

„Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes“ (Papst Franziskus)

Texte zu den katholisch-jüdischen
Beziehungen seit *Nostra aetate*

18. Oktober 2019

„Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes“ (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* / hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. – Bonn 2019. – 202 S. – (Arbeitshilfen ; 307)

INHALT

Vorwort.....	7
Einleitung (Johannes Heil/Rainer Kampling).....	9
Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen <i>Nostra aetate</i> , Nr. 4 (28. Oktober 1965).....	20
Missale Romanum, Fürbitte „Für die Juden“ in der Karfreitagsliturgie (26. März 1970).....	24
Französische Bischofskonferenz, Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum. Pastorale Handreichung (16. April 1973) – Auszüge	26
Die deutschen Bischöfe, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum (28. April 1980) – Auszüge.....	35
Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen, Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche (24. Juni 1985) – Auszüge.....	55
Päpstliche Kommission <i>Justitia et Pax</i> , Die Kirche und der Rassismus. Für eine brüderliche Gesellschaft (3. November 1988) – Auszüge.....	65
Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa (16. März 1998)	68

Papst Johannes Paul II., Vergebungsbitte (12. März 2000) – Auszug.....	85
Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (24. Mai 2001) – Auszüge.....	89
Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben <i>Evangelii gaudium</i> über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24. November 2013) – Auszüge	131
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 <i>Nostra aetate</i> (10. Dezember 2015) – Auszüge.....	133
Amerikanischer Rabbinerverband, Stellungnahme zu interreligiösen Begegnungen (3.–5. Februar 1964).....	158
„Dabru Emet“. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum (10. September 2000)	160
Jüdische Erklärung für das kommende Jubeljahr der Brüderlichkeit (23. November 2015)	166
Erklärung orthodoxer Rabbiner, Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen (3. Dezember 2015)	170

Konferenz Europäischer Rabbiner/Oberrabbinat des
Staates Israel/Amerikanischer Rabbinerverband,
Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre
Nostra aetate (31. August 2017) 176

„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) 193

Vorwort

Im 4. Kapitel der Erklärung *Nostra aetate* („In unserer Zeit“) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65) hat die katholische Kirche die theologischen Grundlagen für ein neues Verhältnis zum Judentum gelegt. Nach Jahrhunderten, in denen die meisten Christen Juden mit Gleichgültigkeit, nicht selten mit Verachtung oder gar Feindschaft begegneten, heben die Konzilsväter die enge theologische Verbundenheit der Kirche mit dem Volk Israel und das reiche gemeinsame geistliche Erbe hervor. Sie verwerfen alle „Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus“ und rufen die Christen auf, das „brüderliche Gespräch“ mit den Juden zu suchen.

In den vergangenen gut 50 Jahren hat sich an vielen Orten, auch in Deutschland, eine Kultur des Dialogs und der gegenseitigen Wertschätzung entwickelt, die wohl auch viele Konzilsväter nicht vorausgesehen haben. In der Liturgie und in der Verkündigung, in der Katechese und im Religionsunterricht wurde die Konzilserklärung breit rezipiert. Nicht zuletzt wurden die theologischen Aussagen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum in einer Reihe von weiterführenden Erklärungen verschiedener Bischofskonferenzen, der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, der Päpstlichen Bibelkommission und in päpstlichen Verlautbarungen konkretisiert und weiterentwickelt.

Die vorliegende Sammlung von Texten dokumentiert die Entwicklung der kirchlichen Lehre über das Verhältnis zum Judentum seit *Nostra aetate*. Die Textauswahl wurde von der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum der Deutschen Bischofskonferenz getroffen und berücksichtigt vor allem Erklärungen der Deutschen Bischofskonferenz und Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Zudem wurden die jüdi-

schen Erklärungen zum Christentum und zum jüdisch-christlichen Verhältnis aufgenommen, die auf die Entwicklung der kirchlichen Lehre seit *Nostra aetate* Bezug nehmen. Die Arbeitshilfe gibt somit einen guten Einblick in den gegenwärtigen Stand der katholisch-jüdischen Beziehungen.

Mein herzlicher Dank gilt Prof. Dr. Johannes Heil (Heidelberg) und Prof. Dr. Rainer Kampling (Berlin), die in der Einleitung die schwierige Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil skizzieren, und ebenso Prof. Dr. Jan Woppowa (Paderborn), der erläuternde Einleitungen zu den einzelnen Texten verfasst hat.

Die Arbeitshilfe richtet sich an alle, die sich für die christlich-jüdischen Beziehungen interessieren, an Priester und pastorale Mitarbeiter, Rabbinerinnen und Rabbiner, christliche und jüdische Religionslehrerinnen und Religionslehrer, an christlich-jüdische Gesprächsgruppen und die weitere Öffentlichkeit. Die Textsammlung ist nicht nur ein Informationsangebot. Die hier abgedruckten Dokumente wollen die Leserinnen und Leser motivieren, selbst am christlich-jüdischen Dialog teilzunehmen und die Zukunft der jüdisch-christlichen Beziehungen aktiv mitzugestalten.

Bonn/Erfurt, im Oktober 2019

A handwritten signature in black ink that reads "+ Ulrich Neymeyr". The signature is written in a cursive, flowing style.

Bischof Dr. Ulrich Neymeyr

Vorsitzender der Unterkommission für die religiösen
Beziehungen zum Judentum der Deutschen Bischofskonferenz

Einleitung

Von Johannes Heil und Rainer Kampling

Die nachfolgende Textsammlung dokumentiert den gegenwärtigen Stand der theologischen Grundlegung für die Beziehungen der katholischen Kirche zum Judentum. Dieser Prozess der Annäherung und des Verständnisses ereignet sich in der ständigen Erprobung im Tun. Dass es hierbei nicht nur zu positiven Erfahrungen kommt, ist u. a. darin begründet, dass er trotz seiner mittlerweile mehrere Dekaden umfassenden Zeit des Dialogs gleichwohl immer noch das Zeichen des Anfangs trägt.

Denn die Einstellung, die diese Texte bestimmt, nämlich die Hinwendung zum Volk der Erwählung im Wissen darum, dass die Kirche immer auf Israel verwiesen ist, war in den vorhergehenden Jahrhunderten weder in der Theologie noch in der Praxis der Kirche beheimatet. Um überhaupt zu verstehen, wie sehr die Kirche sich gewandelt hat, und um die Dokumente zu würdigen, soll in aller Kürze eine Darstellung des Vorhergegangenen gegeben werden, was bei einem Zeitraum von annähernd 1.900 Jahren nur ein Versuch sein kann.

Blickt man hinter *Nostra aetate* Kap. 4 zurück, könnte man angesichts der Unterschiede in Wort und Tat von einem Bruch sprechen, wobei jedoch zu beachten ist, dass es sich theologisch gesprochen um einen Akt der Umkehr und der Rückbesinnung auf die Heilige Schrift handelte, in dem sich, wie Papst Paul VI. sagte, das Wirken des Heiligen Geistes zeigte. So war es der Kirche möglich, sich aus der „babylonischen Gefangenschaft des Antijudaismus“ zu befreien.

Theologisches

Mit Antijudaismus wird eine theologisch begründete Judenfeindschaft bezeichnet, die ihre Anfänge im 2. Jahrhundert hat und mit dem Ende des 5. Jahrhunderts voll ausgeprägt war. Sie bildete den Subtext zahlreicher theologischer Traktate – es gab eine eigene Gattung gegen Juden gerichteter Schriften, die *Adversus-Judaeos-Literatur* – und Predigten. Der Verwendungszusammenhang der Texte war vor allem binnenkirchlich und reagierte auf eine reale bzw. vermeintliche Konkurrenzsituation, in die die Autoren die Kirche gestellt sahen. Auch wenn das Judentum in der Spätantike von hoher Attraktivität war und nicht wenige Christen eine doppelte Identität der religiösen Praxis lebten, legen die Texte dennoch nahe, dass es sich um Imaginationen der Bedrohung im Kontext der Eigendefinition handelte. Letztere vollzog sich in einer Verneinung des Jüdisch-Seins, d. h. dass die Selbstbestimmung des Christlichen weitgehend in negativer Abgrenzung vorgenommen wurde. In dieser Begrenztheit geschah die eigene Aufwertung nur um den Preis der Abwertung des Anderen.

Die dazu gehörenden theologischen Argumentationslinien werden wissenschaftlich unter dem Begriff der Substitutionstheorie zusammengefasst. Damit wird die Aussage, die Kirche sei an die Stelle des Judentums als erwähltes Volk Gottes getreten, gekennzeichnet. Schon Ende des 2. Jahrhunderts findet sich das dazugehörige Schlagwort von den Christen als „wahres Israel“, während die Juden als von Gott verworfen und aus dem Bund ausgeschlossen betrachtet werden. Im 3. Jahrhundert wird das mit einer Ehescheidung verglichen: Christus hat die Synagoge verlassen, um die Kirche als Braut zu nehmen.

In der christlichen Interpretation ist die Zugehörigkeit zum „wahren Israel“ durch den Glauben an Jesus Christus bestimmt und

nicht durch die Herkunft. Spätestens hier wird deutlich, dass es sich um eine ausschließlich christlich begründbare Beschreibung handelt, die mit der Realität und der Überlieferung Israels nichts zu tun hat. Allerdings ist diese Beschreibung nicht etwa auf die Zeit nach Christus beschränkt, sondern die Deutung bezieht die biblische Zeit mit ein. Dies ist möglich, indem behauptet wird, dass es einen Glauben an den Christus bereits vor seiner Menschwerdung gegeben habe. Die Großen der Geschichte Israels haben ihn bereits gewusst und mit und von ihm gesprochen. Nach diesem Verständnis sind etwa die Patriarchen die geistigen Vorväter der Christen, mit denen die Juden aber nichts gemeinsam haben, da ihnen der Glaube an Christus fehle.

Dieser vermeintliche „Unglaube“ wird von den Autoren dementsprechend ebenfalls in der biblischen Zeit wahrgenommen, wenn etwa die Erzählung vom Goldenen Kalb zur generellen Charakterisierung von Juden benutzt wird. Als Höhepunkt des Unglaubens wird dann die Kreuzigung Christi angesehen, die den Juden als Täufern zugeschrieben wird. Mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels hatte man auch den geschichtlichen Beweis gefunden: Sie wurde als Strafe Gottes für die Kreuzigung seines Sohnes gedeutet.

Diese Art der Interpretation ist freilich nur um den Preis einer völligen Uminterpretation der Schriften Israels durchzuhalten. Alles, was dort an Positivem zu finden ist, wird auf die Kirche bezogen, wohingegen das Negative die Juden betrifft.

Hinter diesen Bemühungen entbirgt sich jedoch auch eine theologische Erkenntnis: Die Mehrheit der an Christus Glaubenden hat daran festgehalten, dass das Heil nur aus Israel kommen kann und dass der Gott Jesu Christi kein anderer als der Abrahams, Isaaks und Jakobs ist. Diese Überzeugung führte theologisch aber nicht zu einer Akzeptanz der durch Gott geschehenen Erwählung, sondern durch die Behauptung, die Erwählung habe

nicht den Juden, sondern schon immer der Kirche gegolten, zu einer aggressiv zu nennenden Abgrenzung.

Dass man sich damit in einem theologischen Dilemma befand – einerseits bezog man sich als Legitimation permanent auf das, was man Altes Testament nannte, andererseits negierte man die daraus erwachsene jüdische Praxis –, zeigt sich u. a. darin, dass selbst zentrale theologische Aussagen wie die des Bundeschlusses negativ akzentuiert wurden. So wird etwa die Gabe der Tora dahingehend gedeutet, dass Gott die Juden, die angeblich immer schon zur Sünde und zum Ungehorsam neigten, zügeln wollte.

Die „simpelste“ Lösung für diese Verlegenheit, die sich freilich für die Juden als verheerend erweisen sollte, bestand darin zu behaupten, die Juden wüssten ganz genau um die Wahrheit des Evangeliums und der christlichen Lehre, sie weigerten sich nur aus Boshaftigkeit und Verstockung sie anzuerkennen.

Nun besitzen wir zumindest einige Zeugnisse dafür, dass es durchaus Gemeindemitglieder gab, die diese Inkonsequenzen erkannten und kritisierten. Trotz ständiger Wiederholungen der theologischen Vorurteile und Verurteilungen spricht einiges dafür, dass der Antijudaismus bis zum Ende der Spätantike keineswegs von allen innerhalb der Kirche geteilt wurde. Einige hielten das Judentum eben nicht für eine sich überlebt habende Religion, sondern waren offensichtlich in der Lage, die Gemeinsamkeiten nicht nur zu würdigen, sondern auch zu leben.

Zum Anliegen der Substitutionstheorie gehörte es auch, das Heilhandeln Gottes durch Jesus Christus nicht, wie biblisch vorgegeben, in Kontinuität zu seinem Handeln in seiner Geschichte mit Israel zu verstehen, sondern als Erfüllung, Überbietung und Abschluss. So konnte zwar die Beschneidung Jesu angesichts des neutestamentlichen Befundes unmöglich bestritten werden, aber auch diese Aussage konnte in dem Sinne umgedeutet wer-

den, dass mit der Beschneidung Jesu jede andere Beschneidung sinnlos sei, weil in ihm dieses Zeichen unüberbietbar vollendet wurde.

Damit wurde zwar nicht der hohe ethische Wert der Bibel bestritten, aber ihre Verheißungen und Hoffnungen galten als in Christus erledigt. Daraus entwickelte sich die Vorstellung der neidischen, hoffnungslosen Juden, die nichts mehr zu erwarten hätten, es sei denn, sie nähmen die Taufe an. Dass sich bei solchen Konstruktionen die Frage einstellen musste, aus welchen Gründen es denn überhaupt noch Juden gäbe, war nur folgerichtig. Die Antwort des Augustinus, sie seien wie Büchersklaven, die den Christen die Heiligen Bücher nachtrügen, macht die Juden zu Zeugen der christlichen Wahrheiten; es handelt sich aber um eine reine Funktionalisierung aus christlicher Sicht.

Geschichtliches

Dass dieser Gedanke das ihm innewohnende Gewaltpotential nicht eindämmen konnte, zeigt die geschichtliche Entwicklung. Allerdings darf dabei eines nicht übersehen werden: Im Unterschied zu seinem Lehrer Ambrosius von Mailand, der die Juden rücksichtslos verdrängen wollte, hat Augustinus den Fingerzeig der Geschichte wahrgenommen und den Juden einen wenngleich niederen Status in seinem Entwurf der Heilsgeschichte zugestanden. Seine Funktionalisierung machte die Juden als Zeugen der Wahrheit für die Christen zugleich unentbehrlich. In der religionspolitischen Praxis Papst Gregors I. (590–604) ist dann die rechtliche Umsetzung dieser Haltung zu erkennen, während im byzantinischen Reich und im westgotischen Spanien eine zunehmend repressive Religionspolitik zu verzeichnen ist. Dabei wird man bei Papst Gregor mitnichten von *Rechtsinstrumentarien*, sondern eher von einer theologisch wie römisch-rechtlich

abgesicherten Interventionspraxis in Reaktion auf Anfragen zu akuten Vorfällen vor allem im Süden Italiens samt Sizilien und Sardinien sprechen müssen.

Die um 825 durch die Kanzler Kaiser Ludwigs des Frommen ausgestellten Schutzbriefe zugunsten einzelner Juden und ihrer Familien sind dann tatsächlich als erster Versuch einer systematischen theologisch fundierten Absicherung der Existenz von Nichtchristen inmitten der christlichen Welt zu betrachten. Entscheidend ist, dass sie den Juden ein Leben „nach ihrem Recht“, d. h. auf Grundlage der Tora, aber auch des anschließenden Schrifttums, zusicherten. Diese Schutzbriefe sind *motivisch* auch für die spätere Privilegierungspraxis von Kaisern, Königen und nachgeordneten Herrschaftsträgern bis hinauf ins 16. Jahrhundert leitend gewesen, wie sie zuerst für das Heilige Römische Reich seit 1084/90, also seit den Saliern und in den Jahren unmittelbar vor den Pogromen des Ersten Kreuzzugs, fassbar werden. Für Frankreich und England ist eine solche theologisch unterfütterte Sicherung des Status der Juden nicht erkennbar und mündete in Vertreibungen der Juden auf herrscherlichen Befehl, in England 1290, in Frankreich mehrmals und zuletzt 1306 und 1321.

Die Brüchigkeit des augustinischen Konzepts der jüdischen Dienstbarkeit wurde um die Mitte des 13. Jahrhunderts akut, als die christliche Seite der jüdischen Offenbarungsgewissheit jenseits der schriftlichen Tora vom Sinai gewahr wurde. Papst Innozenz IV. verteidigte mit Verweis auf die biblischen Reinheitsgesetze zwar die Juden vehement gegen den Vorwurf des rituellen Mordens christlicher Kinder und des Konsums von Blut, verurteilte aber mit nicht minder starken Worten die mündliche Tora vom Sinai, den Talmud. Denn in der Konsequenz des augustinischen Diktums sollten die Juden in ihrer Blindheit nichts Eigenes hervorbringen können, durfte neben dem Evangelium und nach der schriftlichen Tora vom Sinai also auch kei-

ne andere Offenbarung bestehen. Innozenz IV. ging in den Tagen gewaltsamer innerchristlicher „Häresie“-Bekämpfung so weit, die Juden wegen ihrer Berufung auf die mündliche Tora der Häresie gegen das Gesetz des Mose zu bezichtigen. Für die Christen war das Judentum einzig die Religion des Alten Testaments. Die Entdeckung des Talmud verwies sie auf die eigene nachbiblische Entwicklung des Judentums, was ausschließlich negativ, als Häresie, bewertet wurde. 1242 wurden nach kritischer „Prüfung“ in Paris ganze Wagenladungen voller Talmudhandschriften und anderes mehr auf Geheiß König Ludwigs IX. (mit dem Beinamen der Heilige) öffentlich verbrannt.

Hinzu kommt, dass das augustinische Konzept über die Jahrhunderte hinweg weitgehend die Theologie der Römischen Kirche prägte, aber in der sozialen und rechtlichen Praxis immer wieder durchbrochen wurde. Das zeigt sich schon in der ganz anderen, repressiven Religionsgesetzgebung des Byzantinischen Reichs seit Kaiser Justinian im 6. Jahrhundert wie auch in der letztlich auf völlige Verdrängung der Juden zielenden westgotisch-spanischen Politik im 7. Jahrhundert. Seit dem 11. Jahrhundert waren die Juden Europas wiederholten Wellen mörderischer Gewalt ausgesetzt, beginnend mit den Verfolgungen in Frankreich unter König Robert II. im Jahr 1007. Die rheinischen Gemeinden erfuhren die volle Gewalt raubgieriger Kreuzfahrertuppen im Jahr 1096. Beim 2. Kreuzzug 1146/7 griff der garantierte königliche Schutz, nicht zuletzt dank der Intervention Bernhard von Clairvaux, in Frankreich und im Westen des Reiches, die Gemeinde von Würzburg hingegen, um nur ein Beispiel zu nennen, wurde 1147 weitgehend vernichtet. Spätere Verfolgungswellen wie 1287 infolge der angeblichen Ermordung des Werner von Bacharach, 1298 („Rintfleisch“-Pogrome in Franken) und 1337/38 („König Armleder“ in Franken und im Elsass), angeführt von verarmten niederen Adeligen, wurden religiös mit Hostienwundern und anderem bemäntelt, waren im

Grunde aber durchweg politisch-wirtschaftlich motiviert. Der Höhepunkt wurde mit den Judenverfolgungen in der Zeit der Pestzüge 1348/49 erreicht, als unter dem Vorwurf der Brunnenvergiftung die jüdischen Gemeinden Mitteleuropas in einem Ausmaß vernichtet wurden, das erst im 20. Jahrhundert übertroffen wurde. Vergeblich hatte Papst Clemens VII. aus Avignon die Juden des Reichs mit einer Schutzbulle bedacht, die die Absurdität des Vorwurfs klar formulierte.

In der Folgezeit konnten sich neue jüdische Gemeinden nur in begrenztem Umfang etablieren. Sie entsprachen in ihrer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit auch kaum noch den Erwartungen der christlichen Seite, woraufhin es seit dem Ende des 14. Jahrhunderts zu einer Folge von Vertreibungen aus Städten und Territorien kam. Den Abschluss bildeten die Vertreibungen aus Nürnberg (1498/99) sowie Rothenburg ob der Tauber und Regensburg (1519), wonach nur wenige Orte wie Worms, Frankfurt am Main oder Friedberg in der Wetterau dauerhaft auf der jüdischen Landkarte fortbestanden.

Eine neuerliche Verschärfung erfuhr die Abwertung des Judentums in den reformatorischen Kontroversen. Sie hatten mit dem Judentum im Grunde nichts zu tun, aber alle Parteien nutzen die Juden als negative *Referenzgruppe* zur Abwertung des Gegenübers: Wer der eigenen Position nicht folgte, galt in den polemisch extrem aufgeladenen Auseinandersetzungen rasch und effektiv als „Judaisierer“ oder „Rabbinist“. Hinzu kommt, dass die Rolle der Juden als „blinde Zeugen“ für die christliche Wahrheit zunehmend bestritten wurde. Christliche Hebraisten verstanden sich als authentische Interpreten der hebräischen Bibel, während den Juden immer wieder Schriftverfälschung und Irreführungen unterstellt wurden. Überhaupt wurden die verbalen Angriffe auf die Juden immer mehr vom religiösen Disput zu Motiven der Schädlichkeit und geradezu des Kriminellen verlegt. Insbesondere als Anhang des Antichristen (und dessen im-

mer stärkeren Verortung in der hiesigen Welt und da im jeweils gegnerischen Lager) wurden die Juden als Gegner par excellence gezeichnet. Als im Verlauf des 17. Jahrhunderts die Antichrist-Vorstellung mehr und mehr ihre religiöse Grundlegung und überhaupt an Bedeutung verlor, blieben die Juden in der Wahrnehmung ihrer Gegner als dessen in der Gegenwart verbliebene Anhängerschaft zurück.

Die hier knapp skizzierte Linie macht deutlich, warum die moderne Judenfeindschaft, insbesondere die mörderische NS-Ideologie, zwar zu weiten Teilen deutlich nachreligiös gefärbt und teilweise auch antichristlich ausgerichtet war, aber auf althergebrachten theologischen Lehren und religiösen Traditionen fußte. So konnte etwa die Talmudpolemik des Mittelalters als Signum jüdischer Gegnerschaft ungebrochen in die Vorstellungswelt der Moderne eingehen und ist, wie an den „Protokollen der Weisen von Zion“ zu erkennen ist, Teil des Nährbodens der Vorstellung von „jüdischer Weltverschwörung“. Die Kirchen haben es bis nach der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht vermocht, diesen Bedrohungen der Juden, die auch eine Herausforderung an christliche Theologie hätten sein müssen, mit anderen Mitteln der althergebrachten Substitutionstheorie zu begegnen. Diese Lehre war es, die der NS-Überlebende Jules Isaac mit den Worten „Lehre der Verachtung“ charakterisiert („L’enseignement du mépris“, Paris 1962) und einen wichtigen Anstoß zum Umdenken und zur Vorbereitung von *Nostra aetate* gegeben hat.

Während im 19. Jahrhundert die Haltung der katholischen Kirche gegenüber Juden und Judentum weitgehend von Ablehnung und Feindschaft bestimmt war – so galten bis zu seinem Ende im Kirchenstaat entwürdigende Gesetze für Juden und nicht wenige Vertreter der Hierarchie verbündeten sich mit Antisemiten, weil sie meinten, in deren Verschwörungsimaginationen kirchliche Elemente zu entdecken –, setzte im 20. Jahrhundert, nach Ende des Ersten Weltkriegs, eine Veränderung ein, die aber

nicht von der Hierarchie ausging, sondern von einzelnen Gläubigen. Dafür gibt es mehrere Ursachen, die sich u. a. durch den je verschiedenen politisch-kulturellen Kontext erklären. So gab es in den USA bereits in den 20er und 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts Theologen, die sich um ein angemessenes Verständnis und Verstehen des Judentums bemühten und nicht zuletzt wegen der gemeinsamen Ausgrenzungserfahrung gegen den Antisemitismus eintraten, wobei andere sich der Mehrheitsgesellschaft gerade durch vehemente Judenfeindschaft anzubieten versuchten. In Frankreich gab es reaktionäre, antidemokratische katholische Strömungen, die allesamt antisemitisch waren. Zu ihnen in Gegnerschaft zu treten bedeutete dann auch eine Kritik an deren Antisemitismus. Allerdings gab es auch seelsorgliche Gründe, die manche Priester aktiv werden ließen, da sie den Antisemitismus als Ausdruck einer sittlichen Verrohung sahen, vor denen sie ihre Gläubigen bewahren wollten. Dass sie scheiterten, aber in ihrer Haltung Recht behielten, zeigt die Zeit der Schoa, in denen die überwiegende Zahl der Kleriker und Laien sich den Worten des Evangeliums verweigerten. Dennoch entstand in den Kreisen derer, die sich für Juden in der Zeit des Schreckens eingesetzt hatten, ein Neubedenken über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Theologisch wurde diese Bewegung unterstützt von einer Rückbesinnung auf die Schrift. Dieser Impuls schlug sich etwa 1960 in einer Relektüre von *Röm 9–11* durch das Päpstliche Bibelinstitut nieder, deren Einfluss bis zu *Nostra aetate* 4 nachzuzeichnen ist. Der Neuanfang, der auch ganz unmittelbar mit dem Schrecken über die Schoa und der Scham angesichts kirchlichen Verhaltens zusammengedacht werden muss, war nach 1945 vor allem eine theologische Bewegung von Laien, etwa Jacques Maritain, Gertrud Luckner und Gregory Baum. Ihre Vorstellungen und Aktionen, die häufig aus ökumenischem Arbeiten hervorgingen, wurden zunächst zweifelsohne von einer Minderheit getragen, die aber durchaus

in den Gemeinden Zustimmung fand. Sie mochten vor allem verdeutlichen, dass der jüdenfeindlichen Theologie und Praxis kein Anspruch zuzustand, Bestandteil der Tradition zu sein, sondern eine Verschattung der biblischen Botschaft. Ihre Strahlkraft war so groß, dass die Konzilsväter darin eine Frage erkannten, die die ganze Kirche in ihrer Wesenheit betraf. Auch daher ist Papst Paul VI. zuzustimmen, wenn er in *Nostra aetate* das Wirken des Heiligen Geistes bezeugt sah.

Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate, Nr. 4

28. Oktober 1965

Die Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, insbesondere ihr viertes Kapitel über das Verhältnis zum Judentum, hat insofern paradigmatischen Charakter, als sie nicht nur bis heute offizielle Gültigkeit hat, sondern auch in allen Bereichen von Theologie und Kirche höchst wirksam geworden ist. Das belegen nicht zuletzt die aktuellen Reaktionen darauf von jüdischer Seite (siehe dazu insbesondere „Zwischen Jerusalem und Rom“ aus dem Jahr 2017 anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der Erklärung). Die Erklärung steht im Dienst der Versöhnung und ist zugleich eine Absage an jede Form von Antijudaismus und Antisemitismus, denn sie fordert ein Umdenken und Umlernen in einer jahrhundertlang verbreiteten, tief verwurzelten und nicht evangeliumsgemäßen Mentalität in Kirche und Christenheit. Die Erklärung hat einen religionstheologischen Charakter, der zugleich lehrhafte Aussage, pastorale Weisung und religionspädagogischen Auftrag vereint.

Die jüdische Religion

4. Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.

So anerkennt die Kirche Christi, dass nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden.

Sie bekennt, dass alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach¹ in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und dass in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepfropft sind². Denn die Kirche glaubt, dass Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat³. Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt, dass „ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören wie auch die Väter und dass aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt“ (*Röm 9,4–5*), der Sohn der Jungfrau Maria.

Auch hält sie sich gegenwärtig, dass aus dem jüdischen Volk die Apostel stammen, die Grundfesten und Säulen der Kirche, sowie die meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben.

Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt⁴, und ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt⁵. Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um

¹ Vgl. *Gal 3,7*.

² Vgl. *Röm 11,17–24*.

³ Vgl. *Eph 2,14–16*.

⁴ Vgl. *Lk 19,44*.

⁵ Vgl. *Röm 11,28*.

der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich⁶. Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm „Schulter an Schulter dienen“ (*Zef* 3,9)⁷.

Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist.

Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben⁸, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen.

Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, dass niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht.

Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die

⁶ Vgl. *Röm* 11,28–29; vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*: AAS 57 (1965) 20.

⁷ Vgl. *Jes* 66,23; *Ps* 65,4; *Röm* 11,11–32.

⁸ Vgl. *Joh* 19,6.

Juden gerichtet haben. Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist es die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden.

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html.

Missale Romanum

Fürbitte „Für die Juden“ in der Karfreitagsliturgie

26. März 1970

*Das für das christlich-jüdische Verhältnis bedeutendste Dokument im Kontext katholischer Liturgie ist die Karfreitagsfürbitte für die Juden. Das Missale Romanum hat die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils zu ihrer vollen Wirksamkeit geführt und dabei auch die „großen Fürbitten“ in der „Feier vom Leiden und Sterben Christi“ neu formuliert. Insbesondere in der hier abgedruckten sechsten Fürbitte „Pro Judaeis“ erkennt man die neue Verhältnisbestimmung aus der Konzilserklärung *Nostra aetate*, denn der Text ist im Vergleich zur alten Fassung frei von antijudaistischen Aussagen und steht im Zeichen des ungekündigten Bundes zwischen Gott und Israel.*

VI. Pro Judaeis

Oremus et pro Iudaeis,
ut, ad quos prius locutus est Dominus Deus noster,
eis tribuat in sui nominis amore
et in sui foederis fidelitate proficere.

Oratio in silentio. [Flectamus genua. Levate.]

Omnipotens sempiterna Deus,
qui promissiones tuas Abrahae eiusque semini contulisti,
Ecclesiae tuae preces clementer exaudi,
ut populus acquisitionis prioris

ad redemptionis mereatur plenitudinem pervenire.
Per Christum Dominum nostrum.
Amen.

6. Für die Juden

Lasst uns auch beten für die Juden,
zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat:
Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund
und in der Liebe zu seinem Namen,
damit sie das Ziel erreichen,
zu dem sein Ratschluss sie führen will.

[Beuget die Knie. Erhebet euch.]

Allmächtiger ewiger Gott,
du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung
gegeben.
Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk,
das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast.
Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt.
Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.
Amen.

Französische Bischofskonferenz

Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum. Pastorale Handreichung

16. April 1973 (Auszüge)

Die Erklärung der französischen Bischofskonferenz, vorgelegt vom Komitee für die Beziehungen zum Judentum, versteht sich als Konkretisierung und Weiterführung der Konzilserklärung Nostra aetate Nr. 4. Sie ist insbesondere in den soziokulturellen Kontext Frankreichs mit einer bestehenden großen jüdischen Gemeinschaft hinein gerichtet. Die Erklärung beinhaltet sowohl pastorale Forderungen als auch theologische Grundaussagen, aus denen neue Perspektiven für eine christliche Sicht des Judentums und jüdischer Existenz resultieren.

III. Die permanente Berufung des jüdischen Volkes

Es ist unmöglich, die jüdische „Religion“ bloß als eine der gegenwärtig in der Welt bestehenden Religionen anzusehen. Durch das Volk Israel hat sich der Glaube an den einen-einzigen Gott in die Geschichte der Menschheit eingeschrieben. Dank seiner Mittlerschaft ist der Monotheismus, mit einigen Nuancen, das Gemeingut der drei großen spirituellen Familien geworden: Judentum, Christentum und Islam, die sich auf das Erbe Abrahams berufen.

Nach der biblischen Offenbarung hat Gott selbst dieses Volk zur Existenz berufen, hat es erzieherisch geleitet und hat ihm seinen Plan kundgemacht; er hat mit ihm einen ewigen Bund ge-

schlossen (*Gen* 17,7) und hat es zum Gegenstand einer Berufung gemacht, die der Apostel Paulus als unwiderruflich bezeichnet (*Röm* 11,29). Wir verdanken ihm die fünf Bücher des Gesetzes, die Propheten und die anderen heiligen Schriften, die seine Botschaft vollenden. Nachdem diese Lehren durch schriftliche und mündliche Tradition gesammelt worden waren, wurden sie von den Christen angenommen, ohne dass dadurch die Juden ihrer verlustig gegangen wären.

Selbst wenn der Bund für die Christen in Jesus Christus erneuert wurde, muss das Judentum dennoch von den Christen nicht nur als eine soziale und historische, sondern vor allem als eine religiöse Realität betrachtet werden, nicht als Reliquie einer ehrwürdigen und abgetanen Vergangenheit, sondern als eine durch die Zeiten hindurch fortdauernde lebendige Realität. Die wesentlichen Zeichen dieser Vitalität des jüdischen Volkes sind: das Zeugnis seiner kollektiven Treue gegenüber dem einen-einzigen Gott, sein Eifer, die heiligen Schriften zu studieren, um darin im Lichte der Offenbarung den Sinn des menschlichen Lebens zu entdecken, seine Suche nach Identität inmitten der anderen Menschen und sein ständiges Streben nach Sammlung seiner Glieder in einer wiedervereinigten Gemeinschaft. Diese Zeichen stellen an uns Christen eine Frage, die an das Herz unseres Glaubens rührt: Welches ist die spezielle Aufgabe des jüdischen Volkes im Plan Gottes? Welche Erwartung beseelt es, und in welcher Weise unterscheidet sich diese Erwartung von unserer eigenen oder kommt ihr nahe?

IV. Nichts lehren, was nicht dem Geiste Christi gemäß ist (*Nostra aetate* 4 § 2)

a) Es ist vordringlich, dass die Christen definitiv aufhören, sich die Juden nach Klischees vorzustellen, die jahrhundertelange Ag-

gressivität geformt hat; merzen wir für immer die eines ehrlichen Menschen und umso mehr eines Christen unwürdigen Zerrbilder aus und bekämpfen wir sie mit Entschlossenheit, wie zum Beispiel jene mit einem Unterton von Verachtung und Feindschaft vorgebrachte Behauptung, der Jude sei „nicht wie die andern“, oder jene Vorstellung vom Juden als „Wucherer, Ehrgeizling und Verschwörer“, oder die noch viel schwerwiegendere Folgen zeitigende Anklage vom „gottesmörderischen“ Juden. Wir prangern diese entehrenden Bezeichnungen an, die leider auch heute noch, sei es in direkter oder in versteckter Form, verbreitet sind und verurteilen sie nachdrücklichst. Der Antisemitismus ist ein Erbe der heidnischen Welt, doch wird er im christlichen Milieu durch pseudotheologische Elemente noch verschärft. Der Jude verdient unsere Aufmerksamkeit und unsere Achtung, oft unsere Bewunderung, manchmal gewiss auch unsere freundschaftliche und brüderliche Kritik, immer aber unsere Liebe. Dieses Element hat ihm vielleicht am meisten gefehlt, und darin ist auch das christliche Gewissen am meisten schuldig geworden.

b) Es ist ein theologischer, geschichtlicher und juristischer Irrtum, das jüdische Volk unterschiedslos am Leiden und am Tod Jesu Christi schuldig zu halten. Schon der Katechismus von Trient war diesem Irrtum entgegengetreten (Pars I, cap. 5,11). Auch wenn es geschichtlich wahr ist, dass sich bestimmte jüdische und römische Behörden auf verschiedener Ebene in die Verantwortung am Tode Jesu teilen, so hält die Kirche demgegenüber fest, dass Christus „in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen (hat), damit alle das Heil erlangen“ (*Nostra aetate* 4).¹

¹ Anm. d. Hrsg.: Im originalen Wortlaut irrtümlich: *Nostra aetate* 6.

Im Gegensatz zu dem, was eine alte, aber sehr anfechtbare Exegese vorgegeben hat, kann man aus dem Neuen Testament nicht ableiten, dass das jüdische Volk seiner Erwählung verlustig gegangen sei. Die gesamte Schrift lädt uns im Gegenteil ein, im Bestreben des jüdischen Volkes, dem Gesetz und dem Bund treu zu bleiben, ein Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk zu erblicken.

c) Es ist falsch, Judentum und Christentum als Religion der Furcht und Religion der Liebe einander entgegenzustellen. Der grundlegende jüdische Glaubensartikel, das Sch'ma Israel, beginnt mit den Worten: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben“ und setzt sich fort in dem Gebot der Nächstenliebe (*Lev* 19,18). Es ist das der Ausgangspunkt der Predigt Jesu und somit eine dem Judentum und dem Christentum gemeinsame Lehre.

Das Bewusstsein von der Transzendenz und der Treue Gottes, von seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, von der Reue und der Vergebung der Sünden sind die Grundzüge der jüdischen Tradition. Die Christen, die dieselben Werte für sich in Anspruch nehmen, hätten unrecht zu glauben, dass sie heute nichts mehr von der jüdischen Spiritualität zu empfangen haben.

d) Im Gegensatz zu weitverbreiteten Reaktionen muss festgehalten werden, dass die pharisäische Lehre nicht der Gegenpol des Christentums ist. Das Bestreben der Pharisäer ging dahin, das Gesetz zur Lebensregel für jeden Juden zu machen, indem sie seine Vorschriften in einer Art und Weise interpretierten, die darauf hinzielte, sie den verschiedenen Lebensumständen anzupassen. Die in unserer Zeit angestellten Untersuchungen haben klar erwiesen, dass die Pharisäer keineswegs der geistigen Bedeutung des Gesetzes fremd geblieben sind, genauso wie die Lehrer des Talmuds. Es ist demnach auch nicht diese Gesinnung, die Jesus infrage stellt, wenn er die Haltung einiger unter ihnen oder den Formalismus ihrer Lehrmethode anprangert. Es scheint

übrigens, dass sich die Pharisäer und die ersten Christen gerade deshalb oft wegen der von den Alten überkommenen Traditionen und der Interpretation des mosaischen Gesetzes bekämpften, weil sie einander in vieler Beziehung nahestanden.

V. Ein rechtes Verhältnis für das Judentum erreichen

Die Christen müssen, und sei es nur um ihrer selbst willen, eine wahre und lebendige Kenntnis der jüdischen Tradition erwerben.

a) Eine wirklich christliche Katechese muss den aktuellen Wert der gesamten Bibel bekräftigen. Der erste Bund ist durch den Neuen Bund nicht hinfällig geworden. Der erste Bund ist die Wurzel und die Quelle des Neuen Bundes, sein Fundament und seine Verheißung. Wenn es auch richtig ist, dass für uns das Alte Testament seinen letzten Sinn nur im Lichte des Neuen preisgibt, so erfordert das doch, dass es in erster Linie in seiner Eigenständigkeit anerkannt wird (vgl. *2 Tim 3,16*). Man darf dabei auch nicht vergessen, dass Jesus, geboren als jüdischer Mensch durch seine Mutter, die Jungfrau Maria, durch seinen Gehorsam gegen die Tora und durch sein Gebet seine Aufgabe im Rahmen des Bundesvolkes erfüllt hat.

b) Man soll bestrebt sein, die besondere Berufung dieses Volkes als „Heiligung des göttlichen Namens“ hinzustellen. Es ist das eine der wesentlichen Dimensionen des synagogalen Gebetes, durch das das jüdische Volk aufgrund seiner priesterlichen Mission (*Ex 19,6*) jede menschliche Handlung Gott darbringt und ihm Ehre erweist. Diese Berufung macht das Leben und das Gebet des jüdischen Volkes zum Segen für alle Völker der Erde.

c) In den Geboten des Judentums nur unter Zwang verpflichtende Observanzen zu sehen, hieße sie sehr unterschätzen. Die

Riten des Judentums sind Gesten, welche den alltäglichen Charakter der Existenz durchbrechen und diejenigen, die sie beobachten, an die Gottesherrschaft erinnern. Die frommen Juden empfangen den Sabbat und die rituellen Verpflichtungen, deren Zweck die Heiligung des menschlichen Handelns ist, als ein Gottesgeschenk. Über den Wortsinn hinaus sind sie für den Juden Licht und Freude auf dem Lebensweg (*Ps* 119). Sie sind eine Art und Weise, „die Zeit zu bauen“ und dankzusagen für die gesamte Schöpfung. Denn die ganze Existenz muss auf Gott bezogen werden, wie es der Apostel Paulus seinen Brüdern ins Gedächtnis ruft (*1 Kor* 10,30–31).

d) Die Zerstreung des jüdischen Volkes muss im Lichte seiner eigenen Geschichte verstanden werden.

Wenn auch die jüdische Tradition die Prüfungen und das Exil des Volkes als Strafe für seine Untreue betrachtet (*Jer* 13,17; 20,21–23), so ist es dennoch ebenfalls eine Tatsache, dass das Leben des jüdischen Volkes in der Diaspora seit dem Brief, den Jeremias an die Verbannten in Babylon geschrieben hat (*Jer* 29, 1–23), auch einen positiven Sinn hat: inmitten der Prüfungen ist das jüdische Volk aufgerufen, „den göttlichen Namen unter den Nationen zu heiligen“.

Die Christen müssen stets die antijüdische und manichäische Versuchung bekämpfen, die darin besteht, das jüdische Volk unter dem Vorwand, es sei hartnäckig verfolgt worden, als verflucht anzusehen. Dabei ist doch nach dem Zeugnis der Schrift selbst (*Jes* 53,2–4) das Erdulden von Verfolgung oft ein Hinweis auf einen prophetischen Zustand.

e) Es ist heute schwieriger denn je, ein ausgewogenes theologisches Urteil zu fällen über die Rückkehrbewegung des jüdischen Volkes in „sein“ Land. Angesichts dieses Ereignisses können wir als Christen in allererster Linie nicht vergessen, dass Gott dem Volk Israel einst ein Land gegeben hat, in dem sich zu

sammeln es berufen ist (vgl. *Gen* 12,7; 26,3–4; 28,13; *Jes* 43,5–7; *Jer* 16,15; *Zef* 3,20).

Im Verlaufe der Geschichte war die Existenz des jüdischen Volkes stets geteilt zwischen dem Leben unter den Völkern und dem Wunsch nach einer nationalen Existenz in diesem Land. Dieses Bestreben stellt das jüdische Gewissen vor zahlreiche Probleme. Um dieses Bestreben und die Auseinandersetzung, die sich auf allen Gebieten daran knüpft, zu verstehen, dürfen sich die Christen nicht durch exegetische Methoden mitreißen lassen, welche die Formen des gemeinschaftlichen und religiösen Lebens im Judentum verkennen, oder aber durch gleichzeitig großzügige und vorschnelle politische Stellungnahmen. Sie müssen auf die Interpretation Rücksicht nehmen, welche die Juden selbst von ihrer Sammlung um Jerusalem geben, die sie im Namen ihres Glaubens als einen Segen betrachten.

Durch diese Rückkehr und ihre Folgen wurde die Gerechtigkeit einer harten Probe unterworfen. Es handelt sich, politisch gesehen, um ein Aufeinanderprallen mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit. Über die legitime Vielfalt der politischen Stellungnahmen hinweg kann das Weltgewissen dem jüdischen Volk, das im Laufe seiner Geschichte so viele Wechselfälle mitgemacht hat, nicht das Recht und die Mittel auf eine politische Existenz unter den Völkern versagen. Dieses Recht und diese Existenzmöglichkeiten können von den Völkern aber auch denen nicht abgesprochen werden, die infolge der durch diese Rückkehr heraufbeschworenen lokalen Konflikte augenblicklich das Opfer von Situationen schweren Unrechts sind. So wenden wir denn unser besonderes Augenmerk diesem von Gott heimgesuchten Land zu und geben gleichzeitig der festen Hoffnung Ausdruck, es möge ein Ort sein, an dem alle Bewohner, Juden und Nichtjuden, in Frieden leben können. Juden und Christen stehen in dieser Hinsicht vor einer wesentlichen Frage: Wird die Sammlung der Zerstreuten des jüdischen Volkes, die sich unter dem

Druck der Verfolgungen und des politischen Kräftespiels vollzogen hat, letzten Endes trotz aller Dramen einer der Wege von Gottes Gerechtigkeit für das jüdische Volk und, zu gleicher Zeit, für alle Völker der Erde sein? Wie könnten die Christen gleichgültig bleiben angesichts dessen, was sich augenblicklich in diesem Land entscheidet?

