

Zwischen Jerusalem und Rom

Dokumentation der gemeinsamen
Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz
und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz
Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019
in Berlin

29. April 2020

Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin / hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. – Bonn 2020. – 80 S. – (Arbeitshilfen ; 314)

INHALT

Vorwort.....	5
Rabbiner Arie Folger Wie hat sich das jüdisch-katholische Verhältnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verändert?	7
Barbara Schmitz Anmerkungen zur jüdisch-orthodoxen Erklärung	22
P. Christian M. Rutishauser SJ Vatikanische Erklärung „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (<i>Röm 11,29</i>)	29
Rabbiner Yehuda Pushkin/Katharina Goldman Die Vatikanische Erklärung aus jüdischer Sicht	37
Gregor Maria Hoff Identität in Beziehung.....	44
Rabbiner Avraham Radbil Welche Ziele verfolgen wir im jüdisch-christlichen Dialog?	54
Rabbiner Zsolt Balla Das Land Israel und der Staat Israel im interreligiösen Dialog...	59
Andreas Verhülsdonk Sind Land und Staat Israel ein Thema im christlich-jüdischen Dialog?	65
Autorinnen und Autoren	80

Vorwort

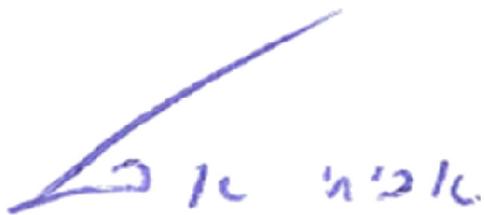
Erstmals haben die Deutsche Bischofskonferenz und die Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 eine gemeinsame Fachtagung durchgeführt. Im Mittelpunkt standen die jüngsten Erklärungen zum 50. Jahrestag der Konzilserklärung *Nostra aetate* (1965). Die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum hatte 2015 unter dem Titel „*Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt*“ (Röm 11,29) Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen veröffentlicht. 2017 war die Erklärung *Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahren Nostra aetate* erschienen, die die Europäische Rabbinerkonferenz, der Rabbinical Council of America und das Israelische Oberrabbinat gemeinsam unterzeichnet haben. In beiden Erklärungen wird eine Bilanz der jüdisch-katholischen Beziehungen gezogen und werden Empfehlungen für die weitere Entwicklung gegeben.

Die Fachtagung widmete sich im ersten Teil der Genese und den zentralen Aussagen beider Dokumente. Sie wurden von Referenten vorgestellt, die auch an ihrer Entstehung beteiligt waren und dann aus der Sicht des jeweils anderen kommentiert. Im zweiten Teil wurden wiederum aus beiden Perspektiven zwei Fragen erörtert, die den christlich-jüdischen Dialog auch in den kommenden Jahren beschäftigen werden. Dazu gehört zum einen die Frage nach den Zielen und Inhalten des christlich-jüdischen Dialogs und zum anderen die Frage nach der theologischen Bedeutung von Land und Staat Israel.

Die Zahl der Teilnehmerinnen und Teilnehmer wurde bewusst auf 40 Personen begrenzt, 20 Rabbiner und 20 katholische Vertreter, darunter Bischöfe, Theologieprofessoren und diözesane Beauftragte für die Beziehungen zum Judentum. Auf diese Wei-

se kam eine intensive Diskussion zu den verschiedenen Themen zustande. Um auch denen, die nicht an der Fachtagung teilnehmen konnten, zumindest einen Einblick in die Diskussionen zu geben, haben wir uns entschlossen, in der vorliegenden Dokumentation die Referate und Statements zu veröffentlichen. Wir hoffen, dass damit die Impulse der Fachtagung über den Kreis der Teilnehmer hinaus wirksam werden können.

Wir danken allen, die die Tagung vorbereitet haben, den Referentinnen und Referenten für Ihre wertvollen Ausführungen und Gedanken und den Teilnehmern für die angeregte Diskussion. Unser besonderer Dank gilt Frau Dagmar Mensink, deren umsichtige Moderation wesentlich zum Gelingen der Fachtagung beigetragen hat.



Rabbiner Avichai Apel
Vorstand der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland
(ORD)



Bischof Dr. Ulrich Neymeyr
Vorsitzender der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum der Deutschen Bischofskonferenz

Wie hat sich das jüdisch-katholische Verhältnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verändert?

Rabbiner Arie Folger

Vorsitzender des internationalen Ad-hoc-Komitees zur Erwidernung zu Nostra aetate

Interreligiöse Erklärungen sind für das Judentum nicht einfach. Das orthodoxe Judentum ist eine Religion mit einem sehr ausgeprägten Religionsgesetz, die Halacha, an das es gebunden ist und das es nicht mittels Erlassen ändern kann. Daher müssen sich alle Erklärungen, die sich als Ausdruck des traditionellen, orthodoxen Judentums herausstellen, von Ideen distanzieren, die entweder durch das jüdische Gesetz oder ihre Philosophie verboten sind.

Darüber hinaus kann das Judentum als ältester monotheistischer Glaube nicht einfach neue Theologien einbeziehen, insbesondere nicht solche Ideen, die die Ursache für die Spaltungen waren, die die Gründung späterer Glaubensgemeinschaften veranlasseten. Die besondere Art und Weise, wie das Christentum die Vereinbarkeit und Kontinuität zwischen dem Alten und Neuen Testament behauptet, funktioniert einfach nicht für die Beziehung des Judentums zur hebräischen Bibel, die sich deutlich von der Art unterscheidet, wie ein Katholik zum Beispiel den gleichen Text liest. Ebenso kann die Art und Weise, wie Muslime biblische Propheten interpretieren, um sie in Einklang mit der islamischen Theologie zu bringen, für einen Muslim wirken, aber nicht für einen Juden, der dieselben Personen anders sieht, nämlich durch die Linse seiner eigenen religiösen Tradition.

Es kann auch nicht geleugnet werden, dass das jüdische Volk, das während seiner Geschichte immer wieder erzwungene Bekehrungen erlebte, das Ziel intensiver Missionierungen durch Mehrheitsgläubige war und der Verfolgung und Ausgrenzung wegen seiner Andersartigkeit ausgesetzt war, als die Mehrheitsgesellschaften das Judentum und seine einzigartige Botschaft tilgen wollten. Die Hartnäckigkeit, mit der die Juden im Angesicht der Bedrohung durch Folter und Tod an dem Glauben ihrer Ahnen festhielten, zeugt von der tiefen Bedeutung, die Juden und Judentum immer der Treue zu den jüdischen Prinzipien zugeschrieben haben.

Schlussendlich kann sich das Judentum als Minderheitsreligion, als kleine winzige Minderheitsreligion, nicht auf die bloße demografische Macht verlassen, um die Treue zu seinen Kernlehren zu wahren, während es dem welterschütternden gesellschaftlichen Einfluss der Mehrheitsreligionen ausgesetzt ist, die hundert Male so viele Anhänger haben. Sich zu viel oder zu schnell zu öffnen, wird das Judentum einem unerwünschten und ungerechtfertigten Druck aussetzen, um seine Doktrinen anzupassen, um einer neu geöffneten Mehrheitsgesellschaft zu gefallen.

Die Bedeutung der oben genannten Faktoren wurde von Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik in seinem bahnbrechenden Aufsatz *Confrontation*¹ ausführlich zusammengefasst. Sie können mit den folgenden Zitaten illustriert werden:

Zunächst müssen wir unmissverständlich folgendes sagen. Wir sind eine völlig unabhängige Glaubensgemeinschaft. (...) Als Glaubensindividualität ist die „Gemeinschaft der Wenigen“ mit inhärenter Würde ausgestattet, die vor dem eigenen historischen Hin-

¹ Soloveitchik, Joseph B., *Confrontation, Tradition* 6:2 (1964). Wiederabdruck in: „A Treasury of Tradition“, Hebrew Publishing Co. (NY 1967).

tergrund betrachtet werden muss, ohne sich auf den Rahmen einer anderen Glaubensgemeinschaft zu beziehen. (...) Die kleine Gemeinschaft hat ebenso viel Recht, ihren Glauben mit endgültiger Gewissheit über den Lehrwert ihrer Weltformel zu bekennen und ihre eigene eschatologische Vision zu betrachten, wie es die „Gemeinschaft der Vielen“ tut. (...)

Zweitens eignet sich das Logos – das Wort –, in dem die vielfältige religiöse Erfahrung zum Ausdruck kommt, nicht für eine Standardisierung oder Universalisierung. (...) Daher ist es wichtig, dass der religiöse oder theologische Logos nicht als Medium der Kommunikation zwischen zwei Glaubensgemeinschaften eingesetzt wird, deren Ausdrucksart so einzigartig wie ihre apokalyptische Vision ist. Die Konfrontation sollte nicht auf theologischer, sondern auf weltlicher Ebene stattfinden. (...)

Drittens sollten wir Mitglieder der „Gemeinschaft der Wenigen“ immer mit Takt und Verständnis handeln und es unterlassen, der „Gemeinschaft der Vielen“, die stolz und umsichtig sind, Veränderungen in ihren Ritualen oder Verbesserungen ihrer Texte vorzuschlagen. (...) Die Nichteinmischung und Nichteinbeziehung in etwas, das uns völlig fremd ist, ist eine *conditio sine qua non* für die Förderung von Wohlwollen und gegenseitigem Respekt. (...)

Viertens sind wir in unserer durch das Martyrium von Millionen geheiligten Geschichte sicherlich nicht autorisiert worden, eine andere Glaubensgemeinschaft auch nur darauf hinzuweisen, dass wir geistig bereit wären, historische Haltungen zu revidieren, Gefälligkeiten im Zusammenhang mit grundlegen-

den Glaubensfragen zu verhandeln und „einige“ unserer Differenzen auszugleichen.

Im Anschluss an die Veröffentlichung von Rabbi Soloveitchiks Aufsatz im Jahre 1964 verabschiedete der Amerikanische Rabbinerverband (Rabbinical Council of America) eine Resolution, die eine Reihe von Thesen von Rabbi Soloveitchik und Verweise auf diesen Text enthielt. Im Gegensatz zu einigen anderen orthodoxen rabbinischen Gruppen hat sich der RCA der interreligiösen Arbeit mit der katholischen Kirche geöffnet, er hält jedoch bis zum heutigen Tag an den Prinzipien ihres bedeutenden Gelehrten fest. Viele orthodoxe Rabbiner außerhalb der USA haben diese Richtlinien ebenfalls übernommen.

In *Confrontation* spürt man jedoch immer noch ein großes Unbehagen, eine Befürchtung, dass die interreligiöse Zusammenarbeit dazu beitragen könnte, die Eigenartigkeit der „Gemeinschaft der Wenigen“ zu beseitigen und sogar unbewusst mit friedlichen Mitteln versuchen könnte, was die gewalttätigen Mittel der vergangenen Generationen nicht erreicht hatten. Mit heutzutage mehr als 50 Jahren Erfahrung können wir zuversichtlich behaupten, dass der Prozess, der mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Veröffentlichung von *Nostra aetate* Nr. 4 in Gang gesetzt wurde, den echten Wunsch gezeigt hat, die Sünden des historischen Antijudaismus zu beheben und sich zunehmend der Missionierung von Juden zu enthalten und nicht anderswie die Eigenartigkeit der „Gemeinschaft der Wenigen“ zu untergraben.²

² Allerdings ist nicht alles rosig. Während die Führung der katholischen Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zunehmend *Nostra aetate* Nr. 4 umsetzt, ist diese Botschaft noch längst nicht in allen Reihen der eigenen Mitglieder angekommen. So enthüllt eine internationale Studie, dass Katholiken, die die Kirche regelmäßig besuchen, noch mehr antijüdische Ressentiments aufzeigen; im Durchschnitt sind es eher die weni-

Also diskutierte, debattierte und schließlich entschied sich der Vorstand der Konferenz Europäischer Rabbiner (CER) fast fünfzig Jahre nach die Veröffentlichung von *Nostra aetate*, als er im November 2015 in Athen zu seiner halbjährlichen Sitzung zusammentrat, dass wir nicht als Einzelpersonen, sondern als religiöse Vertreter der traditionellen orthodoxen jüdischen Gemeinschaft die Bedeutung und den Erfolg von *Nostra aetate* Nr. 4 anerkennen müssen. Außerdem wurde sofort beschlossen, die religiösen Vertreter des traditionellen orthodoxen Judentums in Israel und in Nordamerika ins Projekt einzubeziehen, um unsere Erwiderung noch repräsentativer und wirkungsvoller zu machen.

Ein Ausschuss aus Mitgliedern des Vorstandes des CER wurde gebildet und sowohl das Oberrabbinat des Staates Israel als auch der Amerikanische Rabbinerverband wurden gebeten, jeweils eigene Ausschüsse zu bilden oder ihre eigenen Vertreter zu benennen, um unsere gemeinsame Antwort zu formulieren und zu kommentieren.

Unsere Antwort richtet sich an die katholische Kirche, aber sie hätte nicht entstehen können, wäre sie nicht in unserem eigenen Judentum, in unserer jüdischen Theologie und in dem Verständnis unserer Aufgabe in der Geschichte und in der heutigen Welt fest verankert. Was bedeutet es, ein Jude, ein Mitglied der allgemeinen jüdischen Glaubensgemeinschaft, einer bestimmten jüdischen Gemeinschaft und ein menschliches Wesen zu sein, das ja Mitglied der universellen menschlichen Art ist? Wie vermitteln wir unsere Anliegen als Juden und als Menschen? Wir haben

ger frommen Katholiken, die die Botschaft von *Nostra aetate* Nr. 4 verinnerlicht haben. Dies sollte in einer künftigen Tagung thematisiert werden, ist es doch ein Ziel des jüdisch-christlichen Dialogs, antijüdische Vorurteile zu bekämpfen. Siehe Arno Tausch, *Israel and the World of Catholicism(s)*, in: *Jewish Political Studies Review*, Vol. XXVIII, Nr. 3–4, zugänglich <https://jcpa.org/article/israel-and-the-world-of-catholicisms/>.

uns zu unserer heiligen Tora für Inspiration und Verständnis gewandt, wie aus der Präambel unserer Erklärung hervorgeht.

So schreiben wir:

Als Gott Abraham, Isaak und Jakob auserwählte, vertraute Er ihnen einen doppelten Auftrag an: die Gründung des Volkes Israel, das im heiligen, gelobten Land Israel eine vorbildliche Gesellschaft erben und errichten sollte, während es gleichzeitig als eine Quelle des Lichtes für die gesamte Menschheit dienen sollte.

Seitdem, besonders nach der Zerstörung des Zweiten Tempels in Jerusalem durch die Römer im Jahr 70 christlicher Zeitrechnung, wurden wir Juden immer wieder mit Verbannung und Verfolgung konfrontiert. Und doch lügt der Ewige Israels nicht (*Samuel* 15,29) und Sein ewiger Bund mit dem Volk Israel zeigte sich immer wieder: trotz größter Widrigkeiten hat unser Volk durchgehalten.³ Nach den finsternen Stunden seit der Zerstörung unseres Heiligen Tempels in Jerusalem, als sechs Millionen unserer Brüder grausam ermordet wurden und die Glut ihrer Gebeine im Schatten der Krematorien der Nazis schwelte, zeigte sich Gottes ewiger Bund erneut, als die Überlebenden des Volkes Israel ihre Kräfte sammelten und auf wunderbare Weise das jüdische Bewusstsein wieder zum Leben erweckten. In der Diaspora entstanden wieder Gemeinden und viele Juden folgten dem Ruf, nach Eretz Yisrael zurückzukehren, wo ein souveräner jüdischer Staat entstand.

³ Vgl. *Genesis* 17,7 und 17,19, *Levitikus* 26, 42–45, *Deuteronomium* 20, 3–5 etc.

Die doppelte Verpflichtung des jüdischen Volkes – ein Licht für die Völker zu sein (*Jesaja 49,6*) und seine eigene Zukunft trotz des Hasses und der Gewalt in der Welt zu sichern – war nur äußerst schwer zu erfüllen. Trotz unzähliger Hindernisse hat das jüdische Volk der Menschheit viele Segnungen sowohl im Bereich der Wissenschaften, der Kultur, Philosophie, Literatur, Technologie und Wirtschaft als auch auf dem Gebiet des Glaubens, der Spiritualität, Ethik und Moral hinterlassen. Auch dadurch zeigt sich Gottes ewiger Bund mit dem jüdischen Volk.

Damit verkünden wir die Ewigkeit des Bundes Gottes mit Israel, der auch durch Exil und Zerstörung nicht aufgehoben wurde. Unsere historische Aufgabe sehen wir darin, eine Idealgesellschaft, eine von Liebe, Ehrlichkeit, Brüderlichkeit, Frieden und Frömmigkeit geprägte, selbstbestimmte jüdische Gesellschaft im Heiligen Land zu errichten und zu pflegen, damit alle Völker sehen und entscheiden können, was sie übernehmen wollen. Damit verbreiten sich die Werte der Tora in der Geschichte, ohne dass wir missionarisch tätig sein müssen. Dass ungewöhnlich viel, ja total überproportional häufig über Juden und Israel in den Medien berichtet wird, sehe ich als eine von Gott hinter den Kulissen organisierte Voraussetzung, um diese Berufung erfolgreich umsetzen zu können.

Die obigen Zeilen sind eine Erwiderung, ja eine Zurückweisung der alten antijüdischen Behauptungen, dass das jüdische Volk mit der Zerstörung des Tempels Jerusalems verstoßen wurde oder dass das jüdische Selbstverständnis als auserwähltes Volk irgendwie eine Abwertung aller anderen Menschen beinhaltet und dem Judentum eine Art Überlegenheit vorzuwerfen sei. Wir sehen beide Thesen ganz anders. Exil ist seit eh und je ein Teil der jüdischen Geschichte; das Volk entstand sogar im Exil, was

darauf hinweist, dass Exil den Bund weder aufhebt noch ändert, sondern Teil der Bedingungen des ewigen Bundes ist. Und auserwählt zu sein, verstehen wir nicht als Überlegenheit, sondern als Auserwählung für eine historische Aufgabe. So lässt sich auch leicht verstehen, weshalb Israel für uns als physische Heimat mit weltlicher jüdischer Souveränität so wichtig ist, haben wir doch eben die Verantwortung, eine Modellgesellschaft im Heiligen Land zu errichten, das als Vorbild für jeden, der sich dafür interessiert, fungieren wird.

Mit diesem Verständnis, das uns animiert, trotz aller Herausforderungen weiterzumachen, und in das sowohl glaubende als auch weniger glaubende Juden im historischen Projekt „Auserwähltes Israel GmbH“ eingeschlossen sind, kommen wir zum interreligiösen Dialog und verkünden, ohne dies ausdrücklich sagen zu müssen, „wir gehören nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart und der Zukunft“, und sind zugleich entschlossen, uns zusammen mit anderen religiösen Partnern für das Wohl der Gesellschaft einzusetzen, ohne die Absicht, andere zu missionieren. Nach unserem Selbstverständnis ist es nämlich klar, dass Menschen jüdisch werden können, es aber gar nicht müssen, um das Seelenheil zu erreichen.

Es ist also mit viel Selbstsicherheit und mit noch viel mehr Vertrauen in unser Erbe, dass wir am Tisch sitzen und die katholische Kirche für die gewaltige Arbeit infolge von *Nostra aetate* Nr. 4 loben.

Was sind die entscheidenden Voraussetzungen des neuen Dokumentes?

Wir betonen sowohl Gemeinsamkeiten als auch Differenzen zwischen dem Judentum und dem Christentum. Manche Differenzen sind allerdings unüberbrückbar.

Für Christen ist die Dreifaltigkeit besonders wichtig. Für Juden ist es unverständlich, wie diese Lehre mit dem Monotheismus vereinbar sein soll. Für Christen ist Jesus Teil dieser Trinität. Auch als Messias ist er wichtig. Aber: Von einem Messias zu sprechen, der gekommen und gegangen ist und die Welt ist gar nicht besser geworden? Wieviel Leid haben wir in den letzten zwei Jahrtausenden erlebt! Hier von Messias zu sprechen, damit können wir uns nicht abfinden. Und erst gar nicht damit, dass der Messias irgendwie mehr oder direkter als Kind Gottes gilt als irgendeine andere Person auf Erden. Das sind Differenzen, die unüberbrückbar sind.

Auf der anderen Seite: Christen glauben an den Gott, der Himmel und Erde erschaffen und das jüdische Volk in Ägypten befreit und ihm die Tora gegeben hat. Sie betrachten den Tanach als heilige Schrift. Sie betrachten ihn zwar anders als wir, sie sagen, es gibt ein Altes Testament und ein Neues, während wir ganz klar zur andauernden und unwiderruflichen Gültigkeit der hebräischen Bibel stehen. Wir sind uns also nicht einig, wie diese Schriften zu interpretieren sind, aber dass das Buch überhaupt das Wort Gottes ist, darüber sind wir uns einig. Das sind gemeinsame Punkte. Darauf kann man aufbauen.

Stellt „Zwischen Jerusalem und Rom“ eine Wende in den Beziehungen zwischen dem orthodoxen Judentum und der katholischen Kirche dar? Ja und nein. Ja, weil es das erste Mal ist, dass ein derartiges Dokument nicht von individuellen Rabbinern ad personam unterschrieben, sondern vom führenden Mainstream rabbinischer Organisationen verabschiedet wurde. Ja, es stellt eine Wende dar, weil in der Kommission auch Skeptiker der interreligiösen Öffnung mitgewirkt und damit den Weg geebnet haben, dass dieses Dokument eine Basis bilden kann, wie in jüdischen Schulen über Christen und Christentum unterrichtet werden kann: Christen glauben anders als Juden, es gibt manche erhebliche doktrinäre Differenzen, die sehr bedeutend sind, aber

Christen glauben auch an den Gott, der Himmel und Erde erschaffen und das jüdische Volk in Ägypten befreit und ihm die Tora gegeben hat. Sie betrachten den Tanach als heilige Schrift. Trotz der unüberbrückbaren theologischen Differenzen, betrachten wir Juden die Katholiken als unsere Partner, enge Verbündete und Brüder bei unserer gemeinsamen Suche nach einer besseren Welt, in der Friede, soziale Gerechtigkeit und Sicherheit herrschen mögen. (...)

Andererseits stellt „Zwischen Jerusalem und Rom“ doch keine solche dramatische Wende dar. Theologisch ist „Zwischen Jerusalem und Rom“ – wie übrigens *Nostra aetate* – tief in der eigenen traditionellen Theologie verankert. Wie ich in meiner Reaktion zur Schrift Benedikts *Gnade und Berufung ohne Reue* schrieb:

Weder sind wir darauf angewiesen, dass uns die Kirche das Seelenheil zuspricht, noch hat die Kirche Anspruch darauf, zu verlangen, dass wir ihren Weg legitimieren und ihr das Seelenheil zusprechen.

Das ergänzte ich in meinem Vorwort zum Buch „Ebrei i Christiani“, Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Rabbiner Arie Folger, das im Mai auf Italienisch erschien, mit der folgenden Bemerkung:

In seiner Schrift vertritt Benedikt ganz klar, dass es seiner Auffassung nach nur einen Heilsweg gibt⁴. Dies hat viele jüdische und liberale christliche Theologen empört, aber das kann ich ihm, wie gesagt, nicht übelnehmen. Schließlich glauben wir Juden auch an einen einzigen Heilsweg, der eben mit dem christlichen Heilsweg in Widerspruch steht. Dass

⁴ Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue*, S. 331–335.

wir trotzdem Wege finden, um unsere gegenseitige Brüderlichkeit zu stärken und theologisch zu stützen, zeigt, wie gut sich die christlich-jüdische Beziehung in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat.

Entsprechend wollen wir mehr miteinander tun und auch manche Herausforderungen der heutigen Zeit zusammen ansprechen wie etwa, dass man sich einsetzt für die schwachen Menschen der Gesellschaft, sich einsetzt für Toleranz, dass religiöse Gedanken nicht mit Gewalt oder mit Druck, sondern mit Überzeugung verbreitet werden. Wir verlangen von der Kirche auch mehr Unterstützung bei der Bekämpfung von Antisemitismus, drücken selber unser Mitleid und unsere Sympathie für Christen, die verfolgt werden, aus. Gleichzeitig – was folgt, ist keine Botschaft an den Papst – haben wir auch an die anderen christlichen Kirchen appelliert, das Vorbild der katholischen Kirche diesbezüglich nachzuahmen, wo die Kirche in den vergangenen 50 Jahren auf Basis des Zweiten Vatikanischen Konzils weitgehend den Antisemitismus in den eigenen Reihen bekämpft hat.

Obwohl diese Faktoren der möglichen gemeinsamen Bemühungen sich eigentlich stark auf das Hier und Jetzt, also auf die Welt und die Gesellschaft, in der wir leben, beziehen, sehen wir das nicht als säkulare Angelegenheit. Trotz des bewussten Ausschlusses theologischen Austausches in den interreligiösen Begegnungen, wie wir sie uns vorstellen, geht es um eine tief religiöse Angelegenheit. Papst Franziskus hat das in seiner Rede anlässlich der festlichen Übergabe von „Zwischen Jerusalem und Rom“ auch so erkannt.⁵

Als wir Papst Franziskus während einer Audienz im Vatikan am 31. August 2017 das Dokument „Zwischen Jerusalem und Rom“

⁵ Die Rede erschien in deutscher Übersetzung in: *L'Osservatore Romano* (8. September 2017), S. 4.

übergaben, zitierte er in seiner Erwiderung eine Stelle aus der Prophezeiung *Jeremias* (29,11), mit der er sehr passend den Geist dieses Dokuments und des jüdisch-christlichen Dialogs erfasst hat. Jeremia warnt die Menschen, Gutes und nichts Böses zu tun, sich für Zukunft und Hoffnung einzusetzen. Damit bringt er treffend zum Ausdruck, dass, wenn sich religiöse Menschen in weltlichen Dingen für das Wohl der Gesellschaft einsetzen, es dennoch keine säkulare Sache, sondern eine Erfüllung der Weisungen der Propheten Israels ist. Es ist eine religiöse Angelegenheit, die aber keiner theologischen Auseinandersetzung bedarf. Um sich auf diese Art gemeinsam zu engagieren, bedarf es keiner theologischen Auseinandersetzung; es ist aber ganz bestimmt Ausdruck einer religiösen Einstellung und Erfüllung religiöser Werte. Das hat der Papst in seiner Rede sehr schön erfasst und zum Ausdruck gebracht.

Rückblickend möchten wir die Frage beantworten, wie sich das Verhältnis zwischen Juden und Christen in den vergangenen Jahren entwickelt.

Es ist ganz klar, dass die Kirche mit *Nostra aetate* Nr. 4 ernsthaft dem Antijudaismus in den eigenen Reihen entgegenwirken wollte, das war keine Heuchelei. Die Kirche hat nicht nur dieses Dokument vor 50 Jahren veröffentlicht, sondern seither richtige Handlungen durchgeführt, die eine richtige Wirkung haben.

Es gibt aber leider immer noch Katholiken, sogar Geistliche, die antisemitisch eingestellt sind. Insbesondere gibt es Probleme mit Randgruppierungen. Immer noch gibt es viele Christen mit anti-jüdischen Vorurteilen, bei denen die Botschaft von *Nostra aetate* noch nicht richtig angekommen ist. Außerdem bleibt ein dunkler Schatten des alten Antijudaismus, der die europäische Kultur prägt. Die katholische Kirche hat einen nicht unwesentlichen Beitrag zur europäischen Kultur geleistet und dazu gehören gute Dinge und weniger gute Dinge. Die blutige Geschichte des

Antisemitismus, die Juden in den vergangenen Jahrhunderten erleben mussten, ist leider ein Teil davon. Aber die Kirche gesteht ihren Anteil daran. Johannes Paul II. hat sogar ausdrücklich zugegeben, dass, obwohl die Kirche nicht direkt für den Holocaust Verantwortung trägt – das war das Werk der Nazis –, der christlich geprägte Antijudaismus der Vergangenheit dazu beigetragen hat, dass es dazu kommen konnte.

Es gibt mittlerweile auch viele evangelische Kirchen, die Ähnliches bezüglich des eigenen protestantischen Erbes eingestehen, wozu zum Beispiel leider auch hasserfüllte Texte Luthers zählen. Dennoch ist das Gefühl nicht unbegründet, dass viele Kirchen und Gläubige der evangelischen Denominationen die anti-jüdischen Doktrinen und ihre andauernden Einflüsse noch viel besser aufarbeiten können. Nehmen wir zum Beispiel die alte Doktrin von Verus Israel. Heutzutage sagen viele Christen lieber, dass auch sie das Wort Gottes erfüllen und sich mit Israel verbunden wissen. Jene Christen bekennen sich nicht mehr zu der Auffassung, dass Juden von Gott verstoßen wurden, sondern erkennen an, dass Juden noch immer einen legitimen und wirksamen Bund, einen ewigen Bund mit Gott haben. Diese neue Einstellung wird auch von der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Dokument von 2015 vertreten. Aber viele Christen haben diese Einstellung noch nicht zur Kenntnis genommen. Viele Evangelikale missionieren Juden weiterhin und noch viel mehr glauben, dass das Judentum längst abgedankt hat. Wie aus einer Studie von 2018 hervorgeht, sind auch viele fromme Katholiken noch dieser Meinung.⁶

⁶ Arno Tausch, *Israel and the World of Catholicism(s)*, in: *Jewish Political Studies Review*, Vol. XXVIII, Nr. 3–4, zugänglich <https://jcpa.org/article/israel-and-the-world-of-catholicisms/>. Vgl. Fußnote 2 oben.

Außerdem wirft die alte Doktrin von Verus Israel auch andere dunkle Schatten auf. Nicht wenige Christen und Leute christlicher Herkunft haben – häufig unbewusst – die ältere, negative Interpretation von Verus Israel auf die politische Ebene übertragen. Dazu gehören auch Aussagen, die Juden im Heiligen Land als nicht mehr zeitgemäße Kolonialisten sehen, dazu gehört die verzerrte Projektion der Nazi-Sünden auf Israel und dazu gehört eigentlich überhaupt die Delegitimierung des jüdischen Staates und/oder der Ansprüche auf jüdische Selbstbestimmung. Hier merkt man schnell, wie bedeutsam die diplomatische Anerkennung des Staates Israel durch den Vatikan unter Johannes Paul II. war. Zwar versucht die katholische Kirche, sich aus dem jüdischen Selbstverständnis und aus der jüdischen Bedeutung des Staates Israel herauszuhalten und betont deshalb, dass die Anerkennung eine politische Angelegenheit ist. Dennoch ist diese Anerkennung in Wirklichkeit auch religiös bedeutend und wäre ohne *Nostra aetate* kaum möglich gewesen.

Dass Israelkritik häufig ein getarnter Antisemitismus ist, hat Papst Franziskus übrigens auch in einer Ansprache 2015 vor dem Jüdischen Weltkongress betont.

Mit dem Bogen, den ich zwischen der übermäßigen und unfairen Israelkritik einerseits und der historisch dominanten Interpretation der Verus Israel Doktrin schlage, meine ich übrigens nicht, dass jede Kritik der israelischen Politik antisemitisch ist. Dennoch sind sämtliche Delegitimierungen Israels höchst problematisch und als Doppelstandards ebenfalls schlussendlich antisemitisch. Betrachtet man aber die politischen Aktivitäten manches kirchlichen Hilfswerkes sowie die Wortwahl der westlichen Unterstützer heftiger Israelkritik, dann fällt schnell auf, dass wir es nicht mit einem neuen Phänomen, sondern mit dem kulturellen Erbe eines alten, hässlichen Phänomens zu tun haben. Daher können und dürfen *Nostra aetate* Nr. 4 und die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Ju-

dentum schon eine Vorbildfunktion für andere christliche Denominationen haben.

Ich möchte hier besonders betonen, dass wir, die „Zwischen Jerusalem und Rom“ unterschrieben haben, es uns nie anmaßen würden, Christen vorzuschreiben, wie ihre Doktrinen zu interpretieren und anzuwenden seien. Dass wir hier doch eine Doktrin thematisieren, ist deshalb legitim, weil so viele Juden in den vergangenen Jahrhunderten so viel darunter gelitten haben. Dass die katholische Kirche zeigt, dass es auch anders werden kann, ist also anzuerkennen und erlaubt uns gleichzeitig zu mahnen, den Kampf gegen Antijudaismus und Antisemitismus sowohl in der katholischen Kirche als auch in anderen Kirchen, unter Christen verschiedener Bekenntnisse oder im christlichen Einflusskreis fortzusetzen. Wie der Weise Rabbi Tarfon einst sagte: Es ist nicht deine Aufgabe, das Werk zu vollenden und du bist nicht frei, dich von der Aufgabe fernzuhalten.⁷ Wir werden den Antisemitismus nicht völlig besiegen können, dürfen aber die Verantwortung für den Kampf gegen den alten und neuen Antisemitismus nicht von uns abschütteln.

⁷ Mischna, *Sprüche der Väter* 2:16.

Anmerkungen zur jüdisch-orthodoxen Erklärung

Barbara Schmitz

„Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahren *Nostra aetate*“, verfasst von Vertretern der Europäischen Rabbinerkonferenz (CER), des Rabbinischen Rats von Amerika (RCA) und des Israelischen Oberrabbinats, ist die erste Stellungnahme von orthodoxen jüdischen Organisationen zu der seit der Konzilerklärung *Nostra aetate* eingeleiteten, neuen Positionsbestimmung der katholischen Kirche gegenüber dem Judentum.

Diese Situation ist durch Papst Franziskus als ein „fruchtbarer Moment im Dialog“¹ und von der Deutschen Bischofskonferenz als ein „günstiger Zeitpunkt“² bezeichnet worden, den die deutschen Bischöfe „mit Dankbarkeit“ wahrnehmen.³

In der Erklärung „Zwischen Jerusalem und Rom“ wird eine Landschaft vermessen. So wie eine Landkarte nicht die Landschaft selbst ist, sondern den erlebten Raum aus der Perspektive des Kartographen darstellt, so werden auch in dieser Erklärung „Zwischen Jerusalem und Rom“ Räume vermessen, Gebiete beschrieben und Grenzen dargestellt.

¹ Papst Franziskus, *Ansprache* anlässlich der Übergabe der Erklärung „Zwischen Jerusalem und Rom“ (31. August 2017), in: *L'Osservatore Romano* (8. September 2017), S. 4.

² Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz vom 13. Februar 2019.

³ Die Stellungnahme „Zwischen Jerusalem und Rom“ folgt zudem auf die Erklärung „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen“ (3. Dezember 2015). Damit liegen zwei Stellungnahmen vor, letztere von einer Gruppe orthodoxer Rabbiner, erstere von zentralen Organisationen und Institutionen des orthodoxen Judentums unterzeichnet.

Der Titel nennt die beiden Städte Jerusalem und Rom. Sie stehen einerseits als Orte des bilateralen Austausches zwischen Vertretern des orthodoxen Judentums und der katholischen Kirche in den vergangenen Jahren, andererseits stehen Rom und Jerusalem auch für eine *pars pro toto*-Beziehung: Jerusalem für das Judentum, Rom für die katholische Kirche. Beide Städte sind immer wieder von unterschiedlichen Gruppen und zu unterschiedlichen Zeiten als das Zentrum der eigenen Welt(sicht) konzipiert worden. Davon geht diese Erklärung aber weg und siedelt ihre Überlegungen weder in Jerusalem noch in Rom, sondern explizit *dazwischen* an – zwischen Jerusalem und Rom.

Mit dieser Überschrift wird somit ein Raum eröffnet, der ein Spannungsfeld darstellt: Dieses sehr junge und neue Gespräch, das durch die Neuausrichtung der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil möglich wurde, steht im Spannungsfeld zu der fast 2000-jährigen Geschichte voller Gewalt und Leid, bei der die katholische Kirche ihren Anteil hatte. Dieses neue und junge Gespräch zwischen Judentum und katholischer Kirche befindet sich nicht im sicheren Hafen, sondern *zwischen* Jerusalem und Rom, d. h. – um im Bild zu bleiben – auf hoher und immer auch unsicherer See.⁴

Liest man die Erklärung „Zwischen Jerusalem und Rom“, dann werden – ich sagte es schon – wie auf einer Landkarte zwischen Jerusalem und Rom Räume kartographiert. Zu Räumen gehören Grenzen:

⁴ Zugleich perspektiviert die Überschrift aber auch diesen Raum: erst Jerusalem, dann Rom. Damit ruft es eine Ost-West-Perspektive auf, die eine historische Bewegung ebenso akzentuiert wie das Gespräch selbst: nicht von Rom nach Jerusalem, sondern von Jerusalem nach Rom.

I. Grenzziehungen

In wohlthuender Klarheit benennt „Zwischen Jerusalem und Rom“ die Unterschiede zwischen Juden und Christen, die als „tiefgreifend“ und als „unüberbrückbare Trennung zum Judentum“ bezeichnet werden (S. 10). Diese markieren eine Grenze. „Die Unterschiede in der jeweiligen Lehre sind wesentlich und können nicht debattiert oder verhandelt werden“ (S. 11).

Als solche Unterschiede werden u. a. das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem Messias und Christus sowie die Lehre der Trinität identifiziert. Beide sind für das Christentum jedoch zentrale Theologumena.

Die Benennung von Grenzen im Dialog ist von unschätzbarem Wert sowohl für den Verständigungsprozess nach innen, in die eigene Gemeinschaft hinein, als auch gegenüber dem Anderen: Den Gesprächspartner in seiner eigenen Sprache zu verstehen und seinen Weg als eigenständigen Weg ohne Abwertungsrhetorik anzuerkennen, kann nicht hoch genug wertgeschätzt werden. Es ist richtig, dass es sich bei Themen wie Christologie oder Trinität um zentrale Identitätsmarker des Gegenübers handelt, die nicht einfach verhandelbar sind. Dieses Akzeptieren der Grenze bedeutet eine wertschätzende Haltung gegenüber dem Anderen, dem sein Anders-Sein belassen wird – eine Haltung, die erst den Dialog selbst ermöglicht.

Dass Unvereinbarkeiten klar benannt und Grenzen des Dialogs aufgezeigt werden (vgl. S. 12), gehört m. E. zur Stärke der Erklärung „Zwischen Jerusalem und Rom“.

Zugleich spielt die Erklärung das Akzeptieren der Grenze und die wertschätzende Haltung auch zurück an die katholische Kirche: Zu Recht wird betont, dass die Ernsthaftigkeit des Gespräches der katholischen Kirche mit dem Judentum und ihre neue

Selbstverortung gemessen wird: an allen christlichen Lehren und Ritualen, die negative Haltungen gegenüber dem Judentum begünstigen, an der Aufarbeitung des eigenen Antijudaismus, an der Ernsthaftigkeit bei der Absage der katholischen Kirche an die Judenmission.

Der Anschlag in Halle an Jom Kippur am 9. Oktober 2019 hat in erschreckender Weise vor Augen geführt, wie fragil und zerbrechlich die politischen und zivilgesellschaftlichen Anstrengungen in unserem Land, im Land der Täter und im Land der Schoa, sind. Es reicht aber nicht, hier nur auf politisches und zivilgesellschaftliches Engagement zu verweisen, sondern es muss für uns als Kirche auch um die genuin theologische Aufarbeitung struktureller und auch institutionell gebundener antijüdischer Stereotypen und ihrer fortdauernden Wirkmacht in der kirchlichen Gegenwart von heute gehen.

Mit der in der Erklärung vorgenommenen Grenzziehung korreliert das Aufzeigen von Räumen: Es sind sowohl Räume des getrennten Diskurses als auch Räume des gemeinsamen Handelns.

2. Räume des je getrennten Diskurses

Die Erklärung „Zwischen Jerusalem und Rom“ benennt sodann Diskurse, die nicht oder nicht in erster Linie Themen eines Dialogprozesses sein können, sondern die „Bestandteil der internen Erörterungen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft“ (S. 11) sein sollten.

Damit ist ein wichtiger Impuls gesetzt: nämlich die Gesprächspartner nicht nur auf den Dialog, sondern auf den internen Raum theologischer Reflexion zu verweisen. In der Tat sind die Themen, die sich aus dem Dialog ergeben, nicht unbedingt Themen des Dialogs selbst, sondern verweisen aus dem Dialog zu-

rück auf den Bedarf an Reflexion und Positionierung im internen Diskurs. Für die katholische Kirche benennt die Erklärung Christologie und Trinität als solche Themen. In der Tat kann die in der Erklärung anklingende Nachfrage nach der *Theozentrik* christologischer und trinitarischer Positionen einen wichtigen Impuls im internen, christlichen Diskurs setzen. Ebenso gehört das Uneingelöste des messianischen Gedankens zu dem, was die katholische Seite nachdenklich stimmen könnte.

Von diesen Binnendiskursen kann zugleich eine neue Dynamik für das Gespräch ausgehen: Der interne Verständigungsprozess innerhalb der orthodox-jüdischen Gemeinschaft, das Gespräch mit dem Christentum nicht über die Denkfigur „Esau“ abzulehnen, sondern über den Gedanken des Bundes Gottes mit der ganzen Menschheit aus *Gen 9* aufzunehmen, bestimmt den Ort von Kirche und Christentum über die Brücke der Kinder Noahs, nicht aber über Abraham, den Juden Jesus oder Paulus. Das dürfte für viele christliche Ohren ungewohnt und gewöhnungsbedürftig sein. Und eben das, was einen Dialog ausmacht – eine Herausforderung! Dass darüber hinaus in der Erklärung konstatiert wird, dass dem Christentum ein besonderer Status gebühre, „da sie den Schöpfer des Himmels und der Erde anbeten, der das Volk Israel aus ägyptischer Knechtschaft befreite und dessen Vorsehung der gesamten Schöpfung gilt“ (S. 11), ist in jeder Hinsicht bemerkenswert.

3. Räume einer „friedlichen Zusammenarbeit“

Der dritte Raum, den die Erklärung benennt, ist die Möglichkeit einer „friedlichen Zusammenarbeit zum Wohl unserer gemeinsamen Welt“ (S. 11). Als solche können – so die Erklärung –

die Katholiken „Partner, enge Verbündete und Brüder bei einer gemeinsamen Suche nach einer besseren Welt“ sein (S. 12).

Für das Judentum – so die Erklärung – ergibt sich diese Verpflichtung aus dem Vers aus dem Jesajabuch, aus *Jes 49,6*, nach dem das Judentum „Licht der Nationen“ sein sollte, ein Vers, der wie ein Leitmotiv die Erklärung durchzieht. Als Nationen kommen die Christinnen und Christen nun als Partner in den Blick, um sich mit ihnen für Frieden, soziale Gerechtigkeit und Sicherheit, für Religionsfreiheit und gegen Auswüchse des Säkularismus einzusetzen. Verbündete und Geschwister im zivilgesellschaftlichen Engagement zu sein, hat – so meine ich – in der Vergangenheit auch schon Früchte getragen: Ich denke beispielsweise an das unsägliche Urteil des Kölner Landgerichts zur Beschneidung im Jahr 2012 und die Klarheit des Engagements der katholischen Kirche in dieser Debatte.

In ähnlicher Klarheit ist jetzt auch das Engagement der katholischen Kirche und institutionell der Deutschen Bischofskonferenz gegen den erstarkenden Antisemitismus in unserem Land dringend geboten.

Bei anderen Themen jedoch liegen – und das sollten wir hier auch bedenken – die Positionen nicht so nahe beieinander: Lassen Sie mich als Beispiel den Bereich Bioethik, Reproduktionsmedizin und die Fragen an Lebensanfang und Lebensende benennen. Hier liegen die ethischen Positionen aufgrund des ihnen zugrundeliegenden theologischen Verständnisses deutlich auseinander. Gerade deswegen ist es wichtig, auch diese Themen der Differenz im Bereich des gesellschaftlichen Engagements aufzugreifen. Wie produktiv dies sein kann, zeigte die Tagung, die bereits im Jahr 2011 vom „Gesprächskreis Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) stattgefunden hat, die sich dem Thema „Biomedizinische Forschung

und ihre ethische Herausforderung zwischen Judentum und Christentum“⁵ gewidmet hat.⁶

Lassen Sie mich enden mit dem Schlusssatz, mit dem auch die Erklärung selbst in Anspielung an *Jes 58,7* endet: Den Wegen Gottes zu folgen, bedeutet, die Hungrigen zu speisen, die Nackten zu kleiden, Witwen und Waisen Freude zu bringen etc. Das ethische und gesellschaftliche Engagement ist Ausdruck dessen, was es bedeutet, den Wegen Gottes zu folgen.

Es ist gut, dass die Erklärung aus orthodox-jüdischer Perspektive eine landkartenähnliche Orientierung bietet, was es in den unterschiedlichen Räumen des Diskurses bedeuten kann, den Wegen Gottes zu folgen und damit über die Weisung Gottes nachzudenken, Tag und Nacht – wie *Ps 1* sagt.

⁵ Fachtagung in München (6. bis 8. November 2011).

⁶ Hanspeter Heinz und Werner Trutwin (Hg.), *Aktuelle Probleme am Anfang des Lebens. Juden und Christen im Dialog mit Ethik, Recht und Medizin*: <https://www.zdk.de/cache/dl-Aktuelle-Probleme-am-Anfang-des-Lebens-Juden-und-C-37c8271c5c1110371a05c2a65eb54f35.pdf>.

Vatikanische Erklärung „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29)

Darstellung und Kommentar

P. Christian M. Rutishauser SJ

Das vatikanische Dokument besteht aus 49 Artikeln und ist in sieben Kapitel gegliedert, unterzeichnet von Kardinal Kurt Koch, der im Vatikan der Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum vorsteht. Die ersten beiden Kapitel sind einleitend: Zunächst ein Rückblick auf die eigene Geschichte des jüdisch-christlichen Dialogs seit *Nostra aetate*. Zu dessen 50. Jahrestag ist der Text auch erschienen. Dann folgt die Bestimmung der theologischen Sonderstellung, die der Dialog mit dem Judentum für die römisch-katholische Kirche einnimmt.

Beim Rückblick in Kapitel 1 wird die wertschätzende Neuausrichtung der Kirche gegenüber dem Judentum nachgezeichnet. Die zahlreichen Dokumente und Akteure des Dialogs werden in Erinnerung gerufen. *Nostra aetate* Nr. 4 habe sich als „solides Fundament“ für die jüdisch-katholischen Beziehungen herausgestellt. Im Verlaufe der Jahre wären aus „verlässlichen Partnern“ sogar „gute Freunde“ geworden, die auch Konflikte auszutragen vermöchten. (2) Zu solchen Auseinandersetzungen führte zum Beispiel die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für den außerordentlichen tridentinischen Ritus durch Papst Benedikt 2009. Auch der Prozess der Seligsprechung von Papst Pius XII., dessen Rolle in der Zeit der Schoa umstritten bleibt, mag mit diesen Konflikten angesprochen sein. Doch ob all dieser kleineren oder größeren Streitpunkte betont das vatikanische Dokument, „dass Christen und Juden unwiderruflich aufeinander an-

gewiesen sind ... Die Kirche stünde ohne ihre jüdischen Wurzeln in der Gefahr, ihre heilsgeschichtliche Verankerung zu verlieren und erlänge damit einer letztlich unhistorischen Gnosis.“ (13) Der Rückblick auf 50 Jahre Dialoggeschichte zeigt eindrücklich, dass *Nostra aetate 4* eine beachtliche Rezeption gefunden hat und kein Schubladentext ist.

Kapitel 2 streicht heraus, dass für die Kirche der Dialog mit dem Judentum nicht einfach dem interreligiösen Dialog zuzuordnen ist. So zeichnet dieses Kapitel gemäß aktuellsten Forschungen die historische Entwicklung dessen nach, was heute „Das Auseinandergehen der Wege“ genannt wird, also die Entstehung von Kirche und Synagoge als zwei je unterschiedliche Neudeutungen der biblischen Geschichte und Texte. Christuserlebnis und Tempelzerstörung nötigten sowohl das werdende Christentum wie auch das rabbinische Judentum zu neuer Selbstvergewisserung. Unser Text betont, dass sich die sogenannte Substitutionslehre, gemäß der die Kirche als „verus Israel“ das Judentum als erwähltes Volk abgelöst habe, sich seit der Patristik entwickelt habe und durch Interpretationen des Hebräerbriefts genährt wurde, heute von der Kirche jedoch nicht mehr vertreten werde. „Mit ... *Nostra aetate 4* bekennt sich die Kirche eindeutig in einem neuen theologischen Rahmen zu den jüdischen Wurzeln des Christentums.“ (17) Dass die Substitutionslehre innerhalb der römisch-katholischen Theologie trotzdem nicht einfach vom Tisch ist, hat freilich der Aufsatz von Papst em. Benedikt vom Sommer 2018 gezeigt. Kapitel 2 schließt religionstheologisch, indem es den Abschnitt zum Judentum als „Herzstück“ von *Nostra aetate* bezeichnet und fortfährt: „Das Verhältnis zum Judentum kann in dieser Hinsicht als Katalysator zur Verhältnisbestimmung zu den anderen Weltreligionen betrachtet werden. Aus theologischer Sicht jedoch hat der Dialog mit dem Judentum einen völlig anderen Charakter und liegt im Vergleich mit anderen Weltreligionen auf einer

anderen Ebene.“ (19 f.) Aus jüdischer Perspektive dürfte die Beziehung zum Christentum kaum eine solche „theologische Sonderstellung“ einnehmen. Daher wäre ein Kommentar aus jüdischer Sicht interessant. Für die Kirche ergeben sich aus der Sonderstellung jedoch erhebliche theologische Fragen, allen voran: In welchem Verhältnis stehen Judentum und Christentum im Heilsplan Gottes? Das Dokument will darüber nachdenken und trägt daher den Untertitel „Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen“. Es hat zum Ziel, christliche Glaubensfragen angesichts des Judentums zu klären, damit der Glaube seine Kohärenz und Logik behält.

Die Kapitel 3 bis 5 bilden das Kernstück des Dokuments. Zunächst geht es um die Offenbarung in der Geschichte, darum, dass sich Gott seit Abraham das Volk Israel als Träger seiner Verheißungen für alle Nationen auszuwählen begann. (21) Gott ist treu. Bei aller Untreue auf der Seite Israels blieb immer ein „Rest“ der Treuen. *Jes* 1,9 wird zitiert und gefolgert: „Durch diesen Rest verwirklichte Gott seinen Heilsplan.“ (22) Hinzu tritt die Kirche. Sie sei als „das neue Gottesvolk“ durch den Alten Bund vorbereitet und stelle die Erfüllungen der Verheißung an Israel dar. Jesus Christus wird „als die lebendige Tora Gottes betrachtet“ und als „neuer Moses“. (26) Nicht dass die Kirche an die Stelle Israels träte. Christen würden über Christus auf Gottes Anruf antworten, so wie die Juden über die Tora. Beide finden je „Leben in Fülle“. Der Text zitiert hier auch die jüdische Quelle *Pirque Awot*. (24) Synagoge und Kirche werden mit Worten von Papst Franziskus nebeneinander dargestellt. „Das Judentum und der christliche Glaube ... sind zwei Wege“. Doch es wird präzisiert: nicht zwei Heilswege: „Dass sein [Gottes] Heilswille universal ausgerichtet ist, davon zeugen die Schriften ... Daher gibt es keine zwei Heilswege nach dem Motto ‚Juden halten die Tora, Christen halten sich an

Christus.“ (25) Das Kapitel mit der analogen Beschreibung von Judentum und Christentum, die doch nicht parallele Heilswege sind, hinterlässt eine Spannung.

Im Kapitel 4 wird nun von einer anderen Fragestellung her Licht auf das jüdisch-christliche Verhältnis geworfen, von der Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament wie auch zwischen Altem und Neuem Bund aus. Zu den verschiedenen Bundesschlüssen in der Bibel wird festgehalten: „Jeder von diesen Bündnissen nimmt dabei den vorherigen Bund in sich auf und legt ihn wieder in einer neuen Weise aus.“ (32) Das Kapitel nimmt die seit Papst Johannes Paul II. vorgetragene Lehre vom „ungekündigten Bund“ zwischen Gott und Israel auf. Sie wird mit dem für die Kirche entscheidenden Bund in Verbindung gebracht, dem Neuen Bund in Christus. Er „kann nie den Alten ersetzen, sondern setzt ihn voraus und gibt ihm eine neue Sinndimension, indem er die im Alten Bund geoffenbarte personale Natur Gottes bekräftigt und sie als Offenheit für all jene bestimmt, die unter den Nationen gläubig Antwort geben.“ (27) Christusbund und Sinaibund, dem das Judentum die Tora verdankt, werden dann über den Abrahamsbund zusammenschaut. „Dieser Rückbezug zum Abrahamsbund ist für den christlichen Glauben so konstitutiv, dass die Kirche ohne Israel in der Gefahr stünde, ihre heilsgeschichtliche Verortung zu verlieren. Umgekehrt könnten Juden im Blick auf den Abrahamsbund zur Einsicht kommen, dass Israel ohne die Kirche in der Gefahr stehen würde, zu partikularistisch zu verbleiben und die Universalität seiner Gotteserfahrung nicht genügend wahrzunehmen.“ (33)

Dieses Kapitel betont weiter die Einheit von Altem und Neuem Testament. Markion wie auch Tendenzen im Luthertum – man denke an die Berliner Theologen Harnack und vor Kurzem Slenzka –, die das Alte Testament als Heilige Schrift zurücksetzen, werden zurückgewiesen. Die Struktur der zweieinen christ-

lichen Bibel ist formgebend. Sie sei einerseits „fundamentale Basis einer geistlichen Verwandtschaft zwischen Juden und Christen“, erzeuge aber auch eine „elementare Spannung“ zwischen beiden. (29) Doch es gelte, christliche wie rabbinische Exegese der Hebräischen Bibel als zwei Auslegungsmöglichkeiten in ihrer „reichen Komplementarität“ wertzuschätzen. (31) Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine heiligen Schriften in der christlichen Bibel“ von 2001 wird zitiert. Dieses muss für die in diesem Kapitel behandelte Frage unbedingt mitgelesen werden, weil es sich dazu ausführlicher äußert. In unserem Dokument klingt zum Beispiel nur an, dass die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament nicht nur im Schema von Verheißung und Erfüllung zu sehen ist. (29) Dort ist dies breit entfaltet. Vergleicht man abschließend dieses Kapitel 4 mit dem vorausgehenden Kapitel 3, fällt auf, dass auf der exegetischen Ebene jüdische und christliche Tradition komplementär und gleichwertig dargestellt werden, während auf systematischer Ebene betont wird, dass es keine parallelen Heilswege gibt.

Mit Kapitel 5 sind wir in der Mitte des Dokuments angelangt. Das Verhältnis von Judentum und Christentum wird unter dem für den christlichen Glauben entscheidenden Aspekt erfasst, jenem der Heilsgeschichte, jenem der Soteriologie. Anders formuliert: Das Dokument stellt sich die Frage, wie der Glaube, dass Jesus Christus das Heil für alle Menschen will, mit der Glaubensüberzeugung, dass Gottes Bund mit Israel ungekündigt ist, zusammengedacht werden kann. (37) Die Antwort beginnt mit der erneuten und wiederholten Feststellung, dass es nicht zwei parallele Heilswege geben kann und dass die exklusive und universale Heilsmittlerschaft durch Jesus Christus zum Kern des christlichen Glaubens gehört. (35) Paragraph 36 bezieht sich danach ganz auf *Röm* 9–11, worin Paulus entschieden verneint, Gott habe die Juden verstoßen. Es folgt das Zitat aus *Röm*

11,29, das dem ganzen Dokument den Titel gibt: „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.“ Und der vatikanische Text fährt fort: „Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgründtiefes Geheimnis Gottes.“ (36) Die Fragestellung erhält also keine positive Bestimmung. Vielmehr werden mit *Röm* 11,33 zusammen Gottes unergründliche Wege gepriesen. Sie dürften sich erst an einem von Gott gegebenen Zeitpunkt lüften. Gleichsam als Abspann zur Antwort folgt noch der Hinweis, dass die Lehre vom „ungekündigten Bund“ Gottes mit Israel nicht in *Nostra aetate* selber ausgesagt sei, sondern erst über Johannes Paul II. in die Theologie und in den Katechismus Eingang gefunden habe. (39) Dieser Abspann erscheint angesichts der Tatsache, dass Papst em. Benedikt gerade diese Aussage letztes Jahr zu relativieren versuchte, tendenziös.

Die beiden letzten Kapitel des vatikanischen Dokuments ziehen nun Konsequenzen aus der dargelegten Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum: Kapitel 6 äußert sich zunächst zum Evangelisierungsauftrag der Kirche, was zu einer höchst sensiblen und umstrittenen Frage führt. Das Dokument ist sich bewusst, dass die sogenannte „Judenmission“ eine heikle Frage ist. Ihre Geschichte ist von Gewalt gegen Juden geprägt. In den Augen der Juden betrifft es zudem „die Existenz des jüdischen Volkes selbst“. (40) Dennoch gehört Mission zum Wesen des Christseins, weil sie in der Sendung Christi vom Vater gründet, wie das Dokument betont. (41) Vom Sendungsauftrag Christi in die Welt muss denn auch die Evangelisierung geprägt sein. Daher hat Gewalt in der Mission keinen Platz. Mission wird letztlich von Gott geführt; der Christ darf sich ihr anvertrauen, ohne dass er deren Wege immer kennt. (42) Nach kurzen Erläuterungen zum Missionsbegriff unterstreicht das Dokument, dass es auch „eine qualitative Bestimmung der Kirche“ sei, dass sie

„aus Juden und Heiden“ bestehe. Christus wäre für die ganze Menschheit gekommen. Das „Bundesvolk Israel“ sei dynamisch auf das „Volk Gottes aus Juden und Heiden – geeint in Christus“ zu beziehen. (43) Vor diesem Hintergrund sind dann die Worte des Dokuments zu lesen, die dieses Kapitel eröffnen und in der Öffentlichkeit viel Beachtung gefunden haben: „Die Kirche ist daher verpflichtet, den Evangelisierungsauftrag gegenüber Juden, die an den einen und einzigen Gott glauben, in einer anderen Weise als gegenüber Menschen mit anderen Religionen und weltanschaulichen Überzeugungen zu sehen. Dies bedeutet konkret, dass die katholische Kirche keine spezifische institutionelle Missionsarbeit, die auf Juden gerichtet ist, kennt und unterstützt. Obwohl es eine prinzipielle Ablehnung einer institutionellen Judenmission gibt, sind Christen dennoch aufgerufen, auch Juden gegenüber Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus Christus abzulegen. Das aber sollten sie in einer demütigen und sensiblen Weise tun, und zwar in Anerkennung dessen, dass die Juden Träger des Wortes Gottes sind, und besonders in Anbetracht der großen Tragik der Schoa.“ (40) Die Kirche lehnt eine „spezifische Missionsarbeit“ gegenüber Juden ab. Trotzdem sollen Christen vor Juden ganz Christ sein und dazu gehört, dass sie auch Zeugnis für ihren Glauben geben, jedoch „auf eine andere Weise als gegenüber Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen.“ Sowohl die Gewaltgeschichte wie auch die theologische Sonderstellung, die das Judentum für die Kirche hat, fordert diese „andere Weise“. Worin diese „andere Weise“ genau besteht, bleibt offen. Papst em. Benedikt, der sich als ein konservativer Ausleger dieses Textes geäußert hat, kommt in seinem kurzen Aufsatz in der *Herder Korrespondenz* vom November 2018 auf jeden Fall zur Formel: Mission nein – Dialog ja. Dialog also als diese „andere Weise“?

Kapitel 7 formuliert schließlich die Ziele des Dialogs aus katholischer Perspektive und bestimmt sie vor allem auf der Ebene

ethischer Zusammenarbeit, worüber ein breiter Konsens erreicht worden ist. Erstes Ziel aber „ist die Vertiefung der gegenseitigen Kenntnis“, wobei es für Christen dabei gerade auch um die „Hebung der geistlichen Schätze“ geht, die in der jüdischen Schriftauslegung liegen. (44) Gemeinsamer Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung wird zudem genannt. Es geht um die Garantie der Religionsfreiheit. Dass die Christen als Minderheit im Staat Israel dabei besonders im Blick sind, betont der Text eigens. (46) Als weiteres Ziel wird die „gemeinsame Bekämpfung aller Erscheinungen rassistischer Diskriminierung gegenüber Juden und aller Formen des Antisemitismus“ genannt. Auch die Kooperation in vielen Bereichen des Karitativen und Sozialen ist ein Dialogziel, sollten sich doch Juden und Christen „Seite an Seite“ für eine „bessere Welt einsetzen.“ (49)

Abschließend lässt sich sagen, dass das vorliegende Dokument umfassend auf 50 Jahre Dialoggeschichte des Heiligen Stuhls mit dem Judentum zurückblickt und auf der Höhe des Dialogs und der jüdisch-christlichen Forschung von 2015 steht. Es ist das erste vatikanische Dokument, das ganz systematisch-theologische Fragen ins Zentrum stellt, vor allem die grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum in der Heilsgeschichte. In früheren Verlautbarungen ging es mehr um pädagogische, historische und exegetische Fragestellungen. Der Text scheut dabei nicht davor zurück, sich der sensibelsten Frage zu stellen, jener der universalen Heilswahrheit. Es ist jedoch bemängelt worden, dass sich das Dokument über eine weitere schwierige Frage ausschweigt, jener nach einer Beurteilung von Land und Staat Israel. Doch dies kann in späterer Zeit kommen. Der Dialog ist voll im Gange.

Die Vatikanische Erklärung aus jüdischer Sicht

Anmerkungen

Rabbiner Yehuda Pushkin/Katharina Goldman

Der vorliegende Beitrag stellt eine ausführliche Erläuterung von Rabbiner Pushkins Anmerkungen zum Vortrag von Pater Dr. Christian M. Rutishauser SJ hinsichtlich der Vatikanischen Erklärung „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (*Röm 11,29*) dar.

Beim Durchlesen des Dokuments wird bei der jüdischen Leserschaft eine Reihe von Fragen aufgeworfen. Darüber hinaus entsteht an mehreren Stellen der Wunsch, sich in die Thematik zu vertiefen, aber dies ist meist aufgrund der relativ kurzgefassten Darstellung des Dokuments nicht immer möglich. Einige Aspekte werden bewusst lediglich oberflächlich thematisiert.

Man muss sagen, dass Dr. Rutishauser im Laufe seines Vortrags einige Fragen, die sich bei Rabbiner Pushkin während des Lesens des Dokuments ergeben haben, beantwortet hat. Dennoch blieb ein Teil der Fragen unbeantwortet ...

Im Folgenden erlauben wir uns auf bestimmte Absätze des Dokuments der Reihe nach einzugehen:

Absatz 1 und 2

Zunächst gilt es zu betonen, dass die Erklärung *Nostra aetate* auch für uns ein Segen ist und eine unglaubliche Bereicherung darstellt.

Dies bezieht sich auf eine Reihe von Aspekten, von denen hier einer besonders hervorgehoben werden kann, und zwar dieser, dass wir Juden uns als *Or LaGoim*, (Licht der Nationen) betrachten. Die Quelle für ein solches Verständnis sind die Worte des Propheten Jesaja:

Ich, der Ewige, habe dich berufen zum Heile, und deine Hand gefasst und dich gebildet, und dich eingesetzt zum Bunde für das Volk, zum Lichte von Nationen.

Jesaja 42,6¹

Und Er sprach: zu gering ist es, dass du Mir seiest ein Knecht, aufzurichten die Stämme Jakobs, und die geretteten Israels zurückzuführen; so stell' Ich dich hin zum Lichte der Völker, dass mein Heil gelange an das Ende der Erde.

Jesaja 49,6

Und es wandeln Nationen bei deinem Lichte und Könige bei deinem Strahlenglanze.

Jesaja 60,3

Es besteht jedoch unter den Juden kein Konsens darüber, wie diese Idee in der Praxis umgesetzt werden soll.

Die Missionierung als solche wird im Judentum gar nicht praktiziert. Sowohl die Verbreitung der monotheistischen Glaubensvorstellung sowie der moralischen Grundsätze, welche in der Tora sowie in den Worten der Propheten verankert sind, als auch die Vorstellungen über die Spiritualität zum Beispiel in Form eines Dialogs und eines philosophischen Austausches sind aber aus jüdischer Perspektive zweifellos vorrangig.

¹ Die im Text verwendete Übersetzung der Zitate aus der Heiligen Schrift stammt aus: Leopold Zunz, *Die Heilige Schrift: Hebräisch-Deutsch* (Stuttgart 1997).

Darüber hinaus besteht die Ansicht, dass selbst die Verbreitung des Christentums (und des Islams) größtenteils diesem Zweck gedient hat. Diesbezüglich schreibt der große jüdische Philosoph und Rechtsgelehrte Maimonides (ca. 1135–1204):

Es liegt jenseits des menschlichen Verstandes, den Schöpfer zu erfassen. [...] Alle Dinge, die Jesus von Nazareth und den Ismaeliten betreffen, dienen einzig dazu, den Weg für den König Messias zu ebnen und die ganze Welt auf die gemeinsame Anbetung seiner Einheit vorzubereiten. So, dadurch [d. h. durch die christliche Mission] sind die messianische Hoffnung, die Torah und die Gebote bekannte Gesprächsgegenstände [selbst] unter den Einwohnern der weiterentfernten Inseln geworden und haben [schließlich auch] diejenigen erreicht, die unbeschnitten sind im Herzen und im Fleisch [...].²

Absatz 5

Die Stellungnahme hinsichtlich des Verhältnisses zum Staat Israel kann als „parve“ (abgeleitet von den jüdischen Speisegesetzen weder milchig noch fleischig) und damit eher als neutral beschrieben werden. Es kann aus unserer Sicht nur schwer abgestritten werden, dass nicht nur die Schoa, sondern auch die Gründung des Staates Israel einer der theologischen Impulse für die Neuformulierung der christlich-jüdischen Verhältnisse und für die Ablehnung der Substitutionstheorie war (man hat bei der Tagung in Berlin gespürt, dass das Thema der Verheißung des Landes für die jüdische Seite extrem wichtig war und wir dan-

² Moses Maimonides, *Mishneh Torah, Sefer Shoftim, Hilkhhot Melakhim u-Milchamotehem*, bearbeitet von Shabtai Frankel, 11,4, zitiert nach Frederek Musall.

ken dem christlichen Dialogpartner für die Bereitschaft, auf dieses Thema einzugehen und es zu vertiefen).

Absatz 14

Es stellt sich die Frage, wie lässt sich die theologische Sonderstellung des christlich-jüdischen Dialogs auch auf die lokale Ebene runterbringen? Denn es entsteht der Eindruck, dass durch den lokal stattfindenden interreligiösen Dialog letztendlich nur Antworten auf soziale Fragen hinsichtlich der Gemeindefarbeit oder friedensstiftender Aktivitäten gefunden werden können, aber echte theologische Fragen bezüglich des jüdisch-christlichen bzw. des christlich-jüdischen Verhältnisses bleiben weitgehend im Hintergrund und werden in kommunalen Kreisen nicht thematisiert.

Absatz 15

Die Ansicht der katholischen Kirche, dass es sich hinsichtlich des christlich-jüdischen Dialogs nicht um zwei grundsätzlich andersartige Religionen handelt, sondern dass das Christentum, mehr als es angenommen wird, im Judentum verwurzelt ist, findet sich auch unter jüdischen Wissenschaftlern, obwohl sie nicht zur Mehrheitsmeinung gehört. So sagte beispielsweise der israelische Historiker und Religionswissenschaftler Prof. David Flusser (1917–2000) sel. A., dass „das Christentum das Judentum für Nichtjuden“³ sei. An diese Aussage Prof. Flussers erinnerte mich sogar selbst Pater Dr. Christian M. Rutishauser SJ, der eine Zeit lang sein Student gewesen ist. In diesem Zusammenhang fiel mir dann eine sehr ähnliche Äußerung des Religionsphilosophen Dr. Pinchas Polonsky (*1958) ein, der die Meinung

³ Mündlich wiedergegeben.

vertritt, dass „das Christentum das Judentum für die Völker der Welt“⁴ sei. Es muss jedoch nochmals betont werden, dass eine solche Sichtweise, wie die von Prof. Flusser und Dr. Polonsky, in jüdischen Kreisen nicht die Mehrheitsmeinung bildet.

Absatz 17

Es kann angenommen werden, dass zwar unter Fachleuten, wie beispielsweise Bischöfen, Theologen und Lientheologen, *Nostra aetate* bekannt ist und dieser Personenkreis sich auch entschieden zur Ablehnung der Substitutionstheorie bekennt, aber wie kann dieses Verständnis und somit die Abkehr von der Substitutionstheorie auch die breiteren Massen der Kirchenmitglieder erreichen?

Diesbezüglich kann auch die Frage aufgeworfen werden, wie sich *Nostra aetate* auf andere christliche Kirchen auswirkt? Hierbei ist insbesondere die orthodoxe Kirche interessant, mit der die katholische Kirche unseres Wissens nach eine Eucharistische Begegnung, auch bekannt als Kirchengemeinschaft, die sogenannte *Communio*, anstrebt.

Absatz 35 und 36

Im Dokument wird vom Vorhandensein zweier Wege, jedoch nicht zweier Heilswege, gesprochen. Die Art und Weise, wie hier mit dieser Problematik umgegangen wird, ist in den Worten des Paulus im Römerbrief verwurzelt und sie wird hier auch angewendet. Das heißt, es wird von vorherein ein theologisches Paradox gebildet, welches mit dem Geheimnis Gottes seine Berechtigung erhält. Dies ist an sich – theologisch betrachtet – eine sehr jüdische Vorgehensweise. Diese Tatsache ist nicht ver-

⁴ Mündlich wiedergegeben.

wunderlich, denn Paulus war kein anderer als ein Schüler des Tannaiten Rabban Gamliel.⁵

Absatz 40

Im betreffenden Absatz steht Folgendes:

„Obwohl es eine prinzipielle Ablehnung einer institutionellen Judenmission gibt, sind Christen dennoch aufgerufen, auch Juden gegenüber Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus Christus abzulegen. Das aber sollten sie in einer demütigen und sensiblen Weise tun, und zwar in Anerkennung dessen, dass die Juden Träger des Wortes Gottes sind und besonders in Anbetracht der großen Tragik der Schoa.“⁶

Hierbei handelt es sich um eine eher abstrakte Formulierung, die einige Fragen aufwirft. Zunächst sollte darauf hingewiesen werden, dass dieser Absatz zwei widersprüchliche Aussagen in sich birgt bzw. diese widersprüchlich verstanden werden. Die Judenmission wird abgelehnt, aber gleichzeitig werden die Christen dazu aufgerufen, Juden gegenüber Zeugnis vom Glauben an Jesus abzulegen. Wie lässt sich dies miteinander vereinbaren? Zudem stellt sich die Frage, wie dieses Zeugnis überhaupt abgelegt werden soll? Soll dies aktiv oder passiv geschehen? Was kann man sich genau darunter vorstellen?

⁵ Vgl. *Apostelgeschichte* 22,3.

⁶ 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*, 40: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 203* (Bonn 2015), S. 34.

Allerdings muss auch vollständigkeitshalber hinzugefügt werden, dass bei der Tagung in Berlin Prof. Dr. Gregor Maria Hoff in seinem Vortrag darauf hingewiesen hat, dass die theologische Begründung hinsichtlich der Abwehr der Judenmission in naher Zukunft konkretisiert werden soll.

Abschließend kann festgehalten werden, dass trotz der Unterschiede, das Dokument „*Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt*“ (Röm 11,29) einen wichtigen Meilenstein im christlich-jüdischen Verhältnis darstellt, welcher immer wieder zum Dialog anregen kann, welchem wir gespannt entgegenblicken.

Identität in Beziehung

Zur theologischen Transformation des jüdisch-christlichen Dialogs

Gregor Maria Hoff

Das jüdisch-christliche Gespräch hat in den vergangenen fünfzig Jahren in mehrfacher Hinsicht an Intensität zugenommen: sowohl auf der institutionellen Ebene religionsgemeinschaftlicher Kontakte als auch auf der Ebene des wissenschaftlichen Dialogs. Dazu zählen die Gründungen von Instituten an Universitäten und damit zusammenhängend Forschungsprojekte, die sich vor allem auf historisch-biblisches Material bezogen, dabei aber auch hermeneutische Fragestellungen einschlossen. Damit drang auch die Frage nach dem Stellenwert des Dialogs für die jeweiligen Partner allmählich in den Fokus des Interesses.

Für diese Entwicklungen hat der Durchbruch der katholischen Kirche zu einem veränderten Verständnis des Judentums auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil entscheidend beigetragen. Der Paradigmenwechsel von *Nostra aetate* hat sich in Aussagen und in Zeichenhandlungen der Päpste seitdem fortgesetzt und in verschiedenen Dokumenten verdichtet. Zuletzt hat ein Dokument der *Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* unter der Federführung von Kardinal Koch einen Bilanztext zur Situation des jüdisch-katholischen Dialogs veröffentlicht, der bleibende theologische Fragen, aber auch mögliche Weiterentwicklungen skizzierte.¹

¹ Etwa mit der Kategorie des Volkes Gottes aus Juden und Heiden, das auch nach der Entstehung der Kirche einen Zusammenhang bildet. Vgl. Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, „*Denn un-*

Dieses Dokument steht in einem engen zeitlichen wie inhaltlichem Zusammenhang mit zwei Erklärungen aus der jüdischen Orthodoxie: der Erklärung „To Do the Will of our Father in Heaven“ einer Gruppe jüdisch-orthodoxer Rabbiner und Gelehrter (2015) sowie dem hochrangigen Dokument „Between Jerusalem and Rome“ (BJR), das 2017 vom Oberrabbinat in Israel sowie den orthodoxen Rabbinerkonferenzen der USA und Europas veröffentlicht wurde. Mit diesen ersten repräsentativen Stellungnahmen aus der jüdischen Orthodoxie hat die Frage nach der theologischen Dimension des jüdisch-christlichen Dialogs eine neue Dynamik angenommen.

I. Das Problem eines theologischen Dialogs – im Spiegel von „Between Jerusalem and Rome“

Um die Frage nach der theologischen Signatur des jüdisch-christlichen Dialogs bestimmen zu können, müssten die Hintergrund-einstellungen freigelegt werden, die zum einen das Verständnis von „Theologie“ betreffen und zum anderen die schiere Möglichkeit eines Austausches über theologische Topoi und Fragen zwischen den beiden Religionsgemeinschaften. Dass dies für die christliche Seite nicht nur leichter, sondern auf der Basis der geteilten Heiligen Schriften des Alten Testaments bzw. des Ta-

*widerruflich 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*, 43: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 203 (Bonn 2015), S. 35. – Bereits vor den beiden jüdisch-orthodoxen Stellungnahmen ist aus dem jüdisch-liberalen und konservativen Judentum die bedeutende Stellungnahme „Dabru Emet“ (2000) veröffentlicht worden.*

nach selbstverständlich ist (oder doch sein sollte), ist dabei an ein anderes Verständnis von „Theologie“ sowie an die in der Tradition von Joseph Ber Soloveitchik entwickelte Skepsis gegenüber einem theologischen Gespräch zweier unterschiedener Religionsgemeinschaften zu vermitteln.² Für die Erklärung BJR spielt diese Tradition eine maßgebliche Rolle. Ohne die Hintergründe an dieser Stelle entfalten und analysieren zu können, konzentriert sich die folgende Darstellung auf jene *theologischen* Implikationen, wie sie sich aus der Sicht eines katholischen Theologen darstellen.

Dabei richtet sich der Blick zunächst auf die Präambel von BJR. Sie setzt schöpfungstheologisch an und stellt die Erwählung Israels in einen universalen, menscheitsgeschichtlichen Kontext. Gott beruft Abraham, Isaak und Jakob zur „Gründung des Volkes Israel, das im heiligen, gelobten Land Israel eine vorbildliche Gesellschaft erben und errichten sollte, während es gleichzeitig als eine Quelle des Lichtes für die gesamte Menschheit dienen sollte“.³ Der Bund, den Gott mit seinem Volk schließt, trägt durch die Zeiten und bewährt sich gerade in den historischen Katastrophen Israels: von den Tempelzerstörungen bis zur Schoa. Hier „zeigte sich Gottes ewiger Bund erneut“ – im Neuaufbau von Gemeinden und in der Entstehung eines „souveräne(n) jüdischen Staates“.⁴

Dieser theologischen Grundperspektive ist die Reflexion zur katholischen Kirche zugeordnet. Sie bestimmt *Nostra aetate* als „Wendepunkt“⁵ der Beziehungen. Katholisch setzt sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Hermeneutik theologischer

² Vgl. Chr. M. Rutishauser, *Josef Dov Soloveitchik. Einführung in sein Denken* (Judentum und Christentum 14), (Stuttgart 2003).

³ *BJR* 3.

⁴ *Ebd.*

⁵ *Ebd.*, 6.

Anerkennung des Judentums gegen die Geschichte der eigenen „Lehre der Verachtung“⁶ durch. Diese Perspektive bestimmt die Lehre und die Praxis der katholischen Kirche seitdem, repräsentiert durch ihre Päpste. Die „Bewertung und Neubewertung“⁷ markiert ein tiefes Vertrauen darin, dass sich die Haltung der katholischen Kirche grundlegend und unwiderruflich gewandelt hat. Das schließt die Anerkennung bleibender religiöser und theologischer Differenzen ein, die zugleich einen produktiven Dialog zwischen den Religionsgemeinschaften ermöglicht – allerdings jenseits eines im eigentlichen Sinn theologischen Diskurses.⁸

Der Schlussabschnitt von BJR fordert dann zur Zusammenarbeit von Juden und Katholiken auf, vor allem im Blick auf die gemeinsamen Werte und die Bedrohung der Religionsfreiheit in der Gegenwart. Dem praktischen Auftrag, „gemeinsam die Welt zu verändern“ ist dabei auch die Bereitschaftserklärung zugeordnet, sich „um eine Vertiefung des Dialogs“ zu bemühen. Er soll „gegenseitiges Verständnis fördern“ und gehört in den Auftrag, „Gottes Wegen zu folgen“.⁹

Im Blick auf die interreligiöse Gesprächssituation ergibt sich vor allem *theologisch* ein komplexes Bild. Mehrfach werden die theologischen Differenzen zwischen Judentum und Kirche hervorgehoben, zugleich wird ein theologischer Dialog ausgeschlossen:

– So hebt der Text hervor, dass bei den bilateralen Treffen zwischen dem Oberrabbinat Israels und dem Vatikan „die Behand-

⁶ *Ebd.*

⁷ *Ebd.*, 9.

⁸ Vgl. *ebd.*, 11.

⁹ Die letzten Zitate: *ebd.*, 13.

lung grundlegender Glaubensfragen sorgfältig vermieden“ wurde (10).

– Grundsätzlich gilt: „Die theologischen Unterschiede zwischen Judentum und Christentum sind tiefgehend. Der grundlegende Glaube des Christentums, der in der Person „Jesu als der Messias“ und als zweite Person des „dreieinen Gottes“ seine Mitte hat, schafft eine unüberbrückbare Trennung zum Judentum.“ (10)

– Als Konsequenz bedeutet das für den Dialog: „Die Unterschiede in der jeweiligen Lehre sind wesentlich und können nicht debattiert oder verhandelt werden; ihre Bedeutung und Wichtigkeit sind Bestandteil der internen Erörterungen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft.“ (11)

Die Probleme des theologischen Dialogs markiert Rabbiner Folger als einer der Autoren des Dokuments, wenn er sein Nachwort zur Erklärung mit dem Hinweis einleitet, dass „interreligiöse Erklärungen ... für das Judentum nicht einfach“ seien.¹⁰ Die Halacha stecke einen engen Rahmen in dieser Hinsicht ab, vor allem könne das orthodoxe Judentum „nicht einfach neue Theologien einbeziehen, insbesondere nicht solche Ideen, die die Ursache für die Spaltungen waren, welche die Gründung späterer Glaubensgemeinschaften veranlassten“.¹¹

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob die Feststellung von „unüberbrückbaren theologischen Differenzen“¹² nicht selbst bereits eine theologische Expertise voraussetzt. Die Bestimmung eines bleibenden Unterschieds erfolgt einerseits in einer Religionsgemeinschaft, geht aber in den Dialog über, wo dieser dazu dienen soll, „gegenseitiges Verständnis zu fördern“.¹³

¹⁰ A. Folger, *Wie und weshalb diese Erklärung zustande kam*, 15.

¹¹ *Ebd.*

¹² „*Zwischen Jerusalem und Rom*“, 12.

¹³ *Ebd.*, 13.

Es handelt sich um ein Stück impliziter Theologie, das ausdrücklich wird, wenn „den Christen ein besonderer Status gebührt, da sie den Schöpfer des Himmels und der Erde anbeten, der das Volk Israels aus ägyptischer Knechtschaft befreite und dessen Vorsehung der gesamten Schöpfung gilt“.¹⁴ Der Gottesbezug des Christentums wird aus dessen Selbstverständnis an die theologische Interpretation des Judentums gekoppelt und auf diese Weise theologisch qualifiziert – letztlich in einem gemeinsamen schöpfungstheologischen Horizont, in dem sich beide Religionsgemeinschaften konstituiert sehen und leben. Dann aber wird der interreligiöse Dialog theologisch beansprucht, weil die „brüderliche Verbundenheit“¹⁵ auf dieser Grundlage überhaupt erst qualifiziert werden kann.

Die theologische Performanz des Textes zeigt sich entsprechend im Bezug auf „echte gegenseitige positive Einstellungen zu bestimmten Werten, die von den abrahamitischen Religionen allgemein und von denen, die die Hebräische Bibel verehren, im Besonderen geteilt werden“.¹⁶ Hier rückt die offenbarungstheologische Perspektive neben die schöpfungstheologische des Textanfangs und bildet eine theologische Grundlage für einen Dialog, der Auskunft über seine implizite Theologizität verlangt.

2. Zur Un/möglichkeit des theologischen Dialogs

Die Absage an den theologischen Dialog auf der Linie, die BJR verfolgt, ist selbst erkenntnistheologisch grundiert. Das macht aus christlicher Sicht die Besonderheit des jüdisch-christlichen

¹⁴ *Ebd.*, 11.

¹⁵ *Ebd.*, 10.

¹⁶ *Ebd.*, 10.

Religionskontakts aus. Aber es geht letztlich nicht nur um Theologie *im* Dialog, sondern um seine Theologizität selbst. Im Dialog wird *gemeinsam unterschieden* nicht nur von Gott gesprochen, sondern eine Gottesbestimmung durchgeführt: theologisch-reflexiv, aber auch in einem gelebten Gottesbezug auf den Gott Israels.

Dies als theologische Dialogvoraussetzung und dabei die dialogische Performativität von beiden Seiten wahrzunehmen, aber auch geltungstheoretisch umzusetzen, steht freilich noch aus, wie BJR belegt. Für die katholische Kirche würde die entsprechende Zustimmung in theologischer Hinsicht jeder Judenmission die Grundlage entziehen. Dass der Dialog aber diese Fragen freisetzt, zeigt bereits seine performative theologische Qualität an.

Das ist vom gemeinsamen offenbarungstheologischen Grundbezug des Judentums wie des Christentums her zu präzisieren – von der Referenz auf die (mit dem Text der Tanach gemeinsame und seiner Interpretation her verschiedene) *Heilige Schrift*. Die gemeinsame Glaubensgeschichte, die *von* und *in* Israel übernommenen heiligen Schriften als Grundlage der christlichen Gottesbestimmung binden sich an die mitlaufende Perspektive einer abweichenden Interpretation. Der Einspruch gegen die Messianität Jesu und gegen die trinitarische Codierung des Monotheismus durch die Kirche trennt die entstehenden Religionsgemeinschaften, läuft aber auf derselben offenbarungstheologischen Basis ab. Ihre Rezeptionsgeschichte macht von erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Gebrauch, die an einer Interpretation geschichtlicher Ereignisse hängen und in geschichtstheologische Erwartungshorizonte eingelassen sind. Ob man mit einer Auferweckung der Toten rechnet; ob man diese allgemeine Möglichkeit in einem singulären Augenblick der Geschichte verortet; ob man sie mit der Geschichte des jüdischen Krieges und seinen Konsequenzen theologisch verbinden will wie dies die synopti-

schen Evangelien taten – ob also konkrete Geschichte als Raum der Gottesbestimmung infrage kommt, hängt an der *narrativen Theologie der Geschichte*, die sich Israel geschaffen hat. Alles von Gott her zu verstehen, prägt den hermeneutischen Schlüssel, den Judentum und Christentum teilen, indem sie ihn unterschiedlich einsetzen.

Das erkenntnistheoretische Problem im theologischen Gebrauch der Geschichte stellt ihre Kontingenz dar: die Deutungsvarianten, die der Glaube an ein Handeln Gottes gerade angesichts seiner Unausdrücklichkeit, Indirektheit, ja dem offensichtlichen Mangel an Eingriffsbereitschaft auslöst, führen zur Frage, woran sich dieser Glaube theologisch festmachen kann. Die Archive des Glaubens, wie sie die heiligen Schriften sammeln und verstetigen, stellen einen objektiven, weil materialen Bezugsrahmen her. Aber er ist an seine Aktivierung gebunden, also an eine Möglichkeit, *jetzt*, geschichtlich akut von Gott zu sprechen. Und zwar im Modus theologischer Deutungsinitiativen, einer riskanten Gottesbestimmung, weil ihre Bedeutung geschichtlich jeweils auf dem Spiel steht und es sie in der eigenen, existenziellen Glaubenspraxis einzuholen gilt.

Die Form der *geschichtlichen Gottesbestimmung* stellt die entscheidende offenbarungstheologische Weichenstellung der Schriften des Tanach dar. An ihr hängt das Christentum, in dem es sie teilt. Sie basiert darauf, dass sich die Wirklichkeit Gottes als sprachliches Akut vermittelt. Anders gesagt: dass sie eine performative Qualität besitzt. Gottes Wirklichkeit tritt nur im und als *Wort* Gottes auf. Sie vermittelt sich in einem kommunikativen Prozess der Gotteserfahrung. Damit erhält der Raum der rituell erhandelten und reflexiv durchmusterten Bestimmung dessen, was als Wort Gottes anerkannt werden kann, eine eigene Bedeutung. Das Wort Gottes hat eine geschichtliche Dimension im Prozess seiner Aneignung. Es fällt nicht einfach vom Himmel, es bedarf seiner *offenbarungstheologischen* Bestimmung,

schon um die basale Unterscheidung der Tora zwischen Gott und Götzen treffen zu können.

Das betrifft paradigmatisch die kanonische Geltung heiliger Schriften als dem medialen Raum der Gotteserfahrung und -bestimmung. Das Buch Genesis setzt im Tanach wie für das Alte Testament der Christen den narrativen und zugleich den theologischen Ausgangspunkt dieser Gotteserfahrung fest, indem es seine Selbstoffenbarung im und als Wort als Grundlage der Erfahrbarkeit der Welt überhaupt konfiguriert. Dafür ist die Anlage des Textes von entscheidender Bedeutung: *Gen 1* erkennt die unbegrenzte schöpferische Lebensmacht Gottes als Anfang von allem, als Prinzip aller Wirklichkeit an, indem dieser Anfang aus einer unmöglichen Perspektive eingespielt wird – mit der Beobachtung des Schöpfungsaktes (*Gen 1,1–5*). Er nimmt mit dem performativen Sprechakt des „Gott sprach“ Kontur an, der schöpferisch wirkt und die erste Unterscheidung einführt – die der Beobachtbarkeit, die zwischen Licht und Finsternis. Nicht nur, dass Gott mit der Macht der Sprache schafft, sondern in der Vorstellung, die diese Erzählung anbietet, *geschieht* diese Schöpfung – und zwar fortlaufend in der sich anschließenden Geschichte Israels mit Gott. Die performative Grammatik der Schöpfungsgeschichte gibt Gott als die Macht zu lesen, die sich in der Geschichte bestimmen lässt, wo sich Israel und im Folgenden alle Menschen, die den Gott Israels im Sinne dieser Gottesbestimmung anerkennen, auf sie beziehen. Wo sie ihr Raum geben.

Was bedeutet das für die Theologizität des jüdisch-christlichen Dialogs? Die Heilige Schrift bildet den Raum, in dem sich die Gegenwart Gottes als akuter Eingriff vermittelt. Ihre performative Qualität zeigt sich darin, dass der Bezug auf Gott verwandelt, wo er im Glauben realisiert wird. Im Bezug auf die Schrift, noch wo sie unterschiedlich gedeutet wird, vollzieht sich immer auch *die referentielle Gegenwart Gottes*. Die mediale Organisation des Gottesbezuges vollzieht sich im Rahmen einer Religi-

ongemeinschaft, die sich selbst als den Ort der Gottesvermittlung begreift. Als Volk Gottes, im Modus seiner Erwählung, gefasst als Bund, zeichnet sich eine Grammatik des Gotteskontakts ab, die den Gedanken radikaler Transzendenz *in* seiner medialen Bestimmung *als* deren Ausdruck fasst.

Der geschichtliche Vermittlungsvorgang erhält damit eine theologische Signifikanz und Würde. Und er betrifft auf diesem Weg dann auch das gemeinsame Nachdenken über den Gott Israels, der sich eben darin – in der Schrift und der Reflexion auf sie – nicht nur als Reflexionsgegenstand darstellt, sondern wenn man „Gott“ ernst nimmt, genau darin seine Wirklichkeit erweist. Die grundlegende Theologizität dieses Dialogs nimmt im geschichtlich fortlaufenden Prozess der Gottesbestimmung Gestalt an.

Ob und inwiefern damit eine eigene Theologie der Offenbarung in den Blick kommt, stellt eine Frage dar, die sich für den jüdisch-christlichen Dialog aus der Sicht eines katholischen Fundamentaltheologen sehr ernsthaft stellt. Nicht zuletzt, wenn er das Bekenntnis von Papst Franziskus ernst nimmt, dass „Gott weiterhin im Volk des Alten Bundes wirkt“.¹⁷

¹⁷ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24. November 2013), 249: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 194 (Bonn 2013), S. 168. – Vgl. im gegebenen Zusammenhang auch die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, die auf die Erklärungen aus der jüdischen Orthodoxie reagiert und diesen Titel aufgreift: „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes“. Eine Antwort der Deutschen Bischofskonferenz auf die Erklärungen aus dem Orthodoxen Judentum zum Verhältnis von Judentum und katholischer Kirche (29. Januar 2019), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes“ (Papst Franziskus). *Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit Nostra aetate*. Arbeitshilfen Nr. 307 (Bonn 2019), S. 193–202.

Welche Ziele verfolgen wir im jüdisch-christlichen Dialog?

Rabbiner Avraham Radbil

In den letzten Jahrzehnten hat sich der christlich-jüdische Dialog sehr entwickelt. Den Anstoß dafür gab zweifelsohne *Nostra aetate*. Sowohl auf der internationalen Ebene, aber auch auf der Bundesebene und in vielen lokalen Orten begegnen sich Juden und Christen, diskutieren über theologische und gesellschaftspolitische Themen, lernen sich gegenseitig kennen und lernen mit- und übereinander.

Doch es ist wichtig zu verstehen, welche Ziele man mit dem Dialog verfolgen soll und diese Ziele nicht aus den Augen zu verlieren. Denn oft bleibt es bei einzelnen interreligiösen Veranstaltungen, man verbringt eine nette Zeit miteinander, diskutiert über irgendein Thema, schüttelt sich gegenseitig die Hände, manchmal umarmt man sich sogar. Danach geht man zufrieden mit sich selbst nach Hause. Wenn man Glück hat, kommt noch ein Foto von der Veranstaltung in die Zeitung. Doch bald ist alles wieder vergessen und die nächste Veranstaltung fängt wieder fast von Neuem an. Längerfristige und nachhaltige Projekte finden nur selten statt und oft bekommt der eine oder der andere das Gefühl, dass das eigentliche Ziel dieser Veranstaltungen das gemeinsame Bild in der Zeitung und die Selbstzufriedenheit ist, denn schließlich hat man etwas für den Frieden getan.

Was sind also die Ziele des christlich-jüdischen Dialoges bzw. was wollen wir mit unseren Gesprächen bewirken und wohin sollen sie uns führen?

Wenn man die Ereignisse, die zur Entstehung von *Nostra aetate* führten, geschichtlich betrachtet, wird einem zweifelsohne deut-

lich, dass der ausschlaggebende Anstoß zur Entstehung von *Nostra aetate* die Schoa, die Beteiligung der Christen sowie das Schweigen der Kirche gegeben haben. Vielleicht kann man sogar behaupten, dass der Antijudaismus, der in vielen Kirchen gepredigt wurde, die Schoa förderte. Damit so ein Gräueltat nie wieder geschieht, entschied sich die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, eine klare Richtung zum Judentum und anderen Religionen vorzugeben, eine Richtung, die vielen davor sehr fremd gewesen ist.

Und wie bereits erwähnt, verfolgt die Kirche beispielhaft diesen Weg, vieles wurde seitdem getan, vieles wurde zugegeben und aufgearbeitet. Man hört sogar Ausdrücke wie: „Unsere älteren Brüder“, wie von Papst Johannes Paul II., die zuvor in den Jahrhunderten, in denen die Kirche versucht hatte, sich vom Judentum zu distanzieren, undenkbar gewesen sind.

Jedoch muss man hinterfragen, wie viel von dieser Annäherung und dem Richtungswechsel bei dem einfachen Volk angekommen ist? Wie viele „einfache“ Christen kennen überhaupt *Nostra aetate*? Immer wieder stößt man auf den christlich basierten Antijudaismus, Vorurteile und Klischees. Das bedeutet, dass es *Nostra aetate* in den letzten 55 Jahren nicht oder zumindest teilweise nicht geschafft hat, bis ganz nach unten durchzudringen und damit sein Ziel noch lange nicht erreicht hat.

Aus diesem Grund ist es sehr wichtig, dass der Dialog nicht nur auf der theologischen Ebene stattfindet, sondern und vielleicht sogar vor allem in das alltägliche Leben integriert und künftig als eine Selbstverständlichkeit angesehen wird. Der Dialog des Alltags, mit der Absicht, sich besser kennenzulernen, sich gegenseitig zu verstehen, Abbau von Vorurteilen und Ängsten sowie Aufbau von Vertrauen und Freundschaft, sollte unser primäres Ziel sein.

Aus diesem Grund sollte dieser Dialog idealerweise nicht erst im Erwachsenenalter anfangen, wo viele bereits ihre Vorurteile gebildet haben, sondern möglichst früh, und zwar im Kindes- bzw. Jugendalter.

Ein sehr gutes Beispiel ist der Dialog im Bistum Osnabrück. In der jüdischen Kita in Trägerschaft des Bistums sowie in der Drei-Religionen-Grundschule lernen die Kinder andere Religionen seit der Kindheit kennen. Sie lernen über die Religion des Anderen, über seine Feste und Bräuche und erfahren, dass man trotz der Unterschiede miteinander sehr gut befreundet sein kann. Das, was einem Erwachsenen, der nie damit in Berührung kam, oft in die Augen sticht oder ihn vielleicht sogar abschreckt, ist und bleibt für diese Kinder eine gewisse Selbstverständlichkeit. „Sie machen das eben so oder sie kleiden sich eben so“. Dies ist ein klares Beispiel für den Anstoß zu einem langfristigen und nachhaltigen Dialog des Alltags.

Ein weiteres Projekt war eine gemeinsame Reise von Jugendlichen aus dem Bistum und der jüdischen Gemeinde nach Krakau und Auschwitz. Davor gab es drei Vorbereitungstreffen, wo man sich gegenseitig und das Judentum kennenlernte, eigene Geschichte (der Großeltern) erzählte und aufarbeitete und ein Zeitzeugengespräch mit einer Auschwitzüberlebenden führte. Die Reise gab den Jugendlichen die Möglichkeit, die Geschehnisse aus der anderen Perspektive zu sehen, aber auch mit den Ansichten, der Religion und Weltanschauung des anderen in Berührung zu kommen und sich damit auseinanderzusetzen. Es wird eine ähnliche Reise nach Israel geplant, wo die Jugendlichen die Möglichkeit bekommen werden, sich mit den Problematiken des Landes auseinanderzusetzen und wo ihnen unterschiedliche Blickwinkel präsentiert werden. Sie können auf eigene religiöse Wurzeln treffen und die Wurzeln des Anderen sowie unsere gemeinsamen Wurzeln kennenlernen und erfahren,

dass wir eher aus einer Gemeinsamkeit kommen und nicht aus einem Unterschied.

Unsere Weisen sagen, dass allein die Abwesenheit des Krieges nicht mit Frieden gleichzusetzen ist. Denn Frieden muss gepflegt werden. Die Beziehungen müssen aufrechterhalten und gefördert werden. Nur das hilft uns, den Frieden lange beizubehalten. Theologische Diskussionen mögen für den einen oder anderen sehr interessant und lehrreich sein, doch es ist von vornherein deutlich, dass Christen und Juden in gewissen Punkten vollkommen unterschiedlicher Ansicht sind und unterschiedliche Herangehens- und Verständnisweisen bestimmter Textstellen haben. Und wir werden es weder schaffen, noch sollte es jemals unser Ziel sein, den anderen von unseren Ansichten zu überzeugen. Wir sprechen auch eine unterschiedliche Sprache, denn Theologen sind Akademiker und Rabbiner sind Toraschriftgelehrte, und es ist unvermeidbar, dass wir das eine oder andere Mal aneinander vorbeireden oder es nicht ganz verstehen werden, was der andere sagt bzw. wie er darauf kommt. Insofern sind theologische Diskussionen nicht sehr zielführend und das ist bestimmt einer der Gründe, warum viele Rabbiner in der Vergangenheit immer einen theologischen Dialog ablehnten. Jedoch ein Dialog, der in die Mitte unserer Gesellschaft eindringt, uns einander näherbringt, gemeinsame Projekte fördert, uns gegenseitig in der Außendarstellung stärkt (wenn wir mit einer gemeinsamen Stimme sprechen) wird mit G-ttes Hilfe den Frieden lange aufrechterhalten, für unsere Kinder eine freundschaftliche Umgebung bieten und für alle unsere Mitglieder von großem Nutzen sein.

Der Midrasch erzählt eine Geschichte über zwei Brüder, die ihren Vater verloren haben. Einer der Brüder war verheiratet und lebte in einer glücklichen Familie mit mehreren Kindern. Der andere Bruder hatte leider nicht so viel Glück im Leben und war alleinstehend. Der Vater hat den Söhnen einen Sack voller

Gold hinterlassen, welches unter den beiden Söhnen gerecht, je zur Hälfte aufgeteilt wurde.

Nachts konnte einer der Söhne nicht schlafen und dachte bei sich: „Ich bin alleinstehend und habe eigentlich genug Geld, um mich zu versorgen, doch mein Bruder hat eine große Familie und braucht dieses Geld viel mehr als ich.“ Der andere Bruder konnte ebenfalls nicht schlafen, ihn quälten ähnliche Gedanken: „Ich habe das Glück, eine große Familie zu haben und viel Freude an meinen Kindern zu empfinden. Doch mein Bruder ist ganz alleine und hat nicht so viel Freude am Leben. Eigentlich braucht er das Geld viel mehr als ich, denn vielleicht kann er sich wenigstens daran erfreuen“.

Zur gleichen Zeit entschlossen sich die Brüder, sich anzuziehen und im Verborgenen das Geld bei dem anderen Bruder abzustellen. Als sie sich nachts in der Mitte des Weges trafen, verstanden sie jeweils die Absicht des anderen, umarmten sich und fingen an zu weinen.

Als der Allmächtige es sah, sagte Er: „An diesem Ort möchte ich ruhen.“ Dieser Platz war der Tempelberg, wo später der Tempel stand und die ständige G-ttliche Präsenz zu spüren war. G-tt möchte an den Orten ruhen, wo es Frieden gibt, und es ist unsere Pflicht, diesen Frieden in die Welt zu bringen und ihn zu verbreiten.

Das Land Israel und der Staat Israel im interreligiösen Dialog

Rabbiner Zsolt Balla

Jeder interreligiöse Dialog, der außerhalb des Landes Israel stattfindet, muss sich die Frage stellen, welche Rolle das Land Israel und der Staat Israel in der jüdischen Theologie spielen und wie sich dies auf unseren Dialog auswirkt. Wie ist die Verbindung des jüdischen Volkes im Exil mit dem Land und dem Staat Israel heute?

Die Weisen des Talmuds lehren im babylonischen Talmud, Traktat *Pessachim* 87b: „Rabbi Elasar sagte: Der Heilige, Gesegnet sei Er, hat Israel nur unter den Nationen vertrieben, damit sich die Bekehrten ihnen anschließen.“ Dies bedeutet nicht, dass das Judentum aktiv nach Bekehrungen sucht. Vielmehr haben wir auch außerhalb des Landes einen Daseinszweck. Einige interpretieren ihn auf eine passive Art und Weise, einen Verbindungspunkt für diejenigen zu schaffen, die keine Befriedigung in den sieben Gesetzen Noahs finden, sondern sich dem jüdischen Volk anschließen wollen. Andere sehen den Zweck des Exils darin, von den nichtjüdischen Nationen positive Eigenschaften zu lernen, um dem Ewigen besser dienen zu können.

Aber selbst wenn wir im Exil einen Zweck finden, bleiben die Worte der Tora in Kraft: „Wenn deine Verstoßenen am Ende des Himmels wären, so wird der Ewige, dein Gott, dich von dort sammeln und von dort dich heimholen; und der Ewige, dein Gott, wird dich in das Land bringen, das deine Väter besessen, und du wirst es in Besitz nehmen, und er wird dich glücklicher und zahlreicher machen als deine Väter.“ (*Deuteronomium* 30,4–5) Es bleibt ein integraler Bestandteil der jüdischen Theologie, dass die Rückkehr in das Land Israel ein wesentlicher

Schritt in der Erlösung vom gegenwärtigen, römischen Exil ist, das fast zwei Jahrtausende lang andauert. Ohne die Hoffnung auf die Rückkehr nach Israel wäre jüdisches Leben im Exil unvollständig.

Wie wird dieser wichtige Schritt des Erlösungsprozesses, die Rückkehr in das Land Israel, stattfinden? Wir werden ihn wahrscheinlich nur rückwirkend verstehen. Es ist eine große Herausforderung, die göttliche Vorsehung in unserem Alltag und im historischen Weltgeschehen zu sehen. Dennoch müssen wir die Augen offenhalten, handeln und versuchen, die Hand des Ewigen in der Geschichte zu erkennen. Wir müssen aufpassen, den Ruf des Ewigen nicht zu verpassen und auf diesen Ruf in unserem Handeln antworten.

Gleich nach der *Schoa* war der Stolz des jüdischen Volkes auf ein allzeit gültiges Gesetz gebrochen. Die Verwüstung und die Leere, die mit den sechs Millionen Opfern der Schoa zurückgelassen wurde, waren fast unerträglich. Rabbiner Herschel Schachter, *Rosch Jeschiwa* der Yeshiva University und ein prominenter Schüler des verstorbenen Rabbiners Joseph B. Soloveitchik, berichtete, wie Rabbinerstudenten der Jahre 1945–1946 in Boston reagierten, als sie bei Rabbiner Soloveitchik einen der anspruchsvollsten Traktate über rituelle Reinheit lernten, und wie inspiriert sie von der unglaublich scharfsinnigen Analyse waren. Doch als ein Student gefragt wurde, warum er sich keine Notizen gemacht habe, antwortete er mit Tränen in den Augen: „Warum sollten wir uns Notizen machen? Wir dachten, dies sei das Ende der jüdischen Geschichte. Wir dachten, wir wären die Letzten auf der Welt, die diese Themen lernen. Rabbiner Soloveitchik lehrt die Tora, und dieses Wissen wird in Vergessenheit geraten ...“ Die Situation des Judentums hat sich mit der Gründung des Staates Israel 1948 völlig geändert. Und das war und ist ein Momentum, das es zu begreifen gilt. Was bedeutet die Gründung des Staates Israel für die Juden und für die Welt?

Auf diese Frage hat Rabbiner Joseph B. Soloveitchik in seiner berühmten Rede am israelischen Unabhängigkeitstag 1956 in der Yeshiva University eine viel beachtete Antwort gegeben, die später als Essay unter dem Titel „Kol Dodi Dofek – Höre, mein Geliebter klopft“ veröffentlicht und zu einem Klassiker der zionistischen Philosophie wurde.¹ Der Titel bezieht sich auf Verse im biblischen *Hohelied* (5,2–6), das in der jüdischen Tradition auch als Metapher für die Beziehung des Ewigen zu seinem Volk gedeutet wird: „Ich schlief, jedoch mein Herz war wach. Horch! Da, mein Geliebter! Er klopft. ‚Tu mir auf, meine Schwester, meine Freundin, mein Täubchen, mein Reines, denn mein Haupt ist voll Tau, meine Locken von Tropfen der Nacht.‘ ‚Hab abgetan mein Kleid, wie sollt ich anziehen? Gebadet die Füße, wie sollt ich sie beschmutzen?‘ Mein Liebster streckte die Hand durch die Öffnung, da wogte mein Inneres ihm zu. Aufstand ich, meinem Liebsten zu öffnen und meine Hände troffen Myrrhe und meine Finger Myrrhenharz auf die Griffe des Riegels. Auftat ich meinem Liebsten – mein Liebster war fort, entwichen. Da zog meine Seele aus nach seiner Rede. Ich suche ihn, doch ich fand ihn nicht, ich rief ihn, er gab mir nicht Antwort.“ Weil die Braut Israel die Klopffzeichen des Ewigen hört, aber zögert aufzustehen, verpasst sie die Begegnung mit ihm. Rabbiner Soloveitchik versteht diese Verse als Mahnung, den Ruf des Ewigen in der Gegenwart nicht zu überhören.

Solche Klopffzeichen Gottes erkennt Rabbiner Soloveitchik in der jüngsten Geschichte des jüdischen Volkes und des Staates Israel. Konkret nennt er sechs Klopffzeichen, die vor allem die Juden im Exil wahrnehmen und zum Handeln motivieren sollen:²

¹ Joseph B. Soloveitchik, *Kol Dodi Dofek, Listen – My Beloved Knocks*. Translated and annotated by David Z. Gordon; edited by Jeffrey R. Woolf. A Publication of Yeshiva University (New York 2006).

² Vgl. *ibd.*, 31–42 (Chapter 4: Six Knocks).

„Zuerst wurde das Klopfen des Geliebten in der politischen Arena gehört. Aus Sicht der internationalen Beziehungen wird niemand bestreiten, dass die Wiedergeburt des Staates Israel im politischen Sinne ein fast übernatürliches Ereignis war. Sowohl Russland als auch die westlichen Nationen unterstützten die Gründung des Staates Israel.“

„Zweitens wurde der Schlag des Geliebten auf dem Schlachtfeld gehört. Die winzigen Verteidigungskräfte des Staates Israel besiegten die mächtigen arabischen Armeen. Das Wunder der ‚vielen, die in die Hände der wenigen übergeben wurden‘, ereignete sich vor unseren Augen, und ein noch größeres Wunder geschah!“

„Drittens begann der Geliebte auch an die Tür des Zeltens der Theologie zu klopfen, und vielleicht ist dies der stärkste Wink. [...] Die theologischen Argumente der christlichen Theologen, dass der Heilige der Gemeinschaft Israel ihre Rechte am Land Israel genommen habe [...], wurden durch die Gründung des Staates Israel öffentlich als falsche, unbegründete Behauptungen dargestellt.“

„Viertens klopft der Geliebte an das Herz der Jugend, die assimiliert und verwirrt ist. [...] Viele, die einst entfremdet waren, sind nun mit dem jüdischen Staat verbunden, mit Verbindungen des Stolzes auf seine gewaltigen Errungenschaften.“

„Der fünfte Schlag des Geliebten ist vielleicht der wichtigste. Zum ersten Mal in der Zeit unseres Exils hat die Göttliche Vorsehung unsere Feinde mit der erstaunlichen Entdeckung überrascht, dass jüdisches Blut nicht billig ist!“

„Der sechste Schlag, den wir auch nicht aus den Augen verlieren sollten, wurde bei der Öffnung der Tore des Landes Israel gehört. Ein Jude, der aus dem Land eines Feindes flieht, weiß

jetzt, dass er im Land seiner Vorfahren Zuflucht finden kann. Dies ist ein neues Phänomen in der Zeit unserer Geschichte.“

Rabbiner Soloveitchiks zionistische Philosophie, die sich in „*Kol Dodi Dofek*“ widerspiegelt, präsentierte eine neue Sichtweise im Vergleich zu anderen zionistischen Philosophien, die im Staat Israel eine dem Staat Israel innewohnende messianische Manifestation sehen. Für Rabbiner Soloveitchik ist der Staat Israel eine Chance, eine historisch einzigartige Chance. Aber was wir mit dieser Chance machen, liegt ganz in unserer Hand. Ob wir diese Gelegenheit klug genutzt haben, werden wir erst im Nachhinein verstehen.

Wie also sollte das jüdische Volk in der Diaspora mit dem Land und dem Staat Israel umgehen? Rabbiner Aharon Lichtenstein, Schwiegersohn von Rabbiner Soloveitchik, fasst dies in dem Begriff „*Derischat Zion*“, die Sehnsucht nach Zion, zusammen. Die Sehnsucht nach *Eretz Yisrael* stiftet eine reale Verbindung zu *Eretz Yisrael* auch bei denen, die nicht in *Eretz Yisrael* leben. Es gibt viele, durchaus legitime Gründe beruflicher, familiärer, gesundheitlicher oder anderer Art, die Juden daran hindern, nach Israel zu ziehen. Doch die Sehnsucht nach Israel ist bei allen Juden vorhanden. Deshalb ist auch die Verbindung und die Solidarität mit dem Staat Israel für fast alle Juden ein Teil ihrer Identität.

Diese Sehnsucht nach *Eretz Yisrael* zeigt sich auch in der Liturgie. Rabbi Lichtenstein zitiert die *Pessach-Haggada*, wo der Vers im *Deuteronomium* 26,5 kommentiert wurde: „Ein umherirrender Aramäer war mein Vater; er zog hinab nach Ägypten und weilte dort [...]“ – „[...] und weilte dort [...] – Daraus folgt, dass unser Vater Jakob nur zu einem vorübergehenden Aufenthalt nach Ägypten gezogen war.“ Unbeschadet der unterschiedlichen Deutungen des ersten Satzes leitet dieser Vers einen der bekanntesten Abschnitte der Tora ein, eine Kurzfassung

der Befreiung aus Ägypten. Der Abschnitt lässt keinen Zweifel daran, dass Jakob und seine Nachkommen in Ägypten „Fremde“ und „rechtlos“ waren. Ihre Sehnsucht nach einem gerechten und guten Leben fand ihren Ort in *Eretz Yisrael*, „dem Land, in dem Milch und Honig fließen“ (Vers 9). Deshalb war und ist das Land Israel immer ein fester Bestandteil der jüdischen Theologie.

Diese Verbindung zum Land und Staat Israel können und wollen wir auch im interreligiösen Dialog nicht verschweigen. Wenn wir einen ehrlichen und produktiven Dialog suchen, können wir keine Kompromisse bei unseren theologischen Werten eingehen oder sie in einem falschen Licht darstellen. Dazu gehört auch, dass die Eschatologie unserer Religionen schon immer dynamisch war und wir die Erlösung erst im Nachhinein feststellen können.

Einen Punkt sollten wir im interreligiösen Gespräch nicht vergessen. Das Land Israel und die Stadt Jerusalem haben auch für Christen und Muslime eine Bedeutung. Auch wenn wir unterschiedliche politische Positionen und unterschiedliche Ideale haben, wie das Land sein sollte, dürfen wir nie die Tatsache ignorieren, dass der Staat Israel die freie Religionsausübung aller Bürger garantiert und erst seit 1967 die heiligen Stätten Jerusalems für die Gläubigen aller drei monotheistischen Religionen frei zugänglich sind.

Sind Land und Staat Israel ein Thema im christlich-jüdischen Dialog?

Eine katholische Perspektive

Andreas Verhülsdonk

In politischer Hinsicht ist die Position der katholischen Kirche zum Staat Israel und zum Nahost-Konflikt klar umrissen. Spätestens seit dem Grundlagenvertrag zwischen dem Staat Israel und dem Heiligen Stuhl von 1993 erkennt die Kirche das Existenzrecht Israels in einem völkerrechtlich verbindlichen Sinne an und unterhält mit dem Staat Israel diplomatische Beziehungen. Gleichzeitig bekräftigt sie das Recht des palästinensischen Volkes auf nationale Selbstbestimmung und favorisiert im Nahost-Konflikt eine Zwei-Staaten-Lösung. Ihr besonderes Augenmerk gilt der Situation der christlichen Minderheiten in der gesamten Nahost-Region. Insbesondere tritt sie für Religionsfreiheit und gleiche Rechte unabhängig von der Religionszugehörigkeit sowie für den freien Zugang zu den heiligen Stätten in Israel und in den palästinensischen Gebieten ein.

Dieser mehrfach bekundeten politischen Positionierung steht das auffällige Schweigen über das Land und den Staat Israel in den Grundlagentexten zum katholisch-jüdischen Verhältnis gegenüber. In der Konzilserklärung *Nostra aetate* (Kap. 4) werden das Land und der Staat Israel nicht erwähnt. Erst 1985 heißt es in einer Erklärung der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: „Die Geschichte Israels ist mit dem Jahr 70 nicht zu Ende (...). Sie wird sich fortsetzen, besonders in einer zahlreichen Diaspora, die es Israel erlaubt, das oft heldenhafte Zeugnis seiner Treue zum einzigen Gott in die ganze Welt zu tragen und ,ihn im Angesicht aller Lebenden zu

verherrlichen‘ (*Tob 13,4*) und dabei doch die Erinnerung an das Land der Väter im Herzen seiner Hoffnungen zu bewahren (*Pessach seder*). Die Christen sind dazu aufgefordert, diese religiöse Bindung zu verstehen, die in der biblischen Tradition tief verwurzelt ist. Sie sollten sich jedoch deswegen nicht eine besondere religiöse Interpretation dieser Beziehung zu eigen machen (...). Was die Existenz und die politischen Entscheidungen des Staates Israel betrifft, so müssen sie in einer Sichtweise betrachtet werden, die nicht in sich selbst religiös ist, sondern sich auf die allgemeinen Grundsätze internationalen Rechts beruft.“¹ Diese Passage wird im jüngsten Dokument der Päpstlichen Kommission wiederholt.² Die gewundene Argumentation dieses Textes weist ebenso wie das Schweigen anderer katholischer Erklärungen darauf hin, dass das Thema Land und Staat Israel dem katholischen Denken theologische Schwierigkeiten bereitet. Warum sollen Katholiken auf eine religiöse Interpretation der Beziehung der Juden zum Land Israel verzichten, wenn diese Beziehung doch eine biblische Grundlage hat, die von der Kirche geteilt wird? Und kann man so scharf zwischen dem Land Israel und dem Staat Israel unterscheiden?

Ich werde im Folgenden versuchen, zum einen verständlich zu machen, warum eine katholische Theologie sich mit dem Land

¹ Vgl. Päpstliche 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*, 25: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Arbeitshilfen Nr. 44 (Bonn 1985), S. 56–57.

² Vgl. 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*, 5: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 203 (Bonn 2015), S. 8.

und dem Staat Israel schwer tut, und zum anderen einige gewiss vorläufige theologische Überlegungen zum Staat Israel anstellen, die die Grundeinsichten der katholischen Tradition bewahren.

I.

Die Grundüberzeugung des Christentums kann man in Anlehnung an die Theologie des Apostels Paulus so formulieren: Durch den Glauben an Jesus, den Christus (Messias), werden alle Menschen in die Gemeinschaft mit dem Gott Israels aufgenommen. Darin besteht der Neue Bund. Dieser christliche Universalismus wurzelt in der hebräischen Bibel, deren Schriften den Christen von Anfang an als Offenbarungsurkunde und Grundlage ihres Glaubens galten. Das später sogenannte Alte Testament verortet die Erwählung Israels und den Bund mit Israel in einer geschichtlichen Rahmenerzählung, die mit der Erschaffung der Welt und der einen Menschheit beginnt und mit der prophetischen Vision des zukünftigen Heils für alle Völker endet. Israel nimmt gleichsam die Rolle einer Avantgarde in einem historischen Prozess sein, an dessen Ende alle Menschen zur Erkenntnis des einen Gottes und seiner Gerechtigkeit kommen (vgl. *Jes* 49,6; 43,9; 60,3).

Vom Universalismus der Propheten unterscheidet sich der christliche Universalismus jedoch in zweifacher Hinsicht. Zum einen bindet er das Heil der Völker an das Bekenntnis zu Jesus Christus. Zum anderen wird das prophetische Motiv der Völkerwallfahrt zum Zion umgekehrt. Nicht die Völker wandern zum Zion, sondern die Jünger Jesu sollen das Evangelium von Jerusalem zu den Völkern bis an die Grenzen der Erde bringen (vgl. *Mt* 28,11; *Apg* 1,9). Im christlichen Universalismus wurzelt sowohl die Mission als auch das Selbstverständnis der katholischen, d. h. universalen Kirche. Vor diesem Hintergrund dürfte

deutlich werden, dass eine wie immer verstandene „Judenmission“ theologisch sinnwidrig ist.³

Der christliche Universalismus prägt auch die Lektüre und Aneignung des Alten Testaments. Dies zeigt sich exemplarisch in dem Gebet, das der Priester in der Osternacht nach der Lesung aus dem Buch Exodus spricht:

„Gott,
deine uralten Wunder leuchten noch in unseren Tagen. Was einst dein mächtiger Arm an einem Volk getan hat, das tust du jetzt an allen Völkern. Einst hast du Israel aus der Knechtschaft des Pharaos befreit und durch die Fluten des Roten Meeres geführt; nun aber führst du alle Völker durch das Wasser der Taufe zur Freiheit.

Gib, dass alle Menschen Kinder Abrahams werden und zur Würde des auserwählten Volkes (*in Israeliticam dignitatem*) gelangen. Darum bitten wir dich durch Christus, unseren Herrn.“⁴

In der Neuzeit hat der biblische Exodus als politische Blaupause unterschiedliche Befreiungsbewegungen animiert.⁵ Er motivierte die puritanischen *Pilgrim Fathers* 1620, England zu verlassen

³ Vgl. „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes“. Eine Antwort der Deutschen Bischofskonferenz auf die Erklärungen aus dem Orthodoxen Judentum zum Verhältnis von Judentum und katholischer Kirche (29. Januar 2019), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes“ (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate*. Arbeitshilfen Nr. 307 (Bonn 2019), S. 193–202, hier 201. Vgl. auch J. Ratzinger/Papst Benedikt XVI., *Nicht Mission, sondern Dialog*, in: *Herder Korrespondenz* vom 18.11.2018, 13 f., hier 14.

⁴ *Messbuch* (1975). Das Gebet findet sich in lateinischer Sprache bereits im Messbuch von Papst Pius V. (1570) und geht auf ältere Versionen zurück.

⁵ Vgl. M. Walzer, *Exodus und Revolution* (Berlin 1988).

und in den nordamerikanischen Kolonien ein neues Gemeinwesen zu errichten, die Anfänge der späteren Vereinigten Staaten von Amerika. In den Inauguralreden amerikanischer Präsidenten wurde und wird auf den Exodus und den Bund Bezug genommen. Er war das zentrale Motiv in den Spirituals der afro-amerikanischen Sklaven und in den großen Reden Martin Luther Kings. Ebenso bestimmt er Denken und Frömmigkeit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Infolge der christlichen Mission ist der Exodus zu einer „universalen Geschichte“ geworden.⁶

Allerdings stößt eine universalistische Lektüre des Alten Testaments auch an Grenzen. So ist die Landverheißung, wenn sie im Sinne einer geschichtlichen Hoffnung verstanden wird, nicht universalisierbar. Das zeigt sich schon deutlich in den Schriften des Neuen Testaments.

II.

Das Land Israel ist der Ort des Lebens und Wirkens Jesu. Als solches hat es in der christlichen Frömmigkeit seinen Platz. Seit dem 4. Jahrhundert entwickelt sich ein Pilgerwesen ins „Heilige Land“ auf den Spuren Jesu und zu den Stätten, an denen Jesus gelebt und gewirkt hat. Doch verbindet sich mit dem Land im Neuen Testament und in der christlichen Tradition keine Hoffnung. Zwar lassen manche Stellen des Neuen Testaments vermuten, dass die Jünger Jesu hofften, er werde „das Reich für Israel“ in ihrer Zeit wiederherstellen (vgl. *Apg* 1,6 f.). Doch diese Hoffnung wurde bekanntlich enttäuscht. Vielmehr werden die Hoffnungen, die im Alten Testament mit dem Land Israel und vor allem mit der Stadt Jerusalem verbunden werden, auf die

⁶ J. Sacks, *The Universal Story*, in: *The Jonathan Sacks Haggada. Collected Essays on Pesah* (Jerusalem 2013), 75–84.

kommende Welt bezogen und damit universalisiert. Beispielhaft zeigt sich dies in der Vision vom himmlischen Jerusalem im letzten Buch des Neuen Testaments und damit der christlichen Bibel: „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen.“ (*Offb* 21,1–4) Diese kurze Passage nimmt zentrale Metaphern des Alten Testaments, insbesondere der Propheten Jesaja und Sacharja auf, und gestaltet mit ihnen die Vision der Endzeit.

Die christliche Hoffnung bezieht sich primär auf die kommende Welt, in der Gott auch den Toten Gerechtigkeit widerfahren lässt. Ihre zentralen Bilder sind die Auferstehung der Toten und das Endgericht, in dem Jesus Christus, der als unschuldiges Opfer starb, selbst der Richter sein wird. Gegen alle Versuche einzelner Gruppen, vor allem in Krisensituationen den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi berechnen oder gar herbeiführen zu wollen, hat die katholische Kirche immer darauf beharrt, dass es nicht Aufgabe des Christen ist, Spekulationen über das Ende der Welt anzustellen, sondern in der Gegenwart Zeugnis von der christlichen Hoffnung in Wort und Tat abzulegen (vgl. auch *Apg* 1,6–12).

III.

Als das Christentum zur Staatsreligion wurde, standen die Christen vor der Frage, wie sich die Hoffnung auf die rettende Gerechtigkeit Gottes am Ende der Tage zur Gerechtigkeit im gesellschaftlichen und politischen Bereich verhält. In der Geschichte des Christentums ist das Verhältnis von Glaube und Politik unterschiedlich bestimmt worden. In der katholischen Tradition bildete sich eine Rechtsphilosophie heraus, die die christliche Hoffnung auf die Gerechtigkeit Gottes mit den Fragen politischer Gerechtigkeit und staatlicher Organisation vermittelt. Die mittelalterlichen Theologen und Philosophen, allen voran Thomas von Aquin, rezipierten das antike Naturrecht in seiner aristotelischen Ausprägung, verchristlichten es, indem sie es mit dem biblischen Gesetz, dem Dekalog, verbanden, und assimilierten es an die Form des römischen Rechts. An Letzterem hatte sich schon seit der Spätantike das Kirchenrecht orientiert. Das christliche Naturrecht war zwar im Rahmen einer metaphysischen Ordnung göttlich fundiert, aber von seinem Anspruch her allein aus Vernunft begründet. In der Neuzeit wird das Naturrecht schließlich von der Theologie abgekoppelt und zu einem säkularen Vernunftrecht weiterentwickelt, das bis heute die Grundlage des demokratischen Rechtsstaats bildet.⁷ Die Tradition des Naturrechts ermöglichte es der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, die anfangs von ihr politisch bekämpften Menschen- und Bürgerrechte affirmativ zu rezipieren und sich von einer Gegnerin zu einer Förderin der Menschenrechte

⁷ Vgl. die ebenso präzise wie konzise Darstellung der Rechtsentwicklung in J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen (Berlin 2019), 81–97.

zu entwickeln.⁸ Seither bilden die Menschenrechte und das Völkerrecht die normative Grundlage für die kirchliche Bewertung politischen und staatlichen Handelns. Vor diesem Hintergrund wird die eingangs zitierte Äußerung der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum von 1985 verständlich, dass die Existenz und die politischen Entscheidungen des Staates Israel „in einer Sichtweise betrachtet werden (müssen), die nicht in sich selbst religiös ist, sondern sich auf die allgemeinen Grundsätze internationalen Rechts beruft“.

IV.

Die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum Staat Israel ist nicht losgelöst von der umfassenderen Frage nach dem Verhältnis zu den Juden und zum Judentum zu beantworten. Bereits in den Anfängen sahen sich die Christen mit dem Faktum konfrontiert, dass die große Mehrheit der Juden Jesus nicht als ihren Messias anerkannte. Die spannungsreiche Argumentation, die Paulus in den Kapiteln 9 bis 11 seines Römerbriefes entfaltet, zeigt, wie stark dieses Faktum den Apostel und die noch junge Christengemeinde irritierte. Seither kann keine christliche Theologie darauf verzichten, ihr Verhältnis zum nachbiblischen Judentum zu bestimmen.

Mit Vehemenz widersprach Paulus jenen, die die Juden, die nicht an Christus glaubten, für von Gott verstoßen hielten (vgl. *Röm* 11,1 f.), und betonte, dass sie weiterhin von Gott geliebt sind (vgl. *Röm* 11,28), weil Gottes Treue zu Israel unverbrüchlich ist. „Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und die

⁸ Vgl. exemplarisch J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), in: J. et R. Maritain, *Œuvres complètes VII* (Fribourg – Paris 1988), 617–695. Maritain nahm 1948 maßgeblichen Einfluss auf die Formulierung der UN-Charta der Menschenrechte.

Berufung Gottes.“ (*Röm* 11,29) Deshalb „wird ganz Israel gerettet werden“ (*Röm* 11,26). Er wagte sich sogar an eine geschichtstheologische Deutung des jüdischen „Nein“ zu Jesus: dadurch komme das Evangelium zu den Heiden und bedeute „Reichtum für die Welt“ (vgl. *Röm* 11,11 f.).

Geschichtsmächtig wurde jedoch nicht die paulinische Sicht des Verhältnisses zu den Juden, sondern eine in der Literatur der Kirchenväter entwickelte Sichtweise. Danach waren die Gnadengaben und die Berufung Israels auf die Kirche übergegangen. Christen verstanden sich in der Folge als das „wahre Israel“. Diese später sogenannte Substitutionstheologie sah in der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr., in der Vertreibung der Juden und in der jüdischen Diaspora den geschichtlichen Beweis, dass Gott die Juden verstoßen habe. In dieser Sichtweise war die Landverheißung im Alten Testament obsolet geworden. Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, der ein ausgezeichneter Kenner der christlichen Theologie war, bemerkte zu Recht in seinem berühmten Vortrag „Kol Dodi Dofek“ (1956), dass die Gründung des Staates Israel als geschichtliche Widerlegung dieser christlichen Vorstellung gedeutet werden kann.⁹

Freilich hatten schon in den 1930er Jahren und verstärkt nach dem Zweiten Weltkrieg christliche Gruppen begonnen, das Verhältnis zum Judentum im Rückgriff auf den Römerbrief des Apostels Paulus neu zu bestimmen – eine Entwicklung, die auf katholischer Seite zur Konzilserklärung *Nostra aetate* führte. Im Zentrum dieser paulinisch inspirierten Theologie stand und steht die unverbrüchliche Treue Gottes zu seinem Volk Israel. Papst Johannes Paul II. prägte dafür den Begriff vom „ungekündigten Alten Bund“ und Papst Franziskus folgerte, dass „Gott weiterhin im Volk des Alten Bundes (wirkt)“.

⁹ Zur Israeltheologie von Rabbiner Joseph B. Soloveitchik vgl. den Beitrag von Rabbiner Zsolt Balla in dieser Dokumentation.

V.

Nimmt man diese neuere Lehrentwicklung ernst, wird man zum einen die jüdische Diaspora nach dem Jahr 70 neu deuten müssen. Konsequenter spricht die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum in dem eingangs zitierten Abschnitt denn auch von der „Diaspora, die es Israel erlaubt, das oft heldenhafte Zeugnis seiner Treue zum einzigen Gott in die ganze Welt zu tragen“. Zum anderen wird man – was die Päpstliche Kommission bislang nicht getan hat – auch das Land und den Staat Israel in einem neuen Licht sehen müssen. Denn zum Bund Gottes mit Israel gehört die Verheißung des Landes (vgl. *Gen* 12,1; 15,18; 17,8; 28,13; *Ex* 3,8.17; *Dtn* 7; 8 u. ö.). Das Land Israel ist dabei mehr als eine Heimstatt für die Kinder des „umherirrenden Aramäers“ (*Dtn* 26,5). Der Besitz des Landes und das Leben im Land sind vielmehr an eine bestimmte Vorstellung von Gerechtigkeit, an das Gesetz vom Sinai gebunden. Israel soll das Gegenmodell zu Ägypten sein. Während Ägypten das Haus der Knechtschaft ist, soll Israel das Haus der Gerechtigkeit und der Freiheit werden. Bis in einzelne Gesetzesvorschriften lässt sich zeigen, dass die Gerechtigkeit Israels sich der Erfahrung erlittenen Unrechts in Ägypten verdankt. Das Gebot der Fremdenliebe (vgl. *Lev* 19,34; *Dtn* 10,19 u. ö.) ist nur das bekannteste Beispiel. Die Empörung über das Unrecht und der Anspruch, dass im Land Israel Recht und Gerechtigkeit herrschen, ist denn auch das treibende Motiv der prophetischen Kritik.

Diese Verbindung von Recht und Land wird in einer viel zitierten Bibelstelle so formuliert: „Siehe, hiermit lehre ich euch, wie es mir der HERR, mein Gott, aufgetragen hat, Gesetze und Rechtsentscheide. Ihr sollt sie innerhalb des Landes halten, in das ihr hineinzieht, um es in Besitz zu nehmen. Ihr sollt sie bewahren und sollt sie halten. Denn darin besteht eure Weisheit

und eure Bildung in den Augen der Völker. Wenn sie dieses Gesetzeswerk kennenlernen, müssen sie sagen: In der Tat, diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk. Denn welche große Nation hätte Götter, die ihr so nah sind, wie der HERR, unser Gott, uns nah ist, wo immer wir ihn anrufen? Oder welche große Nation besäße Gesetze und Rechtsentscheide, die so gerecht sind wie alles in dieser Weisung, die ich euch heute vorlege.“ (*Dtn* 4,5–8) An diesen Versen interessiert mich vor allem das Verhältnis von Partikularität und Universalität. Gott schließt seinen Bund mit einem bestimmten Volk, den Israeliten, ihnen verspricht er das Land und ihnen gibt er das Gesetz am Sinai. Doch dieses Gesetz trägt universale Züge. Seine Gerechtigkeit wird auch von den nichtjüdischen Völkern erkannt.

VI.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen möchte ich einige Thesen zu einem theologisch verantworteten Sprechen über den Staat Israel zur Diskussion stellen.

1) Der Bund am Sinai begründet keinen Staat, sondern eine Gemeinschaft sui generis, die seit dem babylonischen Exil sowohl im Land Israel als auch in der Diaspora lebt.

Der Bundschluss am Sinai kann als Blaupause für eine rechtlich verfasste Republik gedeutet werden. Als Akt der Selbstbindung der Israeliten an ein schriftlich kodifiziertes Gesetz hat er quasi verfassungsgebenden Charakter. Diese politische Lesart abstrahiert jedoch zum einen von dem spezifisch theologischen Charakter eines Bundes mit Gott. Zum anderen geht der Bundschluss am Sinai der Einrichtung der umstrittenen Königsherrschaft (vgl. *1 Sam* 8) nicht nur zeitlich, sondern auch sachlogisch voraus. Nur so wird verständlich, warum die Herrschaftsausübung an das Gesetz gebunden ist (vgl. *Dtn* 17,18–20) und

warum Israel über weite Strecken der Geschichte auch ohne Staat und in der Diaspora existieren konnte. Der Sinaibund konstituiert eine Gemeinschaft *sui generis*, die nicht einfach unter moderne Begriffe wie Volk, Ethnie, Nation oder Religionsgemeinschaft subsummiert werden kann. Jeder dieser Begriffe bezeichnet nur einen Aspekt dessen, was Israel der Bibel nach ist.

2) Der Staat Israel ermöglicht jüdische Selbstbestimmung. Er fördert die Entfaltung jüdischen Lebens im Land Israel und in der Diaspora.

Der moderne Staat Israel ist untrennbar mit der in sich pluralen zionistischen Bewegung verbunden, die angetrieben durch den Antisemitismus in Europa am Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Errichtung zunächst einer Heimstatt und schließlich eines jüdischen Staates anstrebte, um Juden ein vor Verfolgung sicheres und selbstbestimmtes Leben zu ermöglichen. Heute, gut 70 Jahre nach der Staatsgründung, ist Israel neben Nordamerika das kulturelle, religiöse und politische Zentrum des Judentums. Zwischen den Juden in der Diaspora und in Israel bestehen enge familiäre, freundschaftliche, aber auch institutionelle Beziehungen, die über alle religiösen und politischen Differenzen hinweg eine starke Solidarität mit Israel stiften. Die Verbundenheit mit Israel ist für viele Juden Teil ihrer Identität und prägt auch das Leben der jüdischen Gemeinden und Institutionen außerhalb Israels. Der christlich-jüdische Dialog kann diese Verbundenheit der großen Mehrheit der Juden mit Israel ebenso wenig ignorieren wie die Bedeutung der verschiedenen Strömungen des Zionismus für das gegenwärtige Judentum. Es ist darum wünschenswert, israelische Gruppen, Organisationen und Institutionen stärker in den jüdisch-christlichen Dialog einzubeziehen. Die Gespräche des Vatikans mit dem Oberrabbinat Israels sind ein guter Anfang.

3) *Der Staat Israel gehört zur Bundesgeschichte Gottes mit Israel. Er kann als „Zeichen“ der Treue Gottes zu seinem Bund mit Israel gedeutet werden.*

In den vergangenen Jahrzehnten ist die anfangs skeptische, nicht selten ablehnende Haltung der Vertreter des religiösen Judentums einer dezidiert israelfreundlichen Einstellung gewichen. Vor allem in den Kreisen der Modernen Orthodoxie und der religiösen Zionisten sind unterschiedliche Theologien entwickelt worden, die die Gründung des Staates Israel und die jüdische Einwanderung nach Israel im Kontext der jüdischen Tradition deuten. Eine katholische Theologie wird diese jüdischen Deutungen, wie die Päpstliche Kommission in der eingangs zitierten Erklärung feststellt, nicht einfach übernehmen können. Angesichts des biblischen Befundes, dass die Landverheißung ein integraler Teil des Bundes Gottes mit Israel ist, wird sie jedoch die Frage beantworten müssen, ob und welche Bedeutung der moderne Staat Israel in der Bundesgeschichte Gottes mit Israel hat. Da die Verbindung von Land und Volk Israel unter den Bedingungen der Moderne nur in einem Staat möglich ist, haben die Niederländisch-Reformierte Kirche 1970¹⁰ und die Evangelische Kirche im Rheinland 1980¹¹ den Staat Israel als „Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk“ bezeichnet. Ich denke, dass diese Aussage auch in einer katholischen Theologie möglich ist. Dabei gilt es zu klären, was genau unter einem Zeichen theologisch zu verstehen ist, und darf die biblische Verbindung von Land und Gerechtigkeit nicht ignoriert werden.

¹⁰ Vgl. *Handreichung „Israel: Volk, Land und Staat“* (16. Juni 1970), in: R. Rendtorff/ H. H. Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985* (Paderborn – München 1988), 461–478.

¹¹ Vgl. *Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“* (11. Januar 1980), in: ebd., 593–598.

4) Staatliches Recht und Politik Israels orientieren sich an universalen Prinzipien der Gerechtigkeit.

Der moderne Staat Israel hat sich in der Unabhängigkeitserklärung vom 14. Mai 1948, die seither de facto die Bedeutung einer Verfassung erlangt hat, ausdrücklich zu den universalen Prinzipien der Gerechtigkeit bekannt: „Der Staat Israel (...), wird auf den Grundlagen der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens, im Geiste der Lehren der Propheten Israels aufgebaut werden. Er wird sich der Entwicklung des Landes zum Wohle aller seiner Bewohner widmen. Er wird auf Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden im Sinne der Visionen der Propheten Israels gestützt sein. Er wird all seinen Bürgern ohne Unterschied von Religion, Rasse und Geschlecht, soziale und politische Gleichberechtigung verbürgen. Er wird Glaubens- und Gewissensfreiheit, Freiheit der Sprache, Erziehung und Kultur gewährleisten, die Heiligen Stätten unter seinen Schutz nehmen und den Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen treu bleiben.“ Ausdrücklich wendet sich die Erklärung „an die in Israel lebenden Araber mit dem Aufrufe, den Frieden zu wahren und sich aufgrund voller bürgerlicher Gleichberechtigung und entsprechender Vertretung in allen provisorischen und permanenten Organen des Staates an seinem Aufbau zu beteiligen“. Es ist daher legitim, die Entscheidungen israelischer Regierungen auf dieser Grundlage zu beurteilen.

5) Politische Konflikte sind politisch, nicht religiös zu lösen.

Der christlich-jüdische Dialog wird den Nahost-Konflikt nicht ausklammern können. Der Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern ist ein politischer und kein religiöser Konflikt. Die Unterscheidung von Religion und Politik ist für eine Konfliktlösung wesentlich. Gottes Wort und Wille sind weder verhandelbar noch Gegenstand von Kompromissen. Zur Politik aber gehören immer auch Verhandlung und Interessenausgleich, die

Suche nach einem für alle Seiten tragfähigen Kompromiss, Vertragstreue und die Beachtung des internationalen Rechts. Das gilt auch für den Nahost-Konflikt, vor allem für Gebietsansprüche und die Frage der Grenzen. In politischen Fragen können Katholiken legitimerweise unterschiedliche Meinungen vertreten, auch wenn sie in der Achtung vor den Menschen- und Bürgerrechten und vor dem internationalen Recht übereinstimmen. Entsprechend gibt es auch unter Katholiken unterschiedliche Positionen zum Nahost-Konflikt. Dabei sollten sie jedoch berücksichtigen, dass Israel der einzige demokratische Rechtsstaat im Nahen Osten ist.

Autorinnen und Autoren

Rabbiner Zsolt Balla, Rabbiner in Leipzig, Vorstandsmitglied der ORD

Rabbiner Arie Folger, Vorsitzender des internationalen Ad-hoc-Komitees zur Erwiderung zu Nostra aetate

Katharina Goldman, Rabbinatsassistentin der Israelitischen Religionsgemeinschaft Württembergs K d. ö. R. in Stuttgart

Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Paris-Lodron-Universität Salzburg, Konsultor der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Berater der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum der Deutschen Bischofskonferenz, Mitglied im Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken

Rabbiner Yehuda Pushkin, Gemeinderabbiner der Israelitischen Religionsgemeinschaft Württembergs K d. ö. R. in Stuttgart

Rabbiner Avraham Radbil, Rabbiner in Konstanz, Beiratsmitglied der ORD

P. Dr. Christian M. Rutishauser SJ, Provinzial der Schweizer Jesuiten, Konsultor der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Berater der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum der Deutschen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz

Prof. Dr. Barbara Schmitz, Professorin für Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Beraterin der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum der Deutschen Bischofskonferenz, Mitglied im Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken

Dr. Andreas Verhülsdonk, Geschäftsführer der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum der Deutschen Bischofskonferenz