

1A Zehn Jahre katholisch-jüdische Beziehungen:

Eine Neubesinnung*

Ansprache von Rabbiner Henry Siegman, Executiv-Vicepresident des Synagogue Council of America, anlässlich der Tagung des katholisch-jüdischen Verbindungskomitees in Jerusalem vom 1. bis 3. März 1976

Der »Synagogue Council of America« ist eine Dachorganisation, in welcher die drei grossen Richtungen des religiösen Judentums von Nordamerika vereinigt sind: die Orthodoxie, die Konservativen sowie die Reform. Diese Organisation kann als repräsentativ für das Judentum der USA gelten, soweit es religiöse Fragen betrifft und eine Gesamtvertretung nach aussen erforderlich ist. Daher kann Rabbi Siegman als Sprecher in christlich-jüdischen Fragen auftreten, weil hier die Beziehungen der Juden zu ihrer Umwelt involviert sind. (Anm. d. Red. d. FR.)

Lassen Sie mich gleich zu Beginn sagen, dass die hier geäusserten Ansichten natürlich nur meine persönlichen sind und keineswegs die Meinung oder ein Konsensus einer bestimmten Gruppe von Juden oder gar der ganzen jüdischen Gemeinschaft. Ich hoffe aber, dass diese Einschränkung das hier Vorgetragene nicht auf einen subjektiven Nenner reduziert, wenn auch nur aus dem Grund, dass tatsächliche Anliegen zum Ausdruck gebracht werden, die die Juden in bezug auf christlich-jüdische Beziehungen bewegen. Welches auch immer die bestehenden, sehr realen Differenzen sein mögen, so liegen ihnen doch gewisse gemeinsame Empfindungen zugrunde, die aus jüdischer Tradition erwachsen und auf eine gemeinsame Sicht der Zukunft des jüdischen Lebens und der jüdischen Weltgemeinschaft hinweisen.

Die vergangenen zehn Jahre interreligiöser Beziehungen, an deren Anfang die historische Vatikanerklärung (*Nostra aetate*, Nr. 4)¹ steht und die ihren Höhepunkt in den Richtlinien zur Durchführung von *Nostra aetate*² finden, haben meiner Meinung nach die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk grundsätzlich verändert, obwohl diese weiterhin recht komplex bleiben und Möglichkeiten des Konflikts und Schmerzes in sich bergen. Unsere Theologie und historisch bedingten Reflexe müssen eine gewisse menschliche Realität einholen, denn wir können den anderen jetzt in einer Weise wahrnehmen und mit ihm sprechen, wie es vor einer Generation noch gänzlich unmöglich gewesen wäre. Es erscheint mir auch ziemlich klar, dass dieser Prozess nicht mehr umkehrbar ist. Zwar besteht auch weiterhin die Möglichkeit, den anderen zu verletzen, und vermutlich wird man die Gelegenheit dazu auch nicht ungenutzt lassen. Die Gebiete des Missverständnisses sind noch riesengross. Aber die Vorstellungen eines

früheren christlichen Triumphalismus, in dem das jüdische Volk nur als Akteur im Passionsspiel der anderen auftrat, gehören der Vergangenheit an, und das ist tatsächlich eine bedeutsame Veränderung. Damit kann auch das jüdische Volk seine eigene, besondere Art von Triumphalismus, den defensiven Triumphalismus der Verfolgten und Misshandelten, aufgeben und der Welt offener und schöpferischer gegenüberreten.

Diese neue Wirklichkeit für Juden und Christen erklärt sich nicht aus neuen Antworten auf alte Fragen, denn die meisten alten Fragen bleiben ungelöst, selbst in radikalen neuen Christologien. Vielmehr ist diese Realität das Resultat nicht greifbarer, geschichtlich geformter Überlegungen, einer Geschichte, die die wunderbare Wiedergeburt jüdischer Souveränität in Israel, aber auch eine gemeinsame missliche Lage mit sich bringt, die das tatsächliche Überleben unseres Planeten in Frage stellt, wie auch das schwindelerregende Tempo technologischer und wissenschaftlicher Veränderungen – nennen Sie es »future shock«, wenn Sie wollen. Wir sind uns alle der unglaublichen Vielfalt religiöser Erfahrungen in den Zivilisationen der ganzen Welt wie nie zuvor bewusst geworden; zugleich sind wir auch wie betäubt von dem Ansturm dieser Veränderungen auf traditionelle Vorstellungen und Werte; und wir blicken auf den anderen, um Halt und innere Ruhe zu gewinnen . . .

Die logischste Methode wäre wohl, jetzt einige konkrete, messbare Entwicklungen in verschiedenen Teilen der Welt, vor allem in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und Lateinamerika aufzuzählen, um das veränderte Klima der katholisch-jüdischen Beziehungen im letzten Jahrzehnt festzustellen. Man könnte dabei an die Untersuchung von Religionsbüchern, an Bemühungen zur Verbesserung des Religionsunterrichts und der Katechese infolge solcher Studien denken, an öffentliche Verlautbarungen vonseiten der Bischofskonferenzen, die Vorurteile abbauen und Doktrin auf den neusten Stand bringen wollen, an interkonfessionelle Bemühungen in vielen Teilen der Welt, die Katholiken und Juden zwecks Förderung des gesellschaftlichen und politischen Wandels einander näherzubringen, an die Einrichtung von Kursen über das Judentum an katholischen Universitäten und Seminaren und viele andere solcher Entwicklungen . . .

Die erste und wichtigste Frage, die wir uns in diesem Rückblick wohl stellen müssen, ist die nach der Art des Dialogs, der zwischen Juden und Christen tatsächlich

* Veröffentlicht mit freundlicher Genehmigung von Rabbiner Siegman. – Aus dem Englischen übersetzt von Helga Croner. (Anmerkungen d. Red. d. FR.)

¹ Vom 28. 10. 1965. Vgl. in: FR XVIII/1966, S. 28 f.

² Vom 3. 1. 1975 in: FR XXVI/1974, S. 3 ff.

stattfinden kann. Was drängt uns zum Dialog, und was möchten wir beide damit erreichen? Zehnjährige interkonfessionelle Tätigkeit, die unsere formellen Beziehungen zum »Vatikanischen Komitee für religiöse Beziehungen mit Juden« einschliesst, sollte uns eine gewisse Klarheit in dieser Frage geben.

Mir erscheint der kürzlich veröffentlichte Artikel einer führenden holländisch-protestantischen Ökumenikerin besonders aufschlussreich, denn sie kommt zu dem enttäuschenden Schluss, dass »wir noch in der vor-dialogischen Zeit leben, in der wir über besseres gegenseitiges Verständnis und wachsende Zusammenarbeit auf theologischem und sozio-politischem Gebiet nicht hinausgewachsen sind... Die Frage nach der Wahrheit wird ausgeschlossen.«³ Sie spricht hier von der letzten, theologischen Wahrheit, die zwischen Juden und Christen steht.

Ich glaube, es ist unvermeidlich, dass die meisten Christen in ihren Erwartungen des Dialogs enttäuscht werden. Diese Unvermeidlichkeit beruht auf zwei Gründen, die aus derselben Überlegung herrühren, nämlich der grundsätzlichen Ungleichheit oder Asymmetrie in der Situation von Juden und Christen. Um es einfach, wenn auch nicht besonders elegant auszudrücken, hat das Christentum es vorgezogen, sich historisch und theologisch im Judentum zu bestätigen, indem es sich als logische und notwendige Erfüllung eines früheren Bundes ansieht. Das Judentum hätte als leere, verausgabte erste Stufe eines mehrstufigen Raumesgeschosses (oder zutreffender »Himmelsgeschosses«) herunterfallen sollen. Das hat es aber nicht getan. Der Christ kann wegen des eigenen Selbstverständnisses um eine Konfrontation mit dem lebendigen, gedeihenden Judentum gar nicht herumkommen. Diese lebendige Realität bedeutet für ihn die Frage nach der letzten Wahrheit, und deshalb ist der Dialog für ihn notwendig und unwiderstehlich. Ein Dialog, der diese Frage nach der Wahrheit umgeht, ist nach Ellen Flesseman-van Leer nur eine »vor-dialogische Unterhaltung«. Meine katholischen Freunde werden mich hoffentlich nicht missverstehen, wenn ich sage, dass die Situation des Judentums in dieser Hinsicht eine ganz andere ist, denn in seinem Wesen und seiner Struktur enthält es nichts, das einer Konfrontation mit dem Christentum bedarf. Die Existenz eines vitalen Christentums ist für den Juden keine Frage der »Wahrheit«.

