

Sie können im Judentum noch den Reichtum der Haus- und Familienliturgie entdecken.

16. Da die Beziehungen zu den Juden mit dem Geheimnis selbst der Kirche verbunden sind (Nostra Aetate, Nr. 4), sind alle christlichen Kirchen und Gemeinschaften aufgerufen, sie zu fördern.

Die christliche Einheit kann ohne ein Zurückgehen zu den Quellen nicht verwirklicht werden, was nicht nur bedeutet, dass man Beziehungen dort wieder aufnimmt, wo sie abgebrochen wurden, sondern dass man die Verwurzelung Jesu und seiner Botschaft in der Geschichte und Tradition seines Volks wieder entdeckt.

Das Judentum und also auch das heutige Judentum vom christlichen »Aggiornamento« auszuschliessen, hiesse den jüdischen Ursprung des Christentums verkennen.

Andererseits muss eine Annäherung an das Judentum im Hinblick auf ein christliches »Aggiornamento« gleichen Schritt halten mit einem tiefen Respekt gegenüber dem eigenen und andersartigen Charakter des Judentums.

17. Die Leiden, Verfolgungen und die Zerstreuung, die die Juden erduldet haben, können nicht als ein unabänderliches Schicksal oder, schlimmer noch, als Strafe hingestellt werden.

Alle Formen von Antisemitismus, besonders der immer latente religiöse Antisemitismus, müssen geächtet und bekämpft werden, um dem christlichen Glauben und der göttlichen Offenbarung treuer zu sein und um glaubwürdige Beziehungen zwischen Christen und Juden zu ermöglichen, was eine notwendige Voraussetzung für die Schaffung einer menschlicheren Welt ist.

18. In dem Masse, in dem das Christentum im Judentum die Wurzel seines eigenen Glaubens erkennen und das Judentum nicht mehr als eine missratene oder überholte Religion ansehen wird, wird das missionarische Zeugnis der Kirche nicht mehr auf die »Bekehrung der Juden« hinzielen, im geläufigen Sinn, den dieser Ausdruck hat: Eingliederung oder Proselytentum.

Die Christen haben die Pflicht, besonders durch ihre Taten, Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus als den Messias zu geben. Dieses Zeugnis muss, wenn es der Botschaft Christi treu sein will, eine Botschaft der Liebe, der Gerechtigkeit und Achtung vor den andern sein. Besonders dem Judentum gegenüber muss das christliche Zeugnis bescheiden und von Achtung erfüllt sein, denn es muss den gemeinsamen Elementen der jüdischen und christlichen messianischen Erwartung Rechnung tragen.

### 3 Ökumenische Theologie und Judentum

#### Gedanken zur Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zukunft eines Dialogs\*

Von Hans Hermann Henrix, Dozent der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen

Der folgende Beitrag ist Teil III eines Aufsatzes, der erscheinen wird im Band »Ökumenische Theologie. Beiträge zu einer Zwischenbilanz aus katholischer Sicht«, herausgegeben von Peter Lengsfeld.

Wir veröffentlichen diesen Beitrag mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und des Herausgebers des oben genannten Bandes, Peter Lengsfeld.

*»Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollen nicht vergessen, dass es schliesslich nur eine tatsächlich grosse ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum« (Karl Barth).*

##### 1. Prüfung der Dialogbereitschaft\*

Die Tatsache, dass das Judentum im Themenkanon und Aufgabenkatalog ökumenischer Theologie – zumindest im deutschen Sprachraum – bislang kaum vorkam, ist arbeitsökonomisch und wissenschaftsorganisatorisch mitbegründet. Darüber hinaus muss sie aber auch als Beleg

dafür gewertet werden, wie schwer noch immer das historische Gewicht der alten *adversus-Judaeos*-Tradition in heutiger Theologie wiegt. Antijudaismus gefährdet nach wie vor die theologische Mentalität<sup>1</sup>. Davon ist der Ökumeniker nicht ausgenommen. Er wird sich dieser Gefährdung bewusster, sobald er entschlossen das Judentum in den Gegenstandsbereich und den Formalaspekt seiner Arbeit einbezieht und sich engagiert am christlich-jüdischen Dialog beteiligt, der noch weithin in die Vorhöfe oder Seitenhallen des etablierten Theologiebetriebes verbannt ist.

Vor der Aufnahme des eigentlichen Dialogs mit dem Judentum durch Vertreter der ökumenischen Theologie ist diesen eine doppelte Anstrengung abverlangt. Zunächst gilt es, eine erste solide Vorkenntnis des Judentums – sei es über ein Studium der Judaistik<sup>2</sup>, sei es über einen propädeutischen Dialog mit Juden – zu erlangen. Sodann bedarf es einer eigenen Vergewisserung der tatsächlichen Dialogfähigkeit und -bereitschaft, womit mehr als ein Akt subjektiver Gewissensforschung gemeint ist; sie zielt auf Grundsätzlicheres.

Die Prüfung der Frage, ob christliche Theologie und ihre Teildisziplin ökumenischer Theologie zum eigentlichen Dialog mit dem Judentum tatsächlich fähig und bereit sind, kann bei der Erinnerung an das historische Gegen-

\* Der ungekürzte, im oben genannten Band erscheinende Aufsatz hat folgendes Inhaltsverzeichnis:

I Analyse. Zur Nichtexistenz eines Dialogs – 1 Ein Ruf ohne Echo: Die Forderung nach einer Theologie des Judentums – 2 Die Forderung als Herausforderung ökumenischer Theologie – 3 Das herrschende Selbstverständnis ökumenischer Theologie hinreichender Grund zur Abweisung des Dialogs mit dem Judentum? – II Plädoyer. Zur Notwendigkeit des Dialogs – 1 Der christologisch-inkarnationstheologische Aspekt – 2 Der ekklesiologische Aspekt – 3 Der heilsökonomische Aspekt. – III Prognose. Zur Zukunft des Dialogs – 1 Prüfung der Dialogbereitschaft – 2 Gegenstand, Ziel und Problemstellungen einer Theologie des Judentums – 3 Mögliche Dialogerfahrungen und -themen – 4 Rückwirkungen des christlich-jüdischen Dialogs auf die ökumenische Theologie.

Teil I und II erschienen als eine erste Fassung in: »Una Sancta« (2/1976), S. 136–145.

<sup>1</sup> Vgl. Ch. Klein, Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart, München 1975 (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 6).

<sup>2</sup> Eine Fülle von Literatur verarbeitet die umfassende Darstellung des Kölner Judaisten J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexanders des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin 1972.

modell zum Dialog einsetzen. Als solches muss man die grossen Disputationen des christlich-jüdischen Religionsgesprächs im Hoch- und Spätmittelalter verstehen, besonders die von 1240 in Paris, von 1263 in Barcelona und von 1413/14 in Tortosa<sup>3</sup>. Die Gespräche waren christlicherseits darauf angelegt, die jüdischen Partner zu belehren, zu bekehren und zu missionieren. Der jüdische Beitrag zum Gespräch blieb auf »Antwort«, d. h. auf die Beantwortung und Abwehr christlicher Fragen und Angriffe fixiert<sup>4</sup>. Glaube und Religiosität der Juden sollten als Fossil, als versteinertes Rest einer ehemals lebendigen und legitimen, seit Christus aber überholten Glaubensgestalt blossgelegt werden. Ihr Vergangenheitscharakter sollte von den Juden durch den Übertritt zum Christentum und die Taufe ratifiziert werden.

Gegenmodell zum Dialog waren die grossen Disputationen darin, dass sie nicht frei zustande kamen und nicht ohne Verzicht auf Zwang und Gewalt verliefen, dass sie einbahnig verkündigen und aus der Position des Mächtigeren belehren wollten, dass sie dem jüdischen Partner Zeitgenossenschaft im Glauben verweigerten und die Anerkennung seiner religiösen Eigenständigkeit versagten. Der Dialog aber – soll er den Namen verdienen – hat zur Grundbedingung Freiheit und Verzicht auf Zwang und Gewalt, beiderseitige Zurücknahme von Bekehrungsabsichten und Machtvorsprung und gegenseitige Anerkennung von Zeitgenossenschaft und Eigenständigkeit. Im wirksamen Ja zu diesen Bedingungen besteht die Dialogfähigkeit und -bereitschaft.