VI. Die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern (*Nostra aetate* 4 § 2)

Die meisten Begegnungen zwischen Juden und Christen tragen auch heute noch den Stempel des gegenseitigen Nicht-Kennens und, manchmal, eines gewissen Misstrauens. Diese Unkenntnis und dieses Misstrauen waren in der Vergangenheit und können auch heute noch die Quelle von schwerem Nicht-Verstehen und von schrecklichem Übel sein. Wir sehen es als eine wesentliche und vordringliche Aufgabe an für die Priester, die Gläubigen und alle, die, auf welcher Stufe es auch sei, Verantwortung im Unterricht tragen, ihre Tätigkeit so zu orientieren, dass sie beim christlichen Volk ein besseres Verständnis für das Judentum, seine Tradition, seine Gebräuche und seine Geschichte fördern.

Die erste Bedingung ist, dass alle Christen stets den Juden achten, welches auch seine Art sei, als Jude zu leben. Dass sie versuchen, ihn zu verstehen, wie er sich selbst versteht, anstatt ihn nach ihren eigenen Denkschemen zu beurteilen. Dass sie seine Überzeugung achten, sein Streben, seine Riten und seine Anhänglichkeit daran. Dass sie anerkennen, es könne verschiedene Arten geben, Jude zu sein oder sich als Jude zu bekennen, ohne dadurch die fundamentale Einheit der jüdischen Existenz zu beeinträchtigen.

Die zweite Bedingung ist, dass bei Begegnungen zwischen Juden und Christen jedem das Recht zugestanden wird, voll und

ganz seinen Glauben zu bezeugen, ohne deshalb in Verdacht zu geraten, eine Person auf illoyale Weise ihrer Gemeinschaft abspenstig machen zu wollen, um sie der eigenen Gemeinschaft zuzuführen. Eine solche Absicht muss nicht nur wegen der Achtung des Nächsten, die bei jedem Dialog mit irgendeinem beliebigen Menschen notwendig ist, ausgeschlossen bleiben, sondern darüber hinaus noch aus einem besonderen Grund, den die Christen und vor allem die Seelsorger mehr beachten sollten. Dieser Grund ist, dass das jüdische Volk in seiner Eigenschaft als Volk Gegenstand eines „ewigen Bundes“ war, ohne den der „Neue Bund“ nicht bestehen könnte. Weit davon entfernt, das Verschwinden dieser Gemeinschaft anzustreben, erkennt sich die Kirche selbst in der Suche nach einer lebendigen Verbindung mit ihr. Eine große geistige Offenheit, das Misstrauen gegenüber den eigenen Vorurteilen und ein waches Bewusstsein für die psychologischen Voraussetzungen der Individuen sind angesichts solcher Probleme unbedingt notwendige Eigenschaften für die Seelsorger. Selbst wenn es im augenblicklichen Zusammenhang der „Zivilisation ohne Grenzen“ persönliche Versuche gibt, die außerhalb der Determinationen der beiden Gemeinschaften liegen, darf dadurch die Achtung, die sie einander entgegenbringen, nicht beeinträchtigt werden.

Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum*, Dokumente von 1945 bis 1985 (Paderborn: Bonifatius/München: Chr. Kaiser 1988), S. 151–155.

Die deutschen Bischöfe

Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum

28. April 1980 (Auszüge)

Wie bereits zuvor die französischen Bischöfe (1973) sowie die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika (1967 und 1975) äußert sich mit dieser Erklärung eine weitere nationale Bischofskonferenz zum katholisch-jüdischen Verhältnis. Das Dokument ist von der Ständigen Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz vorbereitet und auf der Frühjahrs-Vollversammlung 1980 verabschiedet worden. Die Erklärung hat den Charakter verbindlicher lehramtlicher Äußerungen und ist zugleich ein Wort der gesamten Deutschen Bischofskonferenz an alle katholischen Christinnen und Christen.

I. Jesus Christus – unser Zugang zum Judentum

Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum. Er ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments als „Sohn Davids“ (Röm 1,3) und „Sohn Abrahams“ (Mt 1,1; vgl. auch Hebr 7,14) „seinem Fleisch nach“ aus dem Volk Israel hervorgegangen (Röm 9,5). „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt“ (Gal 4,4). Seiner menschlichen Natur nach war Jesus von Nazaret ein Jude; er kam aus dem Judentum. Er steht seiner Herkunft nach

in der Geschichte des Volkes Israel (vgl. den Stammbaum Jesu *Mt* 1,1–17 und *Lk* 3,23–38).

Heute entdecken auch jüdische Autoren das „Jude-Sein“ Jesu. Martin Buber sah in Jesus seinen „großen Bruder“;¹ Schalom Ben-Chorin bekennt: „Jesus ist für mich der ewige Bruder, nicht nur der Menschenbruder, sondern mein jüdischer Bruder. Ich spüre seine brüderliche Hand, die mich fasst, damit ich ihm nachfolge ... Sein Glaube, sein bedingungsloser Glaube, das schlechthinige Vertrauen auf Gott, den Vater, die Bereitschaft, sich ganz unter den Willen Gottes zu demütigen, das ist die Haltung, die uns in Jesus vorgelebt wird und die uns – Juden und Christen – verbinden kann“.²

II. Das geistliche Erbe Israels für die Kirche

Jesus Christus hat von seiner jüdischen Herkunft her ein reiches geistliches Erbe aus den religiösen Überlieferungen seines Volkes in die christliche Völkerwelt miteingebracht, sodass der Christ „mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist“³ und dauernd auch aus diesem Erbe schöpft.

1. Als Erstes ist auf die Heilige Schrift Israels, von den Christen „Altes Testament“ genannt, hinzuweisen. Wenn das Neue Testament von der „Schrift“ oder den „Schriften“ spricht oder Bezug nimmt auf das, was „geschrieben“ steht (vgl. z. B. *Mt* 4,6; *Mk* 1,2; *Lk* 24,44–46; *Joh* 19,36 f.; *1 Kor* 15,3 f.; *2 Kor* 4,13; *Gal* 3, 10.13), bezieht sich das auf das Alte Testament. Das Zweite Va-

¹ M. Buber, *Werke I* (München/Heidelberg 1962), 657.

² Sch. Ben-Chorin, *Bruder Jesus, der Nazarener in jüdischer Sicht* (München 1967), 12.

³ Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* (zit. NA), Nr. 4.

tikanische Konzil lehrt: „Der liebende Gott, der um das Heil des ganzen Menschengeschlechtes besorgt war, bereitete es vor, indem er sich in einzigartiger Planung ein Volk erwählte, um ihm Verheißungen anzuvertrauen ... Die Geschichte des Heiles liegt, von heiligen Verfassern vorausverkündet, berichtet und gedeutet, als wahres Wort Gottes vor in den Büchern des Alten Bundes.“⁴ Das Alte Testament ist so für Juden und Christen gemeinsame Glaubensquelle, wenn für die Christen auch das „Neue Testament“ als besondere Glaubensquelle dazugekommen ist. Im Alten Testament spricht der Gott der Offenbarung, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist. Die vatikanischen „Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung ‚Nostra aetate‘ Art. 4“ vom 1. Dezember 1974 bemerken dazu: „Man soll bemüht sein, besser zu verstehen, was im Alten Testament von eigenem und bleibendem Wert ist ..., da dies durch die spätere Interpretation im Licht des Neuen Testaments, die ihm seinen vollen Sinn gibt, nicht entwertet wird, sodass sich vielmehr eine wechselseitige Beleuchtung und Ausdeutung ergibt.“⁵ „Man darf das Alte Testament und die sich darauf gründende jüdische Tradition nicht in einen solchen Gegensatz zum Neuen Testament stellen, dass sie nur eine Religion der Gerechtigkeit, der Furcht und der Gesetzlichkeit zu enthalten scheint, ohne den Anruf zur Liebe zu Gott und zum Nächsten (vgl. *Dtn* 6,5; *Lev* 19,18; *Mt* 22,34–40).“⁶ Die Kirche hat mit Recht stets alle Versuche abgelehnt, die darauf hinausgingen, das Alte Tes-

⁴ Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* (zit. DV), Nr. 14.

⁵ Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung ‚Nostra aetate‘*, Art. 4 (zit. Richtlinien): Nachkonziliare Dokumentation Bd. 49 (Trier 1976), 35.

⁶ *A. a. O.*, 37.

tament aus ihrem Schriftenkanon zu entfernen und nur das Neue Testament gelten zu lassen.

2. Die Heilige Schrift Israels bezeugt vor allem den einen Gott: „Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig!“ (*Dtn* 6,4). Dieser Satz ist das „Urcredo“ der jüdischen Religion, das täglich beim Morgen- und Abendgebet in der Familie wie im synagogalen Gottesdienst rezitiert wird. Auf die Frage des Schriftgelehrten: „Welches Gebot ist das erste von allen?“ antwortet Jesus: „Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr! Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft“ (*Mk* 12,29 f.). Das Konzil lehrt: Gott „hat sich dem Volk, das er sich erworben hatte, durch Wort und Tat als einzigen, wahren und lebendigen Gott so geoffenbart, dass Israel Gottes Wege mit den Menschen an sich erfuhr, dass es sie durch Gottes Wort aus der Propheten Mund allmählich voller und klarer erkannte und sie unter den Völkern mehr und mehr sichtbar machte (vgl. *Ps* 21,28 f.; 95,1–3; *Jes* 2,1–4; *Jer* 3,17)“.⁷

3. Dieser eine Gott ist auch der Schöpfer der ganzen Welt. In klassischer Prägnanz kommt das gleich im ersten Vers der Bibel zum Ausdruck: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“ (*Gen* 1,1). Dieses Wort hält programmatisch fest, dass Schöpfer und Geschöpf nicht identisch, austauschbar und verwechselbar sind; es verhindert eine Vergötterung der Welt, obwohl Israel deren faszinierende Urordnung durchaus gesehen und sie in seinen Gebeten gepriesen hat. Dieses Wort bewahrt das Denken der Menschheit vor der gnostisch-neuplatonischen Interpretation der Welt, nach der die Welt eine Emanation („Ausfluss“) Gottes ist, und schützt vor jener Philosophie, nach der die Weltgeschichte die Selbstentfaltung Gottes (des „Weltgeistes“) ist. Durch Jesus

⁷ Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*, Nr. 14.

und die Kirche ist die Schöpfungsbotschaft des Alten Testaments in die Völkerwelt gekommen. Sie hilft den Menschen, das richtige Verhältnis zur Welt zu gewinnen.

4. Von besonderer aktueller Bedeutung ist die Lehre der Schrift Israels, dass der Mensch „Abbild“ Gottes ist: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“ (*Gen 1,26 f.*). „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht“ (*Weish 2,23*). Die Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott impliziert die unantastbare Würde des Menschen und damit auch das, was man heute „die Menschenrechte“ nennt. Nach der Lehre des Judentums vermindert der Mörder die Gottebenbildlichkeit.⁸ Man darf den Nächsten nicht verachten, weil er nach Gottes Bild geschaffen ist.⁹ „Der Herr schuf mit eigenen Händen einen Menschen und machte ihn seinem eigenen Antlitz ähnlich ... Wer des Menschen Antlitz verachtet, verachtet das Antlitz des Herrn!“¹⁰ Ganz aus diesen Überzeugungen des Judentums heraus hat der Jakobusbrief formuliert: „Mit ihr (der Zunge) preisen wir den Herrn und Vater, und mit ihr verfluchen wir die Menschen, die als Abbild Gottes erschaffen sind“ (*Jak 3,9*).

5. Israel weiß sich in einen Bund mit seinem Gott hineingenommen. Dieser Bund ist Gnade und zugleich Verpflichtung. Die Bundesforderung zielt ab auf die ausschließliche Verehrung Jahwes durch Israel. Die „Bundesformel“ lautet: „Du wirst mein

⁸ *Mekilta Bachodesch* 8,72 f.

⁹ *A. a. O.*, 20,26.

¹⁰ *Slav. Hen.*, 44,1.

Volk sein, ich werde dein Gott sein.“ Die Propheten warnen ihr Volk vor Bundesbruch.

Die Schrift Israels erzählt auch von bereits vorausgehenden Bundesschlüssen, so mit Abraham (vgl. *Gen* 15), wobei Gott dem Abraham die eidliche Zusicherung zur Erfüllung der Landverheißung gibt; ferner mit Noach (vgl. *Gen* 9,9–17). Der Heilshorizont, in dem der Bundschluss mit Noach sich bewegt, ist eindeutig ein universal-kosmischer; er bezieht sich auf die ganze „Erde“ (*Gen* 9,13), auf „alle lebenden Wesen“ (*Gen* 9,10.12.15.16), auf „alles Fleisch, das auf Erden ist“ (*Gen* 9,16 f.) einschließlich der Tierwelt (*Gen* 9,10). Deshalb gilt: „Der Geschichte der Natur und der Geschichte der Menschheit liegt ein unbedingtes Ja Gottes zu seiner Schöpfung, ein Ja Gottes zu allem Leben zugrunde, das weder durch irgendwelche Katastrophen im Laufe der Geschichte noch ... durch Verfehlungen, Verderbnis, Empörung der Menschheit erschüttert werden kann. Die Zusage Gottes bleibt ehern fest, „solange die Erde besteht“.¹¹ Gott wird die Welt retten, auch wenn die Erde erneut „entweiht ist durch ihre Bewohner, denn sie haben die Weisungen übertreten, die Gesetze verletzt, den ewigen Bund gebrochen“ (*Jes* 24,5). Gott erfüllt, was im Noachbund verheißen ist, den er mit der ganzen Erde, mit allen Menschen geschlossen hat.

Der Garant für die endgültige Erfüllung der Bundespflichten ist der „Gottesknecht“, den Gott auserwählt, in Person „der Bund für mein Volk“ und zugleich „das Licht für die Völker“ zu sein (*Jes* 42,6). Nach christlicher Glaubensüberzeugung ist er in Jesus Christus erschienen, der sein am Kreuz vergossenes Blut ausdrücklich als „Bundesblut für viele“ (so *Mk* 14,24; *Mt* 26,28) bzw. den von ihm dargebotenen Kelch als „den neuen Bund in meinem Blut“ (so *Lk* 22,20; *1 Kor* 11,25) bezeichnet hat. Jesus benutzt zur Deutung seines Todes Begriffe der jüdischen Über-

¹¹ C. Westermann, *Genesis I* (Neukirchen 1974), 633 f.

lieferung. Das Heil zeigt sich als Bund, durch den Gott in ein dauerndes Treueverhältnis zu Israel und zur ganzen Welt eingetreten ist. „Bund“ besagt, dass Gott seine Schöpfung nicht vergessen wird. Der Schöpfer ist auch der Erlöser (vgl. schon *Jes* 54,5).

6. Was dem frommen Juden bis heute besonders am Herzen liegt, ist ein Leben nach der „Weisung“ Gottes, hebräisch „tora“ genannt. Die „Weisung“ ordnet das Leben des Juden vor Gott im Alltag. Im Zentrum der „Weisung“ stehen der Dekalog, die Zehn Gebote. Auch Jesus bekannte sich eindeutig zum Dekalog (vgl. *Mk* 10,19 parr.). Die „Zehn Worte“, wie sie im Alten Testament genannt werden, markieren Normen für das Gewissen aller Menschen, nicht bloß der Juden. Sie wurden zum Inbegriff des sittlichen Bewusstseins der Menschheit. Durch sie ist das, was nach dem Apostel Paulus „von Natur aus“ „ins Herz (aller Menschen) geschrieben ist“ – „ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich“ – (*Röm* 2,14 f.), in festen Sätzen formuliert worden, ohne deren Beobachtung es kein wahres Gemeinschaftsleben und auch keine wahre Beziehung zu Gott gibt. Die Erfahrung der Geschichte lehrt, dass ohne ein am Gottesgebot normiertes Gewissen „der Mensch dem Menschen zum Wolf“ wird. Der Raum für freiheits- und personfeindliche Despotie und Diktatur wird frei. Der Dekalog beschreibt die innere Ordnung des menschlichen Verhaltens; er ist daher für alle Zeiten unentbehrlich.

7. Aus der jüdischen Religion stammt auch die messianische Hoffnung. Ihre Ursprünge wurden schon früh mit der Davidsdynastie verbunden. Hinzuweisen ist vor allem auf *2 Sam* 7,12–16: „Wenn deine Tage erfüllt sind und du dich zu deinen Vätern legst, werde ich deinen leiblichen Sohn als deinen Nachfolger einsetzen und seinem Königtum Bestand verleihen. Er wird für meinen Namen ein Haus bauen, und ich werde seinem Königsthron ewigen Bestand verleihen. Ich will für ihn Vater sein und

er wird für mich Sohn sein ... Dein Haus und dein Königtum sollen durch mich auf ewig bestehen bleiben; dein Thron soll auf ewig Bestand haben.“ Die Propheten Israels nahmen die messianische Hoffnung immer wieder auf und bezeugten sie in unterschiedlicher Gestalt. Wenn wir fragen: Was brachte die messianische Botschaft an Impulsen in die Völkerwelt?, stellen sich drei Antworten ein:

1. Die messianische Idee sprengt das zyklische Denken in der Menschheit auf; die Geschichte der Welt bewegt sich nicht im Kreis, ist nicht die ewige Wiederkehr des Gleichen; die messianische Verheißung lässt die Geschichte als zielgerichtet erkennen.
2. Diese Bewegung der Geschichte auf ein gottgesetztes Ziel hin versteht sich als eine Bewegung aus dem Unheil in das Heil.
3. Die Wende zum Heil wird durch einen endgültigen Heilbringer herbeigeführt, der „Messias“ genannt wird.

Durch Jesus von Nazaret, den die Kirche als den verheißenen Messias bekennt und verkündet, kam die messianische Hoffnung, wenn auch in veränderter Form, in das Denken und Hoffen der Völker. Mag zunächst auch der christliche Messianismus eine starke Verinnerlichung des Gottesverhältnisses mit sich gebracht haben, so kündigte doch Jesus selbst seine Wiederkunft am Ende der Zeiten als ein Ereignis an, das die ganze Welt angehen wird: „Dann wird man den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken kommen sehen“ (*Mk* 13,26). Besonders die Apokalypse versteht die Wiederkunft des Herrn als ein Weltereignis, bei dem der „Antichrist“ vom wiederkommenden Messias Jesus vernichtet und ein neuer Himmel und eine neue Erde heraufgeführt werden.

Der Messianismus ist heute in der Welt wirkmächtiger denn je, wenn auch häufig in säkularisierter Gestalt. Die Welt will sich

nicht mehr im Kreise drehen, sie schaut in die Zukunft und auf ein Ziel. Der messianische Glaube weist von sich aus auf Zukunft hin, da er einen kommenden Heilbringer für Israel und die Völker verkündet. Dabei verbindet sich die messianische Hoffnung mit der Sehnsucht nach einer gerechten Welt und nach einem umfassenden Frieden für die ganze Menschheit, welche die Propheten Israels für die Heilszukunft ansagen, wobei sie diese Ansage oft mit einer Kritik an den sozialen Missständen ihrer Zeit verbinden. Das Neue Testament verfolgt diese Linie. Christus wird in ihm als jener verkündigt, der den Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird (*Apg 17,31*) und der dazu kam, Frieden den Fernen und Frieden den Nahen, d. h. allen Menschen, zu verkünden (*Eph 2,17*). Die Kirche wartet mit Israel auf „einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt“ (*2 Petr 3,13*). Jesus hat freilich auch vor falschen Messiasen gewarnt, die mit ihren Ideologien die Völker verführen (vgl. *Mk 13,22* parr.). Der Messianismus kann pervertiert werden. Das muss die Kirche wissen: „Ihr aber, seht euch vor! Ich habe euch alles vorausgesagt“ (*Mk 13,23*).

8. Das fromme Judentum ist ein betendes und Gott preisendes Volk. Aus dem großen Gebetsschatz Israels hat die Kirche vor allem die Psalmen übernommen, die im Gottesdienst und im Stundengebet der Kirche eine große Rolle spielen. Auch das „Gebet des Herrn“, das Vaterunser, ist, so sehr es den Stempel des Geistes Jesu an sich trägt, besonders was die „Vater“-Anrede betrifft, aus den Gebetsanliegen des Judentums heraus geformt. Auch der fromme Jude ruft nach dem Kommen des Gottesreiches, wünscht die Heiligung des „Namens“ und bemüht sich um die Erfüllung des Willens Gottes; er betet um das tägliche Brot, die Vergebung der Sünden und die Bewahrung vor Anfechtungen. Die beiden großen Lobpreisgebete aus der Kindheitsgeschichte Jesu, die in der Liturgie Verwendung finden, das „Benediktus“ (*Lk 1,68–79*) und das „Magnifikat“ (*Lk 1,46–*

55), sind ganz durchsetzt mit Worten und Sätzen aus dem Alten Testament.

9. Israels Grundhaltungen vor Gott, wie sie sich in Gottesfurcht, Gehorsam, Gotteserkenntnis, Umkehr, „Gedenken“, Liebe, Vertrauen, Heiligkeit, Lobpreis auf Gott und seine Heilstaten manifestieren,¹² sind auch Grundhaltungen der christlichen Gemeinde; sie sind keine „Entdeckungen“ der Kirche, sondern gehören zu der geistlichen Mitgift Israels an die Kirche, die sie in ihrer Mission wiederum in die Völkerwelt weitergibt, freilich in Christus neu und endgültig begründet.

10. Aus dem geistlichen Erbe Israels sind noch jene Ereignisse zu nennen, in denen das Heilshandeln Gottes am Menschen konkrete geschichtliche Tat und so erfahrbar wird. Insbesondere sei auf folgende verwiesen, die miteinander zusammenhängen: Exodus, Pascha (Pessach), Leiden, Gericht, Auferstehung.

Der Exodus ist für Israel die entscheidende Befreiungstat Gottes, an die es sich nach dem Zeugnis seiner Schriften immer wieder erinnert.¹³ „Exodus“ bedeutet die Befreiung aus dem „Sklavenhaus“ Ägypten. „Knechte waren wir dem Pharao in Ägypten gewesen, und herausgeführt hat uns von dort Er der ist, unser Gott, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm. Hätte nicht der Heilige, gelobt sei Er, unsere Väter herausgeführt, dann wären wir und unsere Kinder und unsere Kindeskinde dem Pharao in Ägypten verknechtet geblieben“: So beginnt die Antwort der jüdischen Paschamahlgemeinschaft auf die Frage des jüngsten Teilnehmers: „Warum ist diese Nacht so ganz an-

¹² Näheres dazu bei F. Mußner, *Traktat über die Juden* (München 1979), 103–120.

¹³ Vgl. dazu A. H. Friedlander, *Die Exodus-Tradition. Geschichte und Heilsgeschichte aus jüdischer Sicht*, in: H. H. Henrix/M. Stöhr (Hg.): *Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen* (Aachen 1978), 30–44.

ders als die übrigen Nächte?“¹⁴ Exodus bedeutet Wanderung durch die Wüste in intensivster Begegnung Israels mit seinem Gott und mit der Erfahrung seiner Hilfe. Exodus ist schließlich und endlich der Zug in die Freiheit, vorabgebildet im Einzug in das Land, das Gott Abraham und seinen Nachkommen verheißen hat. Der Exodus brachte Israel auch die Erfahrungen der Bitternisse des Lebens, die Erfahrung des (oft selbst verschuldeten) Leids und des Gerichts, und insofern die Erfahrung des Leidens verbunden mit der Erfahrung der Rettung durch Gott. Deshalb empfindet die jüdische Tradition den Exodus als Zeichen der Hoffnung auf die endgültige Rettung durch Gott in der Auferweckung der Toten am Ende der Tage.

In Jesu Wegzug aus seinem Heimatdorf Nazaret und aus seiner Verwandtschaft, in seinen mit Leiden verbundenen Wanderungen durch das Land Israel, in seinem Weg nach Golgota zum Kreuz, aber auch in seiner Auferweckung von den Toten und in seiner Verherrlichung spiegelt sich einzigartig die Exoduserfahrung seines Volkes.

„Im Gegensatz zu anderen Völkern erinnert sich das jüdische Volk nicht an die goldene Zeit der Macht, pocht nicht auf eine Abstammung von Göttern, sondern findet sich als das Sklavenvolk, das von Gott Rettung erfährt. Und es bringt die vergangene Zeit in die Gegenwart des Dankes und der Gabe.“¹⁵ Die jüdische Religion ist eine „Gedächtnisreligion“; die Begriffe „gedenken“, „Gedächtnis“ spielen in der Heiligen Schrift Israels eine zentrale Rolle. Die jüdischen Feste sind Gedächtnisfeste: Israel gedenkt bei seinen Festen der Heilstaten Gottes an seinem Volk und vergegenwärtigt in seinen Festen diese Heilstaten für jede Generation. In keinem Fest wird das deutlicher als am Paschafest, das die Juden an die Nacht erinnert, in der sie befreit wur-

¹⁴ A. H. Friedlander, *a. a. O.*, 35.

¹⁵ *A. a. O.*, 40.

den, und das in ihnen zugleich die Hoffnung weckt auf die Nacht, in der sie endgültig befreit werden. In den jüdischen Festen herrscht so die Dreidimensionalität Heilsvergangenheit, Heilsgegenwart und Heilszukunft.

Ohne die Beachtung dieser Zusammenhänge versteht man auch die großen Feste des christlichen Kirchenjahres und speziell die Eucharistiefeyer nicht. Auch in ihnen gehören Heilsvergangenheit, Heilsgegenwart und Heilszukunft wesentlich zusammen; auch sie sind Gedächtnis seiner Wundertaten. Sie treten dabei nicht neben die Feste Israels, sie stehen in einem beziehungsreichen Zusammenhang mit ihnen.¹⁶

Auch wenn die Kirche überzeugt ist, dass mit der Auferweckung Jesu von den Toten „der kommende Äon“ – ein Ausdruck des frühen Judentums – schon mächtig in diese Zeit hereinragt, so gibt es doch eine bleibende gemeinsame Thematik der christlichen und der jüdischen Eschatologie, etwa im Hinblick auf die letzten Artikel des Credo. „Mit den Propheten und dem Apostel Paulus erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen‘ (Zef 3,9).“¹⁷ „Der Tag“ Gottes spielt sowohl in der Heiligen Schrift Israels als auch im Neuen Testament eine wichtige Rolle. Dieser „Tag“ umspannt nach den Propheten und nach dem Neuen Testament die ganze Welt; er richtet den Blick auf das „Ende“ schlechthin. Dieser „Tag“ ist kein berechenbarer Kalendertag; nur Gott kennt ihn und führt ihn herbei. Dieser „Tag“ dynamisiert die Geschichte und treibt sie auf ihr Ende hin. Aber dieser „Tag“ ist auch ein Tag des Übergangs in das endgültige Heil und darum ein Tag der Hoffnung für Israel und die Kirche.

¹⁶ Der Alttestamentler N. Füglistler hat dies exemplarisch am Osterfest gezeigt; vgl. sein Buch: *Die Heilsbedeutung des Pascha* (München 1963).

¹⁷ *Richtlinien* 38 unter Bezug auf NA Nr. 4.

IV. Glaubensunterschiede

Im Dialog zwischen Juden und Christen müssen die Glaubensunterschiede, als das Unterscheidende und gegebenenfalls Trennende, offen genannt werden; nur dann erfolgt der Dialog in Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Folgendes ist dabei besonders ins Auge zu fassen:

1. Zunächst sei hier die christliche Überzeugung genannt, dass mit Jesus von Nazaret die Zeit schon erfüllt und das Reich Gottes unmittelbar nahegekommen ist (vgl. *Mk* 1,15). Jesus ist für die Christen der verheißene Messias, mit ihm bricht die letzte Zeit der Geschichte schon an, das Reich Gottes ragt in „diesen Äon“ herein, die Wunder Jesu sind „vorausweisende Zeichen“ für die kommende Erfüllung, die Kräfte der Heilszukunft Gottes sind bereits wirksam, besonders in den Sakramenten der Kirche, die Endentscheidungen fallen schon. Christus ist unser Friede, unsere Versöhnung und unser Leben. Freilich weiß auch der Christ, dass durch Jesus von Nazaret noch nicht alle Verheißungen der altbündlichen Propheten erfüllt worden sind: Die umfassende Gerechtigkeit ist in der Welt noch keineswegs hergestellt, der völkerumspannende Friede steht noch aus, der Tod übt seine vernichtende Herrschaft noch aus. Der Christ muss Verständnis haben, wenn Juden gerade auf diesen noch ausstehenden „Verheißungsüberschuss“ hinweisen und wegen dieses noch Ausstehenden in Jesus von Nazaret nicht den Verheißenen zu sehen vermögen.

2. Der tiefste Glaubensunterschied tritt angesichts des stärksten Bindegliedes zwischen Christen und Juden zutage. Der christliche Glaube an Jesus Christus, demgemäß der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus nicht nur als der verheißene Messias, sondern darüber hinaus als der wesensgleiche Sohn Gottes bejaht und verkündigt wird, erscheint vielen Juden als etwas ra-

dikal Unjüdisches; sie empfinden ihn als etwas dem strengen Monotheismus, wie er besonders im „Sch'ma Israel“ für den frommen Juden täglich zur Sprache kommt, absolut Widersprechendes, wenn nicht gar als Blasphemie. Dafür muss der Christ Verständnis haben, auch wenn er selbst in der Lehre von der Gottessohnwürde Jesu keinen Widerspruch zum Monotheismus sieht. Für ihn bedeutet das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott eine Steigerung der Einheit Gottes, ein Geheimnis, an das er glaubt und vor dem er anbetend in die Knie sinkt.

3. Jesus hat das Gesetz nicht „aufgelöst“, sondern „erfüllt“ (vgl. *Mt* 5,17), er hat aber z. T. heftige Kritik an der konkreten Praxis des gesetzlichen Lebens seines Volkes geübt. Er hat das Doppelgebot der Liebe in den Vordergrund gerückt (vgl. *Mk* 12,30 f. parr.) und die vielen Gebote und Verbote der Tora und der sogenannten „Väterüberlieferung“, womit die pharisäisch-rabbinische Auslegung gemeint ist (von den Juden „Halacha“ genannt), auf das Liebesgebot konzentriert. Im Blick auf das Kreuz und die Auferstehung Jesu war der Apostel Paulus mit der Urkirche überzeugt, dass der Weg des Menschen zum Heil jetzt ausschließlich über den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus führt und nicht mehr über die „Werke des Gesetzes“ (*Röm* 2,15; 3,20; *Gal* 2,16; 3,2.5.10). Der Christ ist nach der Lehre des Apostels und auch des Apostelkonzils (*Apg* 15,1–35) nicht mehr wie der Jude zu einem Leben nach den Weisungen der Tora verpflichtet, was freilich nicht heißt, dass der Christ ein „gesetzloses“ Leben führen dürfte. Er ist umso mehr an „das Gesetz Christi“ (*Gal* 6,2) gebunden, das im Liebesgebot kulminiert, in dem das Gesetz seine „Erfüllung“ findet (vgl. *Gal* 5,14; *Röm* 13,8–10).

Über diese Glaubensunterschiede muss im christlich-jüdischen Gespräch offen geredet werden.

V. Umdenken gegenüber dem Judentum

Allzu oft ist in der Kirche, besonders in Predigt und Katechese, in falscher und entstellender Weise über das Judentum gesprochen worden. Falsche Einstellungen waren die Folge. Wo immer Fehlurteile und Fehlhaltungen vorliegen, sind unverzüglich Umdenken und Umkehr geboten. Dabei ist Folgendes besonders zu beachten:

1. Der Ausdruck „die Juden“, der häufig im Johannesevangelium erscheint, verleitete nicht selten zum theologischen Antijudaismus, insofern er in unkritischer Weise auf das ganze jüdische Volk der Zeit Jesu bezogen wurde, während in Wirklichkeit mit dem Ausdruck „die Juden“ in der Regel die Gegner Jesu aus der führenden Schicht des zeitgenössischen Judentums, besonders die Hohenpriester, gemeint sind.¹⁸ Zudem ist Folgendes zu bedenken: Der Evangelist reflektiert am Ende des 1. Jahrhunderts die Vorgänge, die sich mit Jesus und seiner Kreuzigung ereignet haben. Er stellt das Ganze in einen kosmisch-universellen Horizont. Dabei werden „die Juden“, soweit ein negativer Akzent auf dem Begriff liegt, zu Repräsentanten des gottfeindlichen „Kosmos“. Der Evangelist meint damit jene „Welt“, die von Gott und Christus nichts wissen will. So sieht das Johannesevangelium den Prozess gegen Jesus als einen „Weltprozess“, nämlich der Weltfinsternis gegen das göttliche Licht überhaupt. Dies hat mit „Antijudaismus“ nichts zu tun.

2. Ähnliches gilt für den oft in den Evangelien erscheinenden Ausdruck „die Pharisäer“. Eine Untersuchung der Aussagen über die Pharisäer in den Evangelien und über die in ihnen verarbeiteten Traditionsschichten lässt eindeutig erkennen, dass die Pharisäer zunehmend als die speziellen Gegner Jesu herausge-

¹⁸ Vgl. dazu Mußner, *a. a. O.*, 281–291.

stellt wurden, und zwar im Zusammenhang des zum Teil harten und schwierigen Ablösungsprozesses, der nach Ostern die Kirche und Israel voneinander trennte. Die Pharisäer waren zur Zeit Jesu und auch später eine straff organisierte und einflussreiche Gruppe im damaligen Judentum, mit der Jesus vor allem wegen der Gesetzesauslegung in Konflikt geraten war. Sie waren Männer, denen es mit großem Ernst um die Sache Gottes ging. Es gehört zu den Aufgaben der heutigen Exegese, Katechese und Homiletik, über die Pharisäer in gerechter Weise zu sprechen.

3. Der fromme Jude hat Freude an der Tora. Er feiert am Ende des Laubhüttenfestes ein eigenes Fest „Freude an der Tora“. „Nach deinen Vorschriften zu leben, freut mich mehr als großer Besitz“ (Ps 119,14). „Ich habe meine Freude an deinen Gesetzen, dein Wort will ich nicht vergessen“ (Ps 119,16). „Deine Vorschriften machen mich froh; sie sind meine Berater“ (Ps 119,24). „Wie ist mir dein Gesetz so lieb, den ganzen Tag sinn ich ihm nach“ (Ps 119,97). Der Jude empfindet die Tora als Gnade, nicht als Last.¹⁹ Er versteht das Leben nach den Weisungen der Tora nicht als „Verdienstesammeln“ oder als zum Ruhm vor Gott führende „Leistung“, wie viele Christen meinen. Das für den Juden bis heute gültige Verständnis des Lebens nach der Tora muss von drei Grundelementen her verstanden werden, die das jüdische Gesetzesverständnis bestimmen: Vertrauen, Verwirklichung in Werken, Heiligung des Alltags.²⁰ Der fromme Jude kann sich den Glauben an den einen Gott nicht ohne die gehorsame Verwirklichung der Weisungen Gottes nach der Tora vorstellen. Das Leben gemäß der Tora heiligt den Alltag; denn dies

¹⁹ Vgl. H. Groß, *Tora und Gnade im Alten Testament*, in: *Kairos*, NF 14 (1972), 220–231; R. J. Z. Werblowsky, *Tora als Gnade*: ebd., 15 (1973), 156–163; E. L. Ehrlich, *Tora im Judentum*, in: *Evang. Theol.* 37 (1977), 536–549.

²⁰ Vgl. dazu N. Oswald, *Grundgedanken zu einer pharisäisch-rabbinischen Theologie*, in: *Kairos* 6 (1963), 40–58.

ist der eigentliche Sinn der Weisungen der Tora im jüdischen Verständnis: Wer sich täglich und in allem dem Joch des Gesetzes unterwirft, entprofaniert dadurch den Alltag und heiligt das ganze Leben in allen seinen Bezügen und Äußerungen. Der Jude Ernst Simon hat den Sachverhalt so formuliert: „Das jüdische Gesetz formt einen Lebensweg partieller Askese. Kein Gebiet des Daseins, kein Stück Welt ist ausgeschlossen, keines unumschränkt freigegeben.“²¹ Der bedeutende Lehrer des Frühjudentums, Rabban Jochanan ben Zakkai (1. Jh. n. Chr.), hat gesagt: „Wenn du die Tora in reichem Maße gehalten hast, so tue dir nichts darauf zugute; denn dazu bist du geschaffen.“²² Dies muss der Christ sehen, wenn er das Leben des frommen Juden richtig beurteilen will.

4. Die Juden dürfen nicht als das Volk der „Gottesmörder“ bezeichnet werden. Das Konzil lehrt: „Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Jesu gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen.“²³

Wir sollten, statt anderen die Schuld am Kreuzestod Jesu aufzurechnen, an unsere eigenen Sünden denken, durch die wir alle am Kreuz Jesu mitschuldig geworden sind. Schuldig am Kreuz Jesu, so lehrt der Catechismus Romanus, sind nicht einzelne, sondern alle Menschen: „Dieses Verbrechen muss bei uns schwerer erachtet werden als bei den Juden, weil diese, wie der Apostel (Paulus) bezeugt, den ‚Herrn der Herrlichkeit nie gekreuzigt hätten, wenn sie (die Weisheit Gottes) erkannt hätten‘ (1 Kor 2,8); wir aber legen das Bekenntnis ab, dass wir ihn ken-

²¹ E. Simon, *Brücken, Gesammelte Aufsätze* (Heidelberg 1965), 468.

²² *Abot II.*, 8 b.

²³ Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, Nr. 4.

nen, und indem wir ihn durch die Tat verleugnen, legen wir gleichsam gewaltsam Hand an ihn.“²⁴

Gerade der gewaltsame Tod Jesu am Kreuz ist zu etwas geworden, was die Beziehung zwischen Kirche und Judentum außerordentlich belastet hat. Diese „Last der Geschichte“ durch gerechte Rede über das Judentum aufzuarbeiten, gehört zu den Aufgaben gründlicher historischer Forschung durch die christliche Theologie und des jüdisch-christlichen Dialogs, zu dem uns die Kirche auffordert.²⁵

Wenn auch die Kirche sich schon im 1. Jahrhundert nach Christus von Israel getrennt hat, so bleibt doch die Heilsbedeutung Israels und die Heilszusage Gottes an Israel bestehen. Es ist uns verwehrt, in diesem Zusammenhang zeitliche Angaben zu machen, weil das Heil Israels ebenso wie das Heil der Vollzahl der Heiden im Geheimnis Gottes verborgen bleibt (*Röm* 11,25 f.).

5. An die Stelle des unter Christen noch immer mehr oder weniger weiterlebenden „Antisemitismus“ muss der von gegenseitiger Liebe und Verstehen getragene Dialog treten. Die „geistlichen Bande und die historischen Beziehungen, die die Kirche mit dem Judentum verknüpfen, verurteilen jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem Geist des Christentums widersprechend“.²⁶ Der Antisemitismus richtet sich nicht nur gegen die Botschaft Jesu Christi, sondern letztlich gegen ihn selbst.

Auch wenn betont werden muss, dass Auschwitz ein Produkt des dezidierten Abfalls vom jüdischen wie vom christlichen Glauben war, so müssen die schrecklichen Ereignisse, die mit

²⁴ *Catechismus Romanus ex Decreto Concilii Tridentini I*, cap. V, qu. 11.

²⁵ Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, Nr. 4.

²⁶ *Richtlinien* 33.

Auschwitz und den anderen Konzentrationslagern verbunden sind, uns Christen aufschrecken und zum Umdenken und zur Umkehr bewegen.

6. Immer wieder müssen wir der Aufforderung der Karfreitagsliturgie Folge leisten: „Lasset uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will.“ Zur Liebespflicht der Christen gegenüber den Juden gehören auch das immerwährende Gebet für die Millionen im Laufe der Geschichte ermordeten Juden und die ständige Bitte an Gott um Vergebung des vielfachen Versagens und der zahlreichen Versäumnisse, deren sich Christen in ihrem Verhalten den Juden gegenüber schuldig gemacht haben.

7. In Deutschland haben wir besonderen Anlass, Gott und unsere jüdischen Brüder um Verzeihung zu bitten. Auch wenn wir uns dankbar daran erinnern, dass viele Christen sich teils unter großen Opfern für die Juden eingesetzt haben, dürfen und wollen wir weder vergessen noch verdrängen, was gerade in unserem Volk Juden angetan wurde. Wir rufen ins Gedächtnis, was die Fuldaer Bischofskonferenz 1945 bei ihrer ersten Zusammenkunft nach dem Krieg erklärt hat: „Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden. Schwere Verantwortung trifft jene, die aufgrund ihrer Stellung wissen konnten, was bei uns vorging, die durch ihren Einfluss solche Verbrechen hätten hindern können, und es nicht getan

haben, ja diese Verbrechen ermöglicht und sich dadurch mit den Verbrechern solidarisch erklärt haben.“²⁷

Erneut bekennen wir: „Mitten unter uns sind unzählige Menschen gemordet worden, weil sie dem Volk angehörten, aus dem der Messias dem Fleisch nach stammt.“ Wir bitten den Herrn: „Führe alle zur Einsicht und Umkehr, die auch unter uns mitschuldig geworden sind durch Tun, Unterlassen und Schweigen. Führe sie zur Einsicht und Umkehr, damit sie sühnen, was immer sie gefehlt. Vergib um deines Sohnes willen in deinem grenzenlosen Erbarmen die unermessliche Schuld, die menschliche Sühne nicht tilgen kann.“²⁸

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum, Erklärung der deutschen Bischöfe* (28. April 1980), I., II., IV., V: Die deutschen Bischöfe Nr. 26 (Bonn 1980), S. 5–13, 21–26.

²⁷ *Hirtenwort der deutschen Bischöfe* vom 23. August 1945.

²⁸ Aus dem Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger, das nach Weisung der Deutschen Bischofskonferenz am 11. Juni 1961 in allen katholischen Kirchen Deutschlands gebetet werden sollte; in: Freiburger Rundbrief 13 (1960/61), 3.

**Vatikanische Kommission für die religiösen
Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die
Einheit der Christen**

**Hinweise für eine richtige Darstellung
von Juden und Judentum in der Predigt
und in der Katechese der katholischen
Kirche**

24. Juni 1985 (Auszüge)

*Mit dem Dokument tritt die vatikanische Kommission nach den Ausführungsbestimmungen zur Konzilserklärung *Nostra aetate* Nr. 4 von 1974 zum zweiten Mal an die Gesamtöffentlichkeit der katholischen Kirche. Das Dokument verfolgt das Ziel, das in *Nostra aetate* grundlegende theologische und spirituelle Bewusstsein des einzigartigen Bandes der Kirche zum jüdischen Volk bei den Gläubigen zu vertiefen. Es richtet sich daher an alle Verantwortlichen in den Handlungsfeldern von Bildung und Verkündigung (Predigt, Katechese, Religionsunterricht). In vielen Zitaten vergegenwärtigt der Text tragende Aussagen der Konzilserklärung sowie der Ausführungsbestimmungen und nicht zuletzt auch aus den zahlreichen Ansprachen von Papst Johannes Paul II. zum katholisch-jüdischen Verhältnis.*

I. Religionsunterricht und Judentum

1. In der Erklärung *Nostra aetate*, Nr. 4, spricht das Konzil von dem „Band“, das (Juden und Christen) geistlich verbindet, und von dem beiden „gemeinsamen reichen geistlichen Erbe“. Ferner betont das Konzil, dass die Kirche anerkennt, dass entspre-

chend der Absicht Gottes, „die Anfänge ihres Glaubens und ihre Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden“.

2. Es existieren einzigartige Beziehungen zwischen dem Christentum und dem Judentum: Beide sind „auf der Ebene ihrer eigenen Identität verbunden“ (Papst Johannes Paul II., *Rede* am 6. März 1982), und diese Beziehungen „gründen sich auf den Plan des Bundesgottes“ (*ibd.*). Deshalb sollten Juden und Judentum in Katechese und Predigt nicht einen gelegentlichen Platz am Rande bekommen; vielmehr muss ihre unverzichtbare Gegenwart in die Unterweisung eingearbeitet werden.