Was Juden zum Dialog mit Christen führt, sind nicht theologische, sondern historische Erwägungen. Die Problematik christlich-jüdischer Beziehungen bestimmt sich für den Juden aus einer Geschichte, in der christliche Haltung und christliches Handeln den Juden in seinem Menschentum herabwürdigten und ihm Leiden und Martyrium auferlegten. Man mag sagen, dass ich dem wahren Sachverhalt ausweiche, denn dieses christliche Verhalten (oder das Verhalten von Christen) war die unvermeidliche Konsequenz der normativen oder abirrenden Lehre; und ich würde dem unbedingt beipflichten. Das ändert aber nichts an meiner Ansicht. Es handelt sich nicht darum, dass christliche Doktrin von der jüdischen abweicht, vielmehr gründet das Problematische unserer Beziehungen darin, dass gewisse Lehren bössartige Folgen für die Art und Weise, wie wir in der Geschichte miteinander umgingen, mit sich brachten.

Wenn aber Juden an dem Dialog mit Christen wegen ihrer Geschichtsbesessenheit und ihrer Sorge um das jetzige und zukünftige Überleben interessiert sind, dann muss man auch hinzufügen, dass sie die Möglichkeiten

des Dialogs für gegenseitige religiöse Unterstützung und als Beitrag zum Widerstand gegen jene gesellschaftlichen Kräfte, die unser Leben seiner transzendenten Bedeutung und den einzelnen seines *tzelem Elokim* (göttlichen Abbilds) zu berauben drohen, durchaus nicht unterschätzen. Darüber hinaus können Juden am Christentum nicht uninteressiert sein, denn der Sinn unserer Erwählung besteht darin, dass »durch dich alle Menschen gesegnet werden«. Das jüdische Volk soll zum Heilsinstrument für die gesamt-menschliche Familie werden, und aus diesem Grunde muss ein Jude unbedingt am geistlichen Leben der Völker, mit denen zusammen sich Israel auf dem Heilswege befindet, Anteil nehmen. Das trifft ganz besonders auf das Christentum zu, das das Vokabular und die Botschaft Israels bis an die Enden der Erde verbreitet hat.⁴ Diese Erwägungen sind jedoch sekundär; sie erklären nicht, warum der Dialog für Juden tatsächlich eine unwiderstehliche Angelegenheit ist; es wäre unehrlich, das zu verleugnen.

Es ist nicht weiter erstaunlich, dass Christen nicht durch die Geschichte zum Dialog mit Juden angeregt werden, jedenfalls nicht im jüdischen Sinne. Manche Christen empfinden zwar ein Schuldgefühl über die Rolle, die die Kirche in der Judenverfolgung gespielt hat, und bei ihnen besteht der Wunsch, jene christlichen Ursachen zu beseitigen, die zu dieser hässlichen Geschichte beigetragen haben. Für die Kirche als Ganzes ist es aber das Geheimnis der jüdischen Zurückweisung des Christentums, was sie zum Dialog mit den Juden zwingt. Wenn die letzten zehn Jahre uns also irgend etwas gelehrt haben, dann ist es die Erkenntnis, dass wir den Dialog unter verschiedenen Gesichtspunkten sehen. Das braucht aber durchaus nicht verheerend zu wirken, wenn wir uns dessen bewusst sind und uns bemühen, die Anliegen des anderen zu beachten. Nur sind wir allzu oft so sehr mit unseren eigenen Programmpunkten beschäftigt, dass wir wie zwei Schiffe in der Nacht aneinander vorbeiziehen.

Aus dieser grundlegenden Asymmetrie resultiert noch ein zweiter Grund, warum Christen wahrscheinlich in ihren Erwartungen über den Dialog mit Juden enttäuscht sein werden. Ich habe bereits angedeutet, dass jüdische Geschichtsbesessenheit eine ernsthafte Erwägung geistlicher und theologischer Aspekte des Dialogs keineswegs ausschliesst. Doch bedeutet das für den Juden keine Frage nach der letzten Wahrheit, die zwischen ihm und dem Christen steht. Wenn man die Weigerung orthodoxer jüdischer Theologen, diese Frage nach der Wahrheit einem interreligiösen Dialog zu unterwerfen, für »Obskurantismus« hält, dann beruht das auf einem Missverständnis. Rabbiner Joseph B. Soloveitchiks Name wird hauptsächlich in diesem Zusammenhang genannt, und zwar wegen seiner Opposition, wie er selbst sagt, gegen »jeden Versuch, unsere privaten, persönlichen Glaubensverbindlichkeiten zu diskutieren«.

Die meisten machen sich aber nicht klar, dass selbst die engagiertesten jüdischen Verteidiger des Dialogs im grossen und ganzen Rabbi Soloveitchiks Haltung teilen. Abraham Joshua Heschel erklärte z. B., dass religiöse Authentizität durch die Blossstellung unseres inneren Glaubenslebens keineswegs gefördert würde. »Israels Gemeinschaft muss sich immer des Geheimnisses der Einsamkeit und Einzigartigkeit ihres Daseins bewusst sein«,⁵ sagte er in seinem berühmten Essay, »No Religion

³ Ellen Flesseman-van Leer: Pre-Dialogue Talks between Jews and Christians in Study Encounter, XI, 3.

⁴ Michael Wyschogrod: Footnotes to a Theology, in Karl Barth Kolloquium, 1972; Martin Thumscheidt ed., SR Supplements.

⁵ Abraham J. Heschel, »No Religion is an Island«, in Union Seminary Quaterly Review, Januar 1966, S. 119.

is an Island«. Heschel erklärte, dass die höchste Frage, die den Dialog für uns zur Notwendigkeit macht, nicht die nach der »Wahrheit« ist, »sondern die Bedingungen, auf denen beide Religionen beruhen, nämlich ob es Pathos gibt, eine göttliche Realität, die um das menschliche Schicksal bemüht ist, die in geheimnisvoller Weise auf die Geschichte einwirkt; die höchste Frage ist, ob wir dem Anruf und der Erwartung des lebendigen Gottes tot oder lebendig gegenüberstehen«. ⁶ Was den Dialog zwischen uns wirklich ermöglicht und notwendig macht, ist unsere Erkenntnis, dass trotz des »Nein«, das wir zueinander in letzten Glaubensfragen sprechen, wir doch beide Gott Rechenschaft schulden, dass wir beide Objekte seiner Sorge und kostbar in seinen Augen sind.

Es gibt wenige Menschen in den Vereinigten Staaten, die einen besonneneren Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog geleistet haben wie Jacob Agus, der zu den Liberalen zählt. In diesem Punkt jedoch stimmt Agus mit Heschel und Soloveitchik überein und lehnt eine Entblössung des inneren Glaubenslebens im interreligiösen Dialog ab. Er sieht das vielmehr als Narretei an. »Jedes Glaubensbekenntnis bildet seine eigenen Begriffe aus der Fülle seiner Erfahrungen und auf seine eigene Weise... die entsprechenden Begriffe anderer Glaubensweisen sind damit unvereinbar... im privaten Bereich religiöser Empfindungen und Symbole... es wäre einfacher, geometrische Figuren in eine nicht-euklidische Welt zu rücken«, als sich über solche Dinge zu verständigen. ⁷

Es bedarf noch einer weiteren Erläuterung dieses jüdischen Widerstrebens, theologische Fragen im interreligiösen Gespräch zu behandeln. Denn wir müssen zugeben, dass sich dieses Widerstreben nicht nur auf die Frage nach der letzten Wahrheit beschränkt, auf die zutiefst persönlichen, intimen Glaubenserfahrungen, sondern auch auf mehr formale und objektive theologische Probleme. Diese Abneigung erklärt sich nur teilweise aus einer gewissen Verteidigungsstellung, aus der verbleibenden Angst, dass trotz aller Zusicherungen solche Diskussionen nicht doch als Gelegenheit zum christlichen Missionieren benutzt werden. Viel wichtiger als diese Furcht ist die Tatsache, dass jüdisch-religiöses Leben sich aus internen Gründen immer durch eine gewisse theologische Zurückhaltung ausgezeichnet hat, durch eine Abneigung, die jüdische Begegnung mit dem Göttlichen in theologischen Formulierungen zu konkretisieren. Jüdisches Empfinden ist in dieser Hinsicht tief beeinflusst von der Exoduserzählung, in der Moses Gott anfleht, dass Er ihm den Anblick Seiner Glorie gestatte. Er erhält zur Antwort, dass das eine menschliche Unmöglichkeit sei. Gottes Gegenwart kann man erst erfassen, nachdem Er vorübergegangen ist. Um metaphorisch fortzufahren: Das Judentum hat seine schöpferischen Energien nicht auf das theologische Unterfangen abgestellt, auf jene Gebiete, die das göttliche Antlitz enthüllen. Vielmehr lenkte es seine religiöse Vorstellungskraft auf die Spuren, die die göttliche Gegenwart in der menschlichen Geschichte hinterlässt. In dieser Aufgabe ist die *Halacha* ein zuverlässiger Führer als die Theologie.