Die Dialogbereitschaft hat ihre Reibungsflächen nicht bei den Bedingungen von Freiheit und Gewaltverzicht, die sich von selbst verstehen. Weiterhin fehlt ein offener Machtvorsprung, der eigens zurückgenommen werden müsste<sup>5</sup>. Die Bedingung der Rücknahme der Bekehrungsabsicht bedarf nach der Auffassung vieler jüdischer Teilnehmer am christlich-jüdischen Dialog einer eigenen Aufmerksamkeit. Oft wird der Argwohn formuliert, Dialog sei nur eine Variante der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von dem, was in all den Jahrhunderten zuvor von Juden als Mission erfahren oder auch erlitten wurde. Gegenüber dem Argwohn hilft die Einlassung wenig, dass die Konzilserklärung »Nostra aetate« das Thema der Mission ausgeklammert hat. Immerhin heisst es in deren Ausführungsbestimmungen vom 3. Januar 1975: »Gemäss ihrer von Gott gegebenen Sendung soll die Kirche ihrem Wesen nach der Welt Jesus Christus verkünden (»Ad Gentes«, Nr. 2). Den Juden gegenüber soll dieses Zeugnis für Jesus Christus nicht den Anschein einer Aggression erwecken; so ist den Katholiken aufgegeben, dafür Sorge zu tragen, dass sie ihren Glauben leben und verkünden im konsequent durchgehaltenen Respekt gegenüber der religiösen Freiheit des anderen.«<sup>6</sup> Trotz der Betonung des Respekts gegenüber der religiö-

sen Freiheit des anderen haben jüdische Augen in den Aussagen die Aufrechterhaltung des Missionsanspruches der Kirche gegenüber Juden gelesen<sup>7</sup>. Der Argwohn kann nur durch die Praxis des Dialogs in ein volles Vertrauen überführt werden. Einen Vertrauensvorschuss werden ökumenische Theologen ihren jüdischen Partnern vielleicht dadurch erleichtern, dass sie ihnen die Grundrichtung des Interesses ihrer theologischen Disziplin verdeutlichen. Ihr Hauptaugenmerk richtet sich auf die Wahrnehmung der Einheit in der Wahrheit bei vorhandenem Getrenntsein. Der so pointierte Verständigungswille, der zur missionarischen Absicht in Gegensatz steht, mag die ökumenischen Theologen gegenüber dem Argwohn ihrer jüdischen Gesprächspartner entlasten.

Andererseits verschärft das Theologie-sein der Ökumeniker die letzten der beiden vorhin genannten Bedingungen. Anerkennung der Zeitgenossenschaft und Eigenständigkeit hat spezifisch theologischen Sinn. Sie besteht für sie in der Aufgabe, die Zeitgenossenschaft des jüdischen Partners in seinem Judentum *theologisch* zu würdigen und dessen religiöse Eigenständigkeit *theologisch* in Anschlag zu bringen. Die so für die ökumenischen Theologen zugespitzte Bedingung zum Dialog besagt gewiss auch »eine Öffnung und Weitung des Geistes, eine Haltung des Misstrauens gegenüber den eigenen Vorurteilen, Takt und Behutsamkeit«, welche die Ausführungsbestimmungen vom 3. Januar 1975 mit Recht für unentbehrlich erachten. Die *theologische* Anerkennung des nachbiblischen und heutigen Judentums stellt darüber hinaus einen Akt explizierter und konstruktiver Würdigung dar, der innerhalb einer übergreifenden Gesamtreflexion des Themas Israel unter biblischem, heilsgeschichtlichem und eschatologischem Aspekt seinen Ort hat. Das bedeutet nichts weniger als die Herausbildung einer christlichen Theologie des Judentums, wie sie von J. J. Petuchowski, N. Lohfink, R. Rendtorff, F.-W. Marquardt, M. Hellwig, J. Parkes, C. A. Rijk, K. Hubry und anderen gefordert wird<sup>8</sup>.

In Form des Entwurfs einer christlichen Theologie des Judentums vergewissern sich die ökumenischen Theologen also ihrer eigenen Fähigkeit und Bereitschaft zum eigentlichen Dialog, zur Verständigung. Es kostet einige

<sup>7</sup> So N. P. Levinson, Dem Dialog eine Chance. Die neuen Richtlinien zur Judenerklärung aus jüdischer Sicht, in: Emuna 10 (1975) 6–9, 8 f.

<sup>8</sup> J. J. Petuchowski, Zum Geleit, in: J. Oesterreicher, Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Meitingen 1971 (= Theologie und Leben 7), 14–20, 17. Welchen Duktus eine jüdische Theologie des Christentums haben soll, skizziert Petuchowski in: Anglikaner und Juden. Leitlinien für die Zukunft, in: FR XXVII/1975, 17–20; N. Lohfink, Methoden der Schriftauslegung unter besonderer Berücksichtigung der das Judentum betreffenden Schriftstellen, in: C. Thoma (Hg.), Judentum und christlicher Glaube, Zum Dialog zwischen Christen und Juden, Wien 1965, 19–41, 23; ders., Das heutige Verständnis der Schriftinspiration in der katholischen Theologie, in: W. P. Eckert / N. P. Levinson / M. Stöhr (Hg.), Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, München 1967 (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 2), 15–26, 25 f. Ganz ähnlich R. Rendtorff, Die neutestamentliche Wissenschaft und die Juden. Zur Diskussion zwischen David Flusser und Ulrich Wilkens, in: EvTh 36 (1976) 191–200, 198 f.; F.-W. Marquardt, Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths, München 1967 (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 1), 13 ff., 29 u. ö.; M. Hellwig, Proposals Toward a Theology of Israel as a Religious Community with the Christian, Washington 1968; J. Parkes, The Concept of a Chosen People in Judaism and Christianity, New York 1969 (die beiden letztgenannten Titel konnten leider nicht eingesehen werden); C. A. Rijk, Quelques remarques à propos d'une théologie chrétienne du Judaïsme, in: SIDIC 5 (1972), Heft 1, 3–18; K. Hubry, Möglichkeiten einer jüdisch-christlichen Begegnung und Verständigung. Christliche Sicht, in: Concilium 10 (1974) 610–613, der mit dem Wort »Begegnung« die propädeutische Dialogphase und mit dem Wort »Verständigung« die Phase des eigentlichen Dialogs meint.

<sup>3</sup> H. J. Schoeps, Israel und die Christenheit. Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten, München 1961; W. P. Eckert, Hoch- und Spätmittelalter. Katholischer Humanismus, in: K. H. Rengstorff / S. von Kortzfleisch (Hg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Darstellung mit Quellen, Bd. I, Stuttgart 1968, 210–306; E. I. J. Rosenthal, Jüdische Antwort, in: ebda., 307–362; R. R. Geis, Geschichte des christlich-jüdischen Religionsgesprächs, in: ders., Gottes Minorität, Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte der Juden in Deutschland, München 1971, 165–205.

<sup>4</sup> Dies will E. I. J. Rosenthal mit der Überschrift seines genannten Beitrags (s. o., Anm. 3) zum Ausdruck bringen.

<sup>5</sup> Inwieweit sublimale Machtkonstellationen nicht doch die christlich-jüdische Begegnung beeinflussen, ist eine offene Frage. Zum Problem vgl. P. Lengsfeld, Macht als Faktor in ökumenischen Prozessen, in: Una Sancta 28 (1973) 235–241.

<sup>6</sup> Zitiert nach: Herder-Korrespondenz 29 (1975) 65–68, 66.

Anstrengung. Denn die theologiegeschichtlich wirksam gewordene Tradition hat positiv vom Judentum nur im Rückgriff auf das biblische Israel oder im Vorgriff eschatologischer Perspektive und somit im Überspringen des zeitgenössischen Judentums gesprochen. Eine nicht nur negative, sondern auch und vor allem positive und konstruktive Reflexion über das aktuelle Judentum ist ohne theologiegeschichtliches Vorbild. Sie muss sich ihre Kategorien und Kriterien noch eigens erarbeiten<sup>9</sup>. So wird es nicht leicht sein, den vom Ökumenismusdekret formulierten Grundsatz der Gleichheit der Teilnehmer »par cum pari agat«<sup>10</sup> für das christlich-jüdische Verhältnis nicht nur moralisch und gesprächspsychologisch, sondern auch hermeneutisch und theologisch in Geltung zu setzen bzw. einzulösen.

## 2. Gegenstand, Ziel und Problemstellungen einer Theologie des Judentums

Eine christliche Theologie des Judentums bedenkt das geschichtlich greifbare, im Wechsel seiner Geschichte Kontinuität und Diskontinuität erlebende und nach seinem Selbstverständnis als Volk Identität wahrende Judentum, sofern es gemäss der Bibel des Alten und Neuen Testaments Adressat des göttlichen Handelns und Partner des handelnden Gottes ist, sofern aus seiner Geschichte und Mitte der als menschgewordene Gott bekannte und als Erfüllung der Zeit geglaubte Jesus Christus hervorgeht, ohne vom grösseren Teil des jüdischen Volkes als Messias und Äonenwende anerkannt zu werden, sofern es auch post Christum natum in offenkundiger Eigenständigkeit und Lebendigkeit (bis hin zur wiedererlangten Staatlichkeit) existiert und sofern mit all dem Kirche und Christentum in ein besonderes Verhältnis zu ihm gesetzt sind.

Die versuchte Umschreibung des Gegenstandes einer Theologie des Judentums ist nicht frei von Unschärfen. Zum ersten haftet dem Begriff »Judentum« eine gewisse Unschärfe an. Die Umschreibung spannt den geschichtlichen Bogen so weit, dass auch das Alte Israel und seine Väter eingeschlossen sind. Der eigentliche Wortsinn jedoch sperrt sich gegen ein solches Ausgreifen; er legt nahe, vom Judentum erst seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. zu sprechen, als die hauptsächlich aus dem Stamme Juda abkömftige Gemeinde aus dem Babylonischen Exil nach Jerusalem zurückkehrte. Die Gegenstandsbeschreibung entschied sich aus mehreren Gründen für einen die Grenzen des eigentlichen Wortsinns überschreitenden und darin unscharfen Gebrauch des Wortes Judentum. Erstens soll die Kontinuität zwischen altem Israel, nachexilischer Gemeinde und nachbiblischem Judentum von vornherein als Problemstellung einer Theologie des Judentums festgehalten werden. Zweitens ist der Assoziationshof des Begriffs geeignet, Hauptgewicht und Hauptaugenmerk einer von der theologiegeschichtlichen Situation geforderten Reflexion zu signalisieren: Wie das herrschende christliche Sprachbewusstsein beim Wort Judentum vorrangig die nachbiblische Zeit assoziiert, so hat die heute geforderte christliche Theologie des Judentums ihre grösste Mühe des Nachdenkens für das nachbiblische, dem Christentum zeitgenössische und aktuelle Judentum aufzuwenden.

Zum zweiten liegt im Verweis der oben gegebenen Gegenstandsbestimmung auf das jüdische Selbstverständnis eine gewisse Unschärfe. Er könnte zu dem Eindruck

verleiten, jüdisches Selbstverständnis würde zur Norm christlicher Theologie erhoben. Das ist jedoch keineswegs angestrebt. Ein christlicher Traktat über das Judentum ist nicht dadurch zu schreiben, dass jüdisches Selbstverständnis von christlicher Seite bloss unterschrieben wird. Jüdisches Selbstverständnis ist nicht als unmittelbare Richtschnur für christliche Theologie relevant. Dagegen ist es als Faktum wichtig, zu dem sich christliche Theologie würdigend und wertend zu verhalten hat. Nicht zuletzt der Umstand, dass christliche Theologie lange Zeit meinte, sich dieses Hinhören und -sehen auf jüdische Eigenartikulation und das nachfolgende Sich-Verhalten dazu ersparen zu können, führte zu verhängnisvollen theologischen Phantombildern. Um deren unselige Tradition zu unterbinden, bedarf es des Eingehens auf das jüdische Selbstverständnis. Zudem hat jüdisches Selbstverständnis theologisch-biblisch gesehen eine eigene Kategorialität, welche dem in der Theologie sonst gerne gebrauchten Begriff des Selbstverständnisses abgeht<sup>11</sup>. Ist es doch gerade in seiner Artikulation u. a. »lebendiger Kommentar zum Alten Testament«<sup>12</sup>. Der Verweis an das jüdische Selbstverständnis ist also theologiegeschichtlich veranlasst und theologisch-biblisch begründet, ohne dass mit ihm christliche Theologie ihre Eigenverantwortlichkeit aufkündigt.

Die Eigenverantwortlichkeit der christlichen Theologie des Judentums wird durch die vorgelegte Gegenstandsbestimmung mit ihrem zuletzt genannten Punkt betont: Der Aspekt, sofern Kirche und Judentum in ein besonderes Verhältnis zum Judentum gesetzt sind, ist für sie leitend und regulativ. Darin liegt die Zielgerichtetheit einer Theologie des Judentums. Ihr Ziel ist die theologische Bestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses, die in Konfrontation mit der traditionellen Rede von Israel und Judentum weithin den Charakter einer theologischen Neubegründung des christlich-jüdischen Verhältnisses haben muss. Als ökumenische Bemühung markiert sie zwar das Geschiedensein von Kirche und Judentum, fragt aber darüber hinaus nach der Notwendigkeit und Möglichkeit einer Verständigung und Einheit in der Wahrheit zwischen beiden. Dass die christliche Theologie des Judentums in diesem Sinn ökumenische Tendenz hat, darauf konzentriert sich der Beitrag ökumenischer Theologie zur theologischen Neubestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses besonders.

Um die Problemgeladenheit und den Radius einer Theologie des Judentums anzudeuten, seien nun einige Thesen angefügt, die z. T. einige Erwägungen der ersten beiden Gedankengänge aufgreifen.

### 1. These:

Die Notwendigkeit, die Bibel als Norm einer christlichen Theologie des Judentums zur Geltung zu bringen, stellt einige Methoden- und Grundlagenprobleme, welche nur in Zusammenarbeit zwischen historischer (Exegese und Kirchengeschichte) und systematischer (Fundamentaltheologie und Dogmatik) Theologie gelöst werden kann.

Christliche Theologie generell und die des Judentums besonders hat ihren Kanon, ihre Norm in der Bibel. Auf sie hat sie sich zu beziehen und sich von ihr das Mass geben zu lassen. Mit diesem Mass ist ihr aber u. a. folgende Problematik gegeben:

<sup>9</sup> Vgl. F.-W. Marquardt, Die Entdeckung des Judentums (Anm. 8), 15.

<sup>10</sup> Decretum de Oecumenismo »Unitatis redintegratio«, Art. 9.

<sup>11</sup> So mit F.-W. Marquardt (Anm. 9), 7.

<sup>12</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/3, Zollikon 1959, 1005 (ähnlich ebda, Bd. II/2, 1942, 249).

Die Differenz zwischen der judenkritischen Polemik des Neuen Testaments und der historischen Realität des von ihm polemisch und mit theologischer Aussageabsicht dargestellten Judentums lässt die Frage nach dem Stellenwert historischer Betrachtung innerhalb der Theologie zum Methodenproblem der Theologie werden. Gewiss kann die Theologie nicht auf Historie reduziert werden. Aber kann jene *gegen* diese gelingen? Die Funktion historischer Betrachtung innerhalb der Theologie bzw. die Zuordnung von Historie und Theologie muss im Wechsel zwischen grundsätzlicher hermeneutischer Reflexion und neutestamentlicher Einzelauslegung geklärt werden, damit theologische Sachaussagen über die Juden aus dem Neuen Testament erhoben werden können.

Weiterhin: Wie in der gesamten Bibel generell eine Vielzahl von Theologien ihren Niederschlag gefunden hat, so ist in ihr besonders ein Pluralismus von miteinander in Spannung stehenden Aussagen über Israel und Judentum festzustellen. Der Pluralismus kann sogar zum Gegensatz der Aussagen verschiedener Schriften oder Schriftgruppen werden. Was bedeutet das aber für eine Auslegung auf dem Boden katholischer Inspirationslehre, wie sie durch das Zweite Vatikanum aufs Neue formuliert wurde und die vom göttlichen Ursprung sowie von der Wahrheit der ganzen Bibel – d. h. aller ihrer einzelnen Teile – und der Bibel als ganzer ausgeht<sup>13</sup>? Der Glaubenssatz vom göttlichen Ursprung und von der so verbürgten Wahrheit der *ganzen* Bibel, d. h. aller ihrer Teile, verlangt zunächst eine exakte Erhebung des Sinnes der einzelnen Stellen je für sich – so etwa der johanneischen Kennzeichnung der Juden als Teufelssöhne (Joh 8, 37–47) wie der paulinischen Rede von der Sohnschaft der Israeliten (Röm 9, 4 f.). Der Glaubenssatz vom göttlichen Ursprung und von der so verbürgten Wahrheit der *Bibel als ganzer* verlangt eine Auslegung der Schriften durch die Schriften – so etwa der Stelle Joh 8, 37–47 durch Röm 9, 4 f. wie auch umgekehrt. Das ist nun nicht in direkt konfrontierender und kombinierender Weise möglich, sondern durch mehrere Vermittlungen vom nächsten Kontext (für Joh 8, 44: Joh 8, 36–47: für Röm 9, 4: Röm 9, 1–5) bis zum weiteren Kontext (johanneische Theologie bzw. paulinische Theologie). Wenn nur auf dieser Vermittlungsebene die beiden Aussagen eben nicht vermittelt, d. h. ausgesöhnt werden können, sondern nur in ihrem Charakter als Satz und Gegen-Satz um so schärfer hervortreten, wäre an das Ganze des Neuen Testaments und schliesslich der ganzen Bibel zu appellieren. Was aber ist das Ganze der Bibel? Wie kann es in der Zusammenschau auseinanderstrebender Aussagen als appellable Instanz zur Geltung gebracht werden? Wie lässt sich das Ganze auf den Begriff bringen? Eine ganzheitliche Schriftinterpretation ist m. E. nicht zu leisten als eine Gegenüberstellung der Einzelaussage und des auf den Begriff gebrachten Ganzen der Bibel. Was wäre dieses Ganze? Eine ganzheitliche Schriftinterpretation ist m. E. nur so möglich, dass die alte Auslegungsregel, nach der Schriften durch Schriften zu interpretieren sind, präzisiert und spezifiziert wird zur Auslegungsanweisung, die Schriften durch die Schriften zu kritisieren. Führt das aber nicht zur Ausserkraftsetzung des Wahrheitsanspruches der einzelnen kritisierten Schriftstelle?

<sup>13</sup> »Denn aufgrund apostolischen Glaubens gelten unserer heiligen Mutter, der Kirche, die Bücher des Alten wie des Neuen Testaments in ihrer Ganzheit mit allen ihren Teilen als heilig und kanonisch, weil sie, unter der Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben ... Gott zum Urheber haben«: Dogmatische Konstitution »Dei Verbum«, Art. 11, zitiert nach: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil II, 545–547 (vgl. auch FR XVIII/1966, 10).

Ist dann nicht der Boden katholischer Schriftinspirationslehre verlassen?

Die Fragen seien anhand eines längeren Zitates etwas weiter verfolgt. W. G. Kümmel hat die sieben Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer in Mt 23 auszu-legen versucht. Seine Auslegung mündet in der Frage, »ob in der matthäischen Polemik nicht die Bereitschaft aufgegeben ist, auch in den Führern des Jesus und die Kirche aufgebenden Judentums einen echten Gottesgehorsam zu sehen im Sinne von Röm 10, 2: ›Ich bezeuge ihnen, dass sie Eifer für Gott haben, freilich nicht nach der (richtigen) Erkenntnis‹ und ob hier nicht eine ›Verteufelung‹ der Gegner vorgenommen wird (vgl. 23, 15. 32!), die sich nicht nur Gottes Urteil über die Gegner anmasst, sondern auch ihr Verhalten böseartig verzeichnet (23, 28). Das bedeutet aber: Es muss die Frage gestellt werden, ob *diese* Polemik im Rahmen des gesamten Neuen Testaments nicht als irrtümliche Verzeichnung der Wirklichkeit, als Verrat an Jesu Gebot der Feindesliebe und als Aufgeben des Glaubens verstanden werden muss, dass das Evangelium eine rettende Kraft für jeden Glaubenden ist, den Juden zuerst und den Griechen (Röm 1, 16). Und diese Frage muss eindeutig und uneingeschränkt mit Ja beantwortet werden, d. h. hier muss die theologische Sachkritik vom Zentrum des Neuen Testaments her die Angemessenheit und damit auch die den Christen verpflichtende Gültigkeit *dieser* neutestamentlichen Aussage bestreiten.«<sup>14</sup> Hier ist eine Schrift durch eine andere kritisiert. Hier ist die Gültigkeit, der Wahrheitsanspruch der einen Schriftstelle deutlich und unbeirrt herausgestellt. Das hat Konsequenz, Klarheit und Prägnanz für sich und verdient die Sympathie. Es hat aber auch das Gewicht katholischer Inspirationslehre gegen sich. Denn: Hier ist ein Kanon im Kanon etabliert. Hier ist innerhalb innerbiblischer Vielstimmigkeit ausschliessend Partei ergriffen für die eine und gegen die andere Schriftstelle – mit Hilfe des Wortes Luthers: »urgemus Christum contra scripturam.«<sup>15</sup> Will man theologische Kritik an biblischen Aussagen durch biblische Aussagen nicht mit diesem Preis bezahlen – und es ist offensichtlich, dass man ihn auf dem Boden klassischer katholischer Lehre nicht zahlen kann –, wie kann solche Kritik dann aussehen? Ich kann hier nur postulatorisch reden, ohne dieses Postulat konkret einlösen zu können. Der »Satz« von Mt 23 ist nicht einfach durch den einzelnen »Gegen-Satz« von Röm 10, 2 zu bestreiten. »Satz« und »Gegen-Satz« haben in das Ganze der Schrift einzurücken. Das Ganze der Schrift ist tendentiell aber erst dann angezielt, wenn z. B. dieser »Satz« und sein »Gegen-Satz« aus dem innerneutestamentlichen Horizont herausgeführt werden und ihr Beisammen auch alttestamentlich verifiziert wird. In der Rücktransposition und Rückverwandlung in die hebräische Bibel, d. h. in den biblischen Grossraum, der Juden wie Christen gemeinsam – wenn auch auf unterschiedliche Weise – als Grundurkunde ihrer Existenz gilt, verwandelt sich die matthäische Polemik gegenüber dem anderen zur Betroffenheit eigener Selbstkritik. In solcher Auslegung wechselt die christliche Theologie des Judentums von der Aussage über den anderen zur Selbstaussage – eben als christlich-jüdische Verhältnisbestimmung. So rezipiert sie biblische Aussagen über die Gegenwart, in der Juden leben, die das Gesagte zur

<sup>14</sup> W. G. Kümmel, Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Matthäus 23, 13–36), in: W. P. Eckert / N. P. Levinson / M. Stöhr (Hg.), Antijudaismus im Neuen Testament? (Anm. 8), 135–147, 146 f.

<sup>15</sup> Ebda, 147.

Kenntnis nehmen<sup>16</sup>. In ihre »Gleichzeitigkeit« mit der Bibel ist die Gleichzeitigkeit mit dem heute lebenden Judentum eingegangen, ohne dass dadurch das Eigenprofil christlicher Aussage verlorengehen muss.

Freilich ist damit das hier vorliegende Feld von Problemstellungen noch nicht hinreichend vermessen. Die Gleichzeitigkeit des Schriftinterpretens mit der Bibel sollte nicht nur durch seine Gleichzeitigkeit mit den heute lebenden Juden affiziert sein. Vielmehr muss sie sich auch jener Direktheit und Unmittelbarkeit enthalten, welche die Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Aussagen über (die) Juden bzw. ihre Auslegungen ausser Acht lässt. Die historisch-kritische Auslegung der Texte verfährt weitgehend atomistisch in dem Sinn, dass sie es bei der Erhebung des historisch-ursprünglichen Sinnes der Schriftstellen belässt, nicht mehr deren Hineinwirken in die nachbiblische Geschichte von Theologie, Kirche und Christentum bedenkt und nicht von dorthier nochmal zur historisch-ursprünglichen Textaussage zurückkehrt. Historisch-kritisch wird die Exegese genannt, weil sie den historisch-ursprünglichen Sinn des Textes unter Berücksichtigung von dessen Vorgeschichte, d. h. der auf den Text zu laufenden, ihm vorhergehenden Überlieferungsgeschichte erhebt. Die vom Text her weiterlaufende, ihm nachgehende Überlieferungsgeschichte bleibt auf sich beruhen. Historisch-kritisch im Vollsinn des Wortes wird die Auslegung aber erst mit dem kritischen Hindurchgang durch die Wirkungsgeschichte biblischer Texte in Theologie, Kirche und Christentum als ihrer nachgehenden Überlieferungsgeschichte im weitesten Sinn. Z. Z. ist noch nicht zu sehen, wie ein solcher kritischer Hindurchgang durch die jeweilige Wirkungsgeschichte für die Exegese methodisch gesichert werden kann. Ehe es soweit ist, wird über die Theologie (und ihre Disziplinen wie Exegese, Kirchengeschichte und fundamentaltheologische Hermeneutik) hinaus interdisziplinär gearbeitet werden müssen. Denn die Wirkungsgeschichte liegt nicht einfach zu Tage. Sie kann nur mit einem sehr differenzierten Instrumentarium und wohl auch nur sehr begrenzt aufgespürt werden. Mit der Gefahr, fortlaufende Kausalzusammenhänge zu konstruieren, statt geschichtsgegebene Abläufe präsent zu machen, ist zu rechnen.

Die Wirkungsgeschichte stellt ausser dem Methodenproblem möglicherweise auch ein Grundlagenproblem neu. Sollten sich nämlich nach behutsamer Prüfung der Abläufe, Verweise und Verantwortlichkeiten sowohl für ganze Auslegungstraditionen wie auch für einige Aussagen des Neuen Testaments selbst unheilvolle Wirkungszusammenhänge als wahrscheinlich aufdrängen, entsteht die Frage: Sind die Aussagen aufgrund ihrer Nachgeschichte verdorben, oder lassen sie sich interpretatorisch gegen eine solche Nachgeschichte retten? Sind sie schuldig geworden oder haben sie ihre »Unschuld« bewahrt? Kann es neben einer theologischen Sachkritik an biblischen Aussagen von biblischen Aussagen her – im Sinne einer ganzheitlichen Schriftinterpretation – auch eine theologische Sachkritik an biblischen Aussagen von deren eigener Wirkungsgeschichte her geben? Ist eine theologische Sachkritik *gegenüber* neutestamentlichen Aussagen überhaupt möglich?

Die letzte Frage wird auf den ersten Blick vom katholischen Inspirationsverständnis her zu verneinen sein. Aber könnte es bei näherem Zusehen nicht möglich sein, eine theologische Sachkritik, deren Legitimität sozusagen jenseits der Grenzen der Bibel erkannt wird, als eine solche

theologische Sachkritik zu formulieren, welche die Bibel von der Bibel her kritisiert? Wie weit ist der Spielraum, den katholisches Inspirationsverständnis einer Auslegung zubilligt, die für die Aufnahme der aus der Wirkungsgeschichte entstehenden Rückfragen offen ist?

Hier wird alles andere als theologisch-abstrakt gefragt. Es geht um nichts Geringeres als um die Frage, ob und wie weit Auschwitz und das Holocaust auch die Exegese angehen. Die Selbstverständlichkeit, mit der von exegetischer Seite dieses Problem meist als nicht existierend behandelt wird<sup>17</sup>, erklärt biblische Aussagen in ihren Wirkungen und Folgen ebenso wenig wie die Verurteilung des Neuen Testaments, wie sie von extremster katholischer Position der in den letzten Jahren aufgetretenen Holocaust- oder Endlösungstheologie vorgebracht wurde<sup>18</sup>. Eine Theologie des Judentums ist der Ort, wo paradigmatisch und in grundsätzlicher Reflexion biblische Aussagen mit der Theologie-, Kirchen- und Christentumsgeschichte konfrontiert werden bzw. umgekehrt christliche Schuldgeschichte bis hin zur Bibel verfolgt, erklärt und bewertet wird.

## 2. These:

Die zu erarbeitende Theologie des Judentums wird nur im Widerspruch an die traditionelle Lehre von der Verwerfung Israels und des Judentums anknüpfen können.

Es wurde im ersten Gedankengang die These vom nachbiblischen Judentum als Heilsweg entwickelt. Sie besagt den Gegensatz zur These, wonach das Judentum ein heillosen Weg ist. Sie bestreitet damit die lange Tradition der Verwerfungslehre. Der Bestreitung soll die zweite These etwas *nachgehen*.

Die Tradition der Verwerfungslehre könnte nach Klärung der Fragen zur Wirkungsgeschichte von ihrer geschichtlichen Wirkung her bestritten werden. Aber z. Z. herrscht hier noch zu sehr die Hypothese, als dass die Argumentation mit ihr nicht belastet wäre. Auch soll die Tradition hier nun nicht von der vorhin entwickelten These vom Judentum als Heilsweg dechiffriert werden. Statt dessen soll diese These dadurch gestützt werden, dass jene Tradition daraufhin befragt wird, ob sie in der Explikation ihres nach wie vor fälligen Themas der Verwerfung Israels das Zentrum christlicher Theologie hinreichend hat zur Sprache kommen lassen.

Dass die Tradition in ihrer Rede von der Verwerfung Israels dieses nicht getan hat, hat F.-W. Marquardt m. E. überzeugend an der Israellehre K. Barths demonstriert. Barths Reden von der Verwerfung folgte den Spuren der Tradition. Im Stile einer immanenten Barthkritik will Marquardt solches Reden aus den eingefahrenen Bahnen der Tradition herausführen. Er stellt seine Rückfragen an Barth von dessen ständigem Bezugspunkt, nämlich der Christologie her. Sie nötigen dem Theologen katholischer Tradition m. E. keine konfessionsspezifische Differenzierung auf. Und da sie Problemstellungen der Revision traditioneller Verwerfungslehre und also einer Theologie

<sup>17</sup> Einen Beleg für das in der Fachexegese herrschende Bewusstsein liefert G. Klein, Erbarmen mit den Juden! Zu einer »historisch-materialistischen« Paulusdeutung, in: EvTh 34 (1974) 201–218; vgl. freilich auch das Gegenbeispiel von F. Mussner, Theologische »Wiedergutmachung«. Am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefes, in: FR XXVI.1974, 7–11.

<sup>18</sup> So R. R. Ruether, Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism, New York 1974. Über die Versuche und Aussagen der sog. Holocaust-Theologie informieren Helga Croner und N. P. Levinson, in: FR XXVII.1975, 20–23 sowie die Beiträge in: SIDIC 7 (1974), Heft 2 (»The Holocaust«).

<sup>16</sup> Ähnlich R. Rendtorff, Die neutestamentliche Wissenschaft und die Juden (Anm. 8), 199.

des Judentums markieren, können sie als für den hier vorliegenden Zusammenhang fällige Fragestellungen vergegenwärtigt werden<sup>19</sup>. Hat die traditionelle Rede von der Verwerfung Israels schon alles das bedacht, was »von Christus her, vom Werk seiner Rechtfertigung, Heiligung und Versöhnung des Verlorenen gesagt werden könnte«? Hat Gott in der Auferstehung Jesu Christi nicht »den Schlussstrich des jüdischen Verwerfens Christi, aber damit doch auch den Schlussstrich der Verwerfung der Juden selbst durchgestrichen« (KD II/2, 320)? Kann das sofortige Hinüberblicken auf das Israel der eschatologischen Zeit und das »Hinwegsehen über das Christus verwerfende Judentum wirklich Auslegung ausgerechnet der Auferstehung Jesu Christi von den Toten sein«? Ist das nachbiblische, empirische Israel »nicht, wie Zeuge des Todes, so auch Zeuge der Auferstehung Jesu Christi? Ereignen sich also an ihm nicht nur jene unübersehbaren Zeichen seiner Erwählung zum Leiden, sondern ebenso die seiner Erwählung zum Leben? Verwirklicht sich an Israel nicht längst wie Vergehen so auch Kommen, wie Sterben so auch Auferstehung? Rettet Gott Israel nicht aus den Feueröfen, in denen es vergangen ist? Ergreift Israel nicht das ihm neu geschenkte Leben?«

In den letzten Fragen steckt natürlich ein Hinweis auf das historische Faktum der Gründung des Staates Israel, der für jüdisches Selbstverständnis – mit Ausnahme extrem orthodoxer Gruppen – von so überragender und zentraler Bedeutung ist<sup>20</sup>. Israel als Land und Staat muss bereits aufgrund der biblischen Landverheißungen<sup>21</sup> in einer Theologie des Judentums thematisiert werden. Aber was sind die Kategorien und Kriterien einer angemessenen theologischen Würdigung? Eine lange Tradition der Theologie hat Gottes Strafen und Verwerfen angesichts des Landverlustes und der Zerstreuung der Juden in aller Welt konkretisiert. Das Anliegen, den Gottesgedanken anhand geschichtlicher Realitäten zu konkretisieren, bietet eine Anknüpfung. Aber dass die Theologie ihr Anliegen an Phänomenen des Leidens und des Todes verifizierte, nahm ihr den Charakter der Explikation einer Frohbotschaft<sup>22</sup>. Anknüpfung im Widerspruch wäre es, wenn die Theologie das Thema des Landes und Staates Israel als eine Chance wahrnimmt, ihr Denken Gottes, seines Erwählens und Berufens, seines Bundes und Verheißens aufgrund und angesichts einer zeitlich und räumlich angebbaren Wirklichkeit der Gegenwart zu konkretisieren<sup>23</sup>. Gibt es methodologisch eine Siche-

rung, dabei die Skylla ideologischer Verbrämung politischer Realitäten und die Charybdis billiger Unverbindlichkeit abstrakter Theologie zu meiden?

### 3. These:

Der spezifische Eigenbeitrag ökumenischer Theologen zu einer Theologie des Judentums besteht im Entwurf von Einheitsmodellen für die Beschreibung christlich-jüdischer Zusammengehörigkeit.

Die These ist im Hinblick auf mehrere der angestellten Überlegungen formuliert. Das Ausbleiben verbindlicher theologischer Anstrengungen zu einem Traktat über das Judentum sowie Disposition und Anliegen ökumenischer Theologie als theologischer Einzeldisziplin gaben Anlass und Grund, die Theologie des Judentums als Aufgabe und Projekt ökumenischer Theologen zu reklamieren. Nun zeigten die skizzierten Fragestellungen die Notwendigkeit interdisziplinärer Zusammenarbeit an. Ökumenische Theologen sind beim Entwerfen einer Theologie des Judentums darauf angewiesen, Ergebnisse der Exegese, Kirchengeschichte und Systematik, aber auch der Judaistik vorzusetzen und deren Arbeitsweisen zu übernehmen bzw. in interdisziplinärer Zusammenarbeit mitzuvollziehen. Sie selbst werden in ihrer Federführung solcher Zusammenarbeit von der Frage nach der notwendigen und möglichen Einheit zwischen Kirche und Judentum geleitet. In ihrer Frage nach der Einheit liegt ihr Spezifikum, in den Versuchen ihrer Antwort darauf ihr spezifischer Eigenbeitrag. Dieser Impetus ist nicht der nebensächlichste Aspekt einer Theologie des Judentums. Im Gegenteil. Eine Theologie des Judentums als Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Judentum hat ihren Skopos in der Bestimmung der Einheit in der Verschiedenheit. In den Modellen der Einheit kann man das Kompendium einer ökumenisch angelegten Theologie des Judentums sehen.

Nun meldet sich auch bei der Frage nach der Einheit die Belastung der Geschichte. Die Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses hat das Anliegen der Einheit zwischen Kirche und Judentum veruntreut. Dies geschah nicht nur allgemein durch die faktische Entzweiungsgeschichte. Dies geschah noch einmal und pointierter, wo im Namen der Gemeinsamkeit die Einheit erzwungen werden sollte. So begründete z. B. die päpstliche Bulle »Antiqua Judaeorum improbitas« vom 10. Juni 1581 mit dem Grundbestand christlich-jüdischer Glaubensgemeinschaft ihre Anordnung, auch die Juden der Inquisition zu unterstellen und die Rechte der Inquisition auf die Juden hin auszuweiten<sup>24</sup>.

So haben Christen Röm 11, 25 f. in eschatologischer Gestimmtheit gelesen und die Einheit von Kirche und Israel

<sup>19</sup> Vgl. zum folgenden F.-W. Marquardt, Die Entdeckung des Judentums (Anm. 8), 345–360.

<sup>20</sup> U. Tal, Jüdisches Selbstverständnis und das Land und der Staat Israel, in: FR XXIII/1971, 27–32 und seine umfangreiche Bibliographie zum Thema ebda, 163–165; R. J. Z. Werblowsky, Jewish-Christian Relations with Particular Reference to the Contribution of the State of Israel, in: Christian News from Israel 24 (1973) 116–121; A. Neher, Die Haltung Israels gegenüber: Staat, Land und Volk (s. u. S. 56 ff.); die verschiedenen jüdischen Beiträge zum Heft »People – Land – Religion«, in: SIDIC 7 (1975), Heft 2.

<sup>21</sup> F.-W. Marquardt, Die Bedeutung der biblischen Landverheißungen für die Christen, München 1964 (= ThExh 116); W. P. Eckert / N. P. Levinson / M. Stöhr (Hg.), Jüdisches Volk – gelobtes Land. Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie, München 1970 (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 3); F.-W. Marquardt, Gottes Bundestreue und die biblischen Landverheißungen, in: W. Stolz (Hg.), Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube, Freiburg 1971, 80–133.

<sup>22</sup> Dagegen hat die katholische Tradition der Heiligsprechung die Grenze gewahrt und ist nicht umgeschlagen in ein Verwerfungsurteil.

<sup>23</sup> Von den vorliegenden Arbeiten christlicher Autoren vgl. nur die entsprechenden Titel der Bibliographie von U. Tal, (Anm. 20), 163–165 sowie: C. Thoma (Hg.), Auf den Trümmern des Tempels. Land und Bund Israels im Dialog zwischen Christen und Juden,

Wien 1968; C. Klein, The Theological Dimensions of the State of Israel, in: Journal of Ecumenical Studies 10 (1973) 700–715; C. Thoma, Der Staat Israel – eine crux theologiae, in: Bibel und Kirche 29 (1974) 48–50; A. Davies, Die Haltung Israel gegenüber: Staat, Land und Volk. Ein christlicher Standpunkt, in: Concilium 10 (1974) 585–589; F.-W. Marquardt, Die Juden und ihr Land, Hamburg 1975 (= Siebenstern-Taschenbuch 189); R. Rendtorff, Israel und sein Land. Theologische Überlegungen zu einem politischen Problem, München 1975 (= ThExh 118); die christlichen Beiträge zum Heft »People – Land – Religion« von: SIDIC 7 (1975); vor allem aber die Handreichung der Nederlandse Hervormde Kerk: Israel: Volk, Land en Staat. Handreiking voor een theologische bezinning, s'-Gravenhage 1970, übersetzt in FR XXIII/1971, 19–27.

<sup>24</sup> Vgl. W. P. Eckert, Katholizismus zwischen 1580 und 1848, in: K. H. Rengstorff / S. von Kortzfleisch (Hg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, Bd. II, Stuttgart 1970, 222–279, 222 f.



dadurch herbeizwingen wollen, dass sie um so kräftiger Judenmission betrieben<sup>25</sup>.

Es wäre wohl ein falsches Praxisverständnis, wollte man aufgrund dieser Geschichte die Reflexionsarbeit zum Thema der Einheit von Kirche und Judentum so lange suspendieren, bis eine erneuerte Praxis christlich-jüdischer Einheit das moralische Recht dafür erworben hat. Damit die Entzweigungsgeschichte immer deutlicher der Solidaritätsgeschichte Platz macht, bedarf es der theoretisch-theologischen Bemühung, die Solidarität und Einheit auf den Begriff zu bringen. In diesem Bewusstsein entwickelte der zweite Gedankengang aus der Sicht christlicher Theologie einen christologischen, einen ekklesiologischen und einen heilsökonomischen Aspekt christlicher Verwiesenheit auf das Judentum. Die Aspekte stellen Elemente des christlichen Begriffs der Einheit von Kirche und Judentum dar. Sie bereiten im obigen Gedankengang die Beschreibung der Einheit durch den Begriff des »einen Volkes Gottes in der Zweigestalt von Israel und Kirche« vor.

Alternativen zu diesem Einheitsbegriff lassen sich z. B. durch kritische Aufnahme jüdischer Einheitsformulierungen erarbeiten. Am bekanntesten ist F. Rosenzweigs Bild vom doppelten Kommen zu dem einen Vater<sup>26</sup>. Seit vielen Jahren vertritt H. L. Goldschmidt die These von einer »heilsgeschichtlichen Arbeitsteilung zwischen Judentum und Christentum«. Repräsentativer für jüdisches Denken und Empfinden ist die Meinung J. J. Petuchowskis, dass »Judentum und Christentum zusammen eine Minderheit darstellen – eine belagerte Minderheit«, was die beiden auf ihre gemeinsamen Wurzeln und ihr gemeinsames Schicksal zurückwirft<sup>27</sup>.

In den zitierten Auffassungen ist die christlich-jüdische Einheit in je verschiedener Nuancierung beschrieben. Rosenzweig blickt auf eine Einheit im Ziel (der eine Vater). Sie ist nicht erst zu schaffen, sie ist präsent, wenn auch verborgen unter der Verschiedenheit des christlichen Kommens-zu-ihm und des jüdischen Seins-bei-ihm. Sie ist Einheit im Indikativ. Einheit im Imperativ klingt bei H. L. Goldschmidt an. Heilsgeschichtliche Arbeitsteilung fordert die Verifizierung der Einheit: »Zusammenarbeit auf das für das Judentum wie für das Christentum in seiner Vollendung noch ausstehende Reich Gottes hin.«<sup>28</sup> Die zitierte Einheitsbeschreibung Petuchowskis meint eine aufgedrängte Einheit. Sie ist theologisch bescheidener und zielt auf die Einheit in der kultur- und geistesgeschichtlichen Situation, die erfahren wird. Vorgegebene oder geforderte oder aufgedrängte Einheit – anders: Einheit im Glaubensziel oder im Tun oder im Erfahren: so könnten die Kurzformeln für die je anders nuancierten Kennzeichnungen der Einheit lauten. Nicht zufällig fehlt in diesen Beispielen, welche hier das mögliche Spektrum einander ergänzender Einheitsvorstellungen widerspiegeln sollen, der Hinweis auf eine organische und institu-

tionelle Union, wie sie – in welcher Form auch immer – Ziel- und Endpunkt innerchristlicher Einheitsmodelle und zwischenkirchlicher Wiedervereinigungsbestrebungen ist. Die christlich-jüdische Schranke der Verschiedenheit fällt vor dieser Art, Form und Gestalt von Einheit. Zwischen dem Sein von Kirche und dem Sein von Judentum besteht eine Asymmetrie. Das Judentum ist mehr als Synagoge und Religion; und der Kirche fehlt die dem Judentum eigene ethnische Dimension. Diese Asymmetrie lässt ein organisatorisches, in Institutionen und deren Lebensvollzügen zum Ausdruck kommendes Zusammensein von Kirche und Judentum als undenkbar erscheinen. Sehr wohl denkbar und bereits Praxis ist, dass die christlich-jüdische Einheit im Glauben, Tun und Erfahren auch in institutionalisierten Formen wie Räten, Gesellschaften, Büros und Kommissionen, aber auch wie Gebet und Gottesdienst ihren Ausdruck findet. Eine christliche Theologie des Judentums wird sich zur Art, zum Umfang und zur Darstellungsmöglichkeit der Einheit von Kirche und Judentum erklären müssen. Dass die Aufgabe von christlichen Theologen noch kaum angegangen ist, sollte mit der zufälligen und gleichzeitig bewussten Auswahl jüdischer Einheitsbeschreibungen demonstriert werden.

### 3. Mögliche Dialogerfahrungen und -themen

Der Entwurf einer christlichen Theologie des Judentums stellt die theologisch angemessene Form dar, in der sich ökumenische Theologen ihrer Bereitschaft zum eigentlichen Dialog vergewissern. Er bildet den Zwischenschritt zwischen dem propädeutischen Dialog und dem eigentlichen Dialog. Die Folge, der Dreierschritt: Propädeutischer Dialog (oder Begegnung) – Entwurf einer Theologie des Judentums (oder Selbstvergewisserung) – eigentlicher Dialog (oder Verständigung) ist sachlich gemeint. Zeitlich, im konkreten Vollzug gehen die einzelnen Schritte ineinander über. Freilich enthält der Wechsel im Vollzug etwa von der Phase der Selbstvergewisserung zur Phase der Verständigung mit einer Rückkehr zur neuerlichen Selbstvergewisserung sachliche Logik: Die christliche Theologie ist ein Entwurf mit offenen Sätzen. Die Offenheit der Sätze einer Theologie des Judentums dispensiert nicht vom Wahrheitsanspruch christlicher Botschaft und ihrer Explikation oder von der Eigenverantwortlichkeit christlicher Theologie. Die Offenheit der Sätze einer Theologie des Judentums spiegelt die Erwartung, welche christliche Theologen dem Dialog der Verständigung mit dem Judentum gegenüber hegen: Das Ziel des theologischen Dialogs ist der »christlich-jüdische Gedanken- und Solidaritätsfortschritt«; es geht um »den Glauben beider Teile auf den grösstmöglichen Konsens hin«<sup>29</sup>. Die voranschreitende Annäherung an dieses Ziel wirkt zurück auf die je eigene Wahrheitserkenntnis der Dialogpartner. Der Dialog bringt in der Verständigung mit dem anderen auch ein Mehr für den eigenen Glauben und dessen Explikation, im christlich-jüdischen Solidaritätsfortschritt auch einen Fortschritt in der Erkenntnis der eigenen Wahrheit. Das Mehr an Wahrheitserkenntnis, der Fortschritt in der eigenen Identität wird einfließen in die Fortschreibung der Theologie des Judentums und ihrer offenen Sätze. Und die Fortschreibung wird zurückführen in die weitere theologische Verständigungsarbeit.

Die formulierten Erwartungen und Hoffnungen müssen auf beiden Seiten gegenüber Hindernissen, Rückschlägen

<sup>25</sup> Vgl. z. B. M. Schmidt, Judentum und Christentum im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts, in: K. H. Rengstorff / S. von Kortzfleisch (Anm. 24), 87–128.

<sup>26</sup> F. Rosenzweig schreibt in seinem Brief vom 1. 11. 1913 an R. Ehrenberg u. a.: »Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn. Es kommt niemand zum Vater – anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden)«; zitiert nach: ders., Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe, Frankfurt o. J., 217. Der Unterschied des oben entwickelten Verständnisses vom Judentum als Heilsweg zur Sicht Rosenzweigs geht aus den Erwägungen zur These der Revision traditioneller Verwerfungslehre (siehe oben S. 24 f.) hervor.

<sup>27</sup> Petuchowski, Anglikaner und Juden (Anm. 8), 20.

<sup>28</sup> H. L. Goldschmidt, Weil wir Brüder sind, Stuttgart o. J. (1975), 18.

<sup>29</sup> C. Thoma, Einführung in: J. Pfammatter / F. Furger (Hg.), Judentum und Kirche: Volk Gottes, Zürich 1974, 13–25, 25, sowie C. F. Pauwels, nach: FR XI/1958, Nr. 41/44, S. 57.

und Enttäuschungen des Dialogs durchgehalten werden. Ein gewisser Teil von Hindernissen entsteht fast zwangsläufig aus der vielfältigen Asymmetrie im christlich-jüdischen Beziehungsgeflecht. Theologische und aussertheologische Motive und Gegebenheiten wirken aufeinander ein. Ihre wechselseitige Verflechtung muss eigens beachtet werden; sie sei mit einigen Hinweisen zur christlich-jüdischen Asymmetrie vergegenwärtigt.