3. Dieses Interesse für das Judentum in der katholischen Unterweisung hat nicht bloß eine historische oder archäologische Grundlage. In seiner oben zitierten Rede hat der Papst aufs Neue das „beachtliche gemeinsame Erbe“ von Kirche und Judentum erwähnt und dazu gesagt: „Eine Bestandsaufnahme dieses Erbes bei uns selbst, aber auch die Berücksichtigung des Glaubens und religiösen Lebens des jüdischen Volkes, *wie sie noch jetzt bekannt und gelebt werden*, können dazu beitragen, bestimmte Aspekte der Kirche besser zu verstehen“ (Hervorhebung hinzugefügt). Es geht also darum, sich eine stets lebendige Wirklichkeit, die zur Kirche in enger Beziehung steht, seelsorglich angelegen sein zu lassen. Der Papst hat diese bleibende Wirklichkeit des jüdischen Volkes in seiner Ansprache an die Vertreter der jüdischen Gemeinschaft der Bundesrepublik Deutschland am 17. November 1980 in Mainz mit einer bemerkenswerten theologischen Formulierung dargestellt: „... das Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes ...“

4. Schon an dieser Stelle muss an den Text erinnert werden, mit dem die „*Richtlinien und Hinweise*“ die Grundbedingungen des Dialogs umschreiben wollten. In der Einleitung wird von der „Verpflichtung zu einem besseren gegenseitigen Verstehen und

einer neuen gegenseitigen Hochschätzung“ gesprochen, ebenso von der Kenntnis der „grundlegenden Komponenten der religiösen Traditionen des Judentums“ und von dem Lernen der „Grundzüge der Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis“.

5. Die Besonderheit und die Schwierigkeit des christlichen Unterrichts über Juden und Judentum bestehen vor allem darin, dass dieser Unterricht die Bestandteile mehrerer Begriffspaare gleichzeitig handhaben muss, in denen sich die Beziehung zwischen den beiden Heilsordnungen des Alten und des Neuen Testaments ausdrückt: Verheißung und Erfüllung, Fortdauer und Neuheit, Besonderheit und Allgemeinheit, Einzigartigkeit und Vorbildlichkeit.

Es ist wichtig, dass der Theologe oder Katechet, der diese Dinge behandelt, sich darum bemüht, schon in seiner Unterrichtspraxis zeigt, dass

- die Verheißung und die Erfüllung einander gegenseitig erhellen;
- die Neuheit in einem Gestaltwandel dessen besteht, was vorher war;
- die Besonderheit des Volkes des Alten Testaments nicht exklusiv, sondern – in der Sicht Gottes – auf eine universale Ausdehnung hin offen ist;
- die Einzigartigkeit eben dieses jüdischen Volkes im Hinblick auf eine Vorbildhaftigkeit besteht.

6. Schließlich „würden die Ungenauigkeit und die Mittelmäßigkeit auf diesem Gebiet“ dem jüdisch-christlichen Gespräch „außerordentlich schaden“ (Papst Johannes Paul II., *Rede* am 6. März 1982). Da es aber um Erziehung und Unterricht geht, würden sie vor allem der „eigenen Identität“ der Christen schaden (*ebd.*).

7. „Kraft ihrer göttlichen Sendung (muss) die Kirche“, die das „allgemeine Hilfsmittel des Heils“ ist und in der allein sich „die ganze Fülle der Heilmittel“ findet (*Unitatis redintegratio*, 3), „ihrem Wesen nach Jesus Christus der Welt verkünden“ (*Richtlinien und Hinweise*, I.). In der Tat glauben wir, dass wir gerade durch Ihn zum Vater gelangen (vgl. *Joh* 14,6) und dass „das ewige Leben darin besteht, dass sie dich kennen, dich, den einzigen wahren Gott, und seinen Gesandten, Jesus Christus“ (*Joh* 17,3).

Jesus bekräftigt (*Joh* 10,16), dass „es nur eine Herde, nur einen Hirten geben wird“. Kirche und Judentum können also nicht als zwei parallele Heilswege dargestellt werden, und die Kirche muss Christus als Erlöser vor allen Menschen bezeugen, und dies im „konsequent durchgehaltenen Respekt gegenüber der religiösen Freiheit des anderen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt (in der Erklärung *Dignitatis humanae*)“ (*Richtlinien und Hinweise*, I.).

8. Dass es dringend und wichtig ist, unsere Gläubigen genau, objektiv und in strengem Streben nach Richtigkeit über das Judentum zu unterrichten, ergibt sich auch aus der Gefahr eines Antisemitismus, der stets daran ist, unter verschiedenen Gesichtern wieder zu erscheinen. Es geht nicht nur darum, in unseren Gläubigen die Reste von Antisemitismus, die man noch hie und da findet, auszurotten, sondern viel eher darum, mit allen erzieherischen Mitteln in ihnen eine richtige Kenntnis des völlig einzigartigen „Bandes“ (vgl. *Nostra aetate*, 4) zu erwecken, das uns als Kirche an die Juden und das Judentum bindet. So würde man unsere Gläubigen lehren, sie zu schätzen und zu lieben – sie, die von Gott erwählt worden sind, das Kommen Christi vorzubereiten, und die alles bewahrt haben, was im Laufe dieser Vorbereitung fortlaufend offenbart und gegeben worden ist –, obwohl es für sie schwierig ist, in ihm ihren Messias zu erkennen.

III. Jüdische Wurzeln des Christentums

12. Jesus war Jude und ist es immer geblieben; seinen Dienst hat er freiwillig auf „die verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (*Mt* 15,24) beschränkt. Jesus war voll und ganz ein Mensch seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus des 1. Jahrhunderts, dessen Ängste und Hoffnungen er teilte. Damit wird die Wirklichkeit der Menschwerdung wie auch der eigentliche Sinn der Heilsgeschichte nur noch unterstrichen, wie er uns in der Bibel offenbart worden ist (vgl. *Röm* 1,3 f.; *Gal* 4,4 f.).

13. Das Verhältnis Jesu zum biblischen Gesetz und seinen mehr oder weniger traditionellen Interpretationen ist zweifelsohne komplex; er hat große Freiheit diesem gegenüber an den Tag gelegt (vgl. die „Antithesen“ der Bergpredigt *Mt* 5,21–48 – wobei die exegetischen Schwierigkeiten zu berücksichtigen sind –, die Einstellung Jesu zu strenger Beobachtung der Sabbatgesetze *Mk* 3,1–6 usw.).

Es gibt jedoch keinen Zweifel daran, dass er sich dem Gesetz unterwerfen will (vgl. *Gal* 4,4), dass er beschnitten und im Tempel gezeitigt worden ist, wie jeder andere Jude seiner Zeit auch (vgl. *Lk* 2,21.22–24), und dass er zur Beobachtung des Gesetzes erzogen worden ist. Er predigte den Respekt vor dem Gesetz (vgl. *Mt* 5,17–20) und forderte dazu auf, demselben zu gehorchen (vgl. *Mt* 8,4). Der Ablauf seines Lebens war unterteilt durch die Wallfahrten an den Festzeiten, und zwar seit seiner Kindheit (vgl. *Lk* 2,41–50; *Joh* 2,13; 7,10 usw.). Man hat oft die Bedeutung des jüdischen Festzyklus im Johannes-Evangelium beachtet (vgl. 2,13; 5,1; 7,2.10.37; 10,22; 12,1; 13,1; 18,28; 19,42 usw.).

14. Es muss auch bemerkt werden, dass Jesus oft in den Synagogen (vgl. *Mt* 4,23; 9,35; *Lk* 4,15–18; *Joh* 18,20 usw.), und im Tempel, den er häufig besuchte (vgl. *Joh* 18,20 usw.), gelehrt

hat. Das taten auch seine Jünger, sogar nach der Auferstehung (vgl. z. B. *Apg* 2,46; 3,1; 21,26 usw.). Er hat die Verkündigung seiner Messianität in den Rahmen des Synagogen-Gottesdienstes einordnen wollen (vgl. *Lk* 4,16–21). Vor allem aber hat er die höchste Tat der Selbsthingabe im Rahmen der häuslichen Pessachliturgie oder zumindest des Pessachfestes vollbringen wollen (vgl. *Mk* 14,1.12 par.; *Joh* 18,28). Dies erlaubt, den Gedächtnischarakter der Eucharistie besser zu verstehen.

15. So ist der Sohn Gottes in einem Volk und einer menschlichen Familie Mensch geworden (vgl. *Gal* 4,4; *Röm* 9,5). Das verringert keineswegs die Tatsache, dass er für alle Menschen geboren worden (um seine Wiege stehen die jüdischen Hirten und die heidnischen Magier: *Lk* 2,8–20; *Mt* 2,1–12) und für alle gestorben ist (am Fuß des Kreuzes stehen ebenfalls die Juden, unter ihnen Maria und Johannes: *Joh* 19,25–27, und die Heiden, wie der Hauptmann: *Mk* 15,39 par.). Er hat so die zwei Völker in seinem Fleisch zu einem gemacht (vgl. *Eph* 2,14–17). Man kann also die Tatsache erklären, dass es in Palästina und anderwärts mit der „Kirche aus den Völkern“ eine „Kirche aus der Beschneidung“ gegeben hat, von der beispielsweise Eusebius spricht (*Historia Ecclesiastica* IV, 5).

16. Seine Beziehungen zu den Pharisäern waren nicht völlig und nicht immer polemischer Art. Es gibt zahlreiche Beispiele dafür:

- Es sind die Pharisäer, die Jesus vor der ihm drohenden Gefahr warnen (*Lk* 13,31);
- Pharisäer werden gelobt wie der „Schriftgelehrte“ (*Mk* 12,34);
- Jesus isst mit Pharisäern (*Lk* 7,36; 14,1).

17. Jesus teilt mit der Mehrheit der damaligen palästinischen Juden pharisäische Glaubenslehren: die leibliche Auferstehung; die Frömmigkeitsformen wie Wohltätigkeit, Gebet, Fasten (vgl.

Mt 6,1–18) und die liturgische Gewohnheit, sich an Gott als Vater zu wenden; den Vorrang des Gebots der Gottes- und der Nächstenliebe (vgl. *Mk* 12,28–34). Dasselbe trifft auch für Paulus zu (vgl. *Apg* 23,8), der seine Zugehörigkeit zu den Pharisäern immer als Ehrentitel betrachtet hat (vgl. *Apg* 23,6; 26,5; *Phil* 3,5).

18. Auch Paulus (wie übrigens Jesus selber) hat Methoden der Schriftlesung, ihrer Interpretation und Weitergabe an die Schüler verwendet, die den Pharisäern ihrer Zeit gemeinsam waren. Das trifft auch zu für die Verwendung der Gleichnisse im Wirken Jesu wie auch für Jesu und Paulus' Methode, eine Schlussfolgerung mit einem Schriftzitat zu untermauern.

19. Es muss auch festgehalten werden, dass die Pharisäer in den Passionsberichten nicht erwähnt werden. Gamaliel (vgl. *Apg* 5, 34–39) macht sich in einer Sitzung des Synhedrions zum Anwalt der Apostel. Eine ausschließlich negative Darstellung der Pharisäer läuft Gefahr, unrichtig und ungerecht zu sein (vgl. *Richtlinien*, Fußnote 1, vgl. *AAS*, a. a. O., 76). Wenn es in den Evangelien und an anderen Stellen des Neuen Testaments allenthalben abschätzige Hinweise auf die Pharisäer gibt, muss man sie vor dem Hintergrund einer komplexen und vielgestaltigen Bewegung sehen. Kritik an verschiedenen Typen von Pharisäern fehlen übrigens in den rabbinischen Quellen nicht (vgl. *Babylonischer Talmud*, Traktat Sotah 22 b usw.). Das „Pharisäertum“ im negativen Sinn kann in jeder Religion seinen Schaden anrichten. Man kann auch die Tatsache unterstreichen, dass Jesus den Pharisäern gegenüber gerade deshalb streng ist, weil er ihnen nähersteht als den anderen Gruppen im zeitgenössischen Judentum (s. o. Nr. 17).

20. All dies sollte Paulus' Feststellung (*Röm* 11,16 ff.) über die „Wurzel“ und die „Zweige“ besser verstehen helfen. Kirche und Christentum, neu wie sie sind, finden ihren Ursprung im jüdi-

schen Milieu des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung und – noch tiefer – im „Geheimnis Gottes“ (*Nostra aetate*, 4), das in den Erzvätern, Mose und den Propheten (*ebd.*) bis zu ihrer Vollendung in Jesus, dem Christus, verwirklicht ist.

VI. Judentum und Christentum in der Geschichte

25. Die Geschichte Israels ist mit dem Jahr 70 nicht zu Ende (vgl. *Richtlinien*, III.). 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 (vgl. *die Erklärung der Katholischen Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten* vom 20. November 1975).

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.

Der Fortbestand Israels (wo doch so viele Völker des Altertums spurlos verschwunden sind) ist eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes, das Deutung erheischt. Auf jeden Fall muss man sich von der traditionellen Auffassung freimachen, wonach Israel ein bestrafte Volk ist, aufgespart als leben-

des Argument für die christliche Apologetik. Es bleibt das ausgewählte Volk, der gute Ölbaum, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepfropft sind (Papst Johannes Paul II., *Rede* am 6. März 1982, unter Anspielung auf *Röm* 11,17–24). Man wird in Erinnerung rufen, wie negativ die Bilanz der Beziehungen zwischen Juden und Christen während zwei Jahrtausenden gewesen ist. Man wird herausstellen, von wie großer ununterbrochener geistiger Schöpferkraft diese Fortdauer Israels begleitet ist – in der rabbinischen Epoche, im Mittelalter und in der Neuzeit –, ausgehend von einem Erbe, das wir lange Zeit gemeinsam hatten, und zwar so sehr gemeinsam, dass „der Glaube und das religiöse Leben des jüdischen Volkes, wie sie noch jetzt bekannt und gelebt werden, ... dazu beitragen (können), bestimmte Aspekte des Lebens der Kirche besser zu verstehen“ (Papst Johannes Paul II., *Rede* am 6. März 1982). Auf der anderen Seite müsste die Katechese dazu beitragen, die Bedeutung zu verstehen, welche die Ausrottung der Juden während der Jahre 1939–1945 und deren Folgen für dieselben hat.

26. Erziehung und Katechese müssen sich mit dem Problem des Rassismus befassen, der in den verschiedenen Formen des Antisemitismus immer mitwirkt. Das Konzil hat dieses Problem folgendermaßen dargestellt: „Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben“ (*Nostra aetate*, 4). Die „*Richtlinien*“ erläutern dies: „Die geistlichen Bande und die historischen Beziehungen, die die Kirche mit dem Judentum verknüpfen, verurteilen jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem Geist des Christentums widerstreitend, wie sie ja auch bereits aufgrund der Würde der

menschlichen Person an und für sich verurteilt sind“ (*Einleitung*).

VII. Schluss

27. Die religiöse Unterweisung, die Katechese und die Predigt müssen nicht nur zu Objektivität, Gerechtigkeit und Toleranz erziehen, sondern zum Verständnis und zum Dialog. Unsere beiden Traditionen sind miteinander so verwandt, dass sie voneinander Kenntnis nehmen müssen. Man muss gegenseitige Kenntnis auf allen Ebenen fördern. Insbesondere ist eine peinliche Unkenntnis der Geschichte und der Traditionen des Judentums festzustellen, deren negative und oft verzerrte Aspekte allein zum allgemeinen Rüstzeug vieler Christen zu gehören scheinen.

Dem wollen diese Hinweise abhelfen. So wird es leichter sein, den Text des Konzils und die „Richtlinien und Hinweise“ getreulich in die Praxis umzusetzen.

JOHANNES Kardinal WILLEBRANDS, *Präsident*

Pierre DUPREY, *Vizepräsident*

Jorge MEJIA, *Sekretär*

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen, *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche* (24. Juni 1985), I., III., VI., VII.: Arbeitshilfen Nr. 44 (Bonn 1985), S. 46–48, 51–53, 56–58.

Päpstliche Kommission Justitia et Pax

Die Kirche und der Rassismus Für eine brüderliche Gesellschaft

3. November 1988 (Auszüge)

Das wegen eines anhaltenden Rassismus und rassistischen Verhaltens in der Gesellschaft vom Papst in Auftrag gegebene Dokument der vatikanischen Kommission ist von jüdischer Seite mit großer Aufmerksamkeit und Anerkennung aufgenommen worden. Die positive Würdigung bezog sich sowohl auf seine grundsätzlichen Aussagen zum Rassismus als auch auf die Ausführungen zum Antisemitismus zur Zeit des Nationalsozialismus als „tragischste Form der rassistischen Ideologie in unserem Jahrhundert“.

I. Einleitung

Rassenvorurteile und rassistisches Verhalten beeinträchtigen weiterhin die Beziehungen zwischen Personen, Gruppen und Völkern. Die öffentliche Meinung erregt sich darüber mehr und mehr. Das Gewissen kann sie keinesfalls hinnehmen. Besonders schmerzlich empfindet die Kirche eine derart diskriminierende Haltung. Die Botschaft der biblischen Offenbarung bekräftigt die Würde jedes Einzelnen als nach dem Bilde Gottes geschaffen, die Einheit der Menschheit im Schöpferplan und die Dynamik der von Christus dem Erlöser bewirkten Versöhnung, der

die trennende Wand der Feindschaft niedergerissen hat,¹ damit in Ihm alle eins werden.

Darum hat der Heilige Vater die päpstliche Kommission „*Justitia et Pax*“ gebeten, bei der Erleuchtung und Aufrüttelung der Gewissen in diesem großen Anliegen mitzuhelfen: gegenseitige Achtung und brüderliches Miteinander von Volks- und Rassen-
gruppen. Diese Aufgabe setzt eine hellsichtige Analyse komplexer Situationen in Vergangenheit und Gegenwart und ein unvoreingenommenes Urteil über moralische Schwächen und positive Initiativen im Lichte der grundlegenden Prinzipien der Ethik und der christlichen Botschaft voraus. Christus hat das Böse sogar mit dem Einsatz seines Lebens bloßgestellt. Er tat dies, nicht um zu verdammen, sondern um zu retten. So empfindet auch der Heilige Stuhl es als seine Pflicht, beklagenswerte Situationen prophetisch beim Namen zu nennen. Dabei vermeidet er sorgfältig jegliche Verurteilung und jeglichen Ausschluss von Personen. Vielmehr möchte er ihnen durch konkrete und anhaltende Bemühungen bei der Suche nach dem Ausweg aus einer solchen Lage helfen. Er will bei allem gebotenen Realismus die Hoffnung auf die stets mögliche Erneuerung stärken und den Christen und allen Menschen guten Willens, die dasselbe Ziel anstreben, geeignete pastorale Leitlinien an die Hand geben.

In diesem Dokument wird vor allem das Phänomen des Rassismus im strengen Sinne untersucht. Gelegentlich werden jedoch auch andere Äußerungen einer Konflikthaltung, der Unduldsamkeit oder des Vorurteils behandelt, soweit diese mit dem Rassismus verwandt sind oder rassistische Komponenten enthalten. Im Lichte seines Schwerpunktthemas weist das Dokument also auf die Verknüpfungen zwischen gewissen Konflikten und dem Rassenvorurteil hin.

¹ *Eph 2,14.*

Teil II

Heutige Formen des Rassismus

15. Unter den Äußerungen systematischen Rassenmisstrauens muss ausdrücklich der *Antisemitismus* noch einmal erwähnt werden. Obwohl tragischste Form der rassistischen Ideologie in unserem Jahrhundert mit dem ganzen Schrecken des „Holocaust“², ist der Antisemitismus unseligerweise immer noch nicht gänzlich verschwunden. Als hätten einige nichts aus den Verbrechen der Vergangenheit gelernt, halten gewisse Organisationen mit Zweigstellen in vielen Ländern, unterstützt von Veröffentlichungsorganen, den antisemitischen Rassenwahn am Leben. Auf jüdische Personen oder Symbole zielende terroristische Handlungen haben sich in den letzten Jahren vervielfacht und zeigen den ganzen Radikalismus derartiger Gruppen. Manchmal dient der Antizionismus – der nicht gleicher Art ist, da er den Staat Israel und seine Politik infrage stellt – als Mäntelchen für den Antisemitismus, nährt sich aus ihm oder führt zu ihm. Überdies belegen manche Länder die freie Auswanderung von Juden mit ungebührlichen Härten und Einschränkungen.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Päpstliche Kommission *Justitia et Pax*, *Die Kirche und der Rassismus. Für eine brüderliche Gesellschaft* (3. November 1988), Einleitung, Nr. 15: Arbeitshilfen Nr. 67 (Bonn 1988), S. 3, 14.

² Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache beim Besuch der Synagoge in Rom* (13. April 1986), in: *L'Osservatore Romano* (engl. Ausgabe), Nr. 16 (21. April 1986), 6–7.

Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum

Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa

Nach einigen Kontroversen und Krisensignalen im katholisch-jüdischen Verhältnis im Jahr 1987 (insbesondere im Streit um den Karmel von Auschwitz) hat die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum die Absicht bekannt gegeben, ein offizielles Dokument von katholischer Seite über die Schoa, den historischen Hintergrund des Antisemitismus und seine zeitgenössischen Erscheinungsformen zu erstellen. Denn in der vorausgegangenen Auseinandersetzung ist immer wieder die ausdrückliche Berücksichtigung der moralischen Implikationen der Schoa gefordert worden, auf die das Dokument ebenso abhebt wie auf den Imperativ eines „moralischen und religiösen Erinnerns“, insbesondere unter Christinnen und Christen.

Papst Johannes Paul II.

*Schreiben anlässlich der Veröffentlichung des Dokumentes
„Wir erinnern: eine Betrachtung über die Schoa“*

An meinen ehrwürdigen Mitbruder
Kardinal Edward Idris Cassidy

Bei zahlreichen Gelegenheiten während meines Pontifikats habe ich mit einem Empfinden tiefer Trauer an die Leiden des jüdischen Volkes während des Zweiten Weltkrieges erinnert: Das Verbrechen, das als die *Schoa* bekannt wurde, bleibt ein untilgbarer Schandfleck in der Geschichte des nun zu Ende gehenden Jahrhunderts.

Da wir uns auf den Beginn des dritten Jahrtausends der Christenheit vorbereiten, ist die Kirche sich bewusst, dass die Freude eines Jubeljahrs vor allem die Freude ist, die auf der Vergebung der Sünden und der Versöhnung mit Gott und mit dem Nächsten gründet. Deshalb ermutigt sie ihre Söhne und Töchter, ihre Herzen durch Reue über die Irrtümer und Treulosigkeiten der Vergangenheit zu läutern. Sie ruft sie dazu auf, in Demut vor den Herrn zu treten und sich selbst im Blick auf die Verantwortung zu prüfen, welche auch sie für die Übel unserer Zeit haben.

Es ist meine innige Hoffnung, dass das Dokument *Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa*, welches die Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden unter Ihrer Leitung vorbereitet hat, wirklich helfen wird, die Wunden der Missverständnisse und Ungerechtigkeiten in der Vergangenheit zu heilen. Möge es dem Gedenken ermöglichen, seinen notwendigen Teil zum Aufbau einer Zukunft beizutragen, in der die unsagbare Schandtät der Schoa nie wieder möglich sein wird. Der Herr der Geschichte möge die Bemühungen der Katholiken und Juden und aller Frauen und Männer guten Willens leiten, auf dass sie gemeinsam für eine Welt arbeiten, in der das Leben und die Würde jedes menschlichen Wesens wirklich respektiert werden, denn alle sind nach dem Bild und Abbild Gottes geschaffen.

Aus dem Vatikan, am 12. März 1998

Johannes Paul II.

Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa

16. März 1998

I. Die Tragödie der Schoa und die Pflicht der Erinnerung

Das zwanzigste Jahrhundert neigt sich schon bald dem Ende zu, und wir stehen vor dem Beginn eines neuen Jahrtausends der christlichen Zeitrechnung. Die 2000-Jahr-Feier der Geburt Jesu Christi ist ein Aufruf an alle Christen und lädt alle Männer und Frauen ein, im Lauf der Geschichte die Zeichen des Wirkens der göttlichen Vorsehung zu erkennen zu suchen wie auch die Art und Weise, in der das Bild des Schöpfers im Menschen verletzt und verunstaltet wurde.

Diese Reflexion betrifft einen der wesentlichen Bereiche, in denen die Katholiken sich die Ermahnungen ernsthaft zu Herzen nehmen mögen, welche Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* an sie gerichtet hat: „Zu Recht nimmt sich daher die Kirche, während sich das zweite christliche Jahrtausend seinem Ende zuneigt, mit stärkerer Bewusstheit der Schuld ihrer Söhne und Töchter an, eingedenk aller jener Vorkommnisse im Laufe der Geschichte, wo diese sich vom Geist Christi und seines Evangeliums dadurch entfernt haben, dass sie der Welt statt eines an den Werten des Glaubens inspirierten Lebenszeugnisses den Anblick von Denk-

und Handlungsweisen boten, die geradezu *Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals* darstellten.“¹

Unser Jahrhundert wurde Zeuge einer unaussprechlichen Tragödie, die niemals vergessen werden kann: Der Versuch des Nazi-regimes, das jüdische Volk zu vernichten, und die daraus folgende Ermordung von Millionen Juden. Frauen und Männer, Alte und Junge, Kinder und Säuglinge wurden einzig und allein aufgrund ihrer jüdischen Abstammung verfolgt und deportiert. Einige wurden sofort ermordet, während andere gedemütigt, misshandelt, gefoltert und ihrer Menschenwürde gänzlich beraubt und schließlich ebenfalls ermordet wurden. Nur wenige von denen, die in die Konzentrationslager kamen, überlebten; sie blieben für ihr Leben gezeichnet. Dies war die Schoa. Es ist eines der größten Dramen unseres Jahrhunderts, ein Ereignis, das uns noch heute betrifft.

Niemand kann gleichgültig bleiben angesichts dieses schrecklichen Völkermordes, den die Verantwortlichen der Nationen und selbst die jüdischen Gemeinden zur damaligen Zeit, als er mit aller Grausamkeit ins Werk gesetzt wurde, kaum für möglich hielten. Am wenigsten von allen kann die Kirche, wegen ihrer sehr engen geistlichen Verwandtschaft mit dem jüdischen Volk und wegen der nicht vergessenen Ungerechtigkeiten der Vergangenheit, gleichgültig bleiben. Die Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk unterscheidet sich von ihrer Beziehung zu jeder anderen Religion.² Allerdings handelt es sich nicht nur um eine Frage des Rückgriffs auf Vergangenes. Vielmehr verlangt

¹ Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 (10. November 1994), 33: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 119 (Bonn 1994), S. 29.

² Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache beim Besuch der Synagoge in Rom* (13. April 1986).

die gemeinsame Zukunft von Juden und Christen, dass wir uns erinnern, denn „es gibt keine Zukunft ohne Erinnerung“.³ Die Geschichte selbst ist *memoria futuri*.

Wir wenden uns mit dieser Reflexion an unsere Brüder und Schwestern der katholischen Kirche in aller Welt und rufen alle Christen auf, gemeinsam mit uns über die Katastrophe nachzudenken, die das jüdische Volk getroffen hat, und sich der moralischen Verpflichtung bewusst zu werden, dass Egoismus und Hass niemals mehr so anwachsen können, dass sie solches Leid und solchen Tod bringen.⁴ Besonders bitten wir unsere jüdischen Freunde, „deren schreckliches Schicksal zum Symbol für jene Verirrungen wurde, zu denen der Mensch kommen kann, wenn er sich gegen Gott wendet“⁵, uns mit offenem Herzen anzuhören.

II. Woran wir uns erinnern müssen

Das jüdische Volk hat in seinem einzigartigen Zeugnis für den Heiligen Israels und für die Tora zu verschiedenen Zeiten und an vielen Orten schwer gelitten. Doch die Schoa war zweifellos das schlimmste von allen Leiden. Die Unmenschlichkeit, mit der die Juden in diesem Jahrhundert verfolgt und hingeschlachtet wurden, lässt sich nicht in Worte fassen. Und all dies wurde ihnen aus dem einzigen Grund angetan, weil sie Juden waren.

³ Papst Johannes Paul II., *Angelusgebet* (11. Juni 1995): *Insegnamenti* 18/I (1995), 1712.

⁴ Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache an die jüdische Gemeinde in Budapest* (18. August 1991).

⁵ Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus annus* zum hundertsten Jahrestag von *Rerum novarum* (1. Mai 1991), 17: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 101 (Bonn 1991), S. 33.

Das ganze Ausmaß des Verbrechens wirft viele Fragen auf. Historiker, Soziologen, politische Philosophen, Psychologen und Theologen bemühen sich, einen tieferen Einblick in die Realität der Schoa und ihre Ursachen zu gewinnen. Es sind noch viele wissenschaftliche Arbeiten durchzuführen. Doch ein derartiges Ereignis kann mit den üblichen Kriterien der Geschichtsforschung allein nicht vollkommen erfasst werden. Es bedarf eines „moralischen und religiösen Erinnerens“ und, insbesondere unter den Christen, eines sehr ernststen Nachdenkens über die Ursachen, die dazu geführt haben.

Die Tatsache, dass die Schoa in Europa stattfand, das heißt in Ländern mit einer langen christlichen Kultur, wirft die Frage nach der Beziehung zwischen der Verfolgung durch die Nationalsozialisten und der Haltung der Christen gegenüber den Juden in allen Jahrhunderten auf.

III. Die Beziehung zwischen Juden und Christen

Die Geschichte der Beziehungen zwischen Juden und Christen ist leidvoll. Dies hat Papst Johannes Paul II. anerkannt und die Katholiken wiederholt dazu aufgerufen, eine Bestandsaufnahme ihrer Beziehung zum jüdischen Volk vorzunehmen.⁶ In der Tat fällt die Bilanz dieser zweitausendjährigen Beziehung ziemlich negativ aus.⁷

⁶ Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache an die Delegierten der Bischofskonferenzen für die Beziehungen zum Judentum* (6. März 1982).

⁷ Vgl. Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen, *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der*

In den Anfängen des Christentums, nach der Kreuzigung Jesu, kam es zu Auseinandersetzungen zwischen der Urkirche und den Führern der Juden und dem jüdischen Volk, die sich aus Gehorsam gegenüber dem Gesetz den Verkündigern des Evangeliums und den ersten Christen manchmal auch gewaltsam entgegenstellten. Im heidnischen Römischen Reich waren die Juden durch die ihnen vom Kaiser garantierten Privilegien rechtlich geschützt, und die staatlichen Autoritäten unterschieden anfangs nicht zwischen der jüdischen und christlichen Gemeinschaft. Doch schon bald waren die Christen der Verfolgung durch den Staat ausgesetzt. Als sich die Kaiser später zum Christentum bekehrten, garantierten sie den Juden zunächst weiterhin ihre Privilegien. Aber christliche Unruhestifter, welche heidnische Tempel überfielen, taten manchmal dasselbe gegenüber Synagogen – nicht ohne Einfluss gewisser Auslegungen des Neuen Testaments bezüglich des jüdischen Volkes insgesamt. „In der Tat waren in der christlichen Welt – und ich spreche nicht von der Kirche als solcher – irrige und ungerechte Interpretationen des Neuen Testaments bezüglich des jüdischen Volkes und seiner angeblichen Schuld allzu lange Zeit im Umlauf. Sie haben Gefühle der Feindschaft diesem Volk gegenüber verursacht.“⁸ Solche Interpretationen des Neuen Testaments wurden vom Zweiten Vatikanischen Konzil vollständig und endgültig zurückgewiesen.⁹

Trotz der christlichen Botschaft der Liebe zu allen Menschen, sogar zu den eigenen Feinden, herrschte durch die Jahrhunderte eine Einstellung vor, welche Minderheiten und alle, die irgend-

Katechese der katholischen Kirche (24. Juni 1985): Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Arbeitshilfen Nr. 44 (Bonn 1985).

⁸ Papst Johannes Paul II., *Ansprache an das Kolloquium über „Die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich“* (31. Oktober 1997).

⁹ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, Nr. 4.

wie „anders“ waren, benachteiligte. Die antijüdische Gesinnung in einigen christlichen Kreisen und die Kluft zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk führten zu einer allgemeinen Diskriminierung, die manchmal in Vertreibungen oder Versuchen von Zwangsbekehrungen mündete. In einem weiten Teil der „christlichen“ Welt war bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die rechtliche Stellung derer, die nicht Christen waren, nicht immer voll gewährleistet. Dennoch hielten die in der christlichen Welt lebenden Juden an ihren religiösen Traditionen und ihrem Brauchtum fest. Daher begegnete man ihnen mit einem gewissen Argwohn und Misstrauen. In Krisenzeiten wie Hungersnöten, Krieg, Seuchen sowie sozialen Spannungen wurde die jüdische Minderheit manchmal zum Sündenbock und zum Opfer von Gewalt, Plünderungen und sogar Massakern.

Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts waren die Juden in den meisten Ländern im Allgemeinen den anderen Bürgern gleichgestellt, und einige hatten einflussreiche Positionen in der Gesellschaft inne. Aber im gleichen historischen Kontext, vor allem im 19. Jahrhundert, fasste ein falscher und übertriebener Nationalismus Fuß. In einem Klima tiefgreifender sozialer Veränderungen wurde Juden oft vorgeworfen, einen ihrer Zahl nach unverhältnismäßig großen Einfluss auszuüben. So breitete sich in unterschiedlichem Maße in vielen Teilen Europas langsam eine Judenfeindschaft aus, die im Wesentlichen eher soziologisch und politisch als religiös war.

Zur gleichen Zeit kamen Theorien auf, welche die Einheit der menschlichen Rasse leugneten und von einer ursprünglichen Verschiedenheit der Rassen ausgingen. Im 20. Jahrhundert nutzte der Nationalsozialismus in Deutschland diese Gedanken als pseudowissenschaftliche Grundlage für eine Unterscheidung zwischen den sogenannten nordisch-arischen und den angeblich niederen Rassen. Darüber hinaus wurde durch die Niederlage von 1918 und die hohen Forderungen der Sieger einer extremisti-

schen Form des Nationalismus in Deutschland Vorschub geleistet. Dies hatte zur Folge, dass viele im Nationalsozialismus eine Lösung für die Probleme ihres Landes sahen und diese Bewegung politisch unterstützten.

Die Kirche in Deutschland reagierte, indem sie den Rassismus verurteilte. Die Verurteilung wurde zuerst deutlich in den Predigten einiger Vertreter des Klerus, in der öffentlichen Lehre der katholischen Bischöfe und in den Schriften katholischer Journalisten bzw. Laien. Schon im Februar und März 1931 veröffentlichten Kardinal Bertram von Breslau, Kardinal Faulhaber und die bayerischen Bischöfe sowie die Bischöfe der Kirchenprovinzen Köln und Freiburg Hirtenbriefe, in denen der Nationalsozialismus mit seiner götzenhaften Verherrlichung der Rasse und des Staates verurteilt wurde.¹⁰ 1933, im Jahr der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten, äußerte Kardinal Faulhaber in seinen berühmten Adventspredigten, die nicht nur von Katholiken, sondern auch von Protestanten und Juden gehört wurden, eine klar ausgedrückte Ablehnung der antisemitischen Propaganda der Nazis.¹¹ Im Gefolge der „Kristallnacht“ sprach Bernhard Lichtenberg, Dompropst von Berlin, öffentliche Gebete für die Juden. Er starb später in Dachau und wurde seligsprochen.

Auch Papst Pius XI. verurteilte den nazistischen Rassismus in feierlicher Form in seiner Enzyklika *Mit brennender Sorge*.¹² Sie wurde am Passionssonntag 1937 in den Kirchen Deutsch-

¹⁰ Vgl. B. Stasiewski (Hg.): *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*. Bd. I, 1933–1934 (Mainz 1968), Anhang.

¹¹ Vgl. L. Volk, *Der Bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934* (Mainz 1966), 170–174.

¹² Papst Pius XI., Enzyklika *Mit brennender Sorge* über die Lage der katholischen Kirche im Deutschen Reich (14. März 1937): *AAS* 29 (1937), 145–167.

lands verlesen, was zu Angriffen und Sanktionen gegen Mitglieder des Klerus führte. Am 6. September 1938 unterstrich Pius XI. in seiner Ansprache an eine belgische Pilgergruppe: „Der Antisemitismus ist unannehmbar. Geistlich sind wir alle Semiten.“¹³ Pius XII. warnte in seiner ersten Enzyklika *Summi Pontificatus*¹⁴ vom 20. Oktober 1939 vor Theorien, welche die Einheit des Menschengeschlechts leugneten, und vor der Vergöttlichung des Staates, die seiner Ansicht nach allesamt zu einer wahren „Stunde der Dunkelheit“ führten.¹⁵

IV. Der Antisemitismus der Nazis und die Schoa

Wir können also den Unterschied nicht übersehen, den es zwischen dem *Antisemitismus* gibt, der sich auf Theorien stützt, die im Widerspruch zur beständigen Lehre der Kirche über die Einheit des Menschengeschlechts und über die gleiche Würde aller Rassen und Völker stehen, und den althergebrachten Gefühlen des Misstrauens und der Feindseligkeit, die wir *Antijudaismus* nennen und derer sich leider auch Christen schuldig gemacht haben.

Die nationalsozialistische Ideologie ging sogar noch weiter und verweigerte die Anerkennung jedweder transzendenten Realität als Quelle des Lebens und Kriterium des sittlich Guten. Als Folge davon maßte sich eine Gruppe von Menschen und der Staat, mit dem sie gleichgesetzt wurde, einen absoluten Status an und beschloss, die Existenz des jüdischen Volkes auszulöschen – jenes Volkes, das die Berufung erhalten hat, für den einen Gott

¹³ *La Documentation Catholique* 29 (1938), 1460.

¹⁴ *AAS* 31 (1939), 413–453.

¹⁵ *Ebd.*, 449.

und das Gesetz des Bundes Zeugnis abzulegen. Auf der Ebene theologischer Reflexion können wir die Tatsache nicht ignorieren, dass nicht wenige in der nationalsozialistischen Partei nicht nur eine Abneigung gegen die Vorstellung eines Hineinwirkens der göttlichen Vorsehung in menschliche Dinge zeigten, sondern den Beweis für einen gegen Gott selbst gerichteten Hass lieferten. Eine solche Haltung führte unweigerlich auch zu einer Ablehnung des Christentums und zu dem Wunsch, die Kirche vernichtet oder zumindest den Interessen des nationalsozialistischen Staates unterworfen zu sehen.

Es war diese extreme Ideologie, die zur Grundlage der getroffenen Maßnahmen wurde: zunächst die Vertreibung der Juden aus ihren Häusern und dann ihre Ausrottung. Die Schoa war das Werk eines typisch modernen neuheidnischen Regimes. Sein Antisemitismus hatte seine Wurzeln außerhalb des Christentums. Um seine Ziele zu erreichen, zögerte das Regime nicht, sich der Kirche entgegenzustellen und auch ihre Mitglieder zu verfolgen.

Aber man muss sich fragen, ob die Verfolgung der Juden durch die Nazis aufgrund der antijüdischen Vorurteile, die in den Köpfen und Herzen einiger Christen bestanden, nicht leichter gemacht wurde. Machten ihre Ressentiments gegen die Juden die Christen weniger sensibel oder gar gleichgültig gegenüber den Judenverfolgungen durch die Nationalsozialisten nach ihrer Machtergreifung?

Jede Antwort auf diese Frage muss berücksichtigen, dass wir es mit der Geschichte menschlicher Haltungen und Denkweisen zu tun haben, die von vielen verschiedenen Faktoren beeinflusst werden. Darüber hinaus wussten viele Menschen nicht das Geringste von der „Endlösung“, die gegen ein ganzes Volk angewandt wurde; andere hatten Angst um sich selbst und die, die ihnen nahestanden; einige zogen Vorteile aus dieser Situation

und wieder andere trieb der Neid. Jeder Fall müsste für sich beantwortet werden, aber hierfür muss man wissen, welche Beweggründe die Menschen in einer bestimmten Situation hatten.

Anfangs war die Führung des Dritten Reiches bestrebt, die Juden auszuweisen. Unglücklicherweise waren die Regierungen einiger westlicher Länder mit christlicher Tradition, darunter auch einige in Nord- und Südamerika, viel zu zögerlich, ihre Grenzen für die verfolgten Juden zu öffnen. Auch wenn sie nicht voraussehen konnten, wie weit die nationalsozialistischen Machthaber in ihren verbrecherischen Absichten gehen würden, wussten die Staatsoberhäupter dieser Länder um die Nöte und Gefahren, in denen sich die in den Gebieten des Dritten Reiches lebenden Juden befanden. Die Schließung der Grenzen für jüdische Emigranten unter diesen Umständen – sei es aufgrund gegen die Juden gerichteter Feindseligkeiten oder Verdächtigungen, politischer Feigheit oder Kurzsichtigkeit oder auch aus nationalem Egoismus – stellt für die betreffenden staatlichen Autoritäten eine schwere Gewissenslast dar.

In den Gebieten, in denen die Nationalsozialisten Massendeporationen durchführten, hätten die brutalen Begleitumstände dieser Zwangsverschickungen wehrloser Menschen die schlimmsten Befürchtungen wecken müssen. Haben die Christen den Verfolgten und insbesondere den verfolgten Juden jede mögliche Hilfe zuteilwerden lassen?

Viele taten es, andere aber nicht. Diejenigen, die entsprechend ihren Möglichkeiten und sogar unter Gefährdung ihres eigenen Lebens halfen, das Leben von Juden zu retten, dürfen nicht vergessen werden. Während des Krieges und danach brachten jüdische Gemeinden und Persönlichkeiten ihre Dankbarkeit für all das zum Ausdruck, was für sie getan worden war, auch dafür, was Papst Pius XII. persönlich und durch seine Vertreter unternommen hatte, um Hunderttausenden von Juden das Leben zu

retten.¹⁶ Viele katholische Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien sind dafür vom Staat Israel geehrt worden.

Verglichen mit solchen mutigen Männern und Frauen waren jedoch – wie Papst Johannes Paul II. anerkannt hat – der geistige Widerstand und das konkrete Handeln anderer Christen nicht so, wie man es von Nachfolgern Christi hätte erwarten können. Unbekannt ist die Zahl der Christen in den von den nationalsozialistischen Machthabern oder deren Verbündeten besetzten oder regierten Ländern, die beim Verschwinden ihrer jüdischen Nachbarn entsetzt waren und doch nicht die Kraft zum sichtbaren Protest fanden. Für Christen muss diese schwere Gewissens-

¹⁶ Bei zahlreichen Gelegenheiten wurde von jüdischen Organisationen und Persönlichkeiten öffentlich die kluge Diplomatie von Papst Pius XII. gewürdigt. So sagte zum Beispiel am 7. September 1945 Dr. Joseph Nathan als Vertreter der italienischen Judenkommission: „Vor allem danken wir dem Pontifex Maximus und den Männern und Frauen in der Kirche, die in Ausführung der Direktiven des Heiligen Vaters die Verfolgten als ihre Brüder anerkannten und uns tatkräftig und selbstlos zu Hilfe eilten, ungeachtet der schrecklichen Gefahren, denen sie ausgesetzt waren.“ Am 21. September desselben Jahres empfing Pius XII. den Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses, Dr. A. Leo Kubowitzki, in einer Audienz, bei der dieser „dem Heiligen Vater im Namen der Vereinigung israelitischer Gemeinden für die Bemühungen der katholischen Kirche um die Juden in ganz Europa während des Krieges aufrichtigen Dank“ aussprach. Am Donnerstag, dem 29. November 1945, traf sich der Papst mit rund 80 Repräsentanten jüdischer Flüchtlinge aus zahlreichen Konzentrationslagern in Deutschland. Sie bekundeten, es sei ihnen „eine große Ehre, dem Heiligen Vater persönlich für seine großzügige Hilfe für die Verfolgten während der Zeit des nationalsozialistischen Faschismus danken zu können“. Zum Tode von Papst Pius XII. im Jahre 1958 sandte Golda Meir eine ausdrucksvolle Botschaft: „Wir teilen den Schmerz der ganzen Menschheit. Als unser Volk das schreckliche Martyrium erlitt, erhob der Papst seine Stimme für die Opfer. In dieser Zeit wurde unser Leben durch seine Worte bereichert, die große sittliche Wahrheiten klar und deutlich zum Ausdruck brachten und dabei das tägliche Kampfgetöse übertönten. Wir trauern um einen großen Diener des Friedens.“

last ihrer Brüder und Schwestern während des Zweiten Weltkrieges ein Ruf zur Buße sein.¹⁷

Wir bedauern zutiefst die Fehler und das Versagen jener Söhne und Töchter der Kirche. Wir machen uns die Worte der Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils zu eigen, in der es unmissverständlich heißt: „Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche (...) nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben.“¹⁸

Wir erinnern und bekräftigen die Worte von Papst Johannes Paul II., die er 1988 an die Jüdische Gemeinde in Straßburg gerichtet hat: „Ich wiederhole mit Ihnen auf das Entschiedenste die Verurteilung jedes Antisemitismus und Rassismus, die mit den Grundsätzen des Christentums unvereinbar sind.“¹⁹ Daher verurteilt die katholische Kirche jegliche Verfolgung eines Volkes oder einer Gruppe von Menschen, wo immer und wann immer sie geschieht. Sie verurteilt auf das Entschiedenste alle Formen des Völkermords sowie die rassistischen Ideologien, die dazu führen. Wenn wir auf dieses Jahrhundert zurückblicken, so erfüllt uns die Gewalt, von der ganze Völkergruppen und Nationen betroffen waren, mit tiefer Trauer. Wir erinnern insbesondere an das Massaker unter den Armeniern, an die zahllosen

¹⁷ Vgl. Papst Johannes Paul II., *Ansprache an den neuen Botschafter der Bundesrepublik Deutschland beim Hl. Stuhl* (8. November 1990), 2: *AAS* 83 (1991), 587–588.

¹⁸ Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, Nr. 4.

¹⁹ Papst Johannes Paul II., *Ansprache an die Jüdische Gemeinde in Straßburg* (9. Oktober 1988).

Opfer in der Ukraine in den 30er Jahren, an den Völkermord, der an den Sinti und Roma begangen wurde und ebenfalls auf rassistische Ideen zurückging, sowie an ähnliche Tragödien in Amerika, Afrika und auf dem Balkan. Weder vergessen wir die Millionen Opfer der totalitären Ideologie in der Sowjetunion, in China, Kambodscha und anderswo. Noch können wir das uns wohlbekannte Drama im Mittleren Orient vergessen. Sogar während wir diese Reflexion anstellen, „sind immer noch allzu viele Menschen Opfer ihrer Mitmenschen“.²⁰

V. Blick auf eine gemeinsame Zukunft

Wenn wir auf die Zukunft der Beziehungen zwischen Juden und Christen blicken, so appellieren wir an erster Stelle an unsere katholischen Brüder und Schwestern, sich der hebräischen Wurzeln ihres Glaubens wieder bewusst zu werden. Wir bitten sie, im Gedächtnis zu behalten, dass Jesus ein Nachkomme Davids war, dass die Jungfrau Maria und die Apostel zum jüdischen Volk gehörten, dass die Kirche Lebenskraft aus der Wurzel jenes edlen Ölbaums schöpft, in den die wilden Ölbaumzweige eingepropft wurden (vgl. *Röm* 11,17–24), und dass die Juden unsere geliebten Brüder sind und dass sie in einem gewissen Sinne wirklich „unsere älteren Brüder“ sind.²¹

Am Ende dieses Jahrtausends möchte die katholische Kirche ihr tiefes Bedauern über das Versagen ihrer Söhne und Töchter aller Generationen zum Ausdruck bringen. Dies ist ein Akt der Reue (*teschuwa*), da wir als Glieder der Kirche sowohl an den Sünden als auch an den Verdiensten all ihrer Kinder teilhaben.

²⁰ Papst Johannes Paul II., *Ansprache an das Diplomatische Korps* (15. Januar 1994), 9: *AAS* 86 (1994), 816.

²¹ Papst Johannes Paul II., *Ansprache beim Besuch der Synagoge in Rom* (13. April 1986), 4: *AAS* 78 (1986), 1120.

Die Kirche nähert sich mit tiefem Respekt und großem Mitgefühl der Erfahrung der Vernichtung, der *Schoa*, die das jüdische Volk im Zweiten Weltkrieg durchlitten hat. Dies ist ein Ausdruck nicht bloßer Worte, sondern tatsächlich einer bindenden Verpflichtung. „Wir würden Gefahr laufen, aufs Neue Opfer grausamster Tode sterben zu lassen, wenn wir nicht leidenschaftlich nach der Gerechtigkeit verlangen und wenn wir uns nicht dafür einsetzen würden, jeder nach seinen eigenen Fähigkeiten, dass nicht das Böse die Vorherrschaft gewinne über das Gute, wie es Millionen von Söhnen und Töchtern des jüdischen Volkes gegenüber geschehen ist. (...) Die Menschheit darf nicht zulassen, dass das alles wieder geschieht.“²²

Wir beten, dass unsere Trauer um die Tragödie, die das jüdische Volk in unserem Jahrhundert erlitten hat, zu einer neuen Beziehung zum jüdischen Volk führen wird. Wir wünschen, dass sich das Wissen um vergangene Sünden in einen festen Entschluss umwandelt, eine neue Zukunft zu bauen, in der es keinen Antijudaismus unter Christen oder kein antichristliches Ressentiment unter Juden mehr geben wird, sondern vielmehr eine gegenseitige Achtung, wie sie jenen zukommt, die den einen Schöpfer und Herrn anbeten und einen gemeinsamen Vater im Glauben haben, Abraham.

Schließlich laden wir alle Männer und Frauen guten Willens dazu ein, intensiv über die Tragweite der *Schoa* nachzudenken. Die Opfer aus ihren Gräbern und die Überlebenden durch ihr lebendiges Zeugnis dessen, was sie erlitten haben, wurden zu einem lauten Schrei, der die Aufmerksamkeit der ganzen Menschheit weckt. Sich an diese schreckliche Erfahrung zu erinnern heißt, sich der ihr innewohnenden heilsamen Mahnung voll bewusst zu werden: Wir dürfen nicht zulassen, dass der schlechte

²² Papst Johannes Paul II., *Ansprache zum Gedächtnis der Schoa* (7. April 1994), 3.

Samen des Antijudaismus und Antisemitismus jemals wieder in
eines Menschen Herzen Wurzeln schlägt.

16. März 1998

Kardinal Edward Idris Cassidy, *Präsident*

Bischof Pierre Duprey, *Vize-Präsident*

Pater Remi Hoeckman OP, *Sekretär*

Hans Hermann Henrix und Wolfgang Kraus (Hg.): *Die Kirchen
und das Judentum*, Band II, Dokumente von 1986 bis 2000
(Paderborn: Bonifatius/Gütersloher Verlagshaus/ Chr. Kaiser
2001), S. 110–119.

Papst Johannes Paul II.

Vergebungsbitte

**Allgemeines Gebet, Schuldbekennnis und
Vergebungsbitte beim Pontifikalgottesdienst in Rom**

12. März 2000 (Auszug)

Die große Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II. am ersten Fastensonntag des Jahres 2000 steht zwar noch im Schatten der Unsicherheiten und Konflikte im katholisch-jüdischen Dialog der letzten Jahre und ist auch innerkirchlich kontrovers diskutiert worden. Zugleich verkörpert die Bußfeier allerdings ein eindrückliches Schuldbekennnis, in dem keine kirchlichen Selbstverteidigungen und Rechtfertigungen vorkommen. Die Kirche bekennt sich rückhaltlos als eine Gemeinschaft, die sich gegen Mitmenschen, Völker und Religionen versündigt (hat). Von jüdischer Seite ist die Vergebungsbitte einerseits positiv gewürdigt worden, musste sich andererseits aber auch deutlicher Kritik stellen, nicht zuletzt weil im Schuldbekennnis die Schoa nicht ausdrücklich genannt wird. Von hoher Symbolkraft zeugt die Vergebungsbitte des Papstes in unmittelbarem Anschluss am 26. März 2000 an der Westmauer (Klagemauer) in Jerusalem, bei der Johannes Paul II. einem verbreiteten Brauch folgend in einen Mauerspalt eine Vergebungsbitte gelegt hat, die dem Wortlaut der vierten Bitte vom ersten Fastensonntag im Petersdom entspricht.

Gebetseinladung

Der Heilige Vater:

Liebe Brüder und Schwestern,
lasst uns vertrauensvoll zu Gott unserem Vater rufen,
der barmherzig und langmütig ist,
reich an Erbarmen, Liebe und Treue.
Er möge die Reue seines Volkes annehmen,
das in Demut seine Schuld bekennt,
und ihm seine Barmherzigkeit schenken.

Alle verharren im stillen Gebet.

I. ALLGEMEINES SCHULDBEKENNTNIS

Ein Vertreter der Römischen Kurie
(Kardinal Bernardin Gantin, Dekan des Kardinalskollegiums):

Lasst unser Bekenntnis und unsere Reue
vom Heiligen Geist beseelt sein.
Unser Schmerz sei ehrlich und tief.
Und wenn wir in Demut die Schuld der Vergangenheit
betrachten
und unser Gedächtnis ehrlich reinigen,
dann führe uns auf den Weg echter Umkehr.

Stilles Gebet

Der Heilige Vater:

Herr unser Gott,
du heiligst deine Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit
immerfort im Blut deines Sohnes.
Zu allen Zeiten weißt du in ihrem Schoß

um Glieder, die durch ihre Heiligkeit strahlen,
aber auch um andere, die dir ungehorsam sind
und dem Glaubensbekenntnis und dem heiligen Evangelium
widersprechen.

Du bleibst treu,
auch wenn wir untreu werden.

Vergib uns unsere Schuld
und lass uns unter den Menschen wahrhaftige Zeugen für dich
sein.

Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn. R/. Amen.

Kantor:

Kyrie, eleison; Kyrie, eleison; Kyrie, eleison.

Die Gemeinde antwortet:

Kyrie, eleison; Kyrie, eleison; Kyrie, eleison.

Vor dem Kruzifix wird ein Licht entzündet. (...)

IV. SCHULDBEKENNTNIS IM VERHÄLTNIS ZU ISRAEL

Ein Vertreter der Römischen Kurie:

(Kardinal Edward Idris Cassidy, Präsident des Päpstlichen
Rates zur Förderung der Einheit der Christen):

Lass die Christen der Leiden gedenken,
die dem Volk Israel in der Geschichte auferlegt wurden.

Lass sie ihre Sünden anerkennen,

die nicht wenige von ihnen

gegen das Volk des Bundes und der Seligpreisungen (muss
wohl heißen: der Verheißungen oder Segnungen) begangen

haben,

und so ihr Herz reinigen.

Stilles Gebet

Der Heilige Vater:

Gott unserer Väter,

du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt,
deinen Namen zu den Völkern zu tragen:

Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller,
die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden
ließen.

Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen,
dass echte Brüderlichkeit herrsche
mit dem Volk des Bundes.

Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn. R/. Amen.

R. Kyrie, eleison; Kyrie, eleison; Kyrie, eleison.

Vor dem Kruzifix wird ein Licht entzündet. (...)

Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. März
2000:

<https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/vergebungsbitte-von-papst-johannes-paul-ii/detail/>.

Päpstliche Bibelkommission

Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel

24. Mai 2001 (Auszüge)

Die Päpstliche Bibelkommission hat sich bereits 1993 offiziell mit Zugängen der jüdischen Lese- und Kommentartradition zur Interpretation der Bibel auseinandergesetzt und mit dem vorliegenden Dokument das Bild von Juden und Judentum in den Texten des Neuen Testaments in grundlegender Weise reflektiert und erörtert. Der Text ist nach seiner Erstveröffentlichung im Jahr 2001 insbesondere von jüdischer Seite überaus anerkennend beachtet worden, insofern die Überwindung des Antijudaismus sowie die Würdigung der Bibel Israels als Grundurkunde des Christentums wesentlich diesem Dokument zugeschrieben worden sind.

I. Die Heilige Schrift des jüdischen Volkes als grundlegender Bestandteil der christlichen Bibel

2. Vor allem aufgrund ihres geschichtlichen Ursprungs sieht sich die Gemeinde der Christen mit dem jüdischen Volke verbunden. In der Tat ist derjenige, dem sie ihren Glauben geschenkt hat, Jesus von Nazaret, ein Sohn des jüdischen Volkes. Ebenso sind es die Zwölf, die er ausgewählt hat, „um sie bei sich zu haben und auszusenden, damit sie predigten“ (Mk 3,14). Am Anfang galt die apostolische Verkündigung nur den Juden und den Proselyten, also Heiden, die sich der jüdischen Gemeinde ange-

geschlossen hatten (vgl. *Apg* 2,11). So ist das Christentum im Schoß des Judentums des ersten Jahrhunderts entstanden. Es hat sich dann zunehmend von ihm gelöst, doch kann die Kirche niemals ihre jüdischen Wurzeln vergessen, die so klar im Neuen Testament bezeugt sind; sie erkennt den Juden sogar einen Vorrang zu, denn das Evangelium ist „eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt, *zuerst den Juden*, und ebenso den Griechen“ (*Röm* 1,16).

Ein ständig aktuelles Zeichen dieses Bandes vom Ursprung her besteht in der Annahme der Heiligen Schriften des jüdischen Volkes durch die Christen als Wort Gottes, das auch an sie gerichtet ist. Die Kirche hat in der Tat alle in der Hebräischen wie in der Griechischen Bibel enthaltenen Bücher als von Gott inspiriert angenommen. Die Bezeichnung „Altes Testament“, die dem Gesamt dieser Schriften verliehen ist, ist ein vom Apostel Paulus geprägter Ausdruck, der die dem Mose zugeschriebenen Schriften meint (vgl. *2 Kor* 3,14–15). Sein Sinn wurde seit dem Ende des 2. Jahrhunderts erweitert, um auch andere jüdische Schriften in hebräischer, aramäischer oder griechischer Sprache einzuschließen. Die Bezeichnung „Neues Testament“ stammt aus einem Spruch des Jeremiabuches, der einen „Neuen Bund“ ankündigt (*Jer* 31,31). Der Ausdruck erhielt dann im Griechischen der Septuaginta den Sinn von „Neue Verfügung“, „Neues Testament“ (*kainē diathēkē*). Der Spruch kündigte an, dass Gott vorhabe, einen Neuen Bund zu schließen. Der christliche Glaube sieht diese Verheißung mit der Einsetzung der Eucharistie im Geheimnis Jesu Christi verwirklicht (vgl. *1 Kor* 11,25; *Hebr* 9, 15). In der Folge hat man eine Gruppe von Schriften „Neues Testament“ genannt, die den Glauben der Kirche in seiner Neuheit zum Ausdruck bringen. Von sich aus bringt der Name bereits das Vorhandensein von Beziehungen zum „Alten Testament“ zum Ausdruck.

II. Grundthemen der Schrift des jüdischen Volkes und ihre Aufnahme im Glauben an Christus

A. Christliches Verständnis der Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament

6. Aktuelle Perspektiven

Das Alte Testament besitzt aus sich heraus einen ungeheuren Wert als Wort Gottes. Die Lesung des Alten Testamentes durch Christen bedeutet nicht, dass man in ihm überall direkte Verweise auf Jesus oder auf die christlichen Wirklichkeiten finden will. Gewiss bewegt sich für die Christen die gesamte alttestamentliche Heilsökonomie auf Christus zu; wenn man deshalb das Alte Testament im Lichte Christi liest, kann man rückblickend etwas von dieser Bewegung erfassen. Aber da sich diese Bewegung innerhalb der Geschichte langsam und auf verschlungenen Pfaden vollzieht, hat jedes Ereignis und hat jeder Text seinen bestimmten Platz auf diesem Wege, mehr oder weniger weit von der Vollendung entfernt. Solche Texte rückblickend mit den Augen von Christen zu lesen bedeutet, zugleich die Bewegung auf Christus hin und den Abstand gegenüber Christus wahrzunehmen, die Vorankündigung und die Unähnlichkeit. Umgekehrt kann das Neue Testament nur im Lichte des Alten voll verstanden werden.

Die christliche Deutung des Alten Testamentes ist demnach eine Interpretation, die für die verschiedenen Arten von Texten verschieden ausfällt. Sie stellt nicht einfach Gesetz und Evangelium einander gegenüber, sondern unterscheidet sorgfältig die aufeinanderfolgenden Phasen der Offenbarungs- und Heilsgeschichte. Sie ist eine theologische, aber zugleich auch uneinge-

schränkt historische Deutung. Fern davon, die historisch-kritische Exegese auszuschließen, erfordert sie diese vielmehr.

Wenn der christliche Leser wahrnimmt, dass die innere Dynamik des Alten Testaments in Jesus gipfelt, handelt es sich hier um eine rückschauende Wahrnehmung, deren Ausgangspunkt nicht in den Texten als solchen liegt, sondern in den Ereignissen des Neuen Testaments, die von der apostolischen Predigt verkündigt worden sind. So darf man nicht sagen, der Jude sähe nicht, was in den Texten angekündigt worden sei. Vielmehr gilt, dass der Christ im Lichte Christi und im Geiste in den Texten einen Sinnüberschuss entdeckt, der in ihnen verborgen lag.

7. *Der Beitrag der jüdischen Schriftlesung*

22. Die Umwälzungen, die durch die Ausrottung der Juden (die *Schoa*) während des Zweiten Weltkriegs ausgelöst wurden, haben alle Kirchen dazu geführt, ihre Beziehung zum Judentum von Grund auf neu zu überdenken und dementsprechend auch ihre Interpretation der jüdischen Bibel, des Alten Testaments. Manche haben sich die Frage gestellt, ob die Christen sich nicht vorwerfen müssen, sich die jüdische Bibel angeeignet zu haben durch eine Lesart, in der kein Jude sich wiederfindet. Müssen die Christen von nun diese Bibel wie die Juden lesen, um voll ihrem jüdischen Ursprung gerecht zu werden?

Hermeneutische Gründe zwingen uns, auf diese letzte Frage eine negative Antwort zu geben. Denn eine rein jüdische Lesung der Bibel führt notwendigerweise mit sich, alle ihre Voraussetzungen zu übernehmen, d. h. die vollständige Übernahme dessen, was das Judentum ausmacht, vor allem die Geltung der rabbinischen Schriften und Überlieferungen, die den Glauben an Jesus als Messias und Gottessohn ausschließen.

Für die erste Frage – die der Aneignung der jüdischen Schrift durch die Christen – stellt sich die Lage anders dar, denn die Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar.

Auf dem konkreten Feld der Exegese können die Christen gleichwohl viel von der jüdischen Exegese lernen, die seit mehr als zweitausend Jahren ausgeübt worden ist, und sie haben in der Tat im Laufe der Geschichte auch viel von ihr gelernt.¹ Ihrerseits können sie hoffen, dass die Juden auch aus christlichen exegetischen Untersuchungen werden Gewinn ziehen können.

III. Die Juden im Neuen Testament

A. Unterschiedliche Ausprägungen des nachexilischen Judentums

I. Die letzten Jahrhunderte vor Christus

Der Ausdruck „Judentum“ ist geeignet, den Abschnitt der israelitischen Geschichte zu bezeichnen, der 538 v. Chr. mit der Entscheidung des Perserreiches beginnt, den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem zu genehmigen. Die Religion des Judentums verdankte sich in vielfacher Weise der Religion im Königreich

¹ Vgl. das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls = VApS 115), I. C. 2: „Zugänge über die jüdische Interpretations-Tradition“.

Juda vor dem Exil. Der Tempel wurde wiederaufgebaut; Opfer wurden dargebracht; Hymnen und Psalmen wurden gesungen und die Pilgerfeste neu gefeiert. Das Judentum erhielt eine besondere religiöse Färbung durch die Verkündigung des Gesetzes durch Esra (*Neh* 8,1–12) zur Perserzeit. Nach und nach wurden die Synagogen ein bedeutsamer Faktor des jüdischen Lebens. Unterschiedliche Einstellungen gegenüber dem Tempel führten rasch zu Spaltungen innerhalb des Judentums vor 70 n. Chr., wie man aus der samaritanischen Abspaltung und aus den Schriftrollen von Qumran ersehen kann. Spaltungen aufgrund unterschiedlicher Auslegungen des Gesetzes gab es nach 70 n. Chr. wie auch schon vorher.

Die samaritanische Gemeinschaft bildete eine Gruppe für sich, die von den anderen abgelehnt wurde (*Sir* 50,25–26). Sie stützte sich auf eine besondere Form des Pentateuch und verwarf das Heiligtum und das Priestertum von Jerusalem. Das Heiligtum der Samaritaner war auf dem Berg Garizim errichtet (*Joh* 4,9.20). Sie besaßen auch ein eigenes Priestertum.

Die Beschreibung, die Flavius Josephus (*Ant.* 13.5.9; § 171) von drei „Parteien“ oder Philosophenschulen, nämlich Pharisäern, Sadduzäern und Essenern gibt, ist eine Vereinfachung, die man nur mit Vorsicht übernehmen kann. Es gilt als sicher, dass zahlreiche Juden keiner dieser drei Gruppen angehörten. Im Übrigen betrafen die Unterschiede zwischen ihnen nicht nur rein religiöse Fragen.

Der Ursprung der *Sadduzäer* liegt vermutlich im zadokitischen Priestertum des Tempels. Als eigene Gruppe scheinen sie zur Zeit der Makkabäer aufgetreten zu sein, und zwar aufgrund des hartnäckigen Widerstandes eines anderen Zweigs des Priestertums gegen die Hasmonäerherrschaft. Es bleibt nach wie vor schwierig, genau anzugeben, wer sie waren, wenn man den Zeitabschnitt vom Ausbruch der Makkabäerkämpfe gegen die Seleuki-

den ab 167 v. Chr. bis zur römischen Intervention 63 v. Chr. untersucht. Die Sadduzäer identifizierten sich zunehmend mit der hellenisierten Oberschicht, die an der Macht war; man vermutet, dass sie mit dem einfachen Volk wenig gemeinsam hatten.

Der Ursprung der *Essener* liegt nach Auffassung einiger Autoren um 200 v. Chr. in der Atmosphäre jüdischer apokalyptischer Erwartungen, doch sieht die Mehrzahl der Autoren ihn im Widerstand gegen eine neue Situation des Tempels vom Jahre 152 ab. Damals wurde Jonatan, Bruder des Makkabäers Judas, zum Hohenpriester ernannt. Es handelte sich nach dieser Auffassung um Chasidäer oder „Fromme“, die sich dem makkabäischen Aufstand angeschlossen hatten (*1 Makk* 2,42) und sich in der Folgezeit von Jonatan und Simon, Brüdern des Makkabäers Judas, verraten sahen, da diese eine Ernennung zum Hohenpriester durch die Seleukidenkönige angenommen hatten. Unser Wissen von den Essenern ist seit 1947 durch die Entdeckung von etwa 800 Schriftrollen und Fragmenten in Qumran am Toten Meer erheblich erweitert worden. Die Mehrheit der Wissenschaftler ist in der Tat der Meinung, dass diese Texte von einer Gruppe von Essenern stammen, die sich an dieser Stelle niedergelassen hatte. Der Historiker Josephus bietet im *Jüdischen Krieg*² eine lange, bewundernde Beschreibung der Frömmigkeit und des Lebens der Essener, die unter gewisser Rücksicht einer Mönchsgemeinde glichen. Voller Verachtung gegenüber dem Tempel, der von Priestern beherrscht war, die sie für unwürdig hielten, bildeten die Qumranleute die Gemeinde des Neuen Bundes. Sie strebten nach Vollkommenheit durch strikteste Beobachtung des Gesetzes, wie es der Lehrer der Gerechtigkeit für sie ausgelegt hatte. Sie erwarteten ein unmittelbar bevorstehendes messianisches Ereignis, in dem Gott eingreifen würde, um alle Bosheit auszurotten und die Feinde der Gemeinde zu bestrafen.

² BJ 2.8.2–13; § 119–161.

Die *Pharisäer* waren keine priesterliche Bewegung. Anscheinend störte sie die Übernahme der Hohenpriesterwürde durch die Makkabäer wenig. Freilich rührt ihr Name, der Trennung bedeutet, wohl von der Tatsache her, dass sie ihrerseits zunehmend kritisch gegen die Hasmonäer eingestellt waren, die von den Makkabäern abstammten. Sie hatten sich von ihnen gelöst, da deren Regierungsweise immer stärker weltliche Züge zeigte. Über das schriftliche Gesetz stellten die Pharisäer ein zweites, mündliches Gesetz des Mose. Ihre Auslegungen waren weniger streng als die der Essener und offener für neue Lösungen als die der Sadduzäer, die sich mit einer konservativen Grundeinstellung an das geschriebene Gesetz hielten. So bekannten die Pharisäer im Gegensatz zu den Sadduzäern eine Glaubensüberzeugung von der Auferstehung der Toten und von der Existenz der Engel (*Apg 23,8*), beides Glaubensauffassungen, die im Laufe der nachexilischen Zeit aufkamen.

Die Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen waren gelegentlich äußerst gespannt bis hin zu offener Feindseligkeit. Es ist gut, sich diese Feindseligkeit im Gedächtnis zu halten, wenn man die religiös bedingte Hostilität im Neuen Testament verstehen will. Einige Hohepriester waren für eine Reihe von Gewalttaten verantwortlich. So trachtete ein Hoherpriester, dessen Namen wir nicht kennen, vermutlich gegen Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr., dem Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran während der Feier des Jom Kippur nach dem Leben. Die Schriften von Qumran überschütteten die sadduzäische Hierarchie von Jerusalem mit Anklagen als schlechte Priester, die das Gesetz missachteten, und sie malen auch die Pharisäer in schwarzen Farben. Während sie den Lehrer der Gerechtigkeit preisen, denunzieren sie eine andere Gestalt (einen Essener?) als Unruhestifter und Lügner, der mit dem Schwert alle verfolgte, „die in Vollkommenheit wandeln“ (*Damaskusschrift Ms. A, I. 20*). Diese Zwischenfälle trugen sich vor der Zeit Herodes' des Großen

und vor den römischen Prokuratoren in Judäa, also vor der Zeit Jesu zu.

B. Die Juden in den Evangelien und in der Apostelgeschichte

70. Von den Juden haben die Evangelien und die Apostelgeschichte eine sehr positive Grundauffassung, denn sie erkennen das jüdische Volk als das Volk an, das Gott zur Verwirklichung seines Heilsplans auserwählt hat. Diese göttliche Auswahl findet ihren höchsten Ausdruck in der Person Jesu, des Sohnes einer jüdischen Mutter. Er wird geboren, um sein Volk zu retten, und er wird seinem Auftrag gerecht, indem er seinem Volk das Evangelium verkündet und ein Werk der Heilung und Befreiung vollbringt, das in seinem Leiden und seiner Auferstehung seinen Höhepunkt findet. Der Anschluss einer großen Anzahl von Juden an Jesus während seines öffentlichen Lebens und nach seiner Auferstehung bestätigt diese Sicht, und ebenso die Auswahl von zwölf Juden durch Jesus, die an seiner Sendung teilhaben und sein Werk weiterführen sollten.

Das Evangelium wurde zunächst von vielen Juden freudig aufgenommen, doch stieß es auf den Widerstand der jüdischen Führer, denen sich schließlich die Mehrheit des Volkes anschloss. So kam es zwischen den jüdischen und den christlichen Gemeinden zu einer Konfliktsituation, die selbstverständlich die Abfassung der Evangelien und der Apostelgeschichte beeinflusst hat.

I. Das Matthäusevangelium

Die Beziehungen zwischen dem Ersten Evangelium und der jüdischen Welt sind besonders eng. Zahlreiche Einzelzüge dieses Evangeliums zeigen eine große Vertrautheit mit der Schrift, den Überlieferungen und der Mentalität des jüdischen Milieus. Stär-

ker als Markus und Lukas hebt Matthäus die jüdische Herkunft Jesu hervor; sein Stammbaum stellt ihn vor als „Sohn Davids, Sohn Abrahams“ (Mt 1,1) und geht darüber hinaus zeitlich nicht zurück. Die Bedeutung des Namens Jesus wird unterstrichen: Der Sohn Mariens wird so genannt werden, „denn er wird *sein Volk* von seinen Sünden erlösen“ (1,21). Die Sendung Jesu richtet sich während seiner Lebzeiten allein auf „die verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (15,24), und die gleiche Begrenzung schreibt er auch der ersten Sendung der Zwölf vor (10,5–6). Häufiger als die anderen Evangelisten hebt Matthäus hervor, dass die Ereignisse des Lebens Jesu „geschahen, damit sich erfüllte, was von den Propheten gesagt worden ist“ (2,23). Jesus selbst legt Wert darauf klarzustellen, dass er nicht gekommen ist, um das Gesetz abzuschaffen, sondern um es zu erfüllen (5,17).

Es versteht sich freilich von selbst, dass die christlichen Gemeinden sich von den jüdischen Gemeinden absetzen, die nicht an Jesus Christus glaubten. So sagt Matthäus bezeichnenderweise nicht: „er predigte in *den* Synagogen“, sondern: „er predigte in *ihren* Synagogen“ (4,23; 9,35; 13,54), womit er eine Trennung zu erkennen gibt. Matthäus gibt eine Schilderung von zwei der drei von Flavius Josephus beschriebenen Gruppen, nämlich den Pharisäern und den Sadduzäern, doch geschieht es stets im Zusammenhang des Widerstands gegen Jesus. Das Gleiche gilt von den Schriftgelehrten,³ die häufig im Zusammenhang mit den Pharisäern gesehen werden. Auch Folgendes fällt auf: die drei Gruppen, aus denen sich der Hohe Rat zusammensetzte, nämlich „Älteste, Hohepriester und Schriftgelehrte“, tauchen erstmalig zusammen in der ersten Leidensankündigung auf (16,21). So erscheinen auch sie im Zusammenhang des Widerstands, ja sogar des äußersten Widerstands gegen Jesus.

³ Diese Beobachtung gilt für den Plural, nicht für den Singular von 8,19 und 13,52.

Jesus stellt sich immer wieder dem Widerstand der Schriftgelehrten und Pharisäer und geht am Schluss zu einem geharnischten Gegenangriff über (23,2–7.13–36), in dem der Vorwurf „ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler“ sechsmal vorkommt. Diese Darstellung spiegelt sicher z. T. die Lage der Gemeinde des Matthäus wider. Das Evangelium wird in einem Umfeld abgefasst, in dem zwei Gruppen in enger Verbindung miteinander standen: die Gruppe der christlichen Juden, die überzeugt waren, zum authentischen Judentum zu gehören, und diejenige der Juden, die nicht an Jesus Christus glaubten und die von den Christen als ihrer jüdischen Berufung unwürdig angesehen wurden, da sie ihren blinden und heuchlerischen Führern gefolgt waren.

Es ist vor allem hervorzuheben, dass die Polemik des Matthäus sich nicht gegen die Juden im Allgemeinen richtet. Diese kommen nur vor in der Wendung „der König der Juden“ mit Bezug auf Jesus (2,2; 27,11.29.37) und in einem Satz des letzten Kapitels, der nur untergeordnete Bedeutung hat (28,15). So ist die Auseinandersetzung eher ein interner Streit zwischen zwei verschiedenen Gruppen des Judentums. Im Übrigen spielt sie sich nur zwischen den Führern dieser Gruppen ab. Während im Prophetenspruch des Jesaja der ganze Weinberg verurteilt wird (*Jes* 5,1–7), werden in der Parabel des Matthäus nur die Winzer angeklagt (*Mt* 21,33–41). Die harten Worte und Anklagen gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer gleichen denjenigen, die man bei den Propheten findet, und entsprechen einer im damaligen Judentum (z. B. in Qumran) und Hellenismus üblichen literarischen Gattung. Im Übrigen dienen sie nicht zuletzt, wie bei den Propheten, dem Ruf zur Umkehr. Wenn sie in der christlichen Gemeinde verlesen werden, dann warnen sie die Christen ihrerseits vor Haltungen, die mit dem Evangelium unvereinbar sind (23,8–12).

Im Übrigen muss die Schärfe der antipharisäischen Polemik von *Mt* 23 im Zusammenhang mit der apokalyptischen Rede von *Mt* 24–25 gesehen werden. Die Sprache der Apokalyptik kommt in Verfolgungszeiten zur Anwendung und soll der verfolgten Minderheit Kraft zum Widerstand und verstärkte Hoffnung auf ein befreiendes göttliches Eingreifen vermitteln. Aus dieser Sicht weckt die Schärfe der Polemik weniger Erstaunen.

Freilich muss man anerkennen, dass Matthäus seine Polemik nicht immer nur auf die Führungsklasse beschränkt. Auf die Gerichtsrede von *Mt* 23 gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer folgt ein Wort, das sich an Jerusalem richtet. Hier wird die ganze Stadt angeklagt, sie „töte die Propheten“ und „steinige die Boten, die zu ihr gesandt sind“ (23,37), und so wird der Stadt dann auch die Strafe angekündigt (23,38). Von ihrem großartigen Tempel „wird kein Stein auf dem anderen bleiben“ (24,2). Man findet hier eine Situation, die derjenigen zur Zeit des Jeremia gleicht (*Jer* 7; 26). Der Prophet hatte die Zerstörung des Tempels und den Untergang der Stadt angekündigt (26,6.11). Jerusalem werde „zu einem Fluch bei allen Völkern der Erde“ werden (26,6) in genauer Umkehrung des Segens, der Abraham und seiner Nachkommenschaft verheißen worden war (*Gen* 12,3; 22,18).

71. Zur Abfassungszeit des Matthäusevangeliums war die Mehrheit des jüdischen Volkes ihren Führern in der Ablehnung des Glaubens an Jesus Christus gefolgt. Die christlichen Juden waren nur eine Minderheit. So sah der Evangelist voraus, dass sich die Drohungen Jesu erfüllen würden. Diese betrafen nicht die Juden als Juden, sondern nur, insofern sie sich mit ihren Führern solidarisierten, die sich Gott gegenüber als unfolgsam erwiesen. Matthäus bringt diese Solidarität in seinem Leidensbericht zum Ausdruck, wo er berichtet, dass die „Volksmenge“, angestachelt von den Hohenpriestern und den Ältesten, von Pilatus die Kreuzigung Jesu verlangte (*Mt* 27,20–23). Nachdem der römische

Statthalter jede Verantwortung ablehnt, nimmt „das ganze Volk“, das gegenwärtig ist, die Verantwortung für die Verurteilung Jesu auf sich (27,24–25). Vonseiten des Volkes zeigte diese Stellungnahme auf jeden Fall, dass es Jesus für todeswürdig hielt, doch vonseiten des Evangelisten war eine solche Überzeugung nicht zu rechtfertigen: Das Blut Jesu war „unschuldiges Blut“ (27,4); selbst Judas hatte das anerkannt. Jesus hätte sich die Worte des Jeremia zu eigen machen können: „Das sollt ihr wissen: Wenn ihr mich tötet, bringt ihr unschuldiges Blut über euch, über diese Stadt und ihre Einwohner“ (*Jer* 26,15). In der Sicht des Alten Testaments ist es unvermeidlich, dass die Sünden der Anführer verheerende Folgen für das ganze Kollektiv nach sich ziehen. Wenn die Abfassung des Evangeliums in die Zeit nach dem Jahre 70 unserer Zeitrechnung fällt, wusste der Evangelist, wie sich die Voraussage Jesu ebenso wie derzeit diejenige des Jeremia erfüllt hatte. Doch konnte er in diesem Eintreffen keinen Endpunkt erkennen, denn die ganze Schrift bezeugt, dass Gott nach der Verhängung der Strafe stets neue, positive Perspektiven eröffnet.⁴ So schließt auch die Rede von *Mt* 23 mit einem positiven Ausblick. Der Tag wird kommen, an dem man sagen wird: „Gesegnet sei er, der kommen wird im Namen des Herrn“ (23,39). Das Leiden Jesu selbst eröffnet die positivste Perspektive, die man sich denken kann, denn aus seinem verbrecherisch vergossenen „unschuldigen Blut“ hat Jesus ein „Blut des Bundes“, „vergossen zur Vergebung der Sünden“ gemacht (26,28).

Wie der Ruf des Volkes im Passionsbericht (27,25), so zeigt auch der Schluss der Parabel von den Winzern, wie es scheint, dass der Großteil des jüdischen Volkes zur Zeit der Abfassung des Evangeliums mit den Anführern in der Verweigerung des Glaubens an Jesus solidarisch war. In der Tat fährt Jesus nach

⁴ *Jes* 8,23–9,6; *Jer* 31–32; *Ez* 36,16–38.

der Ankündigung: „Das Reich Gottes wird euch weggenommen“ nicht mit der Ankündigung fort, es werde „anderen Anführern“ gegeben werden, sondern er sagt, es werde „einem Volk gegeben werden, das die erwarteten Früchte bringt“ (21,43). Der Ausdruck „einem Volk“ schließt einen Gegensatz zum „Volk Israel“ ein; er legt zumindest nahe, dass ein großer Teil der Mitglieder dieses Volkes nicht jüdischer Abstammung sein würden. Dennoch wird nicht ausgeschlossen, dass ihm auch Juden angehören würden, denn das Evangelium als Ganzes gibt zu erkennen, dass dieses „Volk“ auf die Autorität der Zwölf, namentlich des Petrus (16,18) aufgebaut sein wird, und diese Zwölf sind Juden. Zusammen mit ihnen und anderen Juden wird sich die Voraussage erfüllen: „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen; die aber, für die das Reich bestimmt war, werden hinausgeworfen“ (8,11–12). Diese universalistische Öffnung findet ihre Bestätigung am Schluss des Evangeliums, denn dort trägt der auferstandene Jesus den „elf Jüngern“ auf, hinzugehen und „alle Völker“ zu Jüngern zu machen (28,19). Dabei bekräftigt dieser Schluss freilich noch einmal die Berufung Israels, denn Jesus ist ein Sohn Israels und ihm erfüllt sich das Prophetenwort Daniels über die Rolle Israels in der Geschichte. Die Worte des Auferstandenen: „Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde“⁵ verdeutlichen, in welchem Sinne fortan die universalistische Sicht Daniels und anderer Propheten zu verstehen ist.

Ergebnis. Mehr als die anderen synoptischen Evangelien ist das Matthäusevangelium ein Evangelium der Erfüllung – Jesus ist nicht gekommen, um abzuschaffen, sondern um zu erfüllen – und unterstreicht deswegen den Aspekt der Kontinuität mit dem Alten Testament, der für den Gedanken der Erfüllung grundlegend

⁵ Mt 28,18; vgl. Dan 7,14.18.27.

ist. Dieser Aspekt erlaubt es dann auch, geschwisterliche Bande zwischen den Christen und den Juden zu knüpfen. Auf der anderen Seite spiegelt das Matthäusevangelium freilich auch eine Situation der Spannung und des Konflikts zwischen den beiden Gemeinschaften wider. Jesus sieht hier voraus, dass seine Jünger in den Synagogen geißelt und von Stadt zu Stadt vertrieben werden würden (23,34). So bemüht sich Matthäus, die Leser auf die Verteidigung vorzubereiten. Nachdem sich die Lage grundsätzlich gewandelt hat, darf die Polemik des Matthäus auf die Beziehung zwischen Christen und Juden nicht mehr durchschlagen, und der Aspekt der Kontinuität darf und muss überwiegen. Das Gleiche gilt von der Voraussage des Untergangs Jerusalems und des Tempels. Dieser Untergang gehört einer Vergangenheit an, die heute nur noch tiefes Mitleid wecken sollte. Die Christen müssen sich streng davor hüten, die Verantwortung für diese Katastrophe den späteren Generationen des jüdischen Volkes anzulasten, und sollen sich vor Augen halten, dass Gott nach der Verhängung einer Strafe stets neue positive Perspektiven eröffnet.

2. *Das Markusevangelium*

72. Das Markusevangelium ist eine Heilsbotschaft, deren Adressaten nicht genauer angegeben werden. Der Schluss, der ihm hinzugefügt worden ist, richtet es kühn an „alle Geschöpfe“ „in der ganzen Welt“ (16,15), was seiner universalistischen Öffnung entspricht. Über das jüdische Volk gibt Markus, selbst ein Jude, selbst kein Gesamturteil ab. Das negative Urteil des Propheten Jesaja (*Jes* 29,13) wird von Markus nur auf die Pharisäer und auf die Schriftgelehrten bezogen (*Mk* 7,5–7). Abgesehen von dem Titel „König der Juden“, der im Leidensbericht fünfmal auf

Jesus bezogen wird,⁶ kommt das Wort „Juden“ nur noch einmal in diesem Evangelium vor, und zwar im Rahmen der Erklärung jüdischer Bräuche (7,3), die sich natürlich an nicht-jüdische Leser richtet. Diese Erklärung steht im Kontext einer Begebenheit, in der Jesus das übertriebene Festhalten der Pharisäer an den „Überlieferungen der Alten“ anprangert, das sie „Gottes Gebot“ vernachlässigen lässt (7,8). Markus nennt „Israel“ nur zweimal,⁷ und ebenso „das Volk“.⁸ Dafür spricht er sehr häufig von der „Volksmenge“, die sich natürlich vor allem aus Juden zusammensetzt, und diese Menge ist Jesus sehr zugetan⁹ außer bei einer Szene der Passion, wo die Hohenpriester sie drängen, ihm Barabbas vorzuziehen (15,11).

Diese Haltung der religiösen und politischen Autoritäten wird von Markus kritisch gesehen. Das Urteil betrifft vor allem ihren Mangel an Offenheit für die Heilssendung Jesu: Die Schriftgelehrten werfen Jesus Gotteslästerung vor, als er von seiner Vollmacht Gebrauch macht, Sünden zu vergeben (2,7–10); sie können nicht hinnehmen, dass Jesus „mit Zöllnern und Sündern isst“ (2,15–16); sie behaupten, er sei von einem bösen Geist besessen (3,22). So muss Jesus ständig mit ihrem Widerstand und demjenigen der Pharisäer rechnen.¹⁰

Die politischen Autoritäten kommen seltener ins Spiel: Herodes wegen des Mordes an Johannes dem Täufer (6,17–28) und wegen seines „Sauerteigs“, der mit demjenigen der Pharisäer in Verbindung gebracht wird (8,15), der jüdische Hohe Rat als politisch-religiöse Autorität (14,55; 15,1) und Pilatus (15,15) wegen seines Anteils am Leiden Jesu.

⁶ Mk 15,2.9.12.18.26.

⁷ Mk 12,29; 15,32.

⁸ Mk 7,6; 14,2.

⁹ Mk 11,18; 12,12; 14,2.

¹⁰ Vgl. auch Mk 8,11–12.15; 10,2–12; 11,27–33.

Im *Leidensbericht* versucht das Zweite Evangelium auf zwei Fragen zu antworten: Durch wen ist Jesus verurteilt worden, und warum ist er hingerichtet worden? Es beginnt mit einer allgemeinen Antwort, die die Ereignisse von Gott her darstellt: Alles ist geschehen, „damit die Schrift in Erfüllung geht“ (14,49). Dann zeigt es die Rolle der jüdischen Autoritäten und des römischen Statthalters auf.

Die Verhaftung Jesu erfolgte auf Anweisung der drei Gruppen im Hohen Rat, der „Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten“ (14,43). Sie steht am Ende einer langen Entwicklung, die mit *Mk* 3,6 beginnt, wo freilich andere Akteure erscheinen: Dort sind es die Pharisäer und mit ihnen dann auch die Herodianer, die sich gegen Jesus verschwören. Interessanterweise tauchen „die Ältesten, die Hohenpriester und die Schriftgelehrten“ zum ersten Mal zusammen in der ersten Leidensankündigung auf (8,31). In 11,18 suchen die „Hohenpriester und Schriftgelehrten“ nach einer Möglichkeit, Jesus umzubringen. Die drei Gruppen kommen in 11,27 erneut zusammen, um Jesus einem Verhör zu unterwerfen. Jesus erzählt ihnen die Geschichte von den Bösen Winzern; daraufhin „suchten sie ihn zu verhaften“ (12,12). In 14,1 ist ihre Absicht, ihn in ihre Gewalt zu bringen, „um ihn umzubringen“. Der Verrat des Judas gibt ihnen dazu die Möglichkeit an die Hand (14,10–11). So gehen die Verhaftung und dann das Todesurteil auf die Führungsklasse des jüdischen Volkes der damaligen Zeit zurück. Der Haltung der Anführer stellt Markus regelmäßig diejenige der „Menge“ oder des „Volkes“ gegenüber, die Jesus gegenüber freundlich eingestellt sind. Dreimal¹¹ vermerkt der Evangelist, dass die Autoritäten an ihrer mörderischen Absicht durch die Furcht vor der Reaktion des Volkes gehindert wurden. Dennoch gelingt es den Hohenpriestern am Ende des Prozesses vor Pilatus, die Menge in Erregung zu

¹¹ *Mk* 11,18; 12,12; 14,2.

versetzen und sie für Barabbas (15,11) und damit gegen Jesus Partei ergreifen zu lassen (15,13). Die endgültige Entscheidung des Pilatus, der die Menge nicht zu beruhigen vermag, besteht darin, sie „zufriedenzustellen“, was für Jesus die Kreuzigung bedeutet (15,15). Diese zufällige Volksmenge darf selbstverständlich nicht mit dem jüdischen Volk der damaligen Zeit und erst recht nicht mit dem jüdischen Volk aller Zeiten verwechselt werden. Sie steht eher für die sündige Welt (*Mk* 14,41), zu der wir alle gehören.

Den Hohen Rat macht Markus dafür verantwortlich, Jesus „verurteilt“ zu haben (10,33; 14,64). Von Pilatus sagt er nicht, dass er einen Schuldspruch gegen Jesus gefällt habe, sondern nur, dass er ihn zur Hinrichtung freigegeben habe (15,15), ohne einen Grund der Anklage gegen ihn zu besitzen (15,14). Das erhöht freilich noch die Schuld des Pilatus. Der Grund für Jesu Verurteilung durch den Hohen Rat liegt darin, dass er mit seiner zustimmenden und detaillierten Antwort auf die Frage des Hohenpriesters, ob er „der Messias, der Sohn des Hochgelobten“ sei, eine „Gotteslästerung“ ausgesprochen habe (14,61–64). Damit gibt Markus den dramatischsten Konfliktpunkt zwischen den jüdischen Autoritäten und der Person Jesu und seitdem zwischen Judentum und Christentum an. Für die Christen bedeutet die Antwort Jesu keine Gotteslästerung, sondern die pure Wahrheit, die durch die Auferstehung Jesu an den Tag gekommen ist. In den Augen der Gesamtheit der Juden behaupten die Christen zu Unrecht eine Gottessohnschaft Christi in einem Sinne, der in hohem Maße Gott beleidigt. So schmerzlich diese grundlegende Uneinigkeit auch sei, so darf sie doch nicht in wechselseitige Feindseligkeit umschlagen noch den Besitz eines reichen gemeinsamen Erbes vergessen lassen, zu dem auch der Glaube an den einzigen Gott gehört.

Ergebnis. Man versteht das Markusevangelium nicht recht, wenn man behauptet, es gebe dem jüdischen Volk die Verantwortung

für den Tod Jesu. Eine solche Auslegung, die im Laufe der Geschichte verheerende Auswirkungen gehabt hat, entspricht in keiner Weise der Sicht des Evangelisten, der, wie wir sagten, mehrfach die Haltung des Volkes oder der Volksmenge derjenigen der Jesus gegenüber feindlich eingestellten Autoritäten gegenüberstellt. Auf der anderen Seite vergisst man auch leicht, dass auch die Jünger Jesu zum jüdischen Volk gehörten. So handelt es sich um eine missbräuchliche Übertragung der Verantwortung, wie man dies im Laufe der Menschheitsgeschichte nicht selten antrifft.¹²

Demgegenüber ist festzuhalten, dass das Leiden Jesu Teil eines geheimnisvollen Planes Gottes, eines Heilsplans ist, denn Jesus ist gekommen, „um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (10,45), und er hat aus seinem vergossenen Blut ein „Blut des Bundes“ (14,24) gemacht.

3. *Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte*

73. Mit ihrer Widmung an den „hochverehrten Theophilus“ und dem Ziel, seiner christlichen Unterweisung zu dienen (*Lk* 1,3–4; *Apg* 1,1), erweisen sich das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte als Schriften, die zur gleichen Zeit sehr offen für den Universalismus und sehr freundlich gegenüber Israel eingestellt sind.

Die Bezeichnungen „Israel“, „die Juden“ und „das Volk“

Ein positives Bild von „Israel“ zeichnet zunächst die Kindheitsgeschichte, in der dieses Wort siebenmal vorkommt. Im weiteren

¹² Diese Tendenz hält an: die Verantwortung der Nazis wurde auf ganz Deutschland ausgedehnt, diejenige bestimmter einflussreicher europäischer Lobbys auf alle Europäer und diejenige bestimmter „Illegaler“ auf alle Afrikaner.

Verlauf des Evangeliums begegnet der Ausdruck noch fünfmal, und zwar in eher kritischen Zusammenhängen. Von den Juden ist nur fünfmal die Rede, davon dreimal in dem Titel „König der Juden“, der Jesus in der Passionsgeschichte verliehen wird. Aufschlussreicher ist der Gebrauch des Wortes „Volk“, das im Evangelium 36-mal vorkommt (gegenüber zweimal im Markusevangelium) und dort durchgehend in einem freundlichen Licht erscheint, selbst am Ende des Leidensberichtes.¹³

In der Apostelgeschichte bleibt die Sicht am Anfang positiv, denn die Apostel verkündigen die Auferstehung Christi und die Vergebung der Sünden „dem ganzen Hause Israel“ (2,36) und erreichen den Anschluss zahlreicher Hörer an die Gemeinde (2,41; 4,4). Das Wort „Israel“ kommt in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte vierzehnmal vor (Apg 1,6–13,24) und ein fünfzehntes Mal am Schluss (28,20). Mit 48 Vorkommen ist das Wort „Volk“ erheblich stärker belegt. „Das Volk“ erscheint zunächst der christlichen Gemeinde gegenüber freundlich eingestellt (2,47; 5,26), folgt aber schließlich dem Beispiel seiner Führer und zeigt eine feindliche Haltung (12,4.11), bis hin zu dem Wunsch, Paulus solle sterben (21,30–31). Dieser hält demgegenüber fest, er habe „sich nicht gegen das Volk vergangen“ (28,17). Dieselbe Entwicklung zeigt sich beim Gebrauch des Wortes „Juden“, das sehr häufig (79-mal) vorkommt. Die Juden des Pfingsttages (2,5), an die sich Petrus wendet und die er dabei respektvoll mit diesem Namen anredet (2,14), werden zum Glauben an den auferstandenen Christus aufgerufen und folgen in großer Zahl diesem

¹³ Lukas stellt fest, dass „eine große *Volksmenge*“ Jesus folgte (23,27); zu ihr gehörten auch viele Frauen, „die um ihn klagten und weinten“ (*ibd.*). Nach der Kreuzigung „stand das *Volk* da und schaute zu“ (23,35); diese Schau bereitete es vor auf die Bekehrung: Am Ende heißt es: „Und alle, die zu diesem Schauspiel herbeigeströmt waren und sahen, was sich ereignet hatte, schlugen sich an die Brust und gingen betroffen weg“ (23,48).

Ruf. Am Anfang sind sie die einzigen, an die das Wort gerichtet wird (11,19). Freilich werden sie bald, vor allem seit dem Martyrium des Stephanus, zu Verfolgern. Die Hinrichtung des Jakobus durch Herodes Antipas gefällt ihnen (12,2–3) und weckt die „Erwartung“, dass dem Petrus das gleiche Los zuteilwürde (12,11). Paulus war vor seiner Bekehrung ein leidenschaftlicher Verfolger (8,3; vgl. *Gal* 1,13); dann wird aus dem Verfolger der Verfolgte: schon in Damaskus „beschlossen die Juden, ihn zu töten“ (9,23); die gleiche Absicht wird sich auch in Jerusalem zeigen (9,29). Dennoch fährt Paulus fort, „in den Synagogen der Juden“ Christus zu verkündigen (13,5; 14,1), und führt „eine große Zahl von Juden und Griechen“ (14,1) zum Glauben. Dieser Erfolg ruft freilich feindliche Reaktionen der „Juden, die sich widersetzen“, hervor (14,2). Die gleiche Abfolge wiederholt sich mehrfach mit verschiedenen Abwandlungen bis zur Verhaftung des Paulus in Jerusalem, die durch „die Juden aus der Provinz Asien“ (21,27) ausgelöst worden war. Auch diese Entwicklung hindert Paulus nicht daran, voll Stolz zu erklären: „Ich bin ein Jude“ (22,3). Er erfährt Feindseligkeit vonseiten der Juden, ohne ihnen gegenüber selbst feindlich zu werden.

Das Evangelium

74. Das Kindheitsevangelium schafft eine dem jüdischen Volk gegenüber äußerst gewogene Atmosphäre. Die Ankündigungen außergewöhnlicher Geburten nennen „Israel“ (1,68) oder auch „Jerusalem“ (2,38) als Empfänger des Heils in der Erfüllung einer Heilsordnung, die in der Geschichte des Volkes verwurzelt ist. So kommt es zu „großer Freude für das ganze Volk“ (2,10), „Erlösung“ (1,68–69), „Heil“ (2,30–31) und „Herrlichkeit für dein Volk Israel“ (2,32). Diese guten Botschaften werden freudig aufgenommen. Freilich zeichnet sich für die Zukunft eine negative Haltung gegenüber der Gabe Gottes ab, denn Simeon sagt Maria voraus, dass ihr Kind ein „Zeichen“ werden würde,

„dem widersprochen wird“, und dass es zum „Fall“ und zur „Aufrichtung“ (oder: Auferstehung) „vieler in Israel“ (2,34) bestimmt sein würde. So eröffnet Simeon eine vertiefte Sicht, in der der Retter sich feindlichen Mächten gegenübergestellt sieht. Ein Anflug von Universalismus, wie er sich bei Deuterocesaja (42,6; 49,6) findet, verbindet das „Licht zur Erleuchtung der Heiden“ mit der „Herrlichkeit für dein Volk Israel“ (2,32), was eindeutig zeigt, dass Universalismus nicht Antijudaismus bedeutet.

Im weiteren Verlauf des Evangeliums fügt Lukas weitere universalistische Züge hinzu: zunächst bei der Predigt Johannes des Täufers (3,6; vgl. *Jes* 40,5), dann bei der Verlängerung des Stammbaums Jesu bis zurück zu Adam (3,38). Beim Beginn der öffentlichen Tätigkeit Jesu mit seiner Predigt in Nazaret (4,16–30) offenbart sich freilich, dass der Universalismus auf Widerstand stoßen wird. Jesus ruft hier seine Mitbürger dazu auf, seine Heilskraft nicht für sich behalten zu wollen, sondern anzunehmen, dass seine Gaben auch Fremden zuteilwürden (4,23–27). Daraufhin geraten sie in Wut; sie treiben ihn aus der Stadt heraus und versuchen, ihn umzubringen (4,28–29). So kündigt Lukas schon früh an, wie die Juden häufig auf die Erfolge des Paulus bei den Heiden reagieren würden. Die Juden widersetzen sich heftig einer Verkündigung, die ihre Vorrechte als auserwähltes Volk einebnen würde.¹⁴ Statt sich für den Universalismus des Deuterocesaja zu öffnen, folgen sie Baruch, der ihnen rät, ihre Vorrechte nicht Fremden zu überlassen (*Bar* 4,3). Freilich widerstehen andere Juden dieser Versuchung und stellen sich großmütig in den Dienst der Evangelisierung (*Apg* 18,24–26).

Lukas gibt die Evangeliumsüberlieferungen wieder, die Jesus dem Widerstand der Schriftgelehrten und der Pharisäer ausgesetzt sehen (*Lk* 5,17–6,11). In 6,11 schwächt er freilich die Feindseligkeit dieser Gegner ab, indem er ihnen nicht, wie *Mk* 3,6, von

¹⁴ *Apg* 13,44–45.50; 17,4–7.13; 18,5–6.

Anfang an die Absicht zuschreibt, Jesus umzubringen. Die lukanische Anklagerede gegen die Pharisäer (11,42–44), die dann auf die „Gesetzeslehrer“ ausgedehnt wird (11,46–52), ist deutlich kürzer als ihr matthäisches Gegenstück (*Mt* 23,2–39). Die Parabel vom Barmherzigen Samariter beantwortet die Frage eines Gesetzeslehrers und lehrt ihn die Universalität der Liebe (*Lk* 10,29. 36–37). Sie stellt einen jüdischen Priester und einen Leviten in schlechtes Licht und stellt ihnen als positives Gegenbeispiel einen Samariter gegenüber (vgl. auch 17,12–19). Die Gleichnisse von der Barmherzigkeit (15,4–32), die sich an die Pharisäer und die Schriftgelehrten richten, fordern diese gleichfalls zur Öffnung des Herzens auf. Die Parabel vom Barmherzigen Vater (15,11–32), die den älteren Sohn zur Öffnung gegenüber dem Verlorenen Sohn aufruft, lädt nicht unmittelbar, wie gelegentlich behauptet, zur Anwendung auf die Beziehungen zwischen Juden und Heiden ein (der ältere Sohn würde danach für die gesetzestreuen Juden stehen, die wenig Bereitschaft zeigten, die Heiden aufzunehmen, die als Sünder galten). Immerhin kann man die Möglichkeit offen lassen, dass der größere Kontext des lukanischen Werkes mit seinem Nachdruck auf dem Universalismus eine solche Anwendung ermöglicht.

Die Parabel von den Minen (19,11–27) enthält eine Reihe bezeichnender Einzelzüge. Sie handelt von einem Thronbewerber, der sich an der Feindseligkeit seiner Mitbürger stößt. Er muss in ein fernes Land gehen, um die Königswürde zu erlangen. Bei seiner Rückkehr lässt er seine Gegner hinrichten. Diese Parabel bedeutet wie diejenige von den Bösen Winzern (20,9–19) eine ernste Warnung Jesu vor den voraussehbaren Folgen der Ablehnung seiner Person. Andere Abschnitte des Lukasevangeliums ergänzen diese Sicht, indem sie von dem Schmerz Jesu angesichts solch tragischer Folgen sprechen: Er weint über das Geschick Jerusalems (19,41–44) und stellt sein eigenes beklagenswertes Los

unter das Unglück der Frauen und ihrer Kinder in dieser Stadt (23,28–31).

Der lukanische Leidensbericht ist gegenüber den jüdischen Autoritäten nicht besonders streng. Beim Erscheinen Jesu vor dem „Hohen Rat“, den „Hohenpriestern und Schriftgelehrten“ (22, 66–71) verzichtet Lukas auf die Konfrontation mit dem Hohenpriester, die Anklage wegen Gotteslästerung und die Verurteilung, womit die Schuld der Feinde Jesu erheblich gemindert wird. Diese tragen in der Folge vor Pilatus Anklagen politischer Art vor (23,2). Pilatus erklärt Jesus dreimal für unschuldig (23,4. 14.22); er will ihn nur „züchtigen“ (23,16.22), d. h. auspeitschen lassen, gibt aber dann dem wachsenden Druck der Menge nach (23,23–25), die aus „den Hohenpriestern, den anderen führenden Männern und dem Volk“ (23,13) bestand. In der Folge bleibt die Haltung der „führenden Männer des Volkes“ feindselig (23,35), während diejenige des Volkes erneut Jesus gegenüber freundlich wird (23,27.35.48) – wie wir bereits sagten –, wie sie es zur Zeit des öffentlichen Lebens Jesu gewesen war. Jesus selbst betet für seine Henker, die er großzügig entschuldigt, „denn sie wissen nicht, was sie tun“ (23,34).

Im Namen Jesu, des *Auferstandenen*, soll „die Bekehrung zur Vergebung der Sünden ... allen Völkern“ verkündet werden (24,47). Dieser Universalismus besitzt keinen polemischen Zug, denn der Auftrag gilt „angefangen in Jerusalem“. Diese Sicht entspricht derjenigen des Simeon vom messianischen Heil, das von Gott bereitet ist als „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit [seines] Volkes Israel“ (2,30–32).

So vermachte das Dritte Evangelium der Apostelgeschichte eine Einstellung, die für das jüdische Volk grundsätzlich aufgeschlossen ist. Die Mächte des Bösen hatten ihre „Stunde“. „Hohepriester, Hauptleute der Tempelwache und Älteste“ waren ihr Werkzeug gewesen (22,52–53). Aber sie sollten sich nicht durchset-

zen. Gottes Plan hat sich nach der Schrift verwirklicht (24,25–27. 44–47), und er sieht in Barmherzigkeit das Heil für alle vor.

Die Apostelgeschichte

75. Der Anfang der Apostelgeschichte führt die Apostel Christi von einer engen Sicht, die nur nach der Wiederherstellung des Reiches für Israel (1,6) fragt, zu einer universalistischen Perspektive (*Apg* 1,6), in der es darum geht, Zeugnis „bis an die Grenzen der Erde“ abzulegen (1,8). Das Pfingstereignis sieht überraschenderweise die Juden in dieser universalistischen Perspektive, und zwar auf sehr sympathische Weise: „In Jerusalem aber wohnten Juden, fromme Männer aus allen Völkern unter dem Himmel“ (2,5). Diese Juden sind die ersten Empfänger der apostolischen Predigt; zugleich symbolisieren sie die universale Ausrichtung des Evangeliums. So legt Lukas erneut nahe, dass sich Judentum und Universalismus nicht nur nicht ausschließen, sondern zueinander gehören.

Die sog. Missionsreden verkünden das Geheimnis Christi, indem sie den starken Gegensatz zwischen menschlicher Grausamkeit, die zum Tode Jesu führte, und befreiendem Eingreifen Gottes hervorheben, das die Auferstehung Jesu bewirkte. Die Schuld der „Israeliten“ bestand darin, den „Urheber des Lebens zu töten“ (3,15). Diese Schuld, die vor allem diejenige der „Führer des Volkes“ (4,8) oder des „Hohen Rates“ (5,27.30) war, wird nur in Erinnerung gebracht, um einen Aufruf zur Umkehr und zum Glauben zu begründen. Petrus mindert im Übrigen die Schuldhaftigkeit nicht nur der „Israeliten“, sondern auch der „Führer“, indem er erklärt, sie hätten „aus Unwissenheit“ gefehlt (3,17). Eine solche Entschuldigung beeindruckt. Sie entspricht aber der Lehre und dem Verhalten Jesu (*Lk* 6,36–37; 23,34).

Gleichwohl ruft die christliche Predigt bald den Widerspruch der jüdischen Autoritäten hervor. Die Sadduzäer wollen es nicht dul-

den, dass die Apostel „in Jesus die Auferstehung von den Toten verkünden“ (4,2), an die sie nicht glauben. Ein einflussreicher Pharisäer, Gamaliel, ergreift freilich für die Apostel Partei und hält es für möglich, dass „dieses Vorhaben von Gott kommt“ (*Apg* 5,39). Daraufhin lässt der Widerstand für eine gewisse Zeit nach. Er flammt dann vonseiten der hellenistischen Synagogen wieder auf, als Stephanus, selber ein Hellenist, „Wunder und große Zeichen unter dem Volk“ wirkt (6,8–15). Am Ende seiner Rede vor den Mitgliedern des Hohen Rates greift Stephanus auf die Gerichtsreden der Propheten zurück (7,51). So wird er gesteinigt. Wie Jesus bittet er sterbend den Herrn, ihnen „diese Sünde nicht anzurechnen“ (7,60; vgl. *Lk* 23,34). „An jenem Tag brach eine schwere Verfolgung über die Kirche in Jerusalem herein“ (*Apg* 8,1). „Saulus“ nimmt daran leidenschaftlich Anteil (8,3; 9,13).

Nach seiner Bekehrung und während seiner Missionsreisen ist er es, der – wie wir bereits sagten – vor allem den Widerstand seiner Volksgenossen erfährt, und zwar aufgrund des Erfolges seiner universalistischen Predigt. Dieser Sachverhalt kommt vor allem nach seiner Verhaftung in Jerusalem an den Tag. Als er „in hebräischer Sprache“ das Wort ergreift, hört ihn „das Volk“ (21,36) zunächst ruhig an (22,2), doch nachdem er auf seine Sendung „zu den Heiden“ zu sprechen kommt, wird es zutiefst gegen ihn aufgebracht und verlangt seinen Tod (22,21–22).

Der Schluss der Apostelgeschichte ist überraschend, aber gerade darum bedeutungsvoll. Kurz nach seiner Ankunft in Rom „rief er (Paulus) die führenden Männer der Juden zusammen“ (28,17), was ohne Gegenbeispiel ist. „Er versuchte sie vom Gesetz des Mose und von den Propheten aus für Jesus zu gewinnen“ (28,23). Was Paulus anstrebt, ist weniger der individuelle Anschluss Einzelner, als vielmehr eine kollektive Entscheidung, die die ganze jüdische Gemeinde betrifft. Nachdem er diese nicht erreicht, hält er ihnen die harten Worte des Jesaja gegenüber

„diesem Volk“ wegen dessen Verstockung entgegen (28,25–27; *Jes* 6,9–10) und kündigt die bereitwillige Aufnahme an, die die Heidenvölker im Gegensatz dazu dem von Gott angebotenen Heil entgegenbringen werden (28,28). Mit diesem bis heute umstrittenen Schluss möchte Lukas offensichtlich der unleugbaren Tatsache Rechnung tragen, dass es schließlich keine kollektive Annahme des Evangeliums Christi durch das jüdische Volk gab. Zugleich möchte Lukas dem möglichen Einwand gegen den christlichen Glauben begegnen, den man aus diesem Sachverhalt ableiten konnte, indem er aufzeigt, dass diese Ablehnung in der Schrift vorhergesehen war.

Ergebnis

Im Werk des Lukas kommt ohne Zweifel eine tiefe Hochachtung gegenüber dem Judentum zum Ausdruck, insofern es eine herausragende Rolle im göttlichen Heilsplan spielt. Freilich zeigen sich im Laufe des lukanischen Berichts tiefe Spannungen. Dabei mildert Lukas den polemischen Ton, den man in den anderen synoptischen Evangelien findet. Dennoch kann Lukas die Tatsache nicht übergehen – und will es auch nicht –, dass Jesus auf grundlegende Ablehnung vonseiten der Autoritäten seines Volkes stieß und dass die apostolische Verkündigung später das gleiche Schicksal erlitt. Wenn die Tatsache, dass man nüchtern von den Äußerungen dieses jüdischen Widerstands berichtet, bereits Antijudaismus ist, dann könnte man Lukas Antijudaismus vorwerfen. Doch ist diese Sicht klar zurückzuweisen. Der Antijudaismus besteht vielmehr in der Verwünschung der Verfolger und im Hass gegen sie und ihr ganzes Volk. Die Botschaft des Evangeliums lädt demgegenüber die Christen ein, denen Gutes zu tun, die sie hassen, und für die zu beten, die sie misshandeln (*Lk* 6,27–28), entsprechend dem Beispiel Jesu (23,34) und des ersten christlichen Märtyrers Stephanus (*Apg* 7,60). Das ist eine der grundlegenden Lehren des lukanischen Werks. Es ist zu be-

dauern, dass sie im Laufe der späteren Jahrhunderte nicht treuer befolgt wurde.

4. *Das Johannesevangelium*

76. Über die Juden enthält das Vierte Evangelium die positivste Aussage, die man sich wünschen kann, und zwar aus dem Munde Jesu in seinem Gespräch mit der Samariterin: „Das Heil kommt von den Juden“ (*Joh* 4,22).¹⁵ Auf der anderen Seite erkennt der Evangelist in dem Wort des Hohenpriesters Kajafas, nach dem es „besser“ sei, „wenn ein einziger Mensch für das Volk stirbt“, eine Eingebung Gottes und betont, dass Jesus „für das Volk sterben musste“, mit der Verdeutlichung, „nicht nur für das Volk, sondern auch, um die versprengten Kinder Gottes wieder zu sammeln“ (*Joh* 11,49–52). Der Evangelist zeigt eine gute Kenntnis des Judentums, seiner Feste und seiner Schrift. Der Wert des jüdischen Erbes wird eindeutig anerkannt: Abraham sah den Tag Jesu und freute sich (8,56); das Gesetz ist von Gott durch die Vermittlung des Mose gegeben (1,17); „die Schrift kann nicht aufgehoben werden“ (10,35); Jesus ist „der, über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben“ (1,45); er ist „Jude“ (4,9) und „König von Israel“ (1,49) oder „König der Juden“ (19,19–22). Es lässt sich nicht sinnvoll bezweifeln, dass der Evangelist ein Jude war und dass die Beziehung zum Judentum die Abfassung seines Evangeliums bestimmte.

Der Ausdruck „Juden“ findet sich 71-mal im Vierten Evangelium, zumeist im Plural, dreimal im Singular (3,25; 4,9; 18,35). Er wird nicht zuletzt auf „Jesus“ angewendet (4,9). Die Bezeichnung „Israelit“ erscheint nur einmal; es handelt sich um einen Ehrentitel (1,47). Eine Anzahl von Juden zeigt sich Jesus gegenüber aufgeschlossen. So etwa Nikodemus, „ein führender

¹⁵ Vgl. oben II. B. 3.b, Nr. 32.

Mann unter den Juden“ (3,1), der in Jesus einen Lehrer erkennt, der von Gott gekommen ist (3,2), ihn vor den übrigen Pharisäern verteidigt (7,50–51) und nach Jesu Tod am Kreuz für dessen Begräbnis sorgt (19,39). Am Ende glaubten „viele von den führenden Männern“ an Jesus, nur fehlte ihnen der Mut, sich als seine Jünger zu bekennen (12,42). Der Evangelist berichtet immer wieder, dass „viele“ zum Glauben an Jesus kamen.¹⁶ Der Textzusammenhang zeigt, dass es sich um Juden handelte mit Ausnahme von 4,39.41; gelegentlich hält der Evangelist es ausdrücklich fest, wenn auch selten (8,31; 11,45; 12,11).

Meistens sind die „Juden“ freilich Jesus gegenüber feindlich eingestellt. Ihr Widerstand flammt auf bei der Heilung des Gelähmten, die am Sabbat erfolgte (5,16). Er nimmt an Heftigkeit zu, als Jesus „sich Gott gleichstellte“; seitdem versuchen die „Juden“, ihn zu töten (5,18). Später werfen sie ihm wie der Hohepriester von *Mt* 26,65 und *Mk* 14,64 beim Prozess Jesu „Gotteslästerung“ vor und versuchen an ihm die dafür vorgesehene Strafe zu vollziehen; die Steinigung (10,31–33). Man hat mit Recht vermerkt, dass ein großer Teil des Vierten Evangeliums dem Prozess Jesu vorgreift, in dem Jesus die Möglichkeit erhält, sich selbst zu verteidigen und seine Ankläger anzugreifen. Diese Ankläger werden oft „die Juden“ genannt, ohne weiteren Zusatz, was leicht dazu führt, mit diesem Namen ein negatives Urteil zu verbinden. Doch handelt es sich hier nicht um einen grundsätzlichen Antijudaismus, denn das Evangelium erkennt an – wie wir sahen –, dass „das Heil von den Juden kommt“ (4,22). Die genannte Ausdrucksweise spiegelt nur eine Situation fortgeschrittener Trennung zwischen den christlichen und den jüdischen Gemeinden wider.

Der schlimmste Vorwurf, den Jesus den „Juden“ entgegenhält, ist derjenige, sie hätten den Teufel zum Vater (8,44); dabei gilt

¹⁶ *Joh* 2,23; 4,39.41; 7,31; 8,30–31; 10,42; 11,45; 12,11.42.

es festzuhalten, dass sich dieser Vorwurf nicht an Juden als Juden richtet, sondern vielmehr als solche, die keine wahren Juden mehr sind, da sie mörderische Absichten hegen (8,37), die vom Teufel, dem „Mörder von Anfang an“, eingegeben sind (8,44). So handelte es sich nur um eine sehr begrenzte Anzahl von mit Jesus zeitgenössischen Juden; nach dem zitierten Text waren es sogar „Juden, die an ihn glaubten“ (8,31). Mit seiner heftigen Anklage warnte das Vierte Evangelium die anderen Juden vor ähnlichen mörderischen Absichten.

77. Ein Versuch, die Spannung zu beseitigen, die die Texte des Vierten Evangeliums zwischen Christen und Juden in der heutigen Welt hervorrufen können, besteht in dem Vorschlag, statt „Juden“ eher „Judäer“ zu sagen. Der Gegensatz bestünde dann nicht zwischen den „Juden“ und den Jüngern Jesu, sondern zwischen den Einwohnern Judäas, die Jesus gegenüber feindlich geschildert werden, und denen von Galiläa, die gegenüber ihrem Propheten aufgeschlossen erscheinen. Die Verachtung der Judäer gegenüber den Galiläern kommt zweifellos im Evangelium zum Ausdruck (7,52), doch bestimmt der Evangelist die Trennungslinie zwischen Glauben und Verweigerung des Glaubens nicht nach geographischen Gesichtspunkten und nennt *hoi Ioudaioi* auch die Juden aus Galiläa, die die Lehre Jesu verwerfen (6,41–52).

Eine andere Deutung des Ausdrucks „die Juden“ besteht darin, „die Juden“ mit „der Welt“ gleichzusetzen auf der Grundlage von Aussagen, die zwischen beiden Größen eine Beziehung (8,23) oder eine Entsprechung behaupten.¹⁷ Doch geht die sündige Welt ganz offensichtlich über die Gesamtheit der Jesus gegenüber feindlich eingestellten Juden hinaus.

¹⁷ Joh 1,10.11; 15,18.25.

Man hat gleichfalls darauf hingewiesen, dass es sich an zahlreichen Stellen im Vierten Evangelium, wo von „den Juden“ die Rede ist, genauer genommen um jüdische Autoritäten (Hohepriester, Mitglieder des Hohen Rates) oder gelegentlich Pharisäer handelt. Ein Vergleich von 18,3 mit 18,12 führt in diese Richtung. Im Leidensbericht nennt Johannes mehrfach „die Juden“, wo die synoptischen Evangelien von den jüdischen Autoritäten sprechen. Freilich gilt diese Beobachtung nur für eine begrenzte Zahl von Textabschnitten, und man kann diese Verdeutlichung („jüdische Autoritäten“) nicht in eine Übersetzung des Evangeliums einführen, ohne den Texten untreu zu werden. Diese sind das Ergebnis einer Situation, in der die christlichen Gemeinden Widerstand nicht nur vonseiten der jüdischen Autoritäten, sondern auch der großen Mehrheit der Juden, die mit ihren Autoritäten solidarisch waren (vgl. *Apg* 28,22), erfuhren. Geschichtlich betrachtet kann man sich denken, dass nur eine Minderheit der mit Jesus zeitgenössischen Juden ihm gegenüber feindlich eingestellt war und dass nur eine kleine Anzahl die Verantwortung für seine Auslieferung an die römischen Behörden trug; eine noch kleinere Zahl wird seinen Tod gewollt haben, und zwar aus religiösen Gründen, die ihnen unabweisbar schienen.¹⁸ Aber diesen wenigen gelang es, eine allgemeine Willensbekundung zugunsten von Barabbas und gegen Jesus zu inszenieren,¹⁹ was dem Evangelisten den Gebrauch eines verallgemeinernden Ausdrucks erlaubt, der auf eine spätere Entwicklung verweist.

Die Trennung zwischen den Jüngern Jesu und „den Juden“ zeigt sich im Evangelium gelegentlich im Synagogenausschluss von Juden, die ihren Glauben an Jesus bekannten.²⁰ Vermutlich wur-

¹⁸ *Joh* 5,18; 10,33; 19,7.

¹⁹ *Joh* 18,38–40; 19,14–15.

²⁰ *Joh* 9,22; 12,42; 16,2.

de diese Maßnahme gegen diejenigen Juden der johanneischen Gemeinden ergriffen, die von den anderen Juden als Apostaten angesehen wurden aufgrund ihrer Untreue gegenüber dem jüdischen monotheistischen Glauben (was nicht der Wirklichkeit entsprach, da Jesus sagt: „Ich und der Vater sind *eins*“: 10,30). So wurde es gebräuchlich, „die Juden“ für diejenigen zu sagen, die sich diesen Namen vorbehielten im Gegensatz zum christlichen Glauben.

78. *Ergebnis*. Das öffentliche Leben Jesu hatte zu einem wachsenden Widerstand vonseiten der jüdischen Autoritäten geführt. Diese fassten am Ende den Entschluss, Jesus der römischen Autorität zu übergeben, die ihn zu Tode bringen sollte. Doch er erwies sich als lebend, um all denen das Leben zu schenken, die an ihn glauben sollten. Das Vierte Evangelium bringt diese Ereignisse in Erinnerung, indem es sie im Lichte der Erfahrung der johanneischen Gemeinden neu versteht, die auf den Widerstand der jüdischen Gemeinden gestoßen waren.

Werk und Wort Jesu zeigten, dass er mit Gott eine einzigartige, enge Sohnesbeziehung besaß. Die apostolische Glaubensunterweisung vertiefte fortschreitend das Verständnis dieser Beziehung. In den johanneischen Gemeinden betonte man ganz besonders die Bande zwischen dem Sohn und dem Vater, und man behauptete die Gottheit Jesu als „Christus, der Sohn Gottes“ (20,31) in einem transzendenten Sinne. Diese Lehre stieß auf den Widerstand der Leiter der Synagogen, denen sich die Gesamtheit der jüdischen Gemeinden anschloss. So wurden die Christen aus den Synagogen ausgeschlossen (16,2) und fanden sich zum gleichen Zeitpunkt Repressalien der römischen Behörden ausgesetzt, da sie nicht mehr die Freiheiten der jüdischen Religionsgemeinschaft genossen.

Die Polemik nahm von beiden Seiten an Schärfe zu. Von den Juden wurde Jesus vorgeworfen, er sei ein Sünder (9,24) bzw. ein

Gotteslästerer (10,33) und besitze einen bösen Geist.²¹ Diejenigen, die an ihn glaubten, wurden als Ignoranten und Verfluchte angesehen (7,49). Von den Christen wurde den Juden vorgeworfen, sie verschlossen sich gegenüber dem Wort Gottes (5,38), widerstünden der Liebe Gottes (5,42) und suchten eitlen Ruhm (5,44).

Nachdem die Christen nicht mehr am gottesdienstlichen Leben der Juden teilnehmen konnten, wurden sie sich stärker der Fülle bewusst, die ihnen vom fleischgewordenen Wort her zugekommen war (1,16). Der auferstandene Jesus ist Quell lebendigen Wassers (7,37–38), Licht der Welt (8,12), Brot des Lebens (6,35) und neuer Tempel (2,19–22). Nachdem er die Seinen bis zum Ende geliebt hatte (13,1), gab er ihnen sein neues Gebot der Liebe (13,34). Es gilt alles zu tun, damit sich der Glaube an ihn ausbreitet und durch ihn das Leben gefunden werden kann (20,31). Im Evangelium ist die Polemik von untergeordneter Bedeutung. Worauf es vor allem ankommt, ist die Offenbarung der „Gabe Gottes“ (4,10; 3,16), die allen in Christus angeboten wird, vor allem denjenigen, „die ihn durchbohrt haben“ (19,37).

5. *Ergebnis*

Die Evangelien zeigen, dass die Verwirklichung des göttlichen Heilsplans notwendigerweise einen Konflikt mit dem Bösen mit sich brachte, das es aus dem menschlichen Herzen auszurotten galt. Diese Konfrontation brachte Jesus in Konflikt mit der Führungsklasse seines Volkes, wie dies schon bei den alten Propheten der Fall gewesen war. Schon im Alten Testament zeigte sich das jüdische Volk von zwei gegensätzlichen Seiten: einerseits als ein Volk, das berufen war, vollkommen mit Gott verbunden zu sein; andererseits als ein sündiges Volk. Diese beiden Seiten

²¹ Joh 7,20; 8,48.51; 10,20.

mussten sich auch im Laufe des öffentlichen Lebens Jesu offenbaren. Im Augenblicke des Leidens Jesu schien die negative Seite die Oberhand zu gewinnen, selbst in der Haltung der Zwölf. Doch hat die Auferstehung gezeigt, dass in Wirklichkeit die göttliche Liebe den Sieg davontrug und allen die Vergebung der Verfehlungen und ein neues Leben gewährte.

C. Die Juden in den Paulusbriefen und in anderen Schriften des Neuen Testaments

79. Das Zeugnis der Paulusbriefe soll hier in der gewöhnlich akzeptierten Reihenfolge dargestellt werden: zunächst die sieben Briefe, deren Echtheit allgemein anerkannt ist (*Röm*, *1–2 Kor*, *Gal*, *Phil*, *1 Thess*, *Phlm*), dann der Epheser- und der Kolosserbrief und schließlich die Pastoralbriefe (*1–2 Tim*, *Tit*). Anschließend werden der Hebräerbrief, die Petrusbriefe, die Briefe des Jakobus und Judas und die Offenbarung des Johannes untersucht.

1. Die Juden in den unbestritten echten Paulusbriefen

Persönlich bleibt Paulus stolz auf seine jüdische Herkunft (*Röm* 11,1). Von der Zeit, die seiner Bekehrung vorausging, erklärt er: „In der Treue zum jüdischen Gesetz übertraf ich die meisten Altersgenossen in meinem Volk, und mit größtem Eifer setzte ich mich für die Überlieferungen meiner Väter ein“ (*Gal* 1,14). Selbst nachdem er Apostel Christi geworden ist, sagt er noch von seinen Rivalen: „Sie sind Hebräer – ich auch. Sie sind Israeliten – ich auch. Sie sind Nachkommen Abrahams – ich auch“ (*2 Kor* 11,22). Dennoch kann er alle diese Vorzüge infrage stellen und sagen: „Was mir damals ein Gewinn war, das habe ich um Christi willen als Verlust erkannt“ (*Phil* 3,7).

Doch dessen ungeachtet denkt und argumentiert Paulus weiter wie ein Jude. Sein Denken bleibt sichtlich von jüdischen Vorstellungen geprägt. Man findet in seinen Schriften nicht nur, wie bereits erwähnt, ständige Verweise auf das Alte Testament, sondern auch zahlreiche Spuren jüdischer Überlieferungen. Im Übrigen greift Paulus häufig auf rabbinische Auslegungstechniken und Argumentationsmuster zurück (vgl. I. D. 3, Nr. 14).

Die Verbindung des Paulus mit dem Judentum zeigt sich auch in seiner sittlichen Unterweisung. Trotz des Widerstandes gegen die Anmaßungen der Verfechter des Gesetzes bedient er sich selbst einer Vorschrift des Gesetzes, *Lev 19,18* („Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“), um die gesamte Sittlichkeit zusammenzufassen.²² Diese Weise, das Gesetz in einer einzigen Vorschrift zusammenzufassen, ist im Übrigen typisch jüdisch, wie eine bekannte Anekdote von Rabbi Hillel und Rabbi Schammai, Zeitgenossen Jesu, zeigt.²³

Welche Haltung nahm der Apostel gegenüber den Juden ein? Im Prinzip eine positive. Er nennt sie „meine Brüder, die der Abstammung nach mit mir verbunden sind“ (*Röm 9,3*). Überzeugt, dass das Evangelium Christi „eine Kraft Gottes“ ist, „die jeden rettet, der glaubt, zuerst den Juden“ (*Röm 1,16*), wünschte er ihnen den Glauben zu vermitteln und versäumte nichts, was diesem Zweck gedient hätte; er konnte erklären: „Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen“, (*1 Kor 9,20*) oder sogar: „Denen, die unter dem Gesetz stehen, bin ich, obgleich ich nicht unter dem Gesetz stehe, einer unter dem Gesetz geworden, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen“ (*1 Kor 9,20*). Selbst in seinem Apostolat unter Heiden versuchte Paulus, seinen Stammesbrüdern indirekt nützlich zu sein „in der Hoffnung, wenigstens einige von ihnen zu retten“ (*Röm 11,14*).

²² *Gal 5,14; Röm 13,9*.

²³ Vgl. *Babylonischer Talmud*, Traktat Shabbat 31a.

Er hoffte dabei auf einen Eifersuchtseffekt (11,11.14): Der Anblick wunderbarer geistlicher Fruchtbarkeit, die der Glaube an Jesus Christus den bekehrten Heiden schenkte, würde bei den Juden das Verlangen wecken, sich nicht länger übertreffen zu lassen, und würde sie dazu führen, sich gleichfalls diesem Glauben zu öffnen.

Der Widerstand der meisten Juden gegen die christliche Verkündigung erfüllte Paulus mit „Trauer“ und „unablässigem Schmerz“ (*Röm* 9,2), was die Tiefe seiner Gefühle für sie zeigt. Er erklärt sich bereit, für sie das größte und widersinnigste Opfer zu bringen, nämlich selbst zum „Fluch“ zu werden, getrennt von Christus (9,3). Seine Zuneigung und sein Leiden treiben ihn, eine Lösung zu entdecken: In drei langen Kapiteln (*Röm* 9–11) vertieft er das Problem oder eher das Geheimnis der Stellung Israels im Heilsplan Gottes im Licht Christi und der Schrift, und er gibt nicht nach, bis er zu dem Schluss kommt: „dann wird ganz Israel gerettet werden“ (*Röm* 11,26). Diese drei Kapitel des Römerbriefes bieten die tiefste Reflexion innerhalb des Neuen Testaments über die Lage der Juden, die nicht an Jesus glauben. Paulus bringt hier sein Denken in der größten Reife zum Ausdruck.

Die von ihm vorgeschlagene Lösung stützt sich auf die Schrift, die an bestimmten Stellen das Heil nur für einen „Rest“ aus Israel vorsieht.²⁴ So gibt es in der gegenwärtigen Stunde nur einen „Rest“ von Israeliten, die an Jesus Christus glauben, doch ist dieser Zustand nicht endgültig. Paulus bemerkt, dass schon jetzt das Vorhandensein des „Restes“ zeigt, dass Gott „sein Volk nicht verstoßen hat“ (11,1). Dieses ist weiter „heilig“, d. h. in enger Verbindung mit Gott. Es ist heilig, weil es aus einer heiligen Wurzel stammt, seinen Vorfahren, und weil seine „Erstlingsgabe“ geheiligt wurde (11,16). Paulus gibt nicht näher an, ob er un-

²⁴ *Röm* 9,27–29 zitiert *Jes* 10,22–23; *Hos* 2,1 LXX; *Röm* 11,4–5 zitiert *1 Kön* 19,18.

ter dieser „Erstlingsgabe“ die Vorfahren Israels oder den „Rest“ versteht, der durch Glaube und Taufe geheiligt wurde. Im Folgenden benutzt er das aus der Landwirtschaft genommene Bild von der Pflanze, an der einige Zweige abgeschnitten oder aufgepfropft werden (11,17–24). Es liegt auf der Hand, dass die abgeschnittenen Zweige die Israeliten sind, die nicht an Jesus Christus glauben wollten, und dass die aufgepfropften die Heiden sind, die Christen wurden. Diese Letzteren mahnt – wie wir sahen – Paulus zur Bescheidenheit: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (11,18). Den abgeschnittenen Zweigen eröffnet Paulus einen positiven Ausblick: „Gott hat die Macht, sie wieder aufzupfropfen“ (11,23); dies wird sogar leichter sein als bei den Heiden, denn es handelt sich um „ihren eigenen Ölbaum“ (11,24). Am Ende ist Gottes Plan für Israel ganz positiv: Wenn schon „durch ihr Versagen die Heiden reich“ wurden, „dann wird das erst recht geschehen, wenn ganz Israel zum Glauben kommt“ (11,12). Gott sichert ihnen einen Bund der Barmherzigkeit zu (11,27.31).

80. In den Jahren, die der Abfassung des Römerbriefs vorausgingen, hatte Paulus heftige Töne der Selbstverteidigung gegenüber einem erbitterten Widerstand vieler seiner „Verwandten dem Fleische nach“ angeschlagen. Über den Widerstand der Juden schreibt Paulus: „Fünfmal erhielt ich von den Juden die neununddreißig Hiebe“ (vgl. *Dtn* 25,3); kurz darauf vermerkt er, dass er Gefahren von seinen Stammesbrüdern und von Heiden auf sich nehmen musste (*2 Kor* 11,24–26). Paulus gibt diese traurigen Erfahrungen ohne Kommentar wieder. Er war bereit, „an den Leiden Christi teilzunehmen“ (*Phil* 3,10). Was ihn zu einer sehr heftigen Reaktion führte, waren die Hindernisse, die Juden seinem Apostolat bei den Heiden in den Weg legten. Das zeigt sich in einem Abschnitt des *Ersten Briefes an die Thessalonicher* (2,14–16). Diese Verse widersprechen so sehr der sonstigen Einstellung des Paulus gegenüber den Juden, dass man

versucht hat, sie ihm abzusprechen oder ihre Aussagekraft abzumildern. Doch die eindeutige Handschriftenüberlieferung schließt die Streichung dieser Verse aus, und der Gedankengang verbietet auch, die Anklagen allein auf die Bewohner Judäas zu beschränken, wie man vorgeschlagen hat. Der Schlussvers ist einschneidend: „Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen“ (*1 Thess* 2,16). Dieser Vers lässt an die Voraussagen des Jeremia²⁵ und an einen Satz in *2 Chr* 36,16 denken: „Der Zorn des Herrn gegen sein Volk wurde so groß, dass es keine Heilung mehr gab.“ Diese Voraussagen und dieser Satz kündigten die nationale Katastrophe des Jahre 587 v. Chr. an: Belagerung und Einnahme von Jerusalem, Brand des Tempels und Verschleppung. Paulus sah offensichtlich eine nationale Katastrophe ähnlichen Ausmaßes voraus. Dabei bleibt festzuhalten, dass die Ereignisse von 587 keinen Endpunkt bedeuteten. Der Herr hatte in der Folgezeit Erbarmen mit seinem Volk. So ergibt sich, dass die schreckliche Voraussicht des Paulus – die sich leider erfüllen sollte – eine spätere Versöhnung nicht ausschloss.

In *1 Thess* 2,14–16 erinnert Paulus im Zusammenhang mit den Leiden, die den Christen von Thessalonich von ihren Landsleuten zugefügt worden waren, daran, dass die Kirchen in Judäa das gleiche Geschick vonseiten der Juden erfahren hätten, und wirft diesen Letzteren eine Reihe von Verfehlungen vor: „Diese haben sogar Jesus den Herrn und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt“; dann geht der Satz von der Vergangenheit in die Gegenwart über: „Sie missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen; sie hindern uns daran, den Heiden das Evangelium zu verkünden und ihnen so das Heil zu bringen.“ Es liegt auf der Hand, dass diese letzte Klage in der Sicht des Paulus die schwerwiegendste ist und dass sie den beiden vorangehenden negativen Urteilen zugrunde liegt. Da die Juden die

²⁵ *Jer* 7,16.20; 11,11.14; 15,1.

christliche Verkündigung bei den Heiden zu verhindern suchen, sind sie „Feinde aller Menschen“²⁶ und „gefallen Gott nicht“. Da sie sich mit allen Mitteln der christlichen Verkündigung widersetzen, zeigen sich Juden der Zeit des Paulus solidarisch mit denjenigen ihrer Väter, die die Propheten getötet haben, und mit denjenigen unter ihren Brüdern, die Jesu Verurteilung zum Tod gefordert hatten. Die Formulierungen des Paulus machen den Eindruck, zu verallgemeinern und die Schuld am Tode Jesu allen Juden ohne Unterschied zuzuschreiben; der Antijudaismus versteht sie so. Stellt man sie jedoch in ihren Kontext, dann betreffen sie nur die Juden, die sich der Verkündigung an die Heiden und so deren Heil widersetzen. Hört der Widerstand auf, dann entfällt auch der Vorwurf.

Ein anderer polemischer Abschnitt findet sich in *Phil* 3,2–3: „Gebt Acht auf diese Hunde, gebt Acht auf die falschen Lehrer, gebt Acht auf die Verschnittenen (*katatomē*)! Denn die Beschnittenen (*peritomē*) sind wir“. Mit wem setzt sich hier der Apostel auseinander? Da die Anklagen eher vage bleiben, lassen sie sich nicht mit Sicherheit interpretieren, aber man kann doch zumindest ausschließen, dass sie sich gegen die Juden richten. Nach einer gängigen Meinung dürfte Paulus an judaisierende Christen, die den von den „Heidenvölkern“ hinzugekommenen Christen die Verpflichtungen der Beschneidung hätten auferlegen wollen. Paulus hätte ihnen in aggressiver Weise einen Schimpftitel gegeben, den der „Hunde“, ein Vergleich, der die rituelle Unreinheit aufgreift, die die Juden gelegentlich den Heiden zuschrieben (*Mt* 15,26), und er hätte die Beschneidung des Fleisches

²⁶ Ihre Verwerfung des Götzendienstes und ihre Verachtung für alles Heidentum führten zu einer starken Animosität gegenüber den Juden, denen man vorwarf, sich als Volk abzusondern (*Est* 3,8), „sich gegen alle Menschen ohne Ausnahme feindselig“ zu verhalten (*Est* 3,13e LXX) und einen „feindlichen Hass gegen alle anderen (Menschen)“ zu hegen (Tacitus, *Historia* 5,5). Die Sicht des Paulus ist deutlich anders.

verachtet, die er ironisch „Entmannung“ (vgl. *Gal* 5,12) genannt und der er eine geistliche Beschneidung gegenübergestellt hätte, wie es bereits das *Deuteronomium* tat, das von der Beschneidung des Herzens sprach.²⁷ Der Kontext wäre dann derjenige der Kontroverse über die Beachtung jüdischer Bräuche innerhalb der christlichen Gemeinden wie im *Galaterbrief*. Doch dürfte es besser sein, wie in *Offb* 22,15 an den heidnischen Kontext zu denken, in dem die Philipper lebten, und Paulus in Auseinandersetzung mit heidnischen Sitten zu sehen: sexuellen Verirrungen, unsittlichen Handlungen und kultischen Verstümmelungen bei orgiastischen Kulturen.²⁸

81. Bezüglich der Nachkommenschaft Abrahams trifft Paulus – wie wir bereits sahen – eine Unterscheidung zwischen den „Kindern der Verheißung wie Isaak“, die auch Kinder „kraft des Geistes“ sind, und den „Kindern des Fleisches“.²⁹ Es reicht nicht aus, „Kind des Fleisches“ zu sein, um „Kind Gottes“ (*Röm* 9,8) zu sein, denn es kommt entscheidend darauf an, sich demjenigen anzuschließen, den „Gott gesandt hat [...], damit wir die Sohnschaft erlangen“ (*Gal* 4,4–5).

In einem anderen Textzusammenhang trifft Paulus nicht diese Unterscheidung, sondern spricht von den Juden ganz allgemein. Hier erklärt er, dass sie den Vorzug besitzen, die göttliche Offenbarung empfangen zu haben (*Röm* 3,1–2). Dieser Vorzug hat sie freilich nicht vor der Herrschaft der Sünde bewahrt (3,9–12) und damit von der Notwendigkeit, die Rechtfertigung durch den

²⁷ *Dtn* 10,16; vgl. *Jer* 4,4; *Röm* 2,29.

²⁸ Vgl. *1 Kor* 6,9–11; *Eph* 4,17–19. In *Dtn* 23,19 bedeutet „Hund“ einen Prostituierten; in Griechenland war die Hündin Symbol der Unschamhaftigkeit. Zu den kultischen Verstümmelungen vgl. *Lev* 21,5; *1 Kön* 18,28; *Jes* 15,2; *Hos* 7,14.

²⁹ *Gal* 4,28–29; *Röm* 9,8.

Glauben an Christus und nicht durch die Beobachtung des Gesetzes zu erlangen (3,20–22).

Bei der Betrachtung der Lage der Juden, die sich Christus nicht angeschlossen haben, versucht Paulus seine tiefe Achtung zum Ausdruck zu bringen, die er für sie empfindet, indem er die wunderbaren Gaben aufzählt, die sie von Gott empfangen haben: „Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus, der über allem als Gott steht, er ist gepriesen in Ewigkeit. Amen“ (Röm 9, 4–5).³⁰ Obwohl die Verben fehlen, will Paulus zweifellos von einem gegenwärtigen Besitz sprechen (vgl. 11,29), selbst wenn dieser nach ihm nicht ausreicht, da die Juden die kostbarste Gabe Gottes, seinen Sohn, ablehnen, der doch dem Fleisch nach von ihnen abstammt. Paulus bescheinigt ihnen, dass sie „Eifer haben für Gott“, doch fügt er hinzu: „aber es ist ein Eifer ohne Erkenntnis. Da sie die Gerechtigkeit Gottes verkannten und ihre eigene aufrichten wollten, haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen“ (10,2–3). Gleichwohl hat Gott sie nicht aufgegeben. Sein Plan ist, ihnen Barmherzigkeit zu erweisen. „Die Verstockung“, die auf einem „Teil Israels“ liegt, ist nur eine vorübergehende Phase, die ihren zeitlich begrenzten Nutzen hat (11,25); ihr wird das Heil folgen (11,26). Paulus fasst die Situation in einem antithetischen Satz zusammen, dem eine positive Aussage folgt:

„Vom Evangelium her gesehen sind sie Feinde, und das um euer willen, von ihrer Erwählung her gesehen sind sie geliebt, und

³⁰ Im Griechischen hat der Ausdruck „sie [haben]“ zweimal den Genitiv, der den Besitzer anzeigt (wörtlich: „ihrer [sind]“; für „ihnen [entstammt]“); steht ein Genitiv, der mit der Präposition *ex* verbunden ist, wird die Herkunft ausgedrückt.

das um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (11,28–29).

Paulus sieht die Lage realistisch. Zwischen den Jüngern Christi und den Juden, die nicht an ihn glauben, herrscht ein Gegensatz. Diese Juden verweigern den christlichen Glauben; sie wollen nicht annehmen, dass Jesus ihr Messias (*Christus*) und der Sohn Gottes ist. Die Christen können nicht umhin, die Haltung dieser Juden zu bestreiten. Doch auf einer tieferen Ebene als derjenigen dieses Gegensatzes gibt es die Beziehung der Liebe, und allein diese bleibt, während die andere zeitlich begrenzt ist.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Päpstliche Bibelkommission: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (24. Mai 2001), I., II. A. 6.–7., III. A. 1., III. B.–C. 1.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 152 (4., korrigierte Auflage, Bonn 2013), S. 19–20, 57–59, 161–164, 171–204.

Papst Franziskus

Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute

24. November 2013 (Auszüge)

In seinem ersten Apostolischen Schreiben bekräftigt Papst Franziskus den Auftrag zur Evangelisierung und zeigt Perspektiven für den Weg der Kirche in die Zukunft auf. Er gibt darin Zeugnis von seinem Glaubens- und Kirchenverständnis, nicht ohne eine bis dato ungewöhnliche kirchliche Selbstkritik. In der Öffentlichkeit wurden allerdings jene Aussagen weniger wahrgenommen, in denen Franziskus die Beziehung der Kirche zum Judentum behandelt. Sie finden sich im vierten Teil über ‚Die soziale Dimension der Evangelisierung‘ und stehen im Kontext eines sozialen, ökumenischen und interreligiösen Dialogs als Beitrag zum Weltfrieden. In diesem Dialog nehmen die Beziehungen der von ihm geführten Kirche zum Judentum einen zentralen Platz ein.

Die Beziehungen zum Judentum

247. Ein ganz besonderer Blick ist auf das jüdische Volk gerichtet, dessen Bund mit Gott niemals aufgehoben wurde, denn „unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Die Kirche, die mit dem Judentum einen wichtigen Teil der Heiligen Schrift gemeinsam hat, betrachtet das Volk des Bundes und seinen Glauben als eine heilige Wurzel der eigenen christlichen Identität (vgl. Röm 11,16–18). Als Christen können wir das Judentum nicht als eine fremde Religion anse-

hen, noch rechnen wir die Juden zu denen, die berufen sind, sich von den Götzen abzuwenden und sich zum wahren Gott zu bekehren (vgl. *1 Thess* 1,9). Wir glauben gemeinsam mit ihnen an den einen Gott, der in der Geschichte handelt, und nehmen mit ihnen das gemeinsame offenbarte Wort an.

248. Der Dialog und die Freundschaft mit den Kindern Israels gehören zum Leben der Jünger Jesu. Die Zuneigung, die sich entwickelt hat, lässt uns die schrecklichen Verfolgungen, denen die Juden ausgesetzt waren und sind, aufrichtig und bitter bedauern, besonders, wenn Christen darin verwickelt waren und sind.

249. Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes und lässt einen Weisheitsschatz entstehen, der aus der Begegnung mit dem göttlichen Wort entspringt. Darum ist es auch für die Kirche eine Bereicherung, wenn sie die Werte des Judentums aufnimmt. Obwohl einige christliche Überzeugungen für das Judentum unannehmbar sind und die Kirche nicht darauf verzichten kann, Jesus als den Herrn und Messias zu verkünden, besteht eine reiche Komplementarität, die uns erlaubt, die Texte der hebräischen Bibel gemeinsam zu lesen und uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen sowie viele ethische Überzeugungen und die gemeinsame Sorge um die Gerechtigkeit und die Entwicklung der Völker miteinander zu teilen.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *EVANGELII GAUDIUM* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24. November 2013): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194 (Bonn 2013), S. 167 f.

**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***

10. Dezember 2015 (Auszüge)

*Anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der Konzilserklärung *Nostra aetate* veröffentlicht die vatikanische Kommission ein Dokument, das ausgehend von *Nostra aetate* Nr. 4 und im Rückblick auf die positiven Entwicklungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen insbesondere auf theologische Fragestellungen abhebt. Es versteht sich als Gesprächsanreger und Impulsgeber für die Zukunft und Weiterentwicklung dieser Beziehungen. Auf das Dokument ist von jüdischer Seite in der Schrift „Zwischen Jerusalem und Rom“ (2017) reagiert worden und es steht insgesamt im Kontext eines eindrucklichen katholischen-jüdischen Dialogs auf der Ebene offizieller Stellungnahmen in den Jahren 2015 bis 2019.*

**I. Eine kurze Wirkungsgeschichte von
Nostra aetate (Nr. 4) in den letzten
50 Jahren**

1. *Nostra aetate* (Nr. 4) wird mit Recht zu jenen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils gezählt, die in einer beson-

ders eindrucksvollen Weise eine Neuausrichtung der römisch-katholischen Kirche seit dieser Zeit bewirken konnten. Diese Veränderung gilt der Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk und zum Judentum und tritt erst vor unsere Augen, wenn wir bedenken, dass es in früheren Zeiten große Vorbehalte auf beiden Seiten gegeben hat, und zwar teilweise deshalb, weil die Geschichte des Christentums als diskriminierend gegenüber Juden betrachtet wurde, sogar bis hin zu Versuchen von Zwangsbekehrungen (vgl. *Evangelii gaudium* Nr. 248). Der Hintergrund für diese komplexe Verbindung besteht unter anderem in einer asymmetrischen Beziehung: Als Minderheit standen die Juden häufig einer christlichen Mehrheit gegenüber und waren von ihr abhängig. Der dunkle und schreckliche Schatten der Schoa über Europa während der Nazizeit führte die Kirche dazu, erneut über ihre Beziehung zu den Juden nachzudenken.

2. Die grundlegende Wertschätzung des Judentums jedoch, die in *Nostra aetate* (Nr. 4) zum Ausdruck kommt, ermöglichte es Schritt für Schritt, dass aus einst sich skeptisch gegenüberstehenden Gemeinschaften im Laufe der Jahre verlässliche Partner und sogar gute Freunde geworden sind, die auch fähig sind, Krisen gemeinsam durchzustehen und Konflikte positiv auszutragen. Daher wird der vierte Artikel von *Nostra aetate* als das solide Fundament für die Verbesserung der Beziehung zwischen Katholiken und Juden betrachtet.

3. Zur konkreten Umsetzung von *Nostra aetate* (Nr. 4) wurde am 22. Oktober 1974 vom Seligen Papst Paul VI. die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum gegründet, die zwar organisatorisch dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen angegliedert, aber eigenständig mit der Aufgabe betraut ist, den religiösen Dialog mit dem Judentum zu begleiten und zu fördern. In theologischer Sicht hat es seinen guten Grund, diese Kommission mit dem Rat für die Förderung der Einheit der Christen zu verbinden, zumal die Trennung von

Synagoge und Kirche als der erste und weitreichendste Bruch im auserwählten Volk betrachtet werden kann.

4. Im Jahr der Gründung der Kommission des Heiligen Stuhls veröffentlichte diese am 1. Dezember 1974 ihr erstes offizielles Dokument mit dem Titel „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung *Nostra aetate*, Artikel 4“. Das entscheidende und neue Anliegen dieses Dokuments besteht darin, so mit dem Judentum vertraut zu werden, wie es sich selbst versteht, die christliche Hochschätzung desselben zum Ausdruck zu bringen und die große Bedeutung des Dialogs mit den Juden für die katholische Kirche hervorzuheben, wie es wörtlich im Dokument heißt: „Konkret bedeutet dies im Besonderen, dass die Christen danach streben, die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen, und dass sie lernen, welche Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis wesentlich sind“ (Präambel). Auf der Grundlage des Glaubenszeugnisses der Kirche für Jesus Christus überdenkt das Dokument den speziellen Charakter des Dialogs der Kirche mit dem Judentum. Bezug wird im Text genommen auf die Wurzeln der christlichen Liturgie in ihrem jüdischen Verständnishorizont, neue Möglichkeiten der Annäherung im Bereich von Lehre, Erziehung und Ausbildung werden skizziert und schließlich werden gemeinsame soziale Aktivitäten vorgeschlagen.

5. Elf Jahre später, am 24. Juni 1985, legte die Kommission des Heiligen Stuhls ein zweites Dokument vor, das den Titel trägt: „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“. Dieses Dokument ist stärker theologisch-exegetisch orientiert, insofern es das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bedenkt, die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens aufzeigt, die Art und Weise, wie „die Juden“ im Neuen Testament dargestellt werden, erörtert, auf die Gemeinsamkeiten in

der Liturgie hinweist, vor allem in den großen Festen des Kirchenjahres, und das Verhältnis von Judentum und Christentum in der Geschichte kurz beleuchtet. Im Blick auf das „Land der Väter“ betont das Dokument: „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.“ Der Fortbestand Israels ist aber als „eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes“ wahrzunehmen (VI, 1).

6. Ein drittes Dokument der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum wurde am 16. März 1998 der Öffentlichkeit vorgestellt. Es beschäftigt sich mit der Schoa: „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa“. In diesem Text findet sich das harte, aber berechnete Urteil, dass die Bilanz der zweitausendjährigen Beziehung zwischen Juden und Christen leider negativ ausfällt. Er bedenkt die Haltung der Christen gegenüber dem Antisemitismus der Nationalsozialisten und stellt die Pflicht der Christen zur Erinnerung an die menschliche Katastrophe der Schoa in den Mittelpunkt. In einem Brief am Anfang dieser Erklärung äußert der Heilige Papst Johannes Paul II. seine Hoffnung, dass dieses Dokument wirklich „helfen wird, die Wunden der Missverständnisse und Ungerechtigkeiten in der Vergangenheit zu heilen. Möge es dem Gedenken ermöglichen, seinen notwendigen Teil zum Aufbau einer Zukunft beizutragen, in der die unsagbare Schandtat der Schoa nie wieder möglich sein wird“.

7. In der Reihe der Dokumente des Heiligen Stuhls muss jener Text Erwähnung finden, der von der Päpstlichen Bibelkommission am 24. Mai 2001 veröffentlicht wurde und sich explizit mit

dem jüdisch-katholischen Dialog auseinandersetzt: „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“. Es handelt sich dabei um das exegetisch-theologisch bedeutendste Dokument im jüdisch-katholischen Gespräch und stellt eine reiche Fundgrube für gemeinsame Themen dar, die ihren Anhaltspunkt in den Schriften des Judentums und des Christentums haben. Die Heilige Schrift des jüdischen Volkes wird als „grundlegender Bestandteil der christlichen Bibel“ betrachtet, es werden die Grundthemen der Heiligen Schrift des jüdischen Volkes und ihre Aufnahme im Glauben an Christus behandelt, und es wird die Art und Weise, wie die Juden im Neuen Testament dargestellt werden, eingehend beleuchtet.

8. Texte und Dokumente, wie wichtig sie auch sind, können persönliche Begegnungen und Dialoge, die von Angesicht zu Angesicht geführt werden, nicht ersetzen. Zwar sind unter dem Seligen Papst Paul VI. die ersten Schritte im jüdisch-katholischen Dialog gemacht worden, dem Heiligen Papst Johannes Paul II. gelang es aber, durch seine ansprechenden Gesten gegenüber den Juden, diesen Dialog zu fördern und zu vertiefen. Er war als erster Papst im früheren Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau, um für die Opfer der Schoa zu beten, und er besuchte die Synagoge in Rom, um seine Solidarität mit der jüdischen Gemeinde zum Ausdruck zu bringen. Im Rahmen einer historischen Pilgerreise ins Heilige Land war er Gast des Staates Israel, wo er an interreligiösen Treffen teilnahm, den beiden Ober-rabbinern einen Besuch abstattete und an der Klagemauer betete. Immer wieder traf er sich mit jüdischen Gruppen, sei es im Vatikan oder auf seinen zahlreichen apostolischen Reisen. Das gilt auch für Benedikt XVI., der sich schon vor seiner Wahl zum Papst im jüdisch-katholischen Dialog engagiert hatte, indem er in einer Reihe von Vorträgen wichtige theologische Überlegungen zum Verhältnis von Altem und Neuem Bund und von Synagoge und Kirche vorlegte. Nach seiner Wahl förderte er auf den

Spuren des Heiligen Johannes Paul II. auf seine ihm eigene Weise diesen Dialog, indem er die gleichen Gesten setzte und mit der Macht seines Wortes seine Wertschätzung gegenüber dem Judentum zum Ausdruck brachte. Kardinal Jorge Mario Bergoglio war als Erzbischof von Buenos Aires sehr stark im jüdisch-katholischen Dialog engagiert und hatte unter den Juden Argentiniens viele Freunde. Als Papst setzt er dies nun auf internationaler Ebene fort, indem er den Dialog mit dem Judentum durch viele freundschaftliche Begegnungen intensiviert. Eine seiner ersten solchen Begegnungen fand im Mai 2014 in Israel statt, wo er sich mit den beiden Oberrabbinern traf, die Klagemauer besuchte und in Yad Vashem für die Opfer der Schoa betete.

9. Bereits vor der Gründung der Kommission des Heiligen Stuhls gab es Kontakte und Beziehungen zu verschiedenen jüdischen Organisationen durch das damals sogenannte Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen. Da sich das Judentum facettenreich und organisatorisch nicht einheitlich präsentiert, stand die katholische Kirche vor der Herausforderung, mit wem man den Dialog führen sollte, weil es nicht möglich war, mit allen jüdischen Gruppierungen und Organisationen, die ihre Bereitschaft zum Dialog erklärten, einzelne und unabhängige bilaterale Gespräche zu führen. Um dieses Problem zu lösen, griffen die jüdischen Organisationen den Vorschlag der katholischen Kirche auf, eine einzige Organisation für diesen Dialog zu gründen. Das International Jewish Committee on Interreligious Consultations (IJCIC) ist der offizielle jüdische Vertreter für die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum des Heiligen Stuhls.

10. Das IJCIC begann seine Tätigkeit im Jahre 1970 und ein Jahr später wurde die erste gemeinsame Konferenz in Paris organisiert. Die seither regelmäßig durchgeführten Tagungen liegen in der Verantwortung des sogenannten International Catho-

lic-Jewish Liaison Committee (ILC) und sie prägen die Zusammenarbeit zwischen dem IJCIC und der Kommission des Heiligen Stuhls. Im Februar 2011 konnte das ILC auf vierzig Jahre institutionalisierten Dialogs wiederum in Paris dankbar zurückblicken. In den vergangenen vierzig Jahren war Vieles gewachsen: aus der herkömmlichen Konfrontation wurde eine gelungene Zusammenarbeit, aus der früheren Konflikträchtigkeit entstand eine positive Konfliktbewältigung, und aus einem ehemaligen Nebeneinander und teilweise Gegeneinander konnte ein tragfähiges und fruchtbares Miteinander entstehen. Die in der Zwischenzeit geknüpften Bande der Freundschaft haben sich als gefestigt erwiesen, sodass es möglich geworden ist, auch kontroverse Themen miteinander anzugehen, ohne Gefahr zu laufen, dass der Dialog bleibenden Schaden erleidet. Dies war umso notwendiger, als der Dialog in den vergangenen Jahrzehnten nicht immer spannungsfrei gewesen ist. Im Allgemeinen darf man aber anerkennend konstatieren, dass vor allem im neuen Jahrtausend im jüdisch-katholischen Dialog intensive Anstrengungen gemacht wurden, auftretende Meinungsverschiedenheiten und Konflikte offen und positiv auszutragen, und zwar derart, dass die gegenseitigen Beziehungen noch fester wurden.

11. Neben dem Dialog mit dem IJCIC ist das institutionalisierte Gespräch mit dem Oberrabbinat Israels zu erwähnen, das eindeutig als Frucht der Begegnung des Heiligen Papstes Johannes Paul II. mit den beiden Oberrabbinern in Jerusalem während seiner Reise nach Israel im März des Jahres 2000 betrachtet werden darf. Das erste Treffen wurde im Juni 2002 in Jerusalem organisiert und seither konnten jährlich solche Begegnungen durchgeführt werden, die abwechselungsweise in Rom und in Jerusalem stattfinden. Die beiden Delegationen sind relativ klein, sodass eine sehr persönliche und intensive Diskussion über verschiedene Themen möglich ist wie beispielsweise über die Heiligkeit des Lebens, den Stellenwert der Familie, die Bedeutung

der Heiligen Schriften für das gesellschaftliche Zusammenleben, die Religionsfreiheit, die ethischen Grundlagen des menschlichen Handelns, die ökologische Herausforderung, das Verhältnis von säkularer und religiöser Autorität oder die notwendigen Qualitäten einer religiösen Führung in säkularer Gesellschaft. Die Tatsache, dass die katholischen Vertreter, die an den Treffen teilnehmen, Bischöfe und Priester sind, und die jüdischen Vertreter beinahe ausschließlich Rabbiner, erlaubt es, die jeweiligen Themen auch in religiöser Hinsicht zu beleuchten. Der Dialog mit dem Oberrabbinat Israels hat insofern eine offenere Beziehung zwischen dem Orthodoxen Judentum und der katholischen Kirche auf Weltebene ermöglicht. Nach jedem Treffen wird eine gemeinsame Erklärung veröffentlicht, die jeweils bezeugt, wie reich das dem Judentum und dem Christentum gemeinsame spirituelle Erbe ist und welche kostbaren Schätze noch gehoben werden können. Im Rückblick auf über zehn Jahre des Dialogs darf man dankbar feststellen, dass sich eine starke Freundschaft ergeben hat, die ein solides Fundament für die Zukunft bildet.

12. Die Arbeit der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum des Heiligen Stuhls kann sich natürlich nicht auf diese beiden institutionalisierten Dialoge beschränken. Der Kommission ist es vielmehr auch ein Anliegen, für alle Strömungen innerhalb des Judentums offen zu sein und mit allen jüdischen Gruppierungen und Organisationen Kontakt zu pflegen, die mit dem Heiligen Stuhl in Beziehung stehen wollen. Ein besonderes Interesse auf der jüdischen Seite richtet sich dabei auf Audienzen beim Papst, die von der Kommission jeweils vorbereitet werden. Neben den direkten Kontakten zum Judentum ist die Kommission des Heiligen Stuhls auch darum bemüht, innerhalb der katholischen Kirche Möglichkeiten für den Dialog mit dem Judentum zu finden und mit einzelnen Bischofskonferenzen zusammenzuarbeiten, um sie bei der Förderung des jüdisch-ka-

tholischen Gesprächs vor Ort zu unterstützen, wofür die Einführung des „Tags des Judentums“ in einigen europäischen Ländern ein besonders gutes Beispiel ist.

13. Sowohl der „Dialog ad extra“ als auch der „Dialog ad intra“ haben in den vergangenen Jahrzehnten immer deutlicher bewusst gemacht, dass Christen und Juden unwiderruflich aufeinander angewiesen sind und der Dialog zwischen beiden in theologischer Hinsicht nicht Kür, sondern Pflicht ist. Juden und Christen können einander in gegenseitiger Freundschaft bereichern. Die Kirche stünde ohne ihre jüdischen Wurzeln in der Gefahr, ihre heilsgeschichtliche Verankerung zu verlieren und erlänge damit einer letztlich unhistorischen Gnosis. Papst Franziskus meint: „Obwohl einige christliche Überzeugungen für das Judentum unannehmbar sind und die Kirche nicht darauf verzichten kann, Jesus als den Herrn und Messias zu verkünden, besteht eine reiche Komplementarität, die uns erlaubt, die Texte der hebräischen Bibel gemeinsam zu lesen und uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen sowie viele ethische Überzeugungen und die gemeinsame Sorge um die Gerechtigkeit und die Entwicklung der Völker miteinander zu teilen“ (*Evangelii gaudium* Nr. 249).

4. Die Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament und Altem und Neuem Bund

27. Der Bund, den Gott Israel angeboten hat, ist unwiderruflich. „Gott ist kein Mensch, der lügt“ (*Num* 23,19; vgl. *2 Tim* 2,13). Die anhaltend erwählende Treue Gottes, die in früheren Bündnissen ausgedrückt wurde, ist niemals aufgehoben worden (vgl. *Röm* 9,4; 11,1–2). Der Neue Bund hebt nicht die früheren Bünde auf, sondern bringt sie zur Erfüllung. Durch das Christusereignis ha-

ben die Christen verstanden, dass alles Vorgängige nochmals neu gedeutet werden musste. Für Christen hat der Neue Bund eine eigene Qualität bekommen, wenngleich die Ausrichtung für beide jeweils in einer einzigartigen Gottesbeziehung besteht (vgl. die Bundesformel „Ich bin euer Gott und ihr seid mein Volk“, z. B. in *Lev* 26,12). Für Christen ist der Neue Bund in Christus Kulminationspunkt der Heilsverheißungen des Alten Bundes, ist insofern nie unabhängig von ihm. Der Neue Bund gründet im Alten und fußt auf ihm, weil es letztlich der Gott Israels ist, der den Alten Bund mit seinem Volk Israel schließt und in Jesus Christus den Neuen Bund ermöglicht. Jesus lebt in der Zeit des Alten Bundes, doch in seinem Heilswerk im Neuen Bund bestätigt und vollendet er die Dimensionen des Alten. Mit dem Begriff Bund ist daher ein Gottesverhältnis gemeint, das in unterschiedlicher Weise Auswirkungen für Juden und Christen hat. Der Neue Bund 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 alle jene bestimmt, die unter den Nationen gläubig eine Antwort geben (vgl. *Sach* 8,20–23; *Ps* 87).

28. Einheit und Unterschied zwischen Judentum und Christentum treten mit dem Bezeugen der Offenbarung Gottes an erster Stelle zutage. Mit der Existenz des Alten Testaments als eines wesentlichen Teils der einen christlichen Bibel gibt es eine tief verwurzelte Zusammengehörigkeit und innere Verwandtschaft von Judentum und Christentum. Die Wurzeln des Christentums liegen im Alten Testament, und das Christentum nährt sich stets aus diesen Wurzeln. Aber das Christentum gründet sich auf die Person Jesu von Nazaret, der als der für das jüdische Volk verheißene Messias und als einzig geborener Sohn Gottes anerkannt wird und sich nach seinem Tod am Kreuz und seiner Auferstehung durch den Heiligen Geist mitgeteilt hat. Mit der Existenz des Neuen Testaments hat sich freilich bereits früh die Fra-

ge gestellt, wie sich beide Testamente zueinander verhalten, ob beispielsweise die neutestamentlichen Schriften nicht alle älteren Schriften überholt und außer Kraft gesetzt hätten. Diese Position hat im zweiten Jahrhundert Markion vertreten, der meinte, dass das Neue Testament das alttestamentliche Buch der Verheißungen zu etwas Veraltetem gemacht habe, das im Glanz des Neuen vergangen sei, genauso wie man das Licht des Mondes nicht mehr brauche, sobald die Sonne aufgegangen sei. Diese schroffe Entgegensetzung zwischen der hebräischen und christlichen Bibel ist nie offizielle Lehre der Kirche geworden. Indem sie Markion im Jahre 144 aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen hat, hat sie vielmehr sein Konzept einer rein „christlichen“ und von allen alttestamentlichen Elementen gereinigten Bibel abgelehnt, ihren Glauben an den einen und einzigen Gott, der der Urheber der beiden Testamente ist, bezeugt, und damit an der Einheit der beiden Testamente, an der „concordia testamentorum“, festgehalten.

29. Dies ist natürlich nur die eine Seite des Verhältnisses zwischen den beiden Testamenten. Das gemeinsame Erbe des Alten Testaments bildete nicht nur eine fundamentale Basis einer geistlichen Verwandtschaft zwischen Juden und Christen, sondern damit wurde auch eine elementare Spannung in die Beziehung zwischen beiden Glaubensgemeinschaften hineingetragen. Dies zeigt sich darin, dass die Christen das Alte Testament im Licht des Neuen lesen, und zwar in der Überzeugung, die Augustinus in der einprägsamen Formel ausgesprochen hat: „Das Neue Testament liegt im Alten verborgen, und das Alte ist im Neuen offenbar“ (*Quaestiones in Heptateuchum* 2, 73). Im selben Sinn hat sich auch Papst Gregor der Große ausgesprochen, wenn er das Alte Testament als „Vorausschau des Neuen Testaments“ und dieses als „den besten Kommentar zum Alten Testament“ (*Homiliae in Ezechielem* I, VI, 15) bezeichnet hat (vgl. *Dei Verbum* 16).

30. Mit der christologischen Exegese des Alten Testaments kann leicht der Eindruck entstehen, dass Christen das Neue Testament nicht nur als Erfüllung des Alten Testaments betrachten, sondern zugleich als dessen Substitution. Dass dieser Eindruck jedoch nicht richtig sein kann, ergibt sich bereits aus der Tatsache, dass sich auch das Judentum nach der Katastrophe der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 zu einer neuen Lektüre der Schrift gezwungen sah. Da nämlich die an den Tempel gebundenen Sadduzäer diese Katastrophe nicht überlebt hatten, haben die Rabbinen in der Nachfolge der Pharisäer, die bereits ihre besondere Weise die Schrift zu lesen und zu deuten entwickelt hatten, dies nun ohne den Tempel als dem Zentrum der jüdischen Verehrung getan.

31. In der Folge gab es zwei Antworten auf diese Situation, genauerhin zwei Möglichkeiten, die Schrift neu zu lesen, nämlich die christologische Exegese der Christen und die rabbinische Exegese desjenigen Judentums, das sich historisch entwickelte. Da jede Weise eine neue Interpretation der Schrift nach sich zog, muss die entscheidende neue Frage lauten, wie sich diese beiden Weisen genauerhin zueinander verhalten. Da sich aber die Kirche und das nachbiblische, rabbinische Judentum parallel ausgebildet haben, aber auch in Opposition zueinander und gegenseitiger Unkenntnis, lässt sich diese Frage nicht allein vom Neuen Testament her beantworten. Nach Jahrhunderten des Gegeneinanders bleibt es bis heute eine Pflicht des jüdisch-katholischen Gesprächs, diese beiden Weisen der neuen Lektüre der biblischen Schriften miteinander in Dialog zu bringen, um eine „reiche Komplementarität“ wahrzunehmen, wo sie besteht, und um „uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen“ (*Evangelii gaudium* Nr. 249). Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ vom Jahre 2001 hat daher behauptet, dass die Christen zugeben können und

müssen, „dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt“, und zwar in „Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte“, um daraus den Schluss zu ziehen: „Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar“ (Nr. 22).

32. Da die beiden Leseweisen dem Ziel dienen, Gottes Willen und Wort recht zu verstehen, wird einsichtig, wie wichtig die Wahrnehmung der Verwurzelung des christlichen Glaubens im Glauben Abrahams ist. Von daher stellt sich die weitere Frage, wie sich der Alte und der Neue Bund zueinander verhalten. Für den christlichen Glauben ist es unumstößlich, dass es letztlich nur eine einzige Bundesgeschichte Gottes mit der Menschheit geben kann. Der Bund mit Abraham, dessen Zeichen die Beschneidung ist (vgl. *Gen* 17), und der auf Israel beschränkte Bund mit Mose, der zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz (vgl. *Ex* 19,5; 24,7–8) und im Besonderen zur Observanz des Sabbats verpflichtet (vgl. *Ex* 31,16–17), hatte sich im Bund mit Noach, dessen Zeichen der Regenbogen ist (vgl. *Verbum Domini* Nr. 117), auf die ganze Schöpfung erstreckt (vgl. *Gen* 9,9 ff.). Durch die Propheten verspricht Gott wiederum einen neuen und ewigen Bund (vgl. *Jes* 55,3; 61,8; *Jer* 31,31–34; *Ez* 36,22–28). Jeder von diesen Bündnissen nimmt dabei den vorherigen Bund in sich auf und legt ihn wieder in neuer Weise aus. Dies gilt auch für den Neuen Bund, der für Christen der endgültige Bund und damit auch die definitive Interpretation dessen ist, was von den Propheten des Alten Bundes verheißen worden ist, oder, wie Paulus sich ausdrückt, das „Ja“ und das „Amen“ zu „allem, was Gott verheißen hat“ (*2 Kor* 1,20). Die Kirche als erneuertes Gottesvolk ist von Gott ohne Bedingungen erwählt. Die Kirche ist der endgültige und unüberbietbare Ort des Heilshandelns Got-

tes. Das jedoch bedeutet nicht, dass Israel als Volk Gottes verworfen worden ist oder seine Sendung verloren hat (vgl. *Nostra aetate* Nr. 4). Der Neue Bund ist für Christen nicht die Aufhebung oder die Substitution, sondern die Erfüllung der Verheißungen des Alten Bundes.

33. Für den jüdisch-christlichen Dialog erweist sich in erster Linie der Bund Gottes mit Abraham als konstitutiv, da er nicht nur der Vater des Volkes Israel, sondern auch der Vater des Glaubens der Christen ist. In dieser Bündnisgemeinschaft muss es für Christen evident sein, dass der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, aufgrund der unbeirrbaren Treue Gottes zu seinem Volk nie aufgekündigt worden ist, sondern gültig bleibt, und dass folglich der von Christen geglaubte Neue Bund nur als Bestätigung und Erfüllung des Alten verstanden werden kann. Die Christen sind von daher auch überzeugt, dass durch den Neuen Bund der Abrahamsbund jene Universalität für alle Völker erhalten hat, die ursprünglich bereits im Ruf an Abram intendiert gewesen ist (vgl. *Gen* 12,1–3). 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. In diesem grundlegenden Sinn bleiben Israel und Kirche bundesgemäß miteinander verbunden und aufeinander angewiesen.

34. Dass es nur eine einzige Bundesgeschichte Gottes mit seiner Menschheit geben kann und dass folglich Israel das von Gott auserwählte und geliebte Volk des Bundes ist, der niemals widerrufen und aufgekündigt worden ist (vgl. *Röm* 9,4; 11,29), diese Überzeugung steht auch hinter dem leidenschaftlichen Ringen des Apostels Paulus bezüglich der zwei Tatsachen, dass

der Alte Bund von Gott her weiterhin in Kraft ist, Israel aber den Neuen Bund nicht angenommen hat. Um beiden Tatsachen gerecht zu werden, hat Paulus das ausdrucksstarke Bild von der Wurzel Israels, in die die wilden Zweige der Heiden eingepropft worden sind, geprägt (vgl. *Röm* 11,16–21). Man könnte sagen, dass Jesus Christus in sich die lebendige Wurzel des „grünen Ölbaums“ trägt, und noch in einem tieferen Sinn, dass die gesamte Verheißung in ihm seine Wurzel hat (vgl. *Joh* 8,58). Dieses Bild stellt für Paulus den entscheidenden Schlüssel dar, um das Verhältnis zwischen Israel und Kirche im Licht des Glaubens zu denken. Mit diesem Bild bringt Paulus bezüglich der Einheit und Differenz zwischen Israel und Kirche ein Doppeltes zum Ausdruck. Auf der einen Seite ist das Bild in dem Sinn ernst zu nehmen, dass die aufgepropften wilden Zweige nicht ihren Ursprung als Zweige der Pflanze haben, in die sie eingepflanzt sind. Die neue Situation stellt so eine neue Wirklichkeit und eine neue Dimension des Heilshandelns Gottes dar, sodass die christliche Kirche nicht einfach als ein Zweig oder eine Frucht Israels verstanden werden kann (vgl. *Mt* 8,10–13). Auf der anderen Seite ist das Bild aber auch dahingehend ernst zu nehmen, dass die Kirche ihre Nahrung und Kraft aus der Wurzel Israels bezieht und die aufgepropften Zweige welk oder gar absterben würden, wenn sie von der Wurzel Israels abgeschnitten würden (vgl. *Ecclesia in Medio Oriente* Nr. 21).

5. Die Heilsuniversalität in Jesus Christus und der ungekündigte Bund Gottes mit Israel

35. Da Gott den Bund mit seinem Volk Israel nie aufgekündigt hat, kann es auch nicht verschiedene Wege oder Zugänge zum Heil Gottes geben. Die Theorie, dass es zwei verschiedene Heilswege, den jüdischen Heilsweg ohne Christus und den Heilsweg

durch Christus gibt, von dem Christen glauben, dass es Jesus von Nazaret ist, würde tatsächlich die Fundamente des christlichen Glaubens gefährden. Das Bekenntnis zur universalen und deshalb auch exklusiven Heilsmittlerschaft Jesu Christi gehört zum Kern des christlichen Glaubens. Genauso das Bekenntnis zum Einen Gott, dem Gott Israels, der durch die Offenbarung in Jesus Christus vollends als Gott aller Völker offenbar geworden ist, insofern in ihm die Verheißung in Erfüllung gegangen ist, dass alle Völker zum Gott Israels als dem Einen Gott beten werden (vgl. *Jes* 56,1–8). Das von der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum des Heiligen Stuhls im Jahre 1985 veröffentlichte Dokument „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“ hat deshalb festgehalten, dass Kirche und Judentum „nicht als zwei parallele Heilswege“ dargestellt werden können, dass die Kirche vielmehr „Christus als Erlöser vor allen Menschen bezeugen“ (I, 7) muss. Der christliche Glaube bekennt, dass Gott alle Menschen zum Heil führen will, dass Jesus Christus der universale Mittler des Heils ist und dass „uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben“ ist, „durch den wir gerettet werden sollen“ (*Apg* 4,12).

36. Aus dem christlichen Bekenntnis, dass es nur einen Heilsweg geben kann, folgt aber in keiner Weise, dass die Juden von Gottes Heil ausgeschlossen wären, weil sie nicht an Jesus Christus als den Messias Israels und den Sohn Gottes glauben. Eine solche Behauptung hätte keinen Anhalt an der heilsgeschichtlichen Schau des Paulus, der im Römerbrief nicht nur seine Überzeugung zum Ausdruck bringt, dass es in der Heilsgeschichte keinen Bruch geben kann, sondern dass das Heil von den Juden kommt (vgl. auch *Joh* 4,22). Israel bekam von Gott eine einzigartige Sendung anvertraut. Er bringt seinen geheimnisvollen Heilsplan, alle Menschen zu retten (vgl. *1 Tim* 2,4), nicht zur Erfüllung, ohne in ihn seinen „erstgeborenen Sohn“ (*Ex* 4,22)

einzubeziehen. Von daher versteht es sich von selbst, dass Paulus im Römerbrief die sich selbst gestellte Frage, ob Gott denn sein eigenes Volk verstoßen habe, entschieden verneint. Ebenso dezidiert hält er fest: „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). 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 abgrundtiefes Geheimnis Gottes. Es ist deshalb kein Zufall, dass Paulus seine heilsgeschichtlichen Reflexionen in Römer 9–11 über die endgültige Rettung Israels auf dem Hintergrund des Christusmysteriums in eine großartige Doxologie münden lässt: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege!“ (Röm 11,33). Bernhard von Clairvaux (*De cons.* III/I,3) spricht davon, dass für die Juden „ein bestimmter Zeitpunkt festgelegt ist, dem man nicht vorgreifen kann“.

37. Ein anderer Schwerpunkt muss für Katholiken auch weiterhin die theologisch höchst komplexe Frage bleiben, wie der christliche Glaube an die universale Heilsbedeutung Jesu Christi mit der ebenso klaren Glaubensaussage vom nie aufgekündigten Bund Gottes mit Israel kohärent zusammengedacht werden kann. Es ist der Glaube der Kirche, dass Christus der Heiland für alle ist. Damit kann es keine zwei Heilswege geben, denn Christus ist der Retter der Juden wie auch der Heiden. Hier stoßen wir auf das Geheimnis des Handelns Gottes, nicht auf ein Bestreben missionarischer Bemühung, die Juden zu bekehren, sondern vielmehr auf die Erwartung, dass der Herr die Stunde heraufführt, wenn wir alle vereint sein werden, wenn „alle Völker mit *einer* Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen‘“ (*Nostra aetate* Nr. 4).

38. Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Judentum, also der vierte Artikel von *Nostra aetate*, steht in ei-

nem dezidiert theologischen Rahmen in Bezug auf die Heilsuniversalität Jesu Christi und Gottes ungekündigtem Bund mit Israel. Das bedeutet nicht, dass in diesem Text alle theologischen Fragen, die sich bei der Beziehung zwischen Christentum und Judentum stellen, gelöst wären. Diese Fragen wurden in der Erklärung angestoßen, bedürfen aber weiterer theologischer Reflexion. Freilich gab es bereits früher lehramtliche Texte, die sich auf das Judentum bezogen; doch eine theologische Gesamtschau des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den Juden liegt erstmals in *Nostra aetate* (Nr. 4) vor.

39. In diesem Neuansatz dürfte es auch begründet sein, dass der Konzilstext nicht selten überinterpretiert und aus ihm herausgelesen wird, was in ihm noch gar nicht enthalten ist. Ein wichtiges Beispiel einer Überinterpretation wäre das Folgende: Dass der Bund, den Gott mit seinem Volk Israel geschlossen hat, bestehen bleibt und nie ungültig wird. Obwohl dieses Bekenntnis wahr ist, kann es explizit aus *Nostra aetate* (Nr. 4) nicht herausgelesen werden. Diese Aussage hat vielmehr erst der Heilige Papst Johannes Paul II. in aller Klarheit ausgesprochen, als er bei seiner Begegnung mit Vertretern der Juden in Mainz am 17. November 1980 davon gesprochen hat, dass der Alte Bund von Gott nie gekündigt worden sei: „Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel“ (Nr. 3). Dieselbe Überzeugung ist auch im Katechismus der Kirche von 1993 festgehalten: „Der Alte Bund ist nie widerrufen worden“ (Nr. 121).

6. Der Evangelisierungsauftrag der Kirche in Bezug auf das Judentum

40. Es ist leicht zu verstehen, dass die sogenannte „Judenmission“ für Juden eine sehr heikle und sensible Frage darstellt, weil sie in ihren Augen die Existenz des jüdischen Volkes selbst betrifft. Diese Frage erweist sich auch für die Christen als heikel, weil für sie die universale Heilsbedeutung Jesu Christi und folglich die universale Sendung der Kirche von grundlegender Bedeutung sind. 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.

41. Der Begriff der Mission muss im Dialog zwischen Juden und Christen richtig dargestellt werden. Christliche Mission hat ihren Ursprung in der Sendung Jesu vom Vater her. Er gibt seinen Jüngern Anteil an dieser Berufung in Bezug auf das Gottesvolk Israel (vgl. *Mt* 10,6), wie dann auch als der auferstandene Herr im Hinblick auf alle Völker (vgl. *Mt* 28,19). So erhält das Gottesvolk eine neue Dimension durch Jesus, der seine Kirche aus Juden und Heiden beruft (vgl. *Eph* 2,11–22), und zwar auf der Grundlage des Christus-Glaubens und mittels der Taufe, der

Eingliederung in seinen Leib, der die Kirche ist (vgl. *Lumen gentium* Nr. 14).

42. Christliche Mission und Zeugnis sowohl im eigenen Lebensvollzug als auch in der Verkündigung gehören zusammen. Der Grundsatz, den Jesus seinen Jüngern bei der Aussendung mitgibt, besteht darin, lieber Gewalt zu erleiden als Gewalt auszuüben. Christen müssen auf Gott vertrauen, der auf den Wegen, die nur er kennt, seinen universalen Heilsplan ausführen wird. Denn sie sind Zeugen Christi, aber sie müssen nicht selbst das Heil der Menschen bewerkstelligen. Der Eifer für das „Haus des Herrn“ und gelassenes Vertrauen auf das siegreiche Wirken Gottes gehören zusammen. Christliche Mission bedeutet, dass alle Christen in der Gemeinschaft der Kirche die geschichtliche Verwirklichung des universalen Heilswillens Gottes in Jesus Christus bezeugen und verkünden (vgl. *Ad gentes* Nr. 7). Sie erfahren seine sakramentale Präsenz in der Liturgie und machen sie erfahrbar im Dienst an anderen, insbesondere den Notleidenden.

43. Es ist und bleibt eine qualitative Bestimmung der Kirche des Neuen Bundes, dass sie Kirche aus Juden und Heiden ist, auch wenn das quantitative Verhältnis von Juden- und Heidenchristen zunächst einen anderen Eindruck erwecken mag. Ebenso wie nach Tod und Auferstehung Jesu Christi nicht zwei Bünde beziehungslos nebeneinanderstehen, gibt es auch nicht unverbunden „das Bundesvolk Israel“ neben „dem Volk Gottes aus den Völkern“. Vielmehr ist die bleibende Rolle des Bundesvolkes Israel im Heilsplan Gottes dynamisch zu beziehen auf das „Volk Gottes aus Juden und Heiden – geeint in Christus“, den die Kirche als den universalen Schöpfungs- und Heilsmittler bekennt. Im Kontext des universalen Heilswillens sind alle Menschen, die das Evangelium Christi noch nicht empfangen haben, auf das Gottesvolk des Neuen Bundes hingeordnet: „In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren

ist (vgl. *Röm* 9,4–5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (vgl. *Röm* 11,28–29)“ (*Lumen gentium* Nr. 16).

7. Die Ziele des Dialogs mit dem Judentum

44. Erstes Ziel des Dialogs ist die Vertiefung der gegenseitigen Kenntnis zwischen Juden und Christen. Nur was man nach und nach kennenlernt, kann man auch lieben, und nur das, was man liebt, kann man auch richtig und vertieft verstehen. Mit dieser vertieften Kenntnis geht die gegenseitige Bereicherung einher, die die Dialogpartner zu Beschenkten macht. Die Konzilserklärung *Nostra aetate* (Nr. 4) spricht vom reichen geistlichen Erbe, das Schritt für Schritt immer mehr durch biblische und theologische Studien und den Dialog entdeckt werden soll. Insofern ist aus christlicher Perspektive ein wichtiges Ziel die Hebung der geistlichen Schätze, die für Christen im Judentum verborgen sind. In dieser Hinsicht muss vor allem die Interpretation der Heiligen Schriften genannt werden. Im Vorwort von Kardinal Joseph Ratzinger des Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission von 2001 „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ wird der Respekt der Christen für die jüdische Auslegung des Alten Testaments hervorgehoben. Es hebt hervor, „dass die Christen viel lernen können von der 2000 Jahre hindurch praktizierten jüdischen Exegese; umgekehrt können die Christen hoffen, dass die Juden aus den Forschungen christlicher Exegese Nutzen ziehen können“. Im Bereich der Exegese arbeiten heute viele jüdische und christliche Wissenschaftler zusammen und erleben ihre Zusammenarbeit als gegenseitig befruchtend, gerade weil sie unterschiedlichen religiösen Traditionen angehören.

45. Dieses gegenseitige Erwerben von Erkenntnis darf sich nicht auf Spezialisten beschränken. Daher ist es wichtig, dass katholische Ausbildungsstätten, insbesondere in der Priesterausbildung, *Nostra aetate* und die nachfolgenden Dokumente des Heiligen Stuhls zur Verwirklichung der Konzilserklärung in ihre Lehrpläne integrieren. Die Kirche ist auch dankbar für analoge Bemühungen in der jüdischen Gemeinschaft. Die grundlegenden Veränderungen in den Beziehungen zwischen Christen und Juden, die vor allem durch *Nostra aetate* (Nr. 4) in Gang gesetzt wurden, müssen auch den zukünftigen Generationen bekannt gemacht und von ihnen rezipiert und verbreitet werden.

46. Ein wichtiges Ziel des jüdisch-christlichen Dialogs besteht zweifellos darin, sich gemeinsam für Gerechtigkeit, Frieden, die Bewahrung der Schöpfung und Versöhnung in der Welt einzusetzen. Vielleicht war es in vergangenen Zeiten so, dass die verschiedenen Religionen auf dem Hintergrund eines verengt verstandenen Wahrheitsanspruchs und einer damit zusammenhängenden Intoleranz dazu beitrugen, Konflikte und Auseinandersetzungen heraufzubeschwören. Heute aber sollten die Religionen nicht Teil des Problems sein, sondern Teil der Lösung des Problems. Nur wenn sich die Religionen in einem geglückten Dialog engagieren und auf diese Weise zum Frieden in der Welt beitragen, kann dies auch auf der gesellschaftlichen und politischen Ebene verwirklicht werden. Von ziviler Autorität garantierte Religionsfreiheit ist die Grundvoraussetzung für einen derartigen Dialog und für den Frieden. Diesbezüglich besteht der Lackmus-Test darin, wie religiöse Minderheiten behandelt werden und welche Rechte man ihnen garantiert. Im jüdisch-christlichen Gespräch ist daher die Situation der christlichen Gemeinden im Staat Israel von großem Belang, da dort – wie sonst nirgendwo auf der Welt – eine christliche Minderheit einer jüdischen Mehrheit gegenübersteht. Fehlender und ständig

erbetener Friede im Heiligen Land spielt eine große Rolle im Dialog zwischen Juden und Christen.

47. Ein weiteres wichtiges Ziel im jüdisch-katholischen Dialog besteht in der gemeinsamen Bekämpfung aller Erscheinungen rassistischer Diskriminierung gegenüber Juden und aller Formen des Antisemitismus, der sicher noch nicht ausgerottet ist und immer wieder in verschiedenen Formen in unterschiedlichen Kontexten auftaucht. Die Geschichte belehrt uns, wohin auch nur die leichtesten angedeuteten Formen des Antisemitismus führen können: in die menschliche Katastrophe der Schoa, wo zwei Drittel des europäischen Judentums vernichtet wurden. Beide Glaubensstraditionen sind aufgerufen, gemeinsam eine ungebrochene Wachsamkeit und Sensibilität aufrechtzuerhalten, gerade auch auf dem sozialen Feld. Aufgrund des engen freundschaftlichen Bandes zwischen Juden und Katholiken, fühlt sich die katholische Kirche besonders verpflichtet, zusammen mit unseren jüdischen Freunden alles zu tun, um antisemitische Tendenzen einzudämmen. Wiederholt hat Papst Franziskus betont, dass ein Christ niemals ein Antisemit sein kann, insbesondere weil das Christentum jüdische Wurzeln hat.

48. Gerechtigkeit und Friede darf jedoch im Dialog nicht einfach ein „Abstractum“ sein, sondern sollte in spürbarer Weise zum Ausdruck kommen. Im sozial-karitativen Bereich gibt es ein reiches Betätigungsfeld, denn sowohl die jüdische wie die christliche Ethik kennt den Imperativ, den Armen, Bedürftigen und Kranken beizustehen. So arbeiteten beispielsweise die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum des Heiligen Stuhls und das International Jewish Committee on Interreligious Consultations (IJCIC) im Jahr 2004 in Argentinien zusammen, um in der damaligen Wirtschaftskrise in diesem Land gemeinsam Suppenküchen für die Armen und Obdachlosen einzurichten sowie mittellosen Kindern den Schulbesuch mit der Ausgabe von Mahlzeiten zu ermöglichen. Die meisten christli-

chen Kirchen haben große karitative Organisationen, wie es sie auch innerhalb des Judentums gibt; diese können zur Linderung menschlicher Not zusammenarbeiten. Das Judentum lehrt, dass das Gebot, in seinen Wegen zu wandeln (vgl. *Dtn* 11,22) die Imitation der Göttlichen Eigenschaften (*Imitatio Dei*) in der Sorge um die Verwundbaren, die Armen und die Leidenden erfordert (vgl. *Babylonischer Talmud*, Sota 14a). Dieses Prinzip steht im Einklang mit den Weisungen Jesu, dem Notleidenden beizustehen (vgl. z. B. *Mt* 25,35–46). Juden und Christen können Armut und menschliches Leid nicht einfach akzeptieren; vielmehr müssen sie sich bemühen, diese Probleme zu überwinden.

49. Wenn Juden und Christen in konkreter humanitärer Hilfe einen Beitrag für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt leisten, dann geben sie ein Zeugnis für die liebevolle Sorge Gottes. Nicht mehr im konfrontativen Gegenüber, sondern zusammen Seite an Seite sollten sich Juden und Christen für eine bessere Welt einsetzen. Der Heilige Papst Johannes Paul II. rief zu einer derartigen Zusammenarbeit in seiner Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und an die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz auf: „Juden und Christen sind als Söhne Abrahams berufen, Segen für die Welt zu sein, indem sie sich gemeinsam für den Frieden und die Gerechtigkeit unter allen Menschen und Völkern einsetzen, und zwar in der Fülle und Tiefe, wie Gott selbst sie uns zugedacht hat, und mit der Bereitschaft zu den Opfern, die dieses hohe Ziel erfordern mag“ (Nr. 3).

Rom, 10. Dezember 2015

Kardinal Kurt Koch, *Präsident*

Bischof Brian Farrell, *Vizepräsident*

P. Norbert J. Hofmann SDB, *Sekretär*

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): 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* (10. Dezember 2015), 1., 4., 5., 6., 7.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 203 (Bonn 2016), S. 6–13, 24–39.

Amerikanischer Rabbinerverband

Stellungnahme zu interreligiösen Begegnungen

3.–5. Februar 1964

Die hier erstmals in deutscher Sprache veröffentlichte Erklärung des Amerikanischen Rabbinerverbands (Rabbinical Council of America, RCA), der größten Vereinigung modern-orthodoxer Rabbiner in Nordamerika, geht zwar nicht direkt auf das jüdisch-christliche Verhältnis ein, legt aber Leitlinien des interreligiösen Dialogs und der Zusammenarbeit dar, die auch heute noch für das jüdisch-christliche Verhältnis bedeutsam sind. Dem kurzen Text liegen theologische Überlegungen zugrunde, die Rabbiner Joseph B. Soloveitchik (1903–1993), eine der einflussreichsten rabbinischen Autoritäten Nordamerikas, in seinem ebenfalls 1964 erschienen Aufsatz „Confrontation“ dargelegt hat.

Mit Freude stellen wir fest, dass in den letzten Jahren sowohl in unserem Land als auch in der ganzen Welt der Wunsch entstanden ist, nach einem besseren Verständnis und nach gegenseitigem Respekt innerhalb der großen Glaubensgemeinschaften dieser Welt zu streben. Die gegenwärtige Bedrohung durch Säkularismus und Materialismus und das moderne atheistische Negieren von Religion und religiösen Werten macht die harmonische Beziehung der Mitglieder der einzelnen Glaubensrichtungen zu einem immer dringenderen Anliegen. Eine solche Beziehung kann jedoch nur wertvoll sein, wenn sie sich nicht im Konflikt mit der Einzigartigkeit einer jeden Glaubensgemeinschaft befindet, denn jede religiöse Gemeinschaft ist eine individuelle Einheit, die nicht mit einer Gemeinschaft zusammen-

geführt oder gleichgesetzt werden kann, die an einen anderen Glauben gebunden ist. Jede religiöse Gemeinschaft ist mit einer innewohnenden Würde und mit metaphysischem Wert ausgestattet. Ihre historischen Erfahrungen, ihre aktuelle Dynamik, ihre Hoffnungen und Bestrebungen für die Zukunft können nur in völliger geistiger Unabhängigkeit und ohne Bezogenheit zu einer anderen Glaubensgemeinschaft interpretiert werden. Jeglicher Vorschlag, den historischen und meta-historischen Wert einer Glaubensgemeinschaft vor dem Hintergrund einer anderen Glaubensrichtung zu betrachten und die bloße Andeutung einer bevorstehenden Revision von grundlegenden historischenhaltungen sind unvereinbar mit den Grundlagen der Religions- und Gewissensfreiheit und können nur Zwietracht und Misstrauen erzeugen. Ein solcher Ansatz ist für eine sich selbst achtende Religionsgemeinschaft, die stolz auf ihre Vergangenheit ist, kraftvoll und aktiv im Jetzt lebt und in der Zukunft weiter bestehen sowie Gott auf ihre eigene individuelle Weise dienen will, nicht annehmbar. Nur die vollständige Würdigung der einzigartigen Rolle, des eigenen Wertes und der grundlegenden Vorrechte jeder einzelnen Religionsgemeinschaft vonseiten aller kann dazu beitragen, den Geist der Zusammenarbeit zwischen den Glaubensgemeinschaften zu fördern.

Es ist der inständige Wunsch des amerikanischen Rabbinerverbands, dass jegliche interreligiöse Diskussion und Aktivität sich auf diese Dimensionen beschränken und von den Worten des Propheten Micha geleitet werden mögen: „Auch wenn alle Völker ihren Weg gehen, ein jedes im Namen seines Gottes, so gehen wir schon jetzt im Namen des Herrn, unseres Gottes für immer und ewig“ (*Micha* 4,5).

Englischer Originaltext in: *Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought* 6/1964, 28 f.

„Dabru Emet“

Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum

10. September 2000

Das Dokument „Dabru Emet“ (Redet Wahrheit, nach Sach 8,16) beschäftigt sich aus jüdischer Perspektive mit dem Christentum. Es wurde von etwa 170 Frauen und Männern, Rabbinern und Intellektuellen, unterzeichnet, versteht sich allerdings nicht als offizielle Erklärung einer jüdischen Organisation oder Strömung. Die thesenartige Stellungnahme erschien erstmals am 10. September 2000 in der New York Times und der Baltimore Sun und stellt eine erste jüdische Reaktion auf die positive Entwicklung der jüdisch-christlichen Beziehungen seit der Schoa dar. In dem innerjüdisch durchaus kontrovers diskutierten Dokument wird trotz theologischer Differenzen eine gemeinsame Glaubensgrundlage von Juden und Christen herausgearbeitet.

In den vergangenen Jahren hat sich ein dramatischer und unvorhersehbarer Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen vollzogen. Während des fast zwei Jahrtausende andauernden jüdischen Exils haben Christen das Judentum zumeist als eine gescheiterte Religion oder bestenfalls als eine Vorläuferreligion charakterisiert, die dem Christentum den Weg bereitete und in ihm zur Erfüllung gekommen sei. In den Jahrzehnten nach dem Holocaust hat sich die Christenheit jedoch dramatisch verändert. Eine wachsende Zahl kirchlicher Gremien, unter ihnen sowohl römisch-katholische als auch protestantische, haben in öffentlichen Erklärungen ihre Reue über die Misshandlung von Juden und Judentum zum Ausdruck gebracht. Diese Erklärun-

gen haben zudem verdeutlicht, wie christliche Lehre und Predigt reformiert werden können und müssen, um den unverändert gültigen Bund Gottes mit dem jüdischen Volk anzuerkennen und den Beitrag des Judentums zur Weltkultur und zum christlichen Glauben selbst zu würdigen.

Wir sind davon überzeugt, dass diese Veränderungen eine wohlbedachte jüdische Antwort verdienen. Als eine Gruppe jüdischer Gelehrter unterschiedlicher Strömungen – die nur für sich selbst spricht – ist es unsere Überzeugung, dass es für Juden an der Zeit ist, die christlichen Bemühungen um eine Würdigung des Judentums zur Kenntnis zu nehmen. Wir meinen, es ist für Juden an der Zeit, über das nachzudenken, was das Judentum heute zum Christentum zu sagen hat. Als einen ersten Schritt wollen wir in acht kurzen Punkten erläutern, auf welche Weise Juden und Christen miteinander in Beziehung stehen könnten.

Juden und Christen beten den gleichen Gott an. Vor dem Aufstieg des Christentums waren es allein die Juden, die den Gott Israels anbeteten. Aber auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an. Wenngleich der christliche Glaube für Juden keine annehmbare Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, dass Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.

Juden und Christen stützen sich auf das gleiche Buch – die Bibel (das die Juden „Tenach“ und die Christen das „Alte Testament“ nennen). In ihm suchen wir nach religiöser Orientierung, spiritueller Bereicherung und Gemeinschaftssinn und ziehen aus ihm ähnliche Lehren: Gott schuf und erhält das Universum; Gott ging mit dem Volk Israel einen Bund ein; und es ist Gottes Wort, das Israel zu einem Leben in Gerechtigkeit leitet; schließlich wird Gott Israel und die gesamte Welt erlösen. Gleichwohl

interpretieren Juden und Christen die Bibel in vielen Punkten unterschiedlich. Diese Unterschiede müssen respektiert werden.

Christen respektieren den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel. Für Juden stellt die Wiedererrichtung des Staates Israel im gelobten Land das bedeutendste Ereignis seit dem Holocaust dar. Als Angehörige einer biblisch begründeten Religion sind Christen dafür dankbar, dass Israel den Juden als der leibhaftigen Verkörperung des Bundes zwischen ihnen und Gott versprochen – und gegeben wurde. Viele Christen unterstützen den Staat Israel aus weit tiefer liegenden Gründen als nur solchen politischer Natur. Als Juden begrüßen wir diese Unterstützung. Darüber hinaus wissen wir, dass die jüdische Tradition allen Nicht-Juden, die im jüdischen Staat leben, Gerechtigkeit gebietet.

Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora. Im Zentrum der moralischen Prinzipien der Tora steht die unveräußerliche Heiligkeit und Würde eines jeden Menschen. Wir alle wurden nach dem Bilde Gottes geschaffen. Diese uns gemeinsame moralische Haltung kann die Grundlage für ein verbessertes Verhältnis zwischen unseren beiden Gemeinschaften sein. Darüber hinaus kann es auch zur Grundlage eines kraftvollen Zeugnisses für die gesamte Menschheit werden, das der Verbesserung des Lebens unserer Mitmenschen dient und sich gegen Unmoral und Götzendienst richtet, die uns verletzen und entwürdigen. Ein solches Zeugnis ist insbesondere nach den beispiellosen Schrecken des vergangenen Jahrhunderts dringend vonnöten.

Der Nazismus war kein christliches Phänomen. Ohne die lange Geschichte christlichen Antijudaismus und christlicher Gewalt gegen Juden hätte die nationalsozialistische Ideologie jedoch keinen Bestand finden und nicht verwirklicht werden können. Zu

viele Christen waren an den Grausamkeiten der Nazis gegen die Juden beteiligt oder billigten sie. Andere Christen wiederum protestierten nicht genügend gegen diese Grausamkeiten. Dennoch war der Nationalsozialismus selbst kein zwangsläufiges Produkt des Christentums. Wäre den Nationalsozialisten die Vernichtung der Juden in vollem Umfang gelungen, hätte sich ihre mörderische Raserei weitaus unmittelbarer gegen die Christen gerichtet. Mit Dankbarkeit gedenken wir jener Christen, die während der nationalsozialistischen Herrschaft ihr Leben riskiert oder geopfert haben, um Juden zu retten. Eingedenk dieser Christen fordern wir die Fortsetzung der jüngsten Anstrengungen in der christlichen Theologie, die Verachtung des Judentums und des jüdischen Volkes eindeutig zurückzuweisen. Wir preisen jene Christen, die diese Lehre der Verachtung ablehnen und klagen sie nicht aufgrund der Sünden ihrer Vorfahren an.

Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlöst haben wird, wie es die Schriften prophezeien. Christen wissen von Gott und dienen ihm durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden wissen und dienen Gott durch die Tora und die jüdische Tradition. Dieser Unterschied wird weder dadurch aufgelöst, dass eine der Gemeinschaften darauf besteht, die Schrift zutreffender auszulegen als die jeweils andere, noch dadurch, dass eine Gemeinschaft politische Macht über die andere ausübt. So wie Juden die Treue der Christen gegenüber ihrer Offenbarung anerkennen, so erwarten wir auch von Christen, dass sie unsere Treue unserer Offenbarung gegenüber respektieren. Weder Juden noch Christen sollten dazu genötigt werden, die Lehre der jeweils anderen Gemeinschaft anzunehmen.

Ein erneuertes Verhältnis zwischen Juden und Christen wird die jüdische Praxis nicht schwächen. Ein verbessertes Verhältnis

wird die von Juden zu Recht befürchtete kulturelle und religiöse Assimilation nicht beschleunigen. Es wird weder die traditionellen jüdischen Formen der Anbetung verändern, noch wird es interreligiöse Ehen zwischen Juden und Nicht-Juden fördern, noch wird es Juden vermehrt dazu bewegen, zum Christentum überzutreten, und auch nicht zu einer unangebrachten Vermischung von Judentum und Christentum führen. Wir anerkennen das Christentum als einen Glauben, der dem Judentum entsprungen ist und nach wie vor über wichtige Kontakte zu ihm verfügt. Wir betrachten das Christentum nicht als eine Erweiterung des Judentums. Nur wenn wir unsere eigenen Traditionen pflegen, können wir an unserer Beziehung zueinander in Aufrichtigkeit festhalten.

Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen. Juden und Christen erkennen, ein jeder auf seine Weise, die Unerlöstheit der Welt, wie sie sich in andauernder Verfolgung, Armut, menschlicher Entwürdigung und Not manifestiert. Obgleich Gerechtigkeit und Frieden letztlich in Gottes Hand liegen, werden unsere gemeinsamen Anstrengungen zusammen mit denen anderer Glaubensgemeinschaften helfen, das Königreich Gottes, auf das wir hoffen und nach dem wir uns sehnen, herbeizuführen. Getrennt und vereint müssen wir daran arbeiten, dass Gerechtigkeit und Frieden in unsere Welt einziehen. Die Vision der Propheten Israels ist uns dabei das gemeinsame Leitbild.

„In der Folge der Tage wird es geschehen: Da wird der Berg des Hauses des Herrn festgegründet stehen an der Spitze der Berge und erhaben sein über die Hügel. Zu ihm strömen alle Völker. Dorthin pilgern viele Nationen und sprechen: ‚Auf, lasst uns hinaufziehen zum Berg des Herrn, zum Hause des Gottes Jakobs! Er lehre uns seine Wege, und wir wollen auf seinen Pfaden wandeln‘“ (*Jesaja 2,2–3*).

Tikva Frymer-Kensky, University of Chicago

David Novak, University of Toronto

Peter Ochs, University of Virginia

Michael Signer, University of Notre Dame

Hans Hermann Henrix und Wolfgang Kraus (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum*, Band II, Dokumente von 1986 bis 2000 (Paderborn: Bonifatius/Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser 2001), S. 974–976.

Jüdische Erklärung für das kommende Jubeljahr der Brüderlichkeit

23. November 2015

Am 23. November 2015 haben fünf jüdische Persönlichkeiten Frankreichs (Jean-François Bensahel, Rabbi Philippe Haddad, Rabbi Rivon Krygier, Raphy Marciano, Franklin Rausky) im Collège des Bernardins in Paris diese „Erklärung für das kommende Jubeljahr der Brüderlichkeit“ unterzeichnet. Haim Korsia, Oberrabbiner von Frankreich, hat diese Erklärung Kardinal André Vingt-Trois, Erzbischof von Paris, und Pastor François Clavairoly, dem Präsidenten des Evangelischen Kirchenbundes in Frankreich, überreicht.

„Dann werde ich die Lippen der Völker verwandeln in reine Lippen, damit alle den Namen des Ewigen anrufen und ihm einmütig dienen“ (Zefanja 3,9).

Wir Unterzeichner dieser Erklärung, Juden in Frankreich, freuen uns, dass wir den 50. Jahrestag der Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils feiern, die eine Ära der Versöhnung zwischen Juden und Christen eingeleitet hat. Für uns markiert dieser Jahrestag nicht nur den Höhepunkt einer 50-jährigen Annäherung. Er muss auch der Beginn einer weiteren Annäherung sein. Wir verstehen dieses Ereignis als eine heilige Aufforderung, als einen Wendepunkt, um Bilanz zu ziehen, als eine Zeit der Herausforderung und der Verpflichtung.

Was haben wir Juden von Ihnen, den Christen, in diesen letzten 50 Jahren gelernt?

Dass die katholische Kirche und auch die protestantischen Kirchen sowie hochrangige Mitglieder der orthodoxen und anglikanischen Kirche entschieden haben, zu den jüdischen Quellen und Werten zurückzufinden, die zur Identität Jesu und der Apostel gehören.

In einer aufrichtigen Bewegung hat die Kirche eine entschiedene Wende in ihrer theologischen Haltung vollzogen. Nun wird das jüdische Volk nicht mehr für den Tod Jesu verantwortlich gemacht; der christliche Glaube erklärt den Bund zwischen Gott und seinem Volk Israel nicht mehr für nichtig oder ersetzt ihn; Antijudaismus, der dem Antisemitismus den Weg bereitere und sich aus der lehramtlichen Verkündigung nähren konnte, ist eine Sünde; das jüdische Volk wird nicht mehr als ausgestoßenes Volk angesehen; und der Staat Israel wird nun vom Vatikan anerkannt.

Diese Umkehr bedeutet für uns Juden nicht nur einen glücklichen Gesinnungswandel. Sie zeugt auch von der nicht selbstverständlichen Fähigkeit, sich im Namen grundlegender religiöser und ethischer Werte zu verändern. Dadurch wird der Name Gottes geheiligt, diesem Vorgang gebührt für immer unser Respekt und er ist ein beispielhafter Präzedenzfall für alle Religionen und spirituellen Überzeugungen auf dem Planeten.

Was können wir Juden hoffen, mit Ihnen, den Christen, in den nächsten 50 Jahren zu bauen?

Was ist unsere Pflicht, jetzt, da die Vertreter der höchsten christlichen Institutionen den Wunsch geäußert haben, sich wieder einzupflanzen, sich wieder einzupfropfen in den Stamm Israels?

Das Christentum als Religion unserer Brüder und Schwestern, gemeinsam mit dem Judentum, willkommen heißen!

Gestützt auf die historische Forschung erkennen wir Unterzeichner, dass in der Vergangenheit das rabbinische Judentum und das Christentum der (altkirchlichen) Konzilien sich jeweils in gegenseitiger Abgrenzung, in Verachtung und Hass gebildet haben. Juden haben dafür durch Verfolgung oft einen hohen Preis gezahlt. Diese zwanzig Jahrhunderte der Verleugnung haben das Wesentliche vergessen lassen: unsere Wege, auch wenn jeweils unverrückbar einzigartig, ergänzen einander und beziehen sich aufeinander. Haben wir nicht in der Tat als höchste Hoffnung, dass die Geschichte der Menschheit den gleichen Horizont hat, den der universellen Brüderlichkeit einer Menschheit, die um den einen und einzigen Gott versammelt ist? Wir müssen mehr denn je gemeinsam Hand in Hand daran arbeiten.

Wir Juden arbeiten daran durch das Studium der Tora, durch das Halten der Mizwot, das heißt der göttlichen Gebote, durch die Weisheitslehre, die daraus folgt und die auf die Veränderung der Herzen und Köpfe zielt. Sie Christen arbeiten daran durch die Aufnahme des Wortes, das Ihnen dieses Mehr an Leben und geistiger Erhebung gibt. Die theologischen Unterschiede sollten uns nicht vergessen lassen, dass viele christliche Lehren mit denen der rabbinischen Tradition völlig übereinstimmen.

Das bevorstehende 50-jährige Jubiläum verpflichtet uns, uns gemeinsam für den Aufbau dieser universalen Brüderlichkeit und die Erneuerung einer gemeinsamen Ethik einzusetzen, die für die ganze Welt Gültigkeit besitzt. Wir müssen lernen, uns von Vorurteilen frei zu machen, die sich im Laufe der Zeit in unserem jeweiligen Bewusstsein festgesetzt haben über das, was der Andere glaubt, denkt oder tut, um besser darauf zu hören, was jede Religion über sich selbst sagt und über das, was sie für das respektvolle Wohlergehen der ganzen Menschheit beitragen will.

Wir müssen uns von jetzt an dafür einsetzen, den Anderen besser zu verstehen, ihn wertzuschätzen, ihn hoch zu achten, ihn zu lieben für das, was er ist und was er vollbringt.

Die Brüderlichkeit zwischen Juden und Christen ist ein erster Schritt und eine Einladung zum Dialog zwischen allen Religionen und Spiritualitäten, der Eckstein für eine versöhnte und befriedete Menschheit. Sie möge das Herz unserer Gebete beseelen.

Jean-François Bensahel (Präsident der Union libérale israélite de France)

Philippe Haddad (Rabbiner der Synagoge der Union libérale israélite de France, Paris)

Rivon Krygier (Rabbiner der konservativen Synagoge Adath Schalom, Paris)

Raphy Marciano (Generaldirektor der Alliance Israélite Universelle)

Franklin Rausky (Studiendirektor des Institut Universitaire d'études juives Elie Wiesel)

http://www.jcrelations.net/Erkl__rung_f__r_das_kommende_Jubeljahr_der_Br__derlichkeit.5207.0.html?L=2.

Erklärung orthodoxer Rabbiner

Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen

3. Dezember 2015

Genau 70 Jahre nach Ende der Schoa und 50 Jahre nach der Verabschiedung der Konzilserklärung Nostra aetate ergreifen fast 100 orthodoxe Rabbiner aus Israel, den USA und Europa eine „historische Gelegenheit“ und würdigen mit der erstmalig von jüdischer Seite in dieser Deutlichkeit abgegebenen Erklärung nicht nur die positiven Errungenschaften des Dialogprozesses zwischen katholischer Kirche und Judentum. Sie verstehen darüber hinaus Juden und Christen ausdrücklich als Partner, „um den moralischen Herausforderungen unserer Zeit zu begegnen“ und „gemeinsam eine aktive Rolle bei der Erlösung der Welt übernehmen“ zu können. Wie das nachfolgend abgedruckte Dokument „Zwischen Jerusalem und Rom“ von 2017 hat auch diese Erklärung eine starke positive Resonanz auf christlicher Seite ausgelöst und einen wichtigen Impuls für den weiteren Dialogprozess gesetzt.

Nach fast zwei Jahrtausenden der Feindseligkeit und Entfremdung erkennen wir, orthodoxe Rabbiner, Leiter von Gemeinden, Institutionen und Seminaren in Israel, den Vereinigten Staaten und Europa, die sich uns anbietende historische Gelegenheit: Wir möchten den Willen unseres Vaters im Himmel tun, indem wir die uns angebotene Hand unserer christlichen Brüder und Schwestern ergreifen. Juden und Christen müssen als Partner zu-

sammenarbeiten, um den moralischen Herausforderungen unserer Zeit zu begegnen.

1. Die Schoa endete vor 70 Jahren. Mit ihr hatten Jahrhunderte der Verachtung, Unterdrückung und Zurückweisung von Juden und die daraus folgende Feindseligkeit zwischen Juden und Christen den absurden Höhepunkt erreicht. Zurückblickend wird deutlich, dass der Misserfolg, diese Verachtung zu überwinden und stattdessen einen konstruktiven Dialog zum Wohle der Menschheit aufzunehmen, den Widerstand gegenüber den bösen Kräften des Antisemitismus geschwächt hat, die die Welt in Mord und Genozid gestürzt haben.

2. Wir würdigen, dass sich die offiziellen Lehren der katholischen Kirche über das Judentum seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundlegend und unwiderruflich geändert haben. Mit der Promulgation von *Nostra aetate* begann vor 50 Jahren der Aussöhnungsprozess zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum. *Nostra aetate* und die darauf folgenden offiziellen Dokumente der Kirche lehnen unmissverständlich jede Form von Antisemitismus ab, bestätigen den ewigen Bund zwischen Gott und dem jüdischen Volk, weisen die Lehre des Gottesmordes zurück und betonen die einzigartige Beziehung zwischen Christen und Juden, welche von Papst Johannes Paul II. „unsere älteren Brüder“ und von Papst Benedikt XVI. „unsere Väter im Glauben“ genannt wurden. Darauf basierend begannen Katholiken und andere christliche Amtsträger einen aufrichtigen Dialog mit dem Judentum, der sich während der letzten fünf Jahrzehnte stetig verstärkt hat. Wir schätzen die Bestätigung der einzigartigen Stellung Israels in der Heilsgeschichte und bei der letztendlichen Erlösung der Welt seitens der Kirche. Juden haben heute im Rahmen zahlreicher Dialog-Initiativen, Treffen und Konferenzen weltweit ernst gemeinte Liebe und Respekt von zahlreichen Christinnen und Christen erfahren.

3. Wie Maimonides und Jehudah Halevi vor uns¹ erkennen wir an, dass das Christentum weder ein Zufall noch ein Irrtum ist, sondern g-ttlich gewollt und ein Geschenk an die Völker. Indem Er Judentum und Christenheit getrennt hat, wollte G-tt eine Trennung zwischen Partnern mit erheblichen theologischen Differenzen, nicht jedoch eine Trennung zwischen Feinden. Rabbiner Jacob Emden schrieb, dass „Jesus der Welt eine doppelte Güte zuteilwerden ließ. Einerseits stärkte er die Tora von Moses in majestätischer Art ... und keiner unserer Weisen sprach jemals nachdrücklicher über die Unveränderlichkeit der Tora. Andererseits beseitigte er die Götzen der Völker und verpflichtete die Völker auf die sieben Noachidischen Gebote, sodass sie sich nicht wie wilde Tiere des Feldes aufführten, und brachte ihnen grundlegende moralische Eigenschaften bei ... Christen sind Gemeinden, die zum himmlischen Wohl wirken und zu Dauerhaftigkeit bestimmt sind. Ihre Bestimmung ist zum himmlischen Wohl und die Belohnung wird ihnen nicht versagt bleiben.“² Rabbiner Samson Raphael Hirsch lehrt uns, Christen haben „die jüdische Bibel des Alten Testaments als Buch g-ttlicher Offenbarung akzeptiert. Sie bekennen ihren Glauben an den G-tt von Himmel und Erde, wie ihn die Bibel verkündet, und sie anerkennen die Herrschaft der g-ttlichen Vorsehung.“³ Jetzt, da die katholische Kirche den ewigen Bund zwischen G-tt und Israel anerkannt hat, können wir Juden die fortwährende konstruktive Gültigkeit des Christentums als unser Partner bei der Welterlösung anerkennen, ohne jede Angst, dass dies zu missionarischen Zwecken missbraucht werden könnte. Wie von der Bilateralen Kommission des israelischen Oberrabbinats mit dem Heiligen Stuhl unter Vorsitz von Rabbiner Shear Yashuv

¹ *Mishneh Torah, Gesetz der Könige* 11:4 (unzensurierte Ausgabe); *Kusari*, Abschnitt 4:22.

² *Seder Olam Rabbah* 35–37; *Sefer ha-Shimush* 15–17.

³ *Kommentar zur Ethik der Väter* 4:13.

Cohen festgestellt, sind „wir nicht länger Feinde, sondern unwiderrufliche Partner bei der Artikulierung der wesentlichen moralischen Werte für das Überleben und das Wohl der Menschheit.“⁴ Keiner von uns kann G-ttes Auftrag in dieser Welt alleine erfüllen.

4. Juden wie Christen haben eine gemeinsame Aufgabe in der Verheißung des Bundes, die Welt unter der Herrschaft des Allmächtigen zu verbessern, sodass die gesamte Menschheit Seinen Namen anruft und Laster von der Erde verbannt werden. Wir verstehen das Zögern beider Seiten, diese Wahrheit anzuerkennen, und fordern unsere Gemeinschaften zur Überwindung dieser Ängste auf, um ein auf Vertrauen und Respekt gegründetes Verhältnis zu schaffen. Rabbiner Hirsch lehrte ebenfalls, der Talmud stelle Christen „in Bezug auf die Pflichten von Mensch zu Mensch auf eine Stufe mit den Juden. Sie haben Anspruch auf sämtliche Vorteile der Verpflichtungen, nicht nur in Bezug auf Gerechtigkeit, sondern auch auf aktive, brüderliche Liebe.“ In der Vergangenheit wurden Beziehungen zwischen Christen und Juden häufig im Spiegel der Feindseligkeit zwischen Esau und Jakob betrachtet. Aber Rabbiner Naftali Zvi Berliner (Netziv) erkannte bereits Ende des 19. Jahrhunderts, dass G-tt Juden und Christen zu liebevoller Partnerschaft bestimmt hat: „Wenn die Kinder von Esau zukünftig vom reinen Geist zur Anerkennung des Volkes Israel und dessen Tugenden veranlasst werden, werden auch wir Esau als unseren Bruder anerkennen.“⁵

5. Wir Juden und Christen haben viel mehr gemeinsam, als was uns trennt: den ethischen Monotheismus Abrahams; die Beziehung zum Einen Schöpfer des Himmels und der Erde, der uns

⁴ Viertes Treffen der Bilateralen Kommission des israelischen Oberrabbinats und des Heiligen Stuhls für religiöse Beziehungen mit dem Judentum, Grottaferrata, Italien (19. Oktober 2004).

⁵ *Kommentar zu Genesis 33:4.*

alle liebt und umsorgt; die jüdische Heilige Schrift; den Glauben an eine verbindliche Tradition; die Werte des Lebens, der Familie, mitfühlender Rechtschaffenheit, der Gerechtigkeit, unveräußerlicher Freiheit, universeller Liebe und des letztendlichen Weltfriedens. Rabbi Moses Rivkis (Be'er Hagoleh) bestätigt dies und schrieb, dass „die Weisen nur auf die Götzendiener ihrer Zeit Bezug nahmen, die nicht an die Schöpfung der Welt glaubten, den Exodus, an Gottes Wundertaten und an das von Gott gegebene Gesetz. Im Gegensatz dazu glauben die Menschen, unter die wir verstreut sind, an all diese wesentlichen Bestandteile der Religion.“⁶

6. Unsere Partnerschaft bagatellisiert in keiner Weise die weiterhin bestehenden Differenzen zwischen beiden Gemeinschaften und Religionen. Wir glauben, dass G-tt viele Boten nutzt, um Seine Wahrheit zu offenbaren, während wir die fundamentalen ethischen Verpflichtungen aller Menschen vor G-tt bestätigen, die das Judentum stets durch den universellen Bund Noachs gelehrt hat.

7. Indem sie G-tt nachfolgen, müssen Juden und Christen Vorbilder geben in Dienst, bedingungsloser Liebe und Heiligkeit. Wir sind alle im heiligen Ebenbild G-ttes geschaffen und Juden wie Christen werden diesem Bund treu bleiben, indem sie gemeinsam eine aktive Rolle bei der Erlösung der Welt übernehmen.

Verfasser

Rabbiner Jehoschua Ahrens (Deutschland)

Rabbiner David Bollag (Schweiz)

Rabbiner Irving Greenberg (USA)

⁶ *Shulhan Arukh, Hoshen Mishpat, Sektion 425:5.*

Rabbiner Shlomo Riskin (Israel)

Rabbiner David Rosen (Israel)

<http://cjcuc.org/2015/12/03/orthodoxe-rabbinische-erklarung-zum-christentum/>

Konferenz Europäischer Rabbiner/Oberrabbinat des Staates Israel/Amerikanischer Rabbinerverband

Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre *Nostra aetate*

31. August 2017

*Ausdrücklich aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums der Konzilserklärung *Nostra aetate* verfassen mit der Konferenz Europäischer Rabbiner, dem Oberrabbinat des Staates Israel sowie dem Amerikanischen Rabbinerverband erstmalig hochrangige Vereinigungen des orthodoxen Judentums ein Dokument, das sich in sehr direkter Weise mit den theologischen Aussagen von *Nostra aetate* auseinandersetzt und dabei zugleich Bezug nimmt auf die päpstlichen und vatikanischen Stellungnahmen der letzten Jahrzehnte. Das Dokument kann zugleich als eine große Wertschätzung der Konzilserklärung und der Errungenschaften des jüdisch-katholischen Gesprächs gelesen werden, ohne aber bleibende Differenzen in Theologie und Spiritualität zu verschweigen. Wie das Dokument von 2015 versteht sich auch dieses als Impulsgeber für eine gemeinsame Zukunft von Juden und Christen und ist zentrale Grundlage des weiteren Dialogprozesses geworden.*

Präambel

In der biblischen Schöpfungsgeschichte formt Gott einen einzelnen Menschen als Vorfahr der gesamten Menschheit. Die unmissverständliche Botschaft der Bibel ist also, dass alle Menschen Mitglieder einer einzigen Familie sind. Nach der Sintflut wird diese Botschaft in der Erzählung von Noach bekräftigt, in-

dem diese neue Phase der Geschichte wieder von einer einzelnen Familie eingeleitet wird. Am Anfang bezieht sich die göttliche Vorsehung auf die universelle, undifferenzierte Menschheit.

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.¹ Nach den finstersten 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.

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,

¹ Vgl. *Genesis 17,7.19, Levitikus 26,42–45, Deuteronomium 20,3–5* etc.

Technologie und Wirtschaft als auch auf dem Gebiet des Glaubens, der Spiritualität, der Ethik und der Moral hinterlassen. Auch dadurch zeigt sich Gottes ewiger Bund mit dem jüdischen Volk.

Zweifellos stellte die Schoa den historischen Tiefpunkt der Beziehungen zwischen uns Juden und unseren nicht-jüdischen Nachbarn in Europa dar. Aus einem Kontinent, der über ein Jahrtausend lang vom Christentum geprägt worden war, keimte ein bitterer und böser Trieb, der zu der mit industrieller Präzision durchgeführten Ermordung von sechs Millionen unserer Brüder, einschließlich eineinhalb Millionen Kinder, führte. Viele von denen, die an diesen abscheulichen Verbrechen beteiligt waren und ganze Familien und Gemeinden auslöschten, waren in christlichen Familien und Gemeinden aufgewachsen und erzogen worden.²

Gleichzeitig gab es während dieses Jahrtausends, selbst in sehr dunklen Zeiten, immer wieder äußerst mutige Einzelpersonen – Söhne und Töchter der katholischen Kirche, sowohl Laien als

² Papst Johannes Paul II. schrieb: „Zu Recht nimmt sich daher die Kirche, während sich das zweite christliche Jahrtausend seinem Ende zuneigt, mit stärkerer Bewusstheit der Schuld ihrer Söhne und Töchter an ...“ (Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 (10. November 1994), 33: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 119 (Bonn 1994), S. 29. Die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum schrieb: „Die Tatsache, dass die Schoa in Europa stattfand, das heißt in Ländern mit einer langen christlichen Kultur, wirft die Frage nach der Beziehung zwischen der Verfolgung durch die Nationalsozialisten und der Haltung der Christen gegenüber den Juden in allen Jahrhunderten auf.“ (*Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa*, 16. März 1998).

auch führende Mitglieder der Kirche –, die gegen die Verfolgung der Juden kämpften und ihnen in düsteren Zeiten halfen.³

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs entstand eine neue Ära des friedlichen Zusammenlebens und der Akzeptanz in den Ländern Westeuropas und ein Zeitalter des Brückenbauens und der Toleranz setzte sich in vielen christlichen Konfessionen durch. Glaubensgemeinschaften bewerteten ihre historische Ablehnung anderer Glaubensrichtungen neu und Jahrzehnte eines fruchtbaren Austausches und der Kooperation folgten. Obwohl wir Juden vor einem oder zwei Jahrhunderten politische Emanzipation erlangt hatten, wurden wir damals immer noch nicht als gleich- bzw. vollwertige Mitglieder der Nationen, in denen wir lebten, akzeptiert. Nach der Schoa wurde die jüdische

³ Zu den Helden der Geschichte gehörten Abt Bernhard von Clairvaux und Jules-Géraud Kardinal Saliège von Toulouse, die während der Kreuzzüge bzw. während des Zweiten Weltkriegs ein besonders mutiges Verhalten zeigten. Als ein zisterziensischer Mitbruder während der Kreuzzüge die Deutschen aufforderte, die Juden zu vernichten, bevor man gegen die Muslime Krieg führte, beendete Abt Bernhard von Clairvaux persönlich diese Hetze. So schrieb Rabbi Efraim von Bonn: „Ein ehrbarer Priester namens Bernhard, eine großartige Persönlichkeit und Lehrmeister aller Priester, die ihre Religion kannten und verstanden, sagte zu ihnen: ‚Mein Schüler, der predigte, dass die Juden vernichtet werden sollen, sprach unrichtig, denn im Buch der Psalmen steht geschrieben ‚Töte sie nicht, damit mein Volk nicht vergisst‘.‘ Alle Menschen betrachteten diesen Priester als einen Heiligen und unsere Untersuchungen ergaben nicht, dass er sich bestechen ließ, um gut über Israel zu reden. Als sie dies hörten, unterbrachen viele ihre Anstrengungen, unseren Tod herbeizuführen“ (A. M. Haberman (Hg.): *Sefer Zekhirah*, S. 18).

Jules-Géraud Saliège (24. Februar 1870–5. November 1956) war von 1928 bis zu seinem Tod Erzbischof von Toulouse. Er spielte eine bedeutende Rolle beim katholischen Widerstand gegen das Pro-Nazi-Regime in Frankreich. 1946 wurde er von Papst Pius XII. zum Kardinal ernannt. Für seine Bemühungen, Juden während der Schoa zu schützen, ehrt Yad Vashem ihn als Gerechten unter den Völkern.

Emanzipation in der Diaspora sowie das Recht des jüdischen Volkes, als souveräne Nation in unserem eigenen Land zu leben, endlich sichtbar und selbstverständlich.

Während der folgenden sieben Jahrzehnte bewerteten jüdische Gemeinden und deren geistige Führer die Beziehung des Judentums zu den Mitgliedern und Führern anderer Glaubensgemeinschaften schrittweise neu.

Wendepunkt – *Nostra aetate*

Vor fünfzig Jahren, zwanzig Jahre nach der Schoa, begann mit der Erklärung *Nostra aetate* (Nr. 4)⁴ ein Prozess der Selbstprüfung der katholischen Kirche, der allmählich dazu führte, dass jegliche Feindseligkeiten gegenüber Juden aus der kirchlichen Lehre entfernt wurden, sodass zwischen unseren beiden Glaubensgemeinschaften Vertrauen und Zuversicht wachsen konnten.

In dieser Hinsicht spielte Papst Johannes XXIII. die Rolle des Umgestalters in den jüdisch-katholischen Beziehungen und in der Geschichte der Kirche selbst. Er bewies Mut, als er während des Holocaust Juden rettete, und es war seine Einsicht, die „Lehre der Verachtung“ revidieren zu müssen, die dazu beitrug, Widerstand gegenüber Veränderungen zu überwinden, und schließlich die Annahme der Erklärung *Nostra aetate* (Nr. 4) erleichterte.

⁴ Hier wird hauptsächlich Abschnitt 4 von *Nostra aetate* behandelt, da dieser Abschnitt sich besonders mit dem Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum befasst. Um das Lesen zu erleichtern, beziehen wir uns im Text nur auf *Nostra aetate*, aber im gesamten Dokument nehmen wir besonders auf Abschnitt 4 Bezug.

Es ist unser Verständnis, dass in seiner konzentriertesten, konkreten und für die Kirche dramatischsten⁵ Behauptung *Nostra aetate* anerkennt, dass man keinem Juden, der nicht direkt und persönlich an der Kreuzigung beteiligt war, diese zur Last legen kann.⁶ Die Betrachtungen und Erklärungen von Papst Benedikt XVI. zu diesem Thema verdienen besondere Beachtung.⁷

Ergänzend verstehen wir, dass auf Grundlage christlicher Schriften *Nostra aetate* zudem erklärt, dass die göttliche Erwählung Israels, die die „Gabe Gottes“ genannt wird, nicht widerrufen wird: „Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich.“ Außerdem wird erklärt, dass „man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen (darf)“. 2013 schrieb Papst Franziskus in seiner Apostolischen Exhortation *Evangelii*

⁵ Die Behauptung aus *Nostra aetate* hat ihren Ursprung in früheren Lehren der Kirche, wie zum Beispiel im Katechismus gemäß Beschluss des Konzils von Trient aus dem Jahr 1566. In Artikel 4 aus dem Abschnitt des Dokumentes mit der Überschrift „Das Glaubensbekenntnis“ wird die den Juden angelastete Schuld relativiert, indem erklärt wird, dass die Sündhaftigkeit der Christen noch eher zur Kreuzigung geführt hat. Nichtsdestoweniger wurde den Juden noch mehrere Jahrhunderte lang vorgeworfen, die Mörder Gottes zu sein. Wenn die Anschuldigungen im Laufe der Zeit schwächer wurden, lag das wahrscheinlich an der Aufklärung, die dazu führte, dass der Judenhass in Europa etwas von seiner religiösen Prägung verlor. Dagegen war *Nostra aetate*, das dem Wunsch des Westens, vom intensiven Judenhass, der zur Schoa führte, abzurücken, unmittelbar folgte, geradezu revolutionär, weil es eine bedeutende Veränderung in der katholischen Kirche mit sich brachte.

⁶ Der Grad, bis zu dem die Juden aus dem ersten Jahrhundert eine Rolle bei der Kreuzigung Jesu spielten, wird wissenschaftlich kontrovers diskutiert, aber wenn es um die interne christliche Lehre geht, dann erkennen wir die Freisprechung aller anderen Juden von jeglicher Verantwortung für die Kreuzigung als äußerst wichtigen Schritt für die Kirche an.

⁷ In seinem Buch *Jesus von Nazareth*, Band II (2011).

gaudium: „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes und lässt einen Weisheitsschatz entstehen, der aus der Begegnung mit dem göttlichen Wort entspringt.“⁸

Nach unserem Verständnis ebnete *Nostra aetate* dem Vatikan auch den Weg für die Aufnahme umfassender diplomatischer Beziehungen mit dem Staat Israel im Jahr 1993. Durch diese Verbindung zeigte die katholische Kirche, dass sie ihre Darstellung des jüdischen Volkes als Nation, die bis zum letzten Tag zum Umherwandern verdammt sei, nun wahrhaftig ablehnte. Dieser historische Moment ermöglichte die Pilgerreise von Papst Johannes Paul II. im Jahr 2000 nach Israel, die ein weiteres beeindruckendes Zeichen für die neue Ära in den katholisch-jüdischen Beziehungen darstellte. Seit damals besuchten auch seine beiden Nachfolger das Land.

Nostra aetate erklärt, dass die Kirche „alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben“, aus religiösen Gründen beklagt. Dementsprechend erklärte Papst Johannes Paul II. wiederholt, dass der Antisemitismus „eine Sünde gegen Gott und die Menschheit“ sei. An der Klagemauer in Jerusalem sprach er folgendes Gebet: „Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen: Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes.“

⁸ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24. November 2013), 249 (vgl. 247): Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 194 (Bonn 2013), S. 168.

Papst Franziskus erkannte eine neue, um sich greifende und sogar modische Form des Antisemitismus, als er einer Delegation des Jüdischen Weltkongresses sagte: „Juden angreifen ist Antisemitismus, aber ein expliziter Angriff auf Israel ist auch Antisemitismus. Zwar mag es politische Meinungsverschiedenheiten zwischen Regierungen und hinsichtlich politischer Fragen geben, aber der Staat Israel hat jedes Recht, in Sicherheit und Wohlstand zu existieren.“⁹

Schließlich forderte *Nostra aetate* dazu auf, „gegenseitige Kenntnis und Achtung“ zu fördern und „brüderliche Gespräche“ zu führen. 1974 folgte Papst Paul VI. diesem Aufruf, indem er die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum ins Leben rief. Als Antwort auf diesen Aufruf hat sich die jüdische Gemeinschaft regelmäßig mit Vertretern der Kirche getroffen.

Wir begrüßen die Arbeit von Päpsten, Kirchenführern und Gelehrten, die mit Leidenschaft zu diesen Entwicklungen beigetragen haben, sowie die Anstrengungen der willensstarken Verfechter des katholisch-jüdischen Dialogs am Ende des Zweiten Weltkriegs, deren gemeinsame Arbeit der Hauptantrieb für *Nostra aetate* war. Die wichtigsten Meilensteine waren das Zweite Vatikanische Konzil, die Errichtung der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, die Anerkennung des Judentums als lebendige Religion mit einem ewigen Bund, die Würdigung der Signifikanz der Schoa und ihrer Vorläufer und die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Staat Israel. Die theologischen Schriften der Leiter der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum haben sehr zu den Kirchendokumenten, die *Nostra*

⁹ <http://www.worldjewishcongress.org/en/news/pope-francis-to-make-first-official-visit-to-rome> und <http://edition.cnn.com/2015/10/28/world/pope-jews/>.

aetate folgten, beigetragen. Gleiches gilt für Schriften zahlreicher anderer Theologen.

In ihren jüngsten Reflexionen zu *Nostra aetate* „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ vertrat die Päpstliche Kommission unzweideutig die Auffassung, dass Juden Anteil an Gottes Heil haben und sie nannte diese Vorstellung „ein abgrundtiefes Geheimnis Gottes“.¹⁰ Außerdem erklärte sie, dass „die katholische Kirche keine spezifische institutionelle Missionsarbeit, die auf Juden gerichtet ist, kennt und unterstützt“.¹¹ Obwohl die katholische Kirche nicht darauf verzichtet hat, gegenüber Juden Zeugnis abzulegen, verstehen wir, dass sie für jüdische Empfindungen Verständnis und Einfühlungsvermögen gezeigt und sich von der aktiven Judenmission distanziert hat.

Die offensichtliche Änderung der Einstellung der Kirche gegenüber der jüdischen Gemeinschaft wird besonders deutlich durch den Synagogenbesuch von Papst Franziskus, der dritte Papst, der diesen wichtigen Weg beschritten hat. Wir wiederholen seine Worte: „Von Feinden und Fremden sind wir zu Freunden und Brüdern geworden. Ich wünsche mir, dass die Nähe, das gegenseitige Kennen und die Wertschätzung zwischen unseren beiden Glaubensgemeinschaften immer mehr wachse.“

Diese freundlichen Einstellungen und Handlungen stehen im starken Gegensatz zu Jahrhunderten der Verachtung und der

¹⁰ 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* (10. Dezember 2015), 36–39: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 203* (Bonn 2016), S. 31–33.

¹¹ *Ebd.*, 40: a. a. O., S. 34.

weitverbreiteten Feindseligkeiten und leiten ein äußerst ermutigendes Kapitel in einem langen Prozess gesellschaftlicher Veränderung ein.

Bewertung und Neubewertung

Aufgrund der langen Geschichte des christlichen Antijudaismus bezweifelten anfangs viele hochrangige Vertreter des Judentums¹² die Ernsthaftigkeit der Annäherung der Kirche an die jüdische Gemeinschaft. Mit der Zeit zeigte sich, dass die Veränderungen in der Haltung und der Lehre der Kirche nicht nur ernsthaft, sondern auch immer tiefgreifender werden, und dass wir in eine Phase der wachsenden Toleranz, des gegenseitigen Respekts und der Solidarität zwischen den Mitgliedern unserer beiden Glaubensgemeinschaften eintreten.

Das orthodoxe Judentum war – durch die American Orthodox Union und den Rabbinical Council of America – schon im Internationalen Jüdischen Komitee für Interreligiöse Konsultationen (IJCIC), das in den späten 1960er Jahren gegründet wurde und als offizielle jüdische Vertretung für die Beziehungen zum Vatikan galt, vertreten. Eine neue Seite in den Beziehungen des orthodoxen Judentums zur katholischen Kirche wurde durch die Einrichtung der Bilateralen Kommission des Oberrabbinats von Israel und des Vatikan im Jahr 2002 unter der Leitung von Oberrabbiner She'ar Yashuv Cohen eingeleitet. In den veröffentlichten Erklärungen der bisher dreizehn Treffen dieser bilateralen Kommission (abwechselnd in Rom und Jerusalem) wird

¹² Siehe Rabbi Moshe Feinstein, *Responsa Iggerot Mosche, Jore De'a*, Band 3, § 43, sowie Anmerkungen des französischen Oberrabbiners Rabbi Jacob Kaplan in: *Droit et liberté* (Dezember 1964) und in: *Hamodia* (16. September 1965). Jeder wies auf Bereiche hin, in denen Skepsis berechtigt war.

die Behandlung grundlegender Glaubensfragen sorgfältig vermieden, aber ein breites Spektrum aktueller gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Herausforderungen angesprochen; gemeinsame Werte werden betont und die Unterschiede beider Glaubensstraditionen respektiert.

Wir Juden erkennen, dass diese brüderliche Verbundenheit die Unterschiede in unseren Lehrmeinungen nicht einfach beseitigen kann, aber sie stärkt 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.¹³

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. Die Geschichte des jüdischen Martyriums im christlichen Europa dient als tragisches Zeugnis für die Hingabe und Beharrlichkeit, mit der die Juden sich gegen Glaubensüberzeugungen wehrten, die mit ihrem alten und ewigen Glauben, der absolute Treue zur mündlichen und schriftlichen Tora verlangt, unvereinbar waren. Trotz dieser grundlegenden Unterschiede haben einige der höchsten Autoritäten des Judentums erklärt, dass den Christen ein besonderer Status gebührt, 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.¹⁴

¹³ Siehe *Commentary to Song of Songs* (nach Nahmanides) (Kommentar zum Lied der Lieder), in: *Kitve ha-Ramban* (Ed. Chavel), Band II, S. 502–503; Ralbag, *Milhamot* (Ed. Leipzig), S. 356 und *Kommentar zur Tora* (Ed. Venice), S. 2.

¹⁴ *Tosafot Sanhedrin* 63 b, s. v. Asur; Rabbenu Yeruham ben Meshullam, *Toledot Adam ve-Havvah* 17:5; R. Moses Isserles zu *Schulchan Aruch*,

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. Das Judentum, dessen Besonderheit aus seiner empfangenen Tradition aus den Tagen seiner glorreichen Propheten und besonders der Offenbarung am Berg Sinai stammt, wird seinen Prinzipien, Gesetzen und ewigen Lehren immer treu bleiben. Außerdem werden unsere interreligiösen Gespräche durch die tiefen Einsichten solch großer jüdischer Denker wie Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik,¹⁵ Rabbiner Lord Immanuel Jakobovits¹⁶ und vieler anderer bereichert, die wortgewandt argumentierten, dass die religiöse Erfahrung eine private ist, die häufig nur innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft wahrhaft verstanden werden kann.

Jedoch sollen diese Unterschiede der jeweiligen Lehre unserer friedlichen Zusammenarbeit zum Wohl unserer gemeinsamen Welt und der Kinder des Noach nicht im Weg stehen. Deshalb ist es erforderlich, dass unsere Glaubensgemeinschaften sich weiterhin begegnen, miteinander vertraut werden und das Vertrauen des jeweils anderen gewinnen.

Orach Chajim 156:2; R. Moses Rivikis, *Be'er ha-Gola* zum *Schulchan Aruch Choschen Mischpat* 226:1 & 425:5; R. Samson Raphael Hirsch, Principles of Education in: „*Talmudic Judaism and Society*“, S. 225–227.

¹⁵ Besonders in seinem Essay „*Confrontation*“, *Tradition: A Journal of Orthodox Thought*. 6.2 (1964).

¹⁶ Siehe zum Beispiel „*The Timely and the Timeless*“ (London 1977), S. 119–121.

Deshalb geben wir kund

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.¹⁷

Nach unserem Verständnis schließt die jüdische Berufung den Auftrag ein, *ein Licht für die Völker* zu sein, was uns verpflichtet, dazu beizutragen, dass die Menschen Heiligkeit, Moral und Frömmigkeit wertschätzen. Mit zunehmender Säkularisierung gibt der Westen viele der gemeinsamen moralischen Werte von Juden und Christen auf. So wird die Religionsfreiheit zunehmend von den Kräften des Säkularismus und des religiösen Extremismus bedroht. Deshalb suchen wir die Partnerschaft besonders mit der katholischen Gemeinschaft, und mit anderen Glaubensgemeinschaften im Allgemeinen, um die Zukunft der Religionsfreiheit zu sichern, die moralischen Prinzipien unserer Glaubensgemeinschaften zu fördern, insbesondere die Heiligkeit des Lebens, die Bedeutung der traditionellen Familie und um – in den Worten von Oberrabbiner Lord Immanuel Jakob-

¹⁷ Die Presseerklärung nach dem vierten Treffen der Bilateralen Kommission des israelischen Oberrabbinats und des Heiligen Stuhls für religiöse Beziehungen mit dem Judentum in Grottaferrata (Rom, 17.–19. Oktober 2004) ist in dieser Hinsicht besonders bemerkenswert. Folgendes wurde erklärt: „*Wir wissen, dass das Bewusstsein in unseren jeweiligen Gemeinschaften hinsichtlich der enormen Veränderungen, die in der Beziehung zwischen Katholiken und Juden stattgefunden haben, noch nicht ausreicht. Angesichts der Arbeit unseres Komitees und unserer aktuellen Diskussionen über eine gemeinsame Vision einer gerechten und ethischen Gesellschaft erklären wir: Wir sind nicht länger Feinde, sondern unwiderrufliche Partner bei der Artikulierung der wesentlichen moralischen Werte für das Überleben und das Wohl der Menschheit.*“

vitz – „das moralische und religiöse Gewissen der Gesellschaft zu kultivieren“.

Eine der Lektionen der Schoa ist die Verpflichtung für Juden sowie für Nichtjuden, gegen Antisemitismus anzukämpfen, insbesondere nachdem der Antisemitismus wieder steigt. Diese Lektionen müssen sowohl in den bildenden als auch in den legalen Sphären ausgedrückt werden, von allen Nationen, ohne Kompromiss.

Als ein Volk, das während seiner Geschichte unter Verfolgung und Völkermord litt, sind wir allzu vertraut mit der realen Gefahr, die vielen Christen im Mittleren Osten droht. Auch an anderen Orten werden sie verfolgt und ihnen drohen Gewalt und Tod durch die Hände derjenigen, die sich bei der Ausübung von Gewalt und Terror vergeblich auf den Namen Gottes berufen.

Wir verurteilen hiermit jede Gewalt gegen Personen aufgrund ihres Glaubens oder ihrer Religion. Wir verurteilen ebenso alle Akte von Vandalismus, mutwilliger Zerstörung und/oder Entweihung von heiligen Stätten aller Religionen.

Wir rufen die Kirche auf, gemeinsam mit uns gegen die neue Barbarei unserer Generation zu kämpfen, d. h. gegen die radikalen Auswüchse des Islam, die unsere globale Gesellschaft bedrohen und die die gemäßigten Muslime nicht verschonen. So werden der Weltfrieden im Allgemeinen und die christlichen und jüdischen Glaubensgemeinschaften im Besonderen bedroht. Wir rufen alle Menschen guten Willens dazu auf, sich zur Bekämpfung dieses Übels zusammenzuschließen.

Trotz grundlegender theologischer Differenzen teilen Katholiken und Juden den gemeinsamen Glauben an den göttlichen Ursprung der Tora und an den Gedanken einer endgültigen Erlösung und heute auch die Überzeugung, dass Religionen durch moralisches Verhalten und religiöse Erziehung – nicht aber durch Krieg,

Zwang oder gesellschaftlichen Druck – ihren inspirierenden Einfluss ausüben sollen.

Üblicherweise äußern wir bezüglich der Lehren anderer Glaubensgemeinschaften keine Erwartungen. Manche Lehren verursachen jedoch echtes Leiden; die christlichen Lehren und Rituale, die negative Haltungen gegenüber Juden und dem Judentum zum Ausdruck bringen, nähren den Antisemitismus. Um die freundlichen Beziehungen und gemeinsamen Anliegen, die Katholiken und Juden als Ergebnis von *Nostra aetate* pflegen, zu erweitern, rufen wir alle christlichen Konfessionen, die dies noch nicht getan haben, dazu auf, dem Beispiel der katholischen Kirche zu folgen und den Antisemitismus aus ihrer Liturgie und Doktrin zu entfernen, die aktive Judenmission einzustellen und Hand in Hand mit uns, dem jüdischen Volk, an einer besseren Welt zu arbeiten.

Wir bemühen uns um eine Vertiefung des Dialogs und der Partnerschaft mit der Kirche, um gegenseitiges Verständnis zu fördern und um die o. g. Ziele zu erreichen. Wir suchen nach zusätzlichen Möglichkeiten, die uns in die Lage versetzen, gemeinsam die Welt zu verändern: Gottes Wegen zu folgen, die Hungrigen zu speisen, die Nackten zu kleiden, Witwen und Waisen Freude zu bringen, den Verfolgten und Unterdrückten Zuflucht zu bieten und uns damit Seiner Wohltaten würdig zu erweisen.

Für die CER:

Rabbi Pinchas Goldschmidt, *CER President*

Rabbi Dr. Riccardo Di Segni, *CER Vice President*

Rabbi Arie Folger, *Chairman of the Nostra Aetate Response Committee*

Für das Chief Rabbinate of Israel:

Rabbi Dr Ratzon Arusi, *Chairman of the Commission of the Chief Rabbinate of Israel for Interreligious Affairs*

Für den RCA:

Rabbi Elazar Muskin, *RCA President*

Rabbi Mark Dratch, *RCA Executive Vice President*

Rabbi Dr. David Berger, *Senior Advisor on Interfaith Affairs*

Zu den Organisationen

Die CER (Konferenz Europäischer Rabbiner) ist die wichtigste Vereinigung von Rabbinern in Europa. Zu ihr gehören mehr als 700 religiöse Führer der etablierten Synagogengemeinden in Europa. Die Konferenz dient der Wahrung und Verteidigung der religiösen Rechte der Juden in Europa und wurde zur Stimme des Judentums in Europa.

Das Oberrabbinat des Staates Israels wird vom israelischen Recht als Leiter des religiösen Gesetzes und der geistlichen Autorität des jüdischen Volkes in Israel anerkannt. Ein Oberrabbinat unterstützt die beiden Oberrabbiner, die sich in ihrem Vorsitz abwechseln. Es hat rechtliche und administrative Autorität, religiöse Vorkehrungen für Israels Juden zu organisieren. Es reagiert auch auf halachische Fragen, die von jüdischen öffentlichen Körperschaften in der Diaspora eingereicht wurden. Das Oberrabbinat ist gesetzlich zuständig für Eheschließung und Scheidung unter Juden, Bestattung von Juden, Konvertierung zum Judentum, Etablierung der jüdischen Identität, Aufsicht über das rabbinische Gerichtssystem, Koscher-Zertifizierung und Aufsicht über heilige Stätten.

Der Amerikanische Rabbinerverband (Rabbinical Council of America), mit Hauptsitz in New York City, ist eine Organisation im Dienste von mehr als 1000 orthodoxen Rabbinern in den USA, Kanada, Israel und der Welt. Mitglieder sind ordnungsgemäß ordinierte orthodoxe Rabbiner, die in den Gemeinden, auf dem Gebiet der Bildung und Erziehung, in der Seelsorge und anderen Bereichen der jüdischen Gemeindegarbeit tätig sind.

Vollständige wortwörtliche deutsche Fassung, hg. vom Rabbinat der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, Seitenstettengasse 4, 1010 Wien, Österreich, S. 3–14.

„Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes.“¹

Eine Antwort der Deutschen Bischofskonferenz auf die Erklärungen aus dem Orthodoxen Judentum zum Verhältnis von Judentum und katholischer Kirche

29. Januar 2019

Das Dokument der Deutschen Bischofskonferenz ist ausdrücklich als Antwort auf die zuvor veröffentlichten Erklärungen aus dem orthodoxen Judentum verfasst worden und stellt damit als erste offizielle Reaktion seitens der katholischen Kirche ein zentrales Dokument der katholisch-jüdischen Beziehungen der letzten Jahre dar. Der Text ist von der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz vorbereitet und am 29. Januar 2019 vom Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedet worden. In dem Text zeigen sich die Bischöfe beeindruckt von der Wertschätzung, die von jüdischer Seite der Konzilerklärung entgegengebracht wird und nehmen dankbar zur Kenntnis, dass sich Juden und Christen trotz theologischer Differenzen als Partner in der einen Welt verstehen können. Insbesondere einige theologische Aussagen der beiden jüdischen Dokumente sind es, auf die sich die katholischen Bischöfe beziehen, um daraus weiterführende Überlegungen für den zukünftigen Dialog mit dem Judentum abzuleiten.

¹ 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. Im Text zitiert als *EG*.

„Ein fruchtbarer Moment im Dialog“ (Papst Franziskus)

Am 31. August 2017 überreichten Vertreter der Europäischen Rabbinerkonferenz (CER), des Rabbinischen Rats von Amerika (RCA) und des Israelischen Oberrabbinats Papst Franziskus die Erklärung *Between Jerusalem and Rome (BJR)*: „Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre *Nostra aetate*“². Sie stellt die erste Positionsbestimmung rabbinischer Vereinigungen und Instanzen orthodoxer Rabbiner zum Dialog mit dem Christentum und der katholischen Kirche dar. Schon aus diesem Grund kommt dem Dokument ein einzigartiger Rang zu, was in seinen inhaltlichen Ausführungen bestätigt wird. „Ein fruchtbarer Moment im Dialog“ ist in den Worten von Papst Franziskus damit erreicht. Zuvor hatte bereits eine Gruppe orthodoxer Rabbiner am 3. Dezember 2015 unter dem Titel *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen*³ eine Erklärung zum Christentum veröffentlicht.

Aus christlicher Sicht kann man von einem günstigen Zeitpunkt in den Beziehungen zwischen Judentum und katholischer Kirche sprechen. Was für die katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil begann, findet nun eine Anerkennung durch repräsentative Instanzen des orthodoxen Judentums. Ihr kommt ein theologisches Gewicht zu, weil es in der Wahrnehmung gemeinsamer Verantwortung für die Welt auch darum geht, „unser gegenseitiges Verständnis zu fördern“ (*BJR* 13). Dieses Ziel verfolgte bereits die Erklärung *Dabru Emet* („Redet Wahrheit“) aus dem Jahr 2000, die mehrheitlich von liberalen

² Vollständige wortwörtliche deutsche Fassung, hg. vom Rabbinat der Israelitischen Kultusgemeinde Wien (Wien 2017). Im Text zitiert als *BJR*; die Seitenangabe bezieht sich auf diese Ausgabe.

³ <http://cjcuc.org/2015/12/03/orthodoxe-rabbinische-erklarung-zum-christentum/>.

und konservativen Rabbinern und jüdischen Wissenschaftlern unterzeichnet und veröffentlicht wurde.

Mit großer Dankbarkeit nehmen die deutschen Bischöfe diese Entwicklung wahr. Angesichts der jahrhundertlangen Existenz auch eines christlichen Antijudaismus, dessen Erbe uns immer noch mit Schmerz und Scham erfüllt, sehen wir in den freundschaftlichen Beziehungen zum Judentum, wie sie in den vergangenen Jahrzehnten gewachsen sind, einen Durchbruch zu einer gemeinsamen friedlichen Zukunft. Diese Entwicklung bringt unsere Gemeinschaften im Glauben an Gott näher.

Die katholische Kirche nimmt im „Kampf gegen die neue Barbarei“ (vgl. *BJR* 13) eines religiösen Fanatismus ein Zeichen der Zeit wahr. Einspruch und Widerstand gegen Gewalt im Namen Gottes und das unzweideutige Bekenntnis zur Religionsfreiheit verbindet Juden und Christen politisch, aber auch religiös. In einer Welt, in der nicht selten soziale und politische Konflikte religiös motiviert oder verstärkt werden, können der Dialog und die Zusammenarbeit von Juden und Christen in Deutschland und anderen Ländern ein Modell dafür sein, wie ein friedliches, von gegenseitigem Respekt und Verständnis bestimmtes Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Erfahrungen, Überzeugungen und Lebensweisen gelingen kann.

Für die katholische Kirche besitzt der Dialog mit ihren jüdischen Glaubensgeschwistern unbedingte theologische Dignität. Denn ohne diesen Dialog kann sie ihre Sendung nicht erfüllen. „Die Kirche ... betrachtet das Volk des Bundes und seinen Glauben als eine heilige Wurzel der eigenen christlichen Identi-

tät (vgl. *Röm* 11,16–18).⁴ Das gilt nicht nur in rückblickender Perspektive, vielmehr „wirkt Gott weiterhin im Volk des Alten Bundes“ (*EG* 249). Darin erkennt die katholische Kirche eine offenbarungstheologische Voraussetzung ihres Dialogs mit dem Judentum.

„Zwischen Jerusalem und Rom“

Beeindruckt sind wir von der jüdischen Wertschätzung der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate* (NA), die 50 Jahre nach ihrer Verabschiedung den äußeren Anlass zur Entstehung des Dokuments *Zwischen Jerusalem und Rom* gegeben hat. Die Punkte, die die orthodoxen Rabbiner im Rückblick hervorheben (vgl. *BJR* 6–8), bilden die normative Grundlage der Beziehungen zwischen Juden und Christen:

- den „Prozess der Selbstprüfung“, der „die kirchliche Lehre von jedweder Feindseligkeit gegenüber Juden be-reinigt“;
- das Bekenntnis dazu, dass man die Verantwortung für die Kreuzigung Jesu „weder allen damals lebenden Ju-den ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen“ dürfe (*NA* 4);
- die theologische Bekräftigung der bleibenden Erwäh-lung Israels;
- die Anerkennung des Staates Israel;
- die Verurteilung jeder Form von Antisemitismus.

⁴ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24. November 2013), 247: a. a. O., S. 168.

Die sehr differenzierten Ausführungen zu den katholisch-jüdischen Beziehungen in der Geschichte und die wertschätzende Aufmerksamkeit für die Entwicklungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die von den Päpsten und Bischöfen, von den Gemeinden wie von Theologinnen und Theologen getragen und gefördert wurden, fordern gerade die katholische Kirche in Deutschland mit ihrer besonderen historischen Verantwortung dazu auf, den Dialog mit dem Judentum weiterhin engagiert fortzuführen und dabei die Impulse und Positionierungen aus dem orthodoxen Judentum aufzunehmen.

Das gilt in besonderer Weise für die theologische Perspektive, mit der die Erklärung BJR die Entwicklungen der katholisch-jüdischen Beziehungen seit dem Konzil erschließt. In den biblischen Schöpfungsgeschichten öffnet sich der Blick „auf die universelle, undifferenzierte Menschheit“ (*BJR* 3), die alle Menschen umfasst. Diese in Gott begründete Verbundenheit gilt es, angesichts der Herausforderungen der Globalisierung in Erinnerung zu rufen. Die katholische Kirche weiß sich mit dem Judentum in dem Bemühen verbunden, „gemeinsam die Welt zu verändern: Gottes Wegen zu folgen, die Hungrigen zu speisen, die Nackten zu kleiden, Witwen und Waisen Freude zu bringen, den Verfolgten und Unterdrückten Zuflucht zu bieten ...“ (*BJR* 13 f.).

Die deutschen Bischöfe nehmen dankbar zur Kenntnis, dass trotz der theologischen Differenzen zwischen Judentum und Christentum Christen als „Partner, enge Verbündete und Brüder bei unserer gemeinsamen Suche nach einer besseren Welt“ (*BJR* 12) bezeichnet werden. Dies wird durch die Erinnerung daran unterstrichen, dass „einige der höchsten Autoritäten des Judentums erklärt (haben), dass den Christen ein besonderer Status gebührt, 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“

(BJR 11). Ebenso betonen die Rabbiner, dass Katholiken und Juden „den gemeinsamen Glauben an den göttlichen Ursprung der Tora“ (BJR 13) und an die Erlösung der Welt teilen.

Israel lebt aus dem Bund mit Gott und gibt Gott Raum, indem es nach seinen Geboten lebt. Das führt Juden dazu, Verantwortung für die ganze Menschheit wahrzunehmen, selbst wenn jüdisches Leben immer wieder verfolgt wurde. In Israels Bundes-treue erweist sich Gott als Gott des Lebens. So erkennt die katholische Kirche den „doppelten Auftrag“ des Judentums an: „die Gründung des Volkes Israel, das im heiligen, gelobten Land Israel eine vorbildliche Gesellschaft erben und errichten sollte, während es gleichzeitig als Quelle des Lichtes für die gesamte Menschheit dienen sollte“ (BJR 3).

Mit großer Zustimmung nehmen die deutschen Bischöfe die Kundgebungen der Rabbiner im letzten Teil der Erklärung BJR zur Kenntnis. Wir sind dankbar, dass die Rabbiner auf die schwierige Lage der Christen im Mittleren Osten und anderen Teilen der Welt aufmerksam machen, deren Religionsfreiheit stark eingeschränkt ist, die sozial diskriminiert und nicht selten offen verfolgt werden. Der Verurteilung „jede(r) Gewalt gegen Personen aufgrund ihres Glaubens oder ihrer Religion“ sowie „alle(r) Akte von Vandalismus, mutwilliger Zerstörung und/oder Entweihung von heiligen Stätten aller Religionen“ (BJR 13) stimmen wir vorbehaltlos zu und versichern unseren jüdischen Partnern, dass auch wir uns weiterhin gegen jede Form von Antisemitismus und für die Förderung jüdischen Lebens einsetzen werden – eingedenk des Wortes des Propheten Sacharja: „Wer euch antastet, tastet meinen Augapfel an.“ (Sach 2,12).

„Den Willen unseres Vaters im Himmel tun“

Mit Anerkennung greifen die deutschen Bischöfe auch die Erklärung einer Gruppe orthodoxer Rabbiner auf, die am 3. Dezember 2015 unter dem Titel *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen* veröffentlicht wurde. Sie ist als Reaktion auf das Dokument „*Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt*“ (Röm 11,29) entstanden, das die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im selben Jahr vorgelegt hat.⁵ Diese Erklärung wurde von einer Gruppe von orthodoxen Rabbinern verfasst, die seit vielen Jahren und auf unterschiedlichen Ebenen mit christlichen Vertretern im Gespräch sind. In der zeitlichen Konstellation der drei Dokumente 50 Jahre nach *Nostra aetate* erweist sich die Lebendigkeit, Ernsthaftigkeit und Produktivität des jüdisch-katholischen Dialogs.

Ausdrücklich möchten die Unterzeichner „den Willen unseres Vaters im Himmel tun, indem wir die uns angebotene Hand unserer christlichen Brüder und Schwestern ergreifen. Juden und Christen müssen als Partner zusammenarbeiten, um den moralischen Herausforderungen unserer Zeit zu begegnen“ (Einleitung). Der Dialog erhält damit eine theologische Begründung: Wenn Juden und Christen miteinander sprechen und gemeinsam „als Partner bei der Welterlösung“ arbeiten, folgen sie dem Willen Gottes. Mit den Verfassern sieht auch die katholi-

⁵ 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* (10. Dezember 2015): Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 203 (Bonn 2016).

sche Kirche „eine gemeinsame Aufgabe in der Verheißung des Bundes, die Welt unter der Herrschaft des Allmächtigen zu verbessern, sodass die gesamte Menschheit Seinen Namen anruft und Laster von der Erde verbannt werden“ (Nr. 4).

Dankbar nehmen wir wahr, dass in den Augen der Autoren „das Christentum weder ein Zufall noch ein Irrtum ist, sondern göttlich gewollt und ein Geschenk an die Völker“ (Nr. 3). Ohne die grundlegenden theologischen Differenzen zu verschweigen, betonen die Rabbiner den Vorrang der Gemeinsamkeiten: „den ethischen Monotheismus Abrahams; die Beziehung zum Einen Schöpfer des Himmels und der Erde, der uns alle liebt und umorgt; die jüdische Heilige Schrift; den Glauben an eine verbindliche Tradition; die Werte des Lebens, der Familie, mitfühlender Rechtschaffenheit, der Gerechtigkeit, unveräußerlicher Freiheit, universeller Liebe und des letztendlichen Weltfriedens“ (Nr. 5).

Weiterführende Überlegungen

Die deutschen Bischöfe befürworten einen umfassenden Dialog mit dem Judentum. Dazu gehört aus katholischer Sicht auch die Frage, was die „unüberbrückbaren theologischen Differenzen“ (*BJR* 12) und die als „tiefgehend“ (*BJR* 10) und „wesentlich“ (*BJR* 11) bezeichneten Unterschiede in der jeweiligen Lehre für beide Seiten bedeuten. Sicherlich bleiben „Bedeutung und Wichtigkeit“ der Glaubenslehre den „internen Erörterungen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft“ vorbehalten (*BJR* 11). Aber die Suche nach einem besseren Verständnis des anderen hält dazu an, theologischen Reflexionen einen Ort im Dialogprozess zu geben, nicht zuletzt um Vorurteile und Missverständnisse zu klären, aber auch um Gemeinsames und Trennendes zu benennen und zu verstehen. Dabei sieht sich auch die katholische Kir-

che aufgefordert, genauer zu klären, was sie angesichts der Bedeutung der Person und der Sendung Jesu Christi unter einem theologischen Dialog mit dem Judentum versteht.

Als Voraussetzung eines solchen Dialogs muss unmissverständlich festgehalten werden, dass die Kirche keine Judenmission betreibt und auch keine Interessen dieser Art verfolgt. Das entspricht ihrer Lehrpraxis. So spricht die Erklärung der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, „*Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt*“ (Röm 11,29), von einer „prinzipielle(n) Ablehnung einer institutionellen Judenmission“ (Nr. 40). Die Erklärung BJR erkennt dies ausdrücklich an. Umso mehr ist aus katholischer Sicht eine vertiefte theologische Begründung für diesen Perspektivwechsel gefordert. Sie ist ein wichtiger Aspekt der produktiven Fortschreibung von *Nostra aetate* Nr. 4 und gehört zur lebendigen Entwicklung der kirchlichen Tradition im Gespräch mit dem Judentum. Auch die Erklärung BJR spricht von einer Neubewertung (Reevaluation) der Beziehungen zum Christentum.

Zum christlich-jüdischen Dialog gehört die Pflege einer Kultur der Erinnerung an die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden in der nationalsozialistischen Zeit. Schon seit vielen Jahren arbeiten Christen und Juden in sozialen, pädagogischen und wissenschaftlichen Projekten zusammen. Das gemeinsame Engagement in der Flüchtlingshilfe, die Beteiligung am Mitzvah Day, diverse Projekte in Schulen oder die wissenschaftlichen Kooperationen unter Beteiligung katholischer Theologinnen und Theologen sind nur einige Beispiele. Erwähnung verdient auch die fruchtbare Arbeit der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit und des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK). Dank dieser vielfältigen Initiativen ist in Deutschland eine Kultur des Dialogs zwischen Juden und Christen ent-

standen, die wir auch zukünftig nach unseren Möglichkeiten unterstützen wollen.

Diesen Dialog begreift die katholische Kirche in Deutschland als Auftrag und als Ausdruck des Willens unseres Vaters im Himmel. Das Geheimnis des Bundes, in dem Israel und Kirche stehen, setzt auch voraus, in theologischer Demut die Grenzen unseres Verstehens anzuerkennen und alles von Gott zu erwarten. Der Gott, der sich offenbart, bleibt der Gott, den wir zugleich nur in seiner Verborgenheit, als bleibendes Geheimnis erfahren. Dazu gehört, mit den Propheten Israels, mit dem Juden Paulus als Apostel Jesu Christi, also in grundlegender Verbundenheit mit der Tradition Israels sowie mit den jüdischen Glaubensgeschwistern heute *den Tag zu erwarten*, „der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit *einer* Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen‘ (Zef 3,9)“ (NA 4). Diese Erfahrung gibt einer tiefen geistlichen Erfahrung Raum. Juden und Christen teilen sie in einer Welt, der Gott oft genug fremd, unbekannt oder auch inexistent erscheint. Aber gerade hier zeigt sich eine Gemeinsamkeit in der Zuversicht, wie sie Ps 40,17 aussagt: „Alle, die dich suchen, frohlocken; sie mögen sich freuen in dir. Die dein Heil lieben, sollen immer sagen: Groß ist Gott, der Herr.“

Würzburg, den 29. Januar 2019

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Pressemitteilung Nr. 20a vom 13.02.2019, www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/deutsche-bischofskonferenz-gibt-stellungnahme-zu-juedisch-orthodoxen-erklaerungen-zum-christentum-ab.