Die je von den beiden Glaubensgemeinschaften gewählte Strategie stellt jedenfalls ein weiteres Dialoghindernis dar, das sich zuungunsten des Judentums auswirkt. Denn der Dialog ist seiner Natur nach jener Tradition am kongenialsten, die eine im einzelnen ausgearbeitete Theologie entwickelt hat.

Diese Ungleichheit ist für das Judentum zugleich anziehend und gefährlich. Das Gespräch mit einer so hochentwickelten Theologie wie der christlichen kann dem Judentum nur förderlich sein (so wie es die muslimische Philosophie einer anderen Ära war), denn damit wird das Judentum gezwungen, sich mit Problemen auseinanderzusetzen, um die es sich sonst nicht kümmern würde. Eine Gefahr allerdings besteht in der möglichen Verzerrung des wahren Charakters und Selbstverständnisses des Judentums, wenn man es in theologische Formen presst, die ihm teilweise fremd sind. Das ist aber ein Risiko, um das es sich verlohnt. ⁸

Wenn meine Erläuterung des jüdischen Interesses am Dialog richtig ist (nämlich, dass es eher historisch als theologisch ist) und wenn die Christen geneigt sind, die jüdischen Programmpunkte zu behandeln (und ich glaube, dass das der Fall ist), dann müssen wir beide bereit sein, an unsere gemeinsame Geschichte heranzugehen. Das erscheint mir elementar. Aber praktisch gesehen ist es durchaus nicht so einfach. Von bemerkenswerten Ausnahmen abgesehen, ist meiner Ansicht nach die Behauptung nicht unfair, dass die Geschichte der kirchlichen Verfolgungen des Judentums und des jüdischen Volkes auch heute noch nicht ins Bewusstsein der katholischen Kirche eingedrungen ist. Dabei handelt es sich nicht nur um alte Geschichte, sondern auch um die allerneueste. Das Holocaust ist uns Juden bei jeder Begegnung auf quälende Weise gegenwärtig. Der Dialog findet über einem riesigen Friedhof statt, auf dem ein Drittel unseres Volkes begraben liegt. Wir können nicht so tun, als wäre er nicht vorhanden; täten wir es dennoch, dann müsste unser Vorhaben mit Sicherheit misslingen und versagen. Wenn wir diese Tatsache aber aufrichtig ins Auge fassen – nicht zum Zweck der Gegenbeschuldigung, denn wer könnte nach Auschwitz noch Tugend und Selbstgerechtigkeit für sich beanspruchen – und letzten Endes zusammen »Kaddisch« für die Märtyrer sprechen können, dann mag unser Unterfangen vielleicht die Dimension des Heiligen annehmen.

Meiner Ansicht nach sind wir noch weit davon entfernt. Neuere Erklärungen aus offiziellen katholischen Quellen, die sich auf kürzlich freigegebenes Archivmaterial stützen, schmerzen uns vor allem deshalb, weil sie die anhaltende Unfähigkeit der katholischen Kirche, sich sinnvoll mit dem Problem auseinanderzusetzen, enthüllen. Zwar hat man über die allgemeine Haltung der katholischen Kirche während der Holocaustzeit lebhaft und unentschieden debattiert, aber eine solche Diskussion ist im Grunde genommen sinnlos. Selbst wenn die Rolle der katholischen Kirche vorbildlich gewesen wäre, ist doch der springende Punkt der, dass die Nazis so weit gehen konnten, weil die westliche Zivilisation von einer christlichen Dogmatik und theologischen Judenfeindschaft, die lange Zeit in der christlichen Welt vorherrschend waren, völlig durchsetzt war. Die Angelegenheit wird daher keineswegs geklärt, wenn man diese oder jene Unterhaltung eines Nuntius oder Gesandten zitiert. Der Nationalsozialismus war natürlich ein Rückfall ins Heidentum und im Innern so antichristlich wie er antijüdisch war. Sein Gift hätte aber keinen so fruchtbaren Boden finden können, wenn die Kirche Jesu Christi nicht ein so wesentlich und williger Teilnehmer an der jahrhundertelangen Dämonisierung des Antisemitismus gewesen wäre. Eine genuine Konfrontation mit der Geschichte und vor allem mit Auschwitz macht es unumgänglich, dass Christen ihre Tradition einer gründlichen Kritik unterwerfen.

⁶ a. a. O. S. 118.

⁷ Jacob B. Agus: »Response to Father Daniélou's *Dialogue with Israel*«, in: *Dialogue and Tradition*, London 1971, p. 123.

⁸ Wyschogrod a. a. O.

In dieser Hinsicht ist *Nostra aetate*, Nr. 4 so wie auch die Richtlinien vom 3. Januar 1975, wenn auch in geringerem Masse, äusserst defekt. George Higgins und andere haben oft und mit viel Geduld die Juden dringend aufgefordert, *Nostra aetate* nicht als ein an sie gerichtetes Dokument anzusehen. Wollte die Erklärung wirklich die Juden von der Verantwortung für die Kreuzigung »freisprechen«, dann müsste man sie tatsächlich als herablassend und völlig unzureichend bezeichnen. Das war aber nicht der Zweck des Dokuments. Vielmehr »stellt es eine ehrliche Prüfung des christlichen Gewissens dar, dass in dieser Hinsicht für so vieles Rede zu stehen hat.«⁹

George Higgins' Neigungen bezweifle ich keinen Augenblick, aber seine Grossmütigkeit kann die objektive Realität von *Nostra aetate*, Nr. 4 nicht ändern. Was auch immer darin enthalten sein mag, selbst eine noch so gründliche Untersuchung zeigt keine »ehrliche Prüfung des christlichen Gewissens« über den Antisemitismus. Auch die Richtlinien, die kurz auf das »Gedächtnis an die Verfolgung und das Massaker von Juden, die in Europa stattfanden« hinweisen, bleiben hinter einer Gewissensprüfung in Higgins' Sinne weit zurück.

Beide Dokumente setzen sich nicht mit der einfachen und unausweichlichen Tatsache auseinander, dass, abgesehen von sekundären Ursachen, deren es viele gibt, der Antisemitismus vom 1. bis zum 20. Jahrhundert eine christliche Schöpfung und Verantwortung ist. Statt dessen finden wir die irrige Behauptung, dass der Antisemitismus eine von vielen Erscheinungsformen der Intoleranz und Unmenschlichkeit ist, die von der Kirche so offensichtlich verworfen werden. Aus der jüdischen Perspektive gesehen ist das eine so kränkende Verbiegung der historischen Wahrheit, die uns im Dialog zusammenbringt, dass das ganze Unterfangen kompromittiert wird, ehe es noch begonnen hat.

All diese Dinge sage ich mit Scheu und Zagen, nicht nur, weil auch heute noch die Empfindlichkeit auf beiden Seiten leicht verwundbar ist und Offenheit als Böswilligkeit ausgelegt werden kann, sondern vor allem, weil ich nicht möchte, dass das Holocaust zur Auslösung christlichen Schuldgefühls ausgenutzt wird, wodurch die Beziehungen so manipuliert würden, dass den Juden daraus ein Vorteil erwächst. Eine solche Manipulation stellt eine Entweihung des Gedächtnisses der Opfer dar und würde die tatsächlichen Hoffnungen, die wir auf den Dialog setzen, völlig zunichte machen.

Ich führe das Problem der christlichen Verantwortlichkeit für den Antisemitismus nur als ein – wenn auch grosses und entscheidendes – Beispiel für jene Probleme an, die den Kern unserer Diskussion bilden müssen. Zumindest muss die Kirche gründlich über diese Dinge nachdenken, bevor sie an den Dialog mit Juden herantritt.

Der Staat Israel

Der Staat Israel ist ein weiteres Problem. Ich gebe zu, dass viele wohlmeinende jüdische Bemühungen zur Aufklärung unserer christlichen Freunde sie oft eher verwirrt als informiert haben. Der Grund liegt zum Teil darin, dass die Juden selbst die Bedeutung der erneuten jüdisch-politischen Souveränität über das Land Israel und die Folgen dieses wunderbaren Phänomens auf ihr Leben und ihr religiöses Empfinden noch keineswegs ausgelotet haben. Die Entwicklung ist noch zu neu und überwältigend, als dass es anders sein könnte.

Den Christen wiederum wäre wohlher, wenn sie Israel als

rein politisches Phänomen behandeln könnten, wenn nur die Juden nicht auf der religiösen Dimension bestehen würden. Aber selbst wenn Israel nur ein politisches und kein theologisches Problem darstellte, muss man zugeben, dass die wärmste theologische Freundschaft sinnlos und bar jeden menschlichen Inhalts wäre, wenn sie den Zusammenbruch Israels gleichmütig mitansehen könnte. Wie Jacques Maritain sagt: »... diese Rückkehr, die dem jüdischen Volk endlich gewährt wurde und ihm gestattet, einen eigenen Zufluchtsort auf der Welt zu haben, nichtig machen zu wollen, kommt dem Wunsch gleich, dass das Volk wieder vom Unglück verfolgt, dass es von neuem das Opfer schändlicher Angriffslust werde. Anti-Israelismus ist keineswegs besser als Anti-Semitismus.«^{9a} Tatsache ist aber, dass Israel nicht nur ein politisches Problem darstellt, sondern tiefgehende theologische Fol-

^{9a} In: Jacques Maritain, »On the Church of Christ«, Notre Dame, Indiana 1973, p. 171, übersetzt von Joseph W. Evans. – Vgl. dazu in: Maritain: »De l'Eglise du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel«, ch. XII, II, »Digression sur L'Etat d'Israël«, p. 284:

»... Il m'apparaît, dès lors, qu'une fois que le peuple juif a remis le pied sur la terre que Dieu lui a donnée, nul ne pourra plus la lui arracher; et que vouloir la disparition de l'Etat d'Israël, c'est vouloir rejeter au néant ce retour qui enfin a été accordé au peuple juif, et qui lui permet d'avoir un abri à lui dans le monde; en d'autres termes, c'est, – d'une autre manière, mais aussi grave, que celle de l'antisémitisme ordinaire, – vouloir que le malheur s'acharne encore sur ce peuple, et qu'une fois de plus il soit victime d'une inique agression. »L'anti-Israélisme« ne vaut pas mieux que l'antisémitisme.«

* »Anti-Israélisme« est le mot exact. On préfère dire aujourd'hui »anti-sionisme«. Il est toujours facile (l'imagination et la passion sont là pour ça, il suffit de cesser de les contrôler, et aussi de faire fond sur les vains propos de quelques extrémistes, qui ne manquent jamais) de créer un mythe tel que ce »Sionisme« que l'on se représente comme un mouvement organisé tendant à mettre les Juifs du monde entier au service de l'Etat d'Israël, et auquel on reproche: ... »son caractère racial, sa volonté expansionniste, la confusion qu'il entretient entre le sacré et le temporel, son interprétation matérialiste de la Bible et l'utilisation des Livres Saints dans un but politique.« Dans cette énumération fantaisiste, c'est l'accusation de théocratie (»confusion du sacré et du temporel«) qui apparaît la plus ridicule, quand on sait qu'en Israël les moins bien disposés envers leur Etat sont les Juifs les plus religieux, et que d'autre part c'est en Islam que l'Etat est conçu comme sacré. Quant à »l'interprétation matérialiste de la Bible«, elle consiste sans doute à croire ce qui y est écrit? Et lorsqu'on parle de »caractère racial«, veut-on réduire à la »race« la communauté morale et l'immense héritage historique qui font qu'il y a un peuple juif? Enfin est-ce pour l'Etat d'Israël »volonté expansionniste« que de défendre son existence menacée et son droit à être là?

Les chrétiens qui se déclarent anti-sionistes peuvent déclarer en même temps, en toute bonne foi, qu'ils ne sont pas antisémites, et qu'ils en ont du reste donné la preuve pendant l'occupation. Ils ne voient pas que les mythes comme le »Sionisme« en question sont les voies par lesquelles l'antisémitisme pénètre le plus insidieusement dans l'imagination et le cœur des gens. La propagande anti-sioniste en travail aujourd'hui, et dont les origines politiques sont aisément discernables, est de fait, une propagande antisémite bien orchestrée.

Il n'est peut-être pas inutile de citer ici quelques lignes tirées du *Mystère d'Israël* (pp. 245–246). »Du fait de la formation de l'Etat israélien, écrivais-je en 1964, la condition d'Israël dans le monde est entrée dans une phase entièrement nouvelle. Désormais cette condition est, si je puis dire, bipolaire: elle implique à la fois la diaspora parmi les Gentils, qui n'a pas cessé et qui est réclamée par la vocation même d'Israël, – et l'unité politique du peuple israélien en tel point donné du globe, par laquelle nous voyons décidément finis les vestiges du régime du ghetto, et décidément commencées les premières assises d'une réalisation dans le temps de l'espérance d'Israël. Ainsi ce n'est plus seulement la longue tension tragique entre Israël et le monde que le philosophe de l'histoire a désormais à considérer. C'est aussi, au sein d'Israël lui-même, une tension fraternelle entre l'Etat juif de la Terre sainte et la population juive de la Dispersion, qui relève, pour ainsi parler, de deux centres de gravitation différents, et dont les besoins, les desseins et les destinées sont distincts, mais qui dans une mesure non moins importante demeurent cependant essentiellement liés et interdépendants, dans l'ordre matériel et dans l'ordre spirituel« (Anmerkungen d. Red. d. FR).

⁹ George Higgins, *Origins*, N. C. Documentary Service.

gerungen hat, die auf den Kern der christlich-jüdischen Problematik gehen. Es handelt sich nämlich nicht nur darum, dass Juden nach Tel Aviv zurückgekehrt sind, sondern dass das Judentum nach Jerusalem heimgekehrt ist.

Ironischerweise wurde dieser theologische Zusammenhang viel klarer von einem katholischen Papst als vom Begründer des Zionismus erfasst. Als Herzl den Papst (Pius X.) 1904 besuchte, sagte ihm dieser: »Wir können die Juden nicht daran hindern, dass sie nach Jerusalem zurückkehren, aber Wir können ihnen nie unseren Segen geben.«^{9b} »Wir bemühen uns gar nicht um Jerusalem, sondern um Palästina, den profanen Teil des Landes«, antwortete Herzl. Er war natürlich im Unrecht und der Papst im Recht: Die heutige Problematik für Juden und Christen besteht nicht nur in der Rückkehr von Juden nach Palästina, sondern in der unausweichlichen Symbolik der jüdischen Rückkehr nach Jerusalem.

Entgegen der Annahme von Herzl und dem Zionismus hat die Schaffung des jüdischen Staates die jüdische Situation nicht gelöst. Die Lage ist nicht »normalisiert« worden, und der Staat hat das Problem der jüdischen Isolierung nicht beseitigt (es zum Teil sogar intensiviert). Der Jude ist »in seinem nationalen Charakter weiterhin ein Objekt des Hasses, unnatürlicher Befürchtungen und Fantasien; und er selbst hegt weiterhin die gleiche Heftigkeit und Besessenheit.«¹⁰ Der Grund liegt darin, dass der Zionismus nicht einfach eine nationale Befreiungsbewegung ist. Der Staat Israel ist nicht nur das Resultat moderner nationalistischer Kräfte oder selbst der Judenverfolgung. Zwar trifft das alles zu, aber vor allem ist der Staat die Folge eines inneren Bedürfnisses, eines positiven Impulses im jüdischen Leben und in der jüdischen Geschichte. Der Staat ist die Verwirklichung einer Suche nach Authentizität, die Inkarnation der jüdischen Last des Andersseins. Der Jude wird von einer Kraft, die so alt ist wie die Bibel, zur Wiedervereinigung mit dem Land getrieben.¹¹

Die Bedeutung dieser »inneren« Wichtigkeit Israels wird von Christen (und Juden) oft nicht verstanden. Es wäre eine wenn auch unabsichtliche Verleugnung der Integrität und Legitimität des Zionismus, wenn man darauf bestünde, dass er christlicher Unterstützung bedarf, weil er das Stiefkind des christlichen Vorurteils ist. Damit würde man gewissermassen auf fortdauernder christlicher Bevormundung beharren.

Die Verfolgung von Juden in der Diaspora sowohl im christlichen Europa wie in der muslimischen Welt (denn in Israel leben heute mehr Flüchtlinge von arabischer als von europäischer Unterdrückung) gibt dem Staat Israel natürlich eine pragmatische, nicht-ideologische Dringlichkeit. Das sollte aber dem ideologischen Inhalt keinen Abbruch tun. Jüdisches Volksgefühl und Liebe zum historischen Heimatland sind von einer Vitalität, die ganz unabhängig von Verfolgung und äusserem Druck ist. Im letzten muss Israel als das Resultat einer innerjüdischen Bestätigung und nicht der Zurückweisung von aussen verstanden werden.

Im Licht des oben Gesagten ist die Unterlassung der Vatikan-Richtlinien, sich mit der theologischen Dimension der jüdischen Beziehungen zum Land Israel auseinanderzusetzen, sehr schwerwiegend. Im Kontext des im

Dokument geäusserten Wunsches, Juden so zu verstehen, wie sie sich selbst verstehen, muss man daran bemängeln, dass es den Katholiken nicht auseinandersetzt, welche Rolle der Staat Israel im jüdischen Bewusstsein spielt; dass man ohne diese Kenntnis die Juden von heute weder verstehen noch sich sinnvoll über ihre tiefsten Befürchtungen und Bestrebungen mit ihnen verständigen kann.

Ich möchte im folgenden über einen Punkt sprechen, in dem viele meiner Kollegen nicht mit mir übereinstimmen werden, den ich aber für ganz unumgänglich halte, wenn man ein so komplexes Phänomen wie Israel in der weltlichen Politik verstehen und damit umgehen möchte. Die Behauptung, dass die Rückkehr der Juden in ihr historisches Heimatland theologische Fragen aufwirft, bedeutet nicht, dass der Anspruch auf weltliche jüdische Souveränität in heutiger Zeit mit rein theologischen Begründungen und dem Hinweis auf biblische Verheissungen Gültigkeit erhält, besonders im Hinblick auf konkurrierende politische Ansprüche. Die Erkenntnis, dass das Judentum, entgegen dem Christentum, eine Glaubensgemeinschaft ist, die in einzigartiger Weise von der nationalen Existenz eines bestimmten Volkes abhängt, lässt sich nicht automatisch in ein Argument für jüdisch-politische Ansprüche auf Palästina umsetzen. Diese irrige Auffassung hat mehr schmerzliches Missverständnis zwischen Juden und Christen und auch unter den Juden selbst hervorgerufen als irgendein anderer Gesichtspunkt. Deshalb möchte ich hier gewisse Thesen vortragen, deren Offensichtlichkeit unter anderen Voraussetzungen tiefe Verlegenheit hervorrufen könnten.

1. Die Tatsache, dass in der Bibel dem Abraham und seinen Nachkommen das Land Israel verheissen wird, ist *an sich* keine absolute Garantie für heutige jüdische Ansprüche auf das Land. Wäre das die einzige Basis für die jüdische Forderung, dann könnten Muslimen und Christen mit grosser Berechtigung erklären, man könne von ihnen nicht erwarten, dass sie sich jüdisch-religiösen Erwartungen unterwerfen, vor allem wenn diese nicht ihren eigenen religiösen Ansichten entsprechen. Zeitgenössisches politisches Anrecht auf das Land Israel ergibt sich nicht notwendigerweise aus dem christlichen Verständnis der hebräischen Schrift noch aus einer muslimischen Interpretation des Koran. Beide Religionen vertreten sogar mehr oder weniger eine religiöse Ablösung, die einen solchen Anspruch negiert.

2. Der jüdisch-politische Anspruch auf Israel begründet sich hauptsächlich auf weltliche und nicht auf theologische Betrachtungen, nämlich auf die Tatsache, dass es seit Zerstörung des letzten jüdischen Königreichs vor beinahe 2000 Jahren keine andere palästinensische Souveränität gegeben hat; ferner auf die beinahe ununterbrochene jüdische Präsenz in Palästina seit dem ersten Exil; das Existieren einer jüdischen Majorität in Jerusalem seit dem 19. Jahrhundert; die internationale Sanktion des Völkerbundes (der Grossbritannien das Mandat übertrug und die Bedingungen der Balfour-Deklaration bestätigte) und der Vereinten Nationen (die Palästina in einen arabischen und einen jüdischen Staat teilten).

Die unverminderte Zuneigung der Juden aller Zeiten und in den Ländern der Zerstreuung zum Land Israel ist kein theologisches, sondern historisches Datum, es ist eine harte, unbestrittene »weltliche« Tatsache. Das biblische Versprechen und die Zentralität des Landes in der jüdischen Theologie erklären diese hartnäckige und heroische Zähigkeit, sie vermindern aber nicht die historische Realität oder die Auswirkungen für die weltliche Politik.

^{9b} Vgl. Alex Bein: Theodor Herzl. Biographie, Wien 1934, S. 672; W. P. Eckert in: Der ökumenische Aspekt der christl.-jüd. Begegnung, in: FR XV/1964, S. 12 (Anm. d. Red. d. FR).

¹⁰ Harold Fisch, The Meaning of Jewish Existence, in Mizpeh, I, 1, Jerusalem, Frühjahr 1974.

¹¹ a. a. O.

Der biblische Bericht erhärtet auf jeden Fall das hohe Alter des jüdischen Nationalismus; es gibt kaum einen anderen Nationalismus mit so tiefen Wurzeln.

Ironischerweise bringen diejenigen, die die Möglichkeit des jüdischen Nationalismus bestreiten, unvertretbare und irrelevante theologische Gesichtspunkte in die Diskussion. Dieses Phänomen vereint auf recht merkwürdige Weise die christliche Rechte und Linke. Die Opposition der christlichen Rechten ist seit langem bekannt und bedarf keiner Erklärung. Die Opposition der Linken ist neueren Ursprungs; ihre Feindseligkeit ist eine merkwürdige Mischung aus kritikloser Verherrlichung der Dritten Welt und theologischem Antisemitismus, der sich aus christlichem Universalismus nährt und die Erdgebundenheit des jüdischen Partikularismus nicht verdauen kann. Daniel Berrigan ist ein gutes Beispiel für jene Vertreter der christlichen Linken, die die nicht-leibhaftigen Juden lieben, die leidenden Knechte, die geisterhaften Abgesandten und Symbole einer obskuren Mission. Aber Juden aus Fleisch und Blut, Menschen wie andere Menschen, mit all ihren Ungelenkheiten und Besonderheiten, die physischen Raum in einer realen Welt brauchen, ehe sie irgendwelchen hohen Bestrebungen nachkommen können, die können sie nicht ausstehen. Es bekümmert sie, dass Juden eine Fleisch- und Blutexistenz als Volk in der realen Weltgeographie beanspruchen.¹²

Wie üblich tragen wir Juden Mitschuld an der Verwirrung der Probleme. Wir haben nicht genau genug unterschieden zwischen religiöser Tradition und biblischen Texten. Wir sind nicht entschlossen genug einem gewissen jüdisch-religiösen Zelotentum gegenüberzutreten; ein Zelotentum, das politische Institutionen und geographische Grenzen mit absoluter, religiöser Heiligkeit umgibt und dem normalen Hin und Her des politischen Prozesses in der weltlichen Geschichte unzugänglich bleibt. In Anbetracht unserer eigenen Erfahrungen mit ideologischem und mythologischem Nationalismus im christlichen Europa hätten wir mehr Verstand als die anderen haben und die Folgeerscheinungen jedes ideologischen Absolutheitsanspruches beargwöhnen sollen.

Mit dem Hinweis auf dieses Problem stelle ich aber keineswegs die grundsätzliche jüdische Einheit von Glauben, Land und Volk in Frage. Diese Einheit bleibt das Kernstück unserer Identität und Existenz. Aber ich möchte auf die Gefahr hinweisen, die darin liegt, keinen Unterschied zu machen zwischen der religiösen Bedeutung, die der Frage von Juden einzeln und kollektiv zugeschrieben wird (ein biblisch bedingter jüdischer Reflex) und dem Versuch, diese Dinge mit einer absoluten Heiligkeit zu umgeben, die sie aus dem Gebiet der Geschichte heraushebt. Das letztere ist uncharakteristisch für Juden und kann zu einem Chauvinismus führen, der die Rechte und Ansprüche anderer unbeachtet lässt. Um es theologisch auszudrücken, es kann zu *avodah zara*, Idolatrie, ausarten.

Wenngleich es nichts mit der Israelfrage zu tun hat, möchte ich hier eine kurze Bemerkung über die Probleme einfügen, die durch die Beschränkung des Mandats der vatikanischen Kommission für religiöse Beziehungen mit dem Judentum entstanden sind, einer Beschränkung, die im Titel der Kommission selbst enthalten ist.

Aus der jüdischen Perspektive her sind wir immer in Gefahr, die Welt um uns in ganz getrennte Sphären zu teilen und die »geistliche« als diejenige göttlicher Betätigung abzutrennen. Was von jüdischer Seite gegen diese

Art der Trennung spricht, könnte gar nicht besser dargestellt werden als in der Studie der holländischen Reformierten Kirche *Israel en de Kerk* (1961): »Die Auserwählung Israels... bezieht sich auf das Leben in all seinen Dimensionen, die profane und die heilige. Das auserwählte Volk ist daher eine Nation, die mit einem bestimmten Land und bestimmten Berufen verbunden ist, mit mannigfachen Freuden und Leiden, Heiraten und Geburten, Sorgen und Ängsten und einem historischen und politischen Leben, das zutiefst einbezogen ist in die Weltereignisse und verwickelt in die internationale Politik seiner Zeit.«

Worauf ich hinaus will ist, dass unsere sogenannten »strukturellen Probleme« möglicherweise auf sehr viel ernstere Dinge hinweisen, die unserer Aufmerksamkeit bedürfen.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass Bernard Olsen (in seinem Buch *Faith and Prejudice*) zu dem Schluss kommt, dass das »liberalste« Religionspensum auch das antisemitischste ist, und zwar interessanterweise aus dem gleichen Grunde, der es auch antikatholisch macht. Dieser Lehrplan zeichnet sich durch seine Prädisposition zum Universalismus aus, der jedem Partikularismus abhold ist und die Sondergeschichte religiöser Gemeinschaften zurückweist. Es ist ein Liberalismus, der der Erdverbundenheit der menschlichen Geschichte, der Endlichkeit aller menschlichen Erfahrung und der Besonderheit aller persönlichen Erlebnisse abgeneigt ist. Auf der Suche nach »zeitloser Wahrheit und hoher Spiritualität« empfindet er das Paradoxe und die Konkretheiten der hebräischen Bibel, die es mit wirklichen menschlichen Wesen zu tun hat, als Beleidigung. Es ist eine Haltung, die mit der biblischen Dialektik von Partikularismus und Universalismus nicht fertig wird.

Wie Olsen bereits festgestellt hat, kommen sich meiner Ansicht nach Juden und Katholiken in dieser Hinsicht besonders nahe. Aus diesem Grunde wäre es äusserst nützlich, die tieferen theologischen Aspekte zu prüfen, die den »strukturellen Problemen« in den Beziehungen zwischen der vatikanischen Kommission für religiöse Beziehungen mit dem Judentum und dem IJCIC (International Jewish Committee for Interreligious Consultations) zugrunde liegen.

Das Christentum im jüdischen Blickpunkt

Wie bereits gesagt, brauchen die unterschiedlichen Programmpunkte kein unüberwindliches Hindernis darzustellen, sofern wir wirklich bereit sind, auch die Anliegen des anderen zu behandeln. Das gilt natürlich für beide, und es fragt sich, inwieweit Juden fähig sind, sich auf die christliche Tagesordnung einzustellen, ohne auf die Frage nach der letzten Wahrheit, die uns trennt, einzugehen.

Bisher haben wir alle Ansprüche aus dem Vorrecht der geschädigten Partei gezogen und den Dialog ausschliesslich auf das beschränkt, was wir als die christlichen Mängel ansehen. Man hat uns nicht gezwungen, uns selbst und die Problematik unserer eigenen Theologie und Tradition einer Prüfung zu unterziehen, jedenfalls nicht im Kontext des Dialogs.

Christliche Nachsicht mit dieser einseitigen Position beruht wahrscheinlich teils auf einem Schuldgefühl, teils auf *noblesse oblige*. Das kann aber nicht lange so bleiben, nicht nur, weil unsere christlichen Gesprächspartner den Dialog kaum längere Zeit auf dieser Basis werden durchführen wollen, sondern vielmehr, weil es einem innerjüdischen Bedürfnis entspricht, uns mit den Folgerungen aus unserer Tradition auf einen sinnvollen Pluralismus

¹² Arthur Hertzberg, »Daniel Berrigan on »Settler Regime«; A Response«, in: Congress Monthly, 13. 11. 1973.

auseinanderzusetzen. Wir haben die Christen recht freimütig zur Rechenschaft herausgefordert, waren aber in der Selbstprüfung alles andere als wagemutig.

Eine doppelte Aufgabe ist bisher rast unbeachtet geblieben, erstens eine Untersuchung der jüdischen Haltung gegenüber einer pluralistischen Welt. Es ist erfreulich, dass diese Frage in den Seiten von »Tradition«, der Zeitschrift des orthodoxen Rabbinerrats von Amerika, von einem orthodoxen Gelehrten behandelt worden ist. Gerald Blidstein tut in seinem Artikel die traditionelle jüdische Apologetik auf diesem Gebiet als »unfruchtbar und verfälschend« ab. Es genügt nicht mehr, »die geistige Offenheit des Me'ri anzuführen oder selbstzufrieden darauf herumzureiten, dass man am Sabbat das Leben eines Nichtjuden rettet^{12a}«.

In demselben Artikel fordert Blidstein, dass man die in der traditionellen jüdischen Pädagogik und Folkloristik bestehenden Vorstellungen vom Christentum einer Prüfung unterwerfen muss, denn sie sind meistens noch defensiv und feindselig, »trotz aller frommen Erklärungen über die *B'nai Noach*«.

Natürlich machen die Erinnerungen an das, was Juden durch die Kirche erlitten haben, es schwer, die eigenen klassischen Bestätigungen über den religiösen Wert des Christentums wirklich ernst zu nehmen. Aber die Juden kompromittieren ihre religiöse Integrität in keiner Weise, wenn sie in Übereinstimmung mit den klassischen Vorbildern anerkennen, dass gute und anständige Christen nicht trotz, sondern wegen ihres Christentums zu solchen Menschen geworden sind...

Diese Haltung nehmen z. B. Nachman Krochmal (1784–1840) und Abraham Isaac Kook (1865–1935) ein. Diese Gewährleute eint die echte und unapologetische Verwurzelung in klassischen jüdischen Quellen. Es ist interessant, dass die Juden der Nachemanzipationszeit, die den Primärquellen der jüdischen Tradition meist entfremdet und ihrer eigenen jüdischen Identität unsicher waren, viel abfälligere Ansichten über das Christentum hatten als ihre klassischen Vorgänger. Der christliche Nachbar wurde für sie eine Art Beziehungspunkt, denn durch die Feststellung, wer Christ war, wussten sie wenigstens, was sie selbst nicht waren. Aus diesem Grund gibt es seit Moses Mendelssohn eine Dialektik zwischen Judentum und Christentum, in der der eine negativ in bezug auf den anderen definiert wird.¹³

Jedenfalls bin ich der Ansicht, dass sich eine authentischere jüdische Reaktion auf das Phänomen des Christentums vorbereitet und eindeutiger formuliert werden wird, sobald das jüdische Volk ein ewiges Mass an Selbstvertrauen und geistlicher Haltung gewonnen hat, ein Vorgang, der durch einen gesicherten, gedeihenden Staat Israel sicher beschleunigt wird.

Christliche Mission

Viele jüdische Kritiker fanden den Teil der Richtlinien von 1975, der vom »Zeugnis« handelt, besonders problematisch, weil die Kirche erneut ihre unumgängliche Sendung, »der Welt Jesus Christus zu predigen«, bestätigt.

Unter den Juden, die den christlich-jüdischen Dialog befürworten, gibt es zwei grundsätzlich voneinander abweichende Meinungen. Der Ausgangspunkt der Traditionellen, vor allem der Orthodoxen, ist die letzliche Unvereinbarkeit der beiden Glaubensgemeinschaften; diese Unvereinbarkeit schliesst aber nicht aus, dass man den Status des anderen im göttlichen Heilsplan anerkennt.

^{12a} Gerald Blidstein, *Jews and the Ecumenical Dialogue*, Tradition, Sommer 1970, p. 103–113.

¹³ John M. Oesterreicher: *Anatomy of Contempt*, Seton Hall University.

Dann gibt es jene, vor allem im liberalen Lager, die auf der Notwendigkeit neuer theologischer Formulierungen bestehen, die die Legitimität und Verträglichkeit der beiden Bünde anerkennen, kurz, was man mit »Gleichheitstheologie« bezeichnet. Diese letzteren können sich nur schwer mit dem kirchlichen Beharren auf der Judenmission abfinden. Sie empfinden die Neubestätigung der Mission in den neuen Richtlinien wie auch in anderen katholischen Dokumenten als beleidigend und den Dialog zerstörend.

Ich bin nicht dieser Ansicht, sondern meine, dass die Richtlinien zwar nicht auf die kirchliche Judenmission verzichten, aber doch neue Ausblicke eröffnen. Denn die Voraussetzungen für ein solches Zeugnis sind bedeutsam und stellen einen deutlichen Bruch mit der früheren Tradition der Kirche dar. Die Richtlinien sprechen nämlich davon, dass »der Dialog Respekt für den anderen, so wie er ist, verlangt – Respekt vor allem für seinen Glauben und seine religiöse Überzeugung«. Das Zeugnis der Kirche muss ausserdem vereinbar sein »mit äusserstem Respekt für religiöse Freiheit«. Schliesslich zeigen die Richtlinien Verständnis für die jüdische Zurückweisung des angebotenen Zeugnisses. Das steht in erstaunlichem Gegensatz zur früheren Haltung der Kirche. Bis in unsere Zeit hinein hat sie die jüdische Weigerung, das christliche Geheimnis anzunehmen, auf dämonologische Weise erklärt; es war der Ausdruck einer heimtückischen, böswilligen Hartnäckigkeit der Juden. Die Worte der Richtlinien weichen in auffallender Weise davon ab, wenn sie die Katholiken ermahnen, »bestrebt zu sein, die Schwierigkeiten zu verstehen, die die jüdische Seele, gerade weil sie von einem sehr hohen und reinen Begriff der göttlichen Transzendenz geprägt ist, gegenüber dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes empfindet«.

Ich möchte hiermit zu Protokoll geben, dass ich, wie bereits gesagt, nicht mit der liberalen Ansicht und der jener Leute übereinstimme, die die christliche Haltung noch immer unzulänglich finden. Nun möchte ich in ein paar Worten die mehr traditionelle jüdische Ansicht skizzieren, mit der ich mich selbst identifiziere. Wir verwerfen die Meinung, dass die einzig mögliche und für Juden akzeptable christliche Haltung die Anerkennung einer »Gleichheit« von Christentum und Judentum ist, schon aus dem Grunde, weil das Judentum selbst nicht bereit ist, dem Christentum eine solche Gleichheit zuzugestehen. Ich bekenne als gläubiger Jude, dass das Judentum die »wahrste« Religion ist, und dieses Bekenntnis ist ein Bestandteil dessen, was mich zum gläubigen Juden macht. Deshalb glaube ich auch nicht, dass dieses Bekenntnis beleidigend auf Christen wirken wird. Umgekehrt darf ich mich selbst nicht von einem ähnlichen Glaubensbekenntnis der Christen, Muslims oder Hindus verletzt fühlen. Wenn wir erklären, dass Christen nicht auf einer solchen Beteuerung ihres Glaubens beharren dürfen, dann sagen wir damit, dass wir nur mit jenen sprechen können, die sich ihres Glaubens noch unsicherer sind als wir des unseren.

Wenn Juden übrigens fordern, dass christliche Theologie die Gültigkeit des Judentums für Juden anerkennen muss, dann enthält das zugleich eine jüdische Legitimierung der christlichen Theologie. Das Judentum stellt eine Verleugnung des zentralen christlichen Geheimnisses und der Heilsvorstellung dar; es kann nicht gleichzeitig die christliche Theologie verwerfen und verlangen, dass sie so umformuliert werde, dass sie die Legitimität des Judentums anerkennt. Die christliche Überzeugung, dass das Christentum die Erfüllung des Judentums ist, geht paral-

lel mit einer traditionellen jüdischen Auffassung, dass das Judentum – phänomenologisch, wenn auch nicht chronologisch – die Erfüllung des Christentums ist.

Das Judentum braucht das respektvolle Verständnis der Menschen anderer Glaubensrichtungen, und es kann von einem offenen, ehrlichen Dialog geistlich und intellektuell viel gewinnen. Das Judentum bedarf aber keiner Bestätigung seiner eigenen Glaubensverpflichtung, die ihm andere auch nicht geben können, denn eine solche Gültigkeitserklärung kann nur von innerhalb des jüdischen Lebens und Denkens kommen. Es ist keine Verunglimpfung des Christentums, wenn man sagt, dass christliche Anerkennung des ungekündigten Sinaibundes in der jüdischen Theologie kein Gewicht hat.

Wir müssen zwischen einer aktiven Judenmissionskampagne, die den Christen zwar zusteht, aber einen sinnvollen Dialog unmöglich macht, und der Forderung, dass Christen ihre eschatologische Hoffnung auf das Judentum aufgeben, unterscheiden. Das letztere ist nicht nur überflüssig, sondern theologisch unklug. Jüdische Hinweise auf die besondere Verwurzelung des christlichen Glaubens im Judentum sind gleichermassen überflüssig und unklug. Ehrliches christliches Selbstverständnis, das diese wesentliche Beziehung zum Judentum betont, kann nur aus christlicher Glaubenserfahrung erwachsen. Was von Menschen gesagt wird, die nicht aus einer solchen Glaubenserfahrung sprechen, ist völlig irrelevant.

Es wäre auch nicht ausgeschlossen, dass ein Verzicht der Kirche auf Judenmission, d. h. eine Bestätigung der fortwährenden Rechtmässigkeit des Sinaibundes, die Erwartung nach sich zieht, dass Juden den Kalvarienberg in irgendeiner Weise anerkennen. Das ist ein weiterer Grund für Juden, sich aus christlichen theologischen Vorgängen herauszuhalten. In dieser Hinsicht befürchte ich weniger die Reaktion der Traditionellen als die der enttäuschten Liberalen, die erwarten, dass jüdisch-christliche Spannungen durch ein Christentum gelöst werden können, das die Menschheit Jesu gegenüber seiner Göttlichkeit betont. Ich fürchte, die Liberalen werden auf die mangelnde jüdische Begeisterung selbst für den Menschen Jesus in ähnlicher Weise reagieren wie die frühen Propheten der Emanzipation, die letzten Endes empört waren über die jüdische Weigerung, sich selbst in einem säkularen Zeitalter des untheologischen moralischen Idealismus, ihrer religiösen und kulturellen Ungelenkheit zu entledigen.

Wir müssen Wege zur besseren Unterscheidung finden, um z. B. die Entdämonologisierung des Judentums im christlichen Denken zu begrüßen, uns aber der theologischen Einmischung zu enthalten. Die jüdische Forderung, Christen mögen ihre christliche Identität so definieren, dass es keiner Entmenschlichung der Juden bedarf, ist völlig berechtigt. Wir haben in der Geschichte einen so hohen Preis für diese Theologie zahlen müssen, dass wir zu einer solchen Anregung »berechtigt« sind. Dabei handelt es sich aber vor allem um das Verlangen, dass man uns in Ruhe lässt. Es ist etwas ganz anderes, wenn Juden es auf sich nehmen, den Christen zu erklären, sie könnten sich nicht selbst verstehen, ohne Bezug auf ihre »jüdischen Wurzeln« zu nehmen. Das mag stimmen oder nicht, die Christen müssen das selbst herausfinden...

Ich sagte bereits, dass aktive christliche Judenmission den ernsthaften Dialog unmöglich machen würde, und das ist wohl eindeutig. (Übrigens ist dieser Punkt ziemlich theoretisch, denn soviel ich weiss, verfolgt die katho-

lische Kirche keine solche aktive Mission.) Es ist aber meiner Meinung nach durchaus nicht so offensichtlich, dass aus der jüdischen Perspektive die Missionsidee als solche unzulässig ist oder dass wir berechtigt sind, den Christen das Aufgeben der Idee nahezu legen. Juden bestehen berechtigterweise darauf, dass Christen sich endlich mit dem jüdischen Selbstverständnis abfinden müssen. Tatsache ist aber, dass die Verbreitung der christlichen Wahrheit zum christlichen Selbstverständnis gehört. Wenn man diesen Aspekt verleugnet, beraubt man den Christen seiner Identität und religiösen Aufgabe, so wie er sie versteht. Ich bin der Ansicht, dass es keine moralischen oder religiösen Gründe gibt, auf einer solchen Forderung zu bestehen.

Zeugnis abzulegen ist ein legitimes religiöses Unterfangen, solange es die Gewissensfreiheit Andersgläubiger voll respektiert und solange es frei ist von den Erscheinungsformen politischer oder anderer Macht. In gewissem Sinne soll jeder Jude traditionsgemäss so leben, dass er »Zeugnis« gibt und Nichtjuden zur Erkenntnis und Bejahung des Gottes Abrahams führt. Das Prinzip des christlichen oder jüdischen Zeugnisses braucht weder das religiöse Empfinden zu verletzen noch den Beziehungen eine Schranke zu setzen. Es ist mir natürlich klar, dass man den Begriff missbrauchen kann, und in künftigen Diskussionen muss es eines unserer Hauptanliegen sein, den Begriff eindeutig zu definieren und seine Grenzen für den Dialog abzustecken.

Wenn berechtigtes christliches Selbstverständnis der Missionsidee bedarf, darf man dieses Prinzip doch nicht auf die Definition des jüdischen oder irgendeines anderen Volkes anwenden, weil es zur Entmenschlichung und Brutalisierung führt. Aus diesem Grunde sind wir zu der Forderung berechtigt, dass man christliche mythologische Vorstellungen aufgibt, die den Juden dämonisieren. Es ist ganz offensichtlich, dass man das tun kann, ohne die Missionsidee zu verleugnen.

In diesem und in verschiedenen anderen Punkten stellen die Richtlinien¹⁴ einen beträchtlichen Fortschritt gegenüber *Nostra aetate*, Nr. 4 dar. Trotz aller Mängel geht ganz klar aus ihnen hervor, dass die Kirche nicht auf das Verschwinden der jüdischen Gemeinschaft abzielt, sondern eine lebendige Verbindung mit ihr anstrebt. *Nostra aetate*, Nr. 4 hielt an der universalen, bestehenden katholischen Ansicht fest, dass die Vitalität und der religiöse Wert des Judentums in seiner vorchristlichen Form zu finden seien. Wenn Gott die Juden »sehr liebt«, dann nur wegen der vorchristlichen Patriarchen. Die entscheidenden Worte der Erklärung, die sich auf das Judentum und das jüdische Volk beziehen, sind die, dass das Kreuz Christi »die Quelle ist, aus der alle Gnaden fliessen« (Hervorhebung durch Autor).

Im Gegensatz dazu sind die Richtlinien das erste katholische Dokument von höchster Stelle, das im Judentum eine wertvolle, lebenskräftige religiöse Bewegung auch in der nachchristlichen Zeit sieht. Das ist wohl der bedeutendste Beitrag des Dokuments, für den es vermutlich seinen Vorläufern wie etwa den amerikanischen^{14a} und französischen¹⁵ Bischofserklärungen zu Dank verpflichtet ist. Ähnliche Empfindungen brachte auch Papst Paul VI. in seiner Ansprache an die jüdischen und katholischen Delegationen im Januar 1975 zum Ausdruck. Im Verlauf dieser denkwürdigen Begegnung sprach der Papst davon, dass im Mittelalter jüdische und katholische Theolo-

¹⁴ Vgl. o. S. 3, Anm. 2.

^{14a} Vgl. FR XXVII/1975, S. 62 ff.

¹⁵ S. FR XXV/1973, S. 14 ff. (Anm. 14a, 15 d. Red. d. FR).

gen die Entwicklung ihres religiösen Denkens gegenseitig beeinflusst haben¹⁶ . . .

Die Richtlinien fordern die Katholiken auf, sich mit dem Judentum in all seinen Aspekten zu beschäftigen und Schluss zu machen mit der Unwissenheit, die die Feindseligkeit und den Hass der Vergangenheit hervorgebracht hat. Sie regen ein formelles Studium des Judentums innerhalb der katholischen Pädagogik an und die Errichtung besonderer Lehrstühle für jüdische Studien. Ebenso bedeutend ist die Stelle, in der es heisst, man dürfe das »Alte Testament« und die darauf gründende Tradition dem Neuen Testament nicht derart gegenüberstellen, dass das »Alte Testament« als Religion der Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit, das Neue als die der Gottes- und Nächstenliebe hingestellt wird. Die Richtlinien führen dabei bestimmte biblische Stellen an, die die Zentralität der Liebe betonen. Gleichzeitig werden die Katholiken ermahnt, in der Auswahl liturgischer Lesungen und der darauf basierenden Predigten Vorsicht anzuwenden, wie auch in der Übersetzung liturgischer Texte, vor allem jener Stellen, »die jene Christen, die nicht gut unterrichtet sind, aus Vorurteilen heraus missverstehen könnten«.

Es bleibt natürlich eine offene Frage, ob die Kirche sich erfolgreich von ihrem jüdischen Problem befreien kann. Aus den bereits angedeuteten Gründen möchte ich mich als Jude nicht in die Debatte einmischen, die Rosemary Ruether in *Faith and Fratricide* angeschnitten hat. Ich hoffe, dass sie sich in ihrer Annahme irrt, »dass der Antisemitismus die linke Hand der Christologie« ist und dass das Neue Testament und sein Antijudaismus untrennbar sind. Ich hoffe, sie irrt sich; wenn nicht, dann ist die Lage allerdings sehr misslich.

Doch selbst wenn Ruether vom wissenschaftlichen und theologischen Standpunkt aus unrecht hat, steht die Kirche vor einer riesengrossen Aufgabe, denn ihr theologisches Leben ist auch heute noch unauflöslich verknüpft mit einem Volk, das Jesus zurückwies und es auch heute noch tut. Und wie man sich auch dreht und wendet, die Evangelien bleiben eine wichtige Quelle des Antisemitismus. Ich habe grenzenlose Bewunderung und Respekt für jene katholischen Bemühungen, sowohl in den Richtlinien als auch sonst, einen religiös gangbaren Weg zur Lösung dieses Problems zu finden. Es ist ein grosser Schritt für die Kirche, ihre heiligen Schriften der Prüfung zu unterwerfen, wie es die Richtlinien anregen, um ihren antijüdischen Einfluss in den vergangenen Jahrhunderten zu entschärfen. Als ein Jude der orthodoxen Richtung, deren Führung immer noch keine glaubwürdige Lösung finden konnte für eine so einfache Frage wie das Gebet in der Morgenliturgie, in dem Männer dank sagen, dass sie nicht als Frauen geschaffen wurden, habe ich Verständnis für die Schwierigkeiten, wenn es sich darum handelt, alte Formeln zu verändern, und ich weiss um die Befürchtungen, dass sich in dem Prozess auch sonst noch einiges lockern könnte.

Am wichtigsten ist wohl die »Verpflichtung, 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«.

Jene Kritiker mögen zwar im Recht sein, die behaupten, dass in bezug auf die Vereinigten Staaten und Frankreich die Richtlinien nicht viel Neues bieten. Diese Kritik ignoriert aber die Realität in den meisten anderen katholischen Ländern der Welt, wo die Richtlinien trotz ihrer

Nüchternheit eine Revolution in der traditionellen Haltung darstellen. Selbst in den fortgeschrittensten Ländern kann man ausserdem die Gewichtigkeit eines Vatikanodokuments auf der höchsten Autoritätsstufe nicht mit bischöflichen Äusserungen über katholisch-jüdische Beziehungen vergleichen. Es ist recht zweifelhaft, ob die amerikanische und französische Erklärung auf die bischöfliche Haltung in jenen Ländern grossen Einfluss gehabt hat, von der Gefolgschaft ganz zu schweigen.

Letztlich verfehlt die ganze Debatte über die Richtlinien ihren eigentlichen Punkt. Wenn diese Richtlinien den endgültigen Höhepunkt einer Entwicklung darstellten, wenn sie die neue kirchliche Theologie des Judentums repräsentierten, dann wären sie allerdings enttäuschend. Aber sie sollen ja den Prozess nicht beenden, sondern einleiten. Die katholische Kirche hat das Werkzeug geschaffen zur Überprüfung ihres inneren Lebens in seiner gesamten Breite, in der Erziehung, in der Ausbildung der Priester, im Verständnis der Bibel, im Katechismus, soweit diese sich auf das Verständnis des Judentums beziehen. Dieses Werkzeug gab es vorher nicht, und aus diesem Grund hat die Konzilerklärung über die Juden auch nicht viel hervorgebracht.

Es bleibt also die grosse Frage, ob die Kirche von diesem neuen Werkzeug guten Gebrauch machen wird. Das hängt von vielen Faktoren ab, vor allem aber von der Entschlossenheit und Beharrlichkeit der Kirche; denn sie muss Hindernisse überwinden, die ihr unweigerlich von denen in ihren eigenen Reihen in den Weg gelegt werden, die die alten Vorurteile und Feindseligkeiten nicht so leicht aufgeben können. Der Entschluss, sich in Jerusalem zu treffen, ist bestimmt ein gutes Omen für die Zukunft.

Ich bin sicher, dass diejenigen Kirchenvertreter und Theologen, die sich um eine Realisierung der in den Richtlinien enthaltenen Versprechen so hingebend bemühen und deren nie ermüdende Bestrebungen die Kirche in dieses neue Stadium gebracht haben, Offenheit und Wertschätzung, Unterstützung und Gegenseitigkeit von der jüdischen Gemeinschaft, wo immer angemessen, finden werden.

Unsere Begegnung in Jerusalem ist eine Art Wasserscheide, zum Teil weil ein Jahrzehnt seit Vatikanum II vergangen ist, aber noch viel mehr, weil es nicht zehn, sondern zweitausend Jahre der Geschichte sind, die ihren Höhepunkt in dem Ende einer Ära finden. Die geistige und moralische Haltung von Millionen von Menschen, die am judäo-christlichen Erbe des Westens teilhaben, ist gelockert worden. Wir leben in einem historischen Interregnum, in einer Zeit vor dem Sichtbarwerden einer neuen Realität, deren Formen noch unklar sind.

Die Annäherung von Christen und Juden, die in *Nostra aetate*, Nr. 4, den Richtlinien und auch in unserem Treffen hier in Jerusalem vorgezeichnet ist, ist etwas noch nie Dagewesenes. Es fragt sich, ob es zu spät ist, nämlich zweitausend Jahre zu spät? Sind dies die letzten Atemzüge eines sterbenden Zeitalters, das im Begriff ist, in Belanglosigkeit und historische Vergessenheit zu versinken beim Herannahen der neuen Zeit? Oder deutet unser Unterfangen auf diese noch nicht geformte neue Geschichtsperiode hin?

Diese Möglichkeit, die Zukunft gemeinsam zu beeinflussen und zu bilden, mit jenen Werten und Empfindungen, die in den vergangenen zweitausend Jahren wegen der ätzenden Feindseligkeit dieser Zeit kaum eine Chance hatten, diese Möglichkeit und diese Hoffnung geben nach meiner festen Überzeugung unserem Unterfangen ausserordentliche Bedeutung und Dringlichkeit.

¹⁶ S. in FR XXVI/1974, S. 13 ff. (Anm. d. Red. d. FR).