Am augenfälligsten ist die Asymmetrie der Zahl. Der Zahl der Angehörigen des Judentums steht das Vielfache an Mitgliedern der christlichen Kirchen gegenüber. Dieser Tatbestand hat das jüdische Minoritätenschicksal bedingt und sich im sozialpsychologischen Klima, in der kulturgeschichtlichen Entwicklung und in der religiösen Milieubildung des Judentums niedergeschlagen. Der jüdenmordende Wahn des Nationalsozialismus hat die Asymmetrie der Zahl vergrößert. Der Umstand, dass im deutschen Sprachraum die jüdischen Bürger eine sehr kleine Minderheit mit einem grossen Problemreichtum<sup>30</sup> bilden und dass auf örtlicher Ebene weithin die jüdischen Gesprächspartner fehlen, verhindert die christlich-jüdische Begegnung auf dieser Ebene oder vermindert die Gelegenheit dazu in beträchtlichem Mass. Er hemmt auch den fachtheologischen Dialog zwischen Christen und Juden in Deutschland.

Vielleicht kann man weiterhin von einer Asymmetrie des moralischen Ausgangspunktes reden. Der christliche Partner im Dialog sieht sich oft angesichts der langen Geschichte und der Gegenwart des christlichen Antijudaismus in der Defensive der Argumentation. Er wird das als sein persönliches Einstehen für die Kirche und ihre Geschichte, welche auch zu seiner eigenen Geschichte gehört, akzeptieren müssen. Der jüdische Partner des Dialogs kann versucht sein, die jüdische Leidensgeschichte a priori als einen Vorsprung in seiner Argumentation zu betrachten. Wie sollte er nicht versucht sein? Aus der Versuchung kann eine Verzerrung der Wahrnehmung und Aufmerksamkeit erwachsen, wodurch Fragen, die sowohl christliches wie jüdisches Verständnis herausfordern, lediglich als christliche Betroffenheiten erkannt werden. Und der christliche Partner kann versucht sein, dies als Aufkündigung der Verständigungsabsicht misszuverstehen. Dadurch kann christlich-jüdische Begegnung in »Vergegnung« (M. Buber) umschlagen und die Verständigung zunichte gemacht werden.

Die Asymmetrie der Struktur, des Seins von Kirche und Judentum, wurde bereits erwähnt. Das Judentum ist mehr als Synagoge und Religion. Und der Kirche fehlt die dem Judentum wesenseigene ethnische Dimension. Dementsprechend definiert der Christ sich in religiös-theologischer Begrifflichkeit, der Jude demgegenüber stärker als Glied eines Volkes<sup>31</sup>. Das schafft eine latente Fragekonstellation, die im Dialog schnell aufbrechen kann: Der jüdische Partner fordert das Konkretum christlicher Abstraktheit ein<sup>32</sup>; und der christliche Partner fragt nach

<sup>30</sup> Vgl. nur H. Maor, Jüdisch-deutsche Transmigration, in: Emuna 5 (1970) 3-9.

<sup>31</sup> Die Aussage ist als eine tendenzielle zu verstehen. Das Problem jüdischer Selbstdefinition ist spannungsgeladen; vgl. nur: A. A. Cohen, Der natürliche und der übernatürliche Jude, Freiburg 1966; G. Scholem, Israel und die Diaspora, in: ders., Judaica II, Frankfurt 1970 (= Bibliothek Suhrkamp 263), 55-76; R. J. Z. Werblowsky, Eine Nation geboren aus der Religion, in: Emuna 5 (1970) 117-121 oder S. Sandmel, Welcher Jude ist ein guter Jude?, in: Concilium 10 (1974) 572-575.

<sup>32</sup> Diese Fragerichtung führte jüdischerseits u. a. zu der These, dass die Konzilsaussagen zu gesellschaftlichen und sozialen Fragen für das Judentum wichtiger seien als die Konzilserklärung »Nostra aetate«, vgl. U. Tal, Zur neuen Einstellung der Kirche zum Judentum, in: FR XXIV/1972, 150-157.

dem religiös-theologischen Gehalt all der Rede seines Gesprächspartners von Geschichte, Politik und Welt. Auch wenn diese Problematik sowohl im innerjüdischen wie im innerchristlichen Streit formal gleich auftauchen kann, so prägt sie doch in besonderer Weise die Schwierigkeit christlich-jüdischen Dialogs, dieselbe Artikulationsebene zu finden.

Schliesslich besteht eine Asymmetrie in der Definition der eigenen Identität: »Das Christentum wird, ob Christen es wollen oder nicht, notwendigerweise stets auf das Judentum verwiesen. Aus dem, was Christen »Altes Testament« nennen, spricht zu ihnen Religion, Kultur und Geschichte des Volkes Israel; aus dem »Neuen Testament« tritt ihnen eine durch Johannes den Täufer und Jesus von Nazaret repräsentierte jüdische Gruppe entgegen... Anders ist es nun mit den Juden. Nichts nötigt sie, von Jesus und den Evangelien Kenntnis zu nehmen; die Fortsetzung des »Alten Testaments« erfolgte nicht im »Neuen«, sondern das Judentum besitzt eine ungemein reiche Tradition, die sich organisch an das Alte Testament anschliesst, es erläutert und ergänzt, seine Gedanken aufnimmt und entwickelt. So besteht hier eine grundsätzlich andere Situation zwischen Christen und Juden: Wollen jene die Religion des Volkes Israel ignorieren, schneiden sie sich selbst die Wurzeln ab, von denen sie theologisch leben; der Jude hingegen kann ein vollgültiges Leben führen, ohne je etwas von Jesus und dem Evangelium gehört zu haben.«<sup>33</sup> Dementsprechend unterscheiden sich die Motive zum christlich-jüdischen Dialog: Der Christ ist aus theologischen Gründen zum Dialog herausgefordert. Der Jude sieht im Christentum ein Kulturphänomen der Geschichte und seiner Umwelt, die er verstehen will; es sind also historische oder soziologische Gründe, die ihm den Dialog mit dem Christentum nahelegen<sup>34</sup>; und fallen soziologische Anreize zum Dialog aus, so kann eine faktische Immunität gegen den christlich-jüdischen Dialog entstehen, wie es etwa bei weiten Teilen der Orthodoxie in Israel der Fall ist<sup>35</sup>.

Die zwischen Kirche und Judentum vielfältig herrschende Asymmetrie warnt vor dem Trugschluss, eine christlich-jüdische Verständigung sei leicht zu haben. Die Verständigungsmöglichkeiten müssen nüchtern eingeschätzt werden. So wird der Dialog vor Rückschlägen und Enttäuschungen aufgrund falscher Erwartungen bewahrt. Nüchternheit gehört zu den arbeitspsychologischen Voraussetzungen für eine ergiebige Erörterung der Themen des christlich-jüdischen Dialogs.

<sup>33</sup> E. L. Ehrlich, Eine jüdische Auffassung von Jesus, in: W. P. Eckert / H. H. Henrix (Hg.), Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum. Eine Handreichung für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung, Aachen 1976 (= Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 6), 35-49, 35 f.

<sup>34</sup> Ähnlich S. Talmon, Der interkonfessionelle Dialog in Israel. Rückblick und Ausblick, in: FR XXVI/1974, 140-146, 142: »Ihr (der jüdischen Teilnehmer) Beweggrund zur Teilnahme am Dialog entspringt mehr... einem historisch-kulturellen Bewusstsein als dem ihrer religiösen Überzeugung.« Insofern ist die theologisch artikulierte Position, wie sie der der orthodoxen Richtung des Judentums angehörende New Yorker Philosoph M. Wyschogrod in seinem Beitrag: Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?, in: EvTh 34 (1974) 222-236 vorlegt, singulär.

<sup>35</sup> Während der Jerusalem-Konferenz des International Council of Christians and Jews vom 20. bis 30. 6. 1976, bei der mehr als 100 jüdische und christliche Delegierte aus 15 Ländern das Thema »Israel: Significance and realities« behandelten, waren zwei verbindliche Gesprächstermine mit einer als repräsentativ geltenden Gruppe des orthodoxen Judentums (Angehörige und Freunde des Abraham J. Heschel Institute) