ein Wort der »Schrift« anders hören und anders verstehen. Wenn ich weiß, dass mir die Eindeutigkeit des Gotteswortes immer wieder auch verschlossen bleibt, dann kann ich nicht so hochmütig sein, meine Auffassung für die einzig richtige, meinen Glauben für den einzig wahren zu halten. Und doch: So gehört behält der Satz auch etwas Bekümmernendes. Er bleibt grundiert von der Trauer darüber, dass Gottes Wort nicht in seiner eindeutigen Klarheit bei uns Menschen ankommt.

Der Satz aus Ps 62 lässt sich aber auch in einer ganz anderen Tonlage hören. Die Worte »Eines hat Gott gesprochen, zwei sind's, die ich gehört habe« bekommen da diesen Klang: Was für ein reiches Geschenk ist es doch, dass wir Menschen, die wir in und von der »Schrift« und ihren Auslegungen lesen und lernen, in dem *einen* Wort Gottes eine Vielfalt von Verstehensweisen entdecken und über sie ins Gespräch kommen können! Diesen Klang des Psalmenwortes nehme ich in der rabbinischen Diskursliteratur wahr und in diesem Klangraum möchte ich auch für meine Schrifthermeneutik Vieles hören und lernen.

Die Talmudim und Midraschim sind gewaltige Textspeicher; sie versammeln Texte über Texte über Texte und Gespräche über Gespräche über Gespräche. Da diskutieren nicht selten Rabbinen miteinander, die nie am selben Ort und nicht einmal zur selben Zeit gelebt haben. Die *literarische* Gestalt der Traditionsbildung als tendenziell unendliches mündliches Gespräch über die »Schrift« und ihre Auslegung spannt einen riesigen Chatroom aus, in dem die Nahen und die Fernen und noch die Toten Stimmrecht haben und im Gespräch bleiben, ja – und hier trifft Gadamer zu Beginn zitierte Formulierung – ein Gespräch *sind*. Und um am Schluss wieder zum Anfang anzukommen, noch einmal Hölderlins Zeilen mit ihrem ebenso eigentümlich wie hoffnungsvoll auf eine beginnende Zukunft, ein »Morgen« gerichteten Horizont:

»Viel hat von Morgen an, / Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander, / Erfahren der Mensch«.



Gemeinschaftswerk der  
Evangelischen Publizistik gGmbH  
Verlag/Vertrieb  
Postfach 50 05 50  
60394 Frankfurt am Main

45/18 – **Jung, aktiv und evangelisch – Neue Perspektiven zum Engagement junger Menschen in Kirche und Gesellschaft** (Tagung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der Universität Tübingen, der Evangelischen Akademie zu Berlin, des Comenius-Instituts und der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland (aej) – 56 Seiten / 5,10 €

46/18 – **Zwangssystem – Systemzwang** (Sportethischer Fachtag zur Dopingfrage – Sportethisches Forum der EKD) – 48 Seiten/4,60 €

47/18 – **Teilhabe und Teilnahme.** Zukunftspotenziale der Genossenschaftsidee (Beiträge vom Evangelischen Raiffeisenkongress in Bonn, 18.–19. Juni 2018)  
92 Seiten / 6,90 €

48/18 – **Urteile des Europäischen Gerichtshofs und des Bundesarbeitsgerichts zum kirchlichen Arbeitsrecht** (Luxemburg, 11.9.2018 / Erfurt, 25.10.2018)  
36 Seiten / 4,10 €

49/18 – **Evangelischer Friedenspreis 2018 und Studententag »Kriege beenden – Frieden beginnen«** (Berlin, 9.–10. Oktober 2018) – 48 Seiten / 4,60 €

50/18 – **Gemeinsam engagiert! Theologische Aspekte für die Zusammenarbeit von beruflich und ehrenamtlich Engagierten** (Evangelische Akademie zu Berlin) – 48 Seiten / 4,60 €

51/18 – **Synodentagung 2018 in Würzburg (1)** / 5. verbundene Tagung der 12. Generalsynode der VELKD, der 3. Vollkonferenz der UEK und der 12. Synode der EKD, Würzburg, 8. bis 14. November 2018 – 44 Seiten / 4,60 €

## Jahrgang 2019

01/19 – **GKKE-Rüstungsexportbericht 2018**  
84 Seiten / 6,80 €

02/19 – **GEKE-Vollversammlung 2018**  
76 Seiten / 6,10 €

03/19 – **Theologische Orientierung** (Bischof Prof. Dr. Martin Hein) – **Verheißung oder Verhängnis?**

**Globale ethische Herausforderungen der Digitalisierung** (Landesbischof Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm) – **In der Menschenfreundlichkeit Gottes leben! Zur Auseinandersetzung mit Populismus und gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit** (Landesbischof Prof. Dr. Jochen Cornelius-Bundschuh)  
36 Seiten/4,30 €

04/19 – **Synodentagung 2018 in Würzburg (2)** / 5. verbundene Tagung der 12. Generalsynode der VELKD, der 3. Vollkonferenz der UEK und der 12. Synode der EKD, Würzburg, 8. bis 14. November 2018 – 40 Seiten/ 4,30 €

05/19 – **Synodentagung 2018 in Würzburg (3)** / 5. verbundene Tagung der 12. Generalsynode der VELKD, der 3. Vollkonferenz der UEK und der 12. Synode der EKD, Würzburg, 8. bis 14. November 2018 – 80 Seiten/ 6,10 €

06/19 – **Auf dem Weg zu einem neuen evangelischen Eheverständnis** (Tagung an der Evangelischen Akademie Loccum) – 68 Seiten / 5,60 €

07/19 – **EKD-Stiftungsprofessur jüdisch-christlicher Dialog** (Festakt der EKD und der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität, Berlin, 22. Oktober 2018)  
28 Seiten / 2,80 €

08/19 – **Haltet mit allen Menschen Frieden! (Röm 12,18) – Theologische Grundlagen des interreligiösen Dialogs** (Studententag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland)  
32 Seiten / 4,30 €

09/19 – **»Friedensethik und Rüstungsexporte gehen nicht zusammen – was können wir tun?«** (Beiträge vom Studententag der Evangelischen Kirche im Rheinland) – 68 Seiten / 5,60 €

10/19 – **Gegenwart und Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs: historische und theologische Perspektiven / The Present and Future of Christian-Jewish Dialogue: Historical and Theological Perspectives** (Internationale Konferenz an der Goethe-Universität Frankfurt am Main, 13. bis 15. Mai 2018)  
48 Seiten / 4,80 €

Der Informationsdienst  
**epd**-Dokumentation  
(ISSN 1619-5809) kann im  
Abonnement oder einzeln  
bezogen werden.  
Pro Jahr erscheinen min-  
destens 50 Ausgaben.

Bestellungen und Anfragen an:  
GEP-Vertrieb  
Postfach 50 05 50,  
60394 Frankfurt,  
Tel.: (069) 58 098-225.  
Fax: (069) 58 098-226.  
E-Mail: kundenservice@gep.de  
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monatlich 29,95 € inkl. Versand (mit Zugang zum digitalen Archiv: 34,85 €). E-Mail-Bezug im PDF-Format 28,30 €. Die Preise für Einzelbestellungen sind nach Umfang der Ausgabe und nach Anzahl der Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den Preis eines Einzelexemplars; dazu kommt pro Auftrag eine Versandkostenpauschale (inkl. Porto) von 2,50 €.

**epd**-Dokumentation wird auf chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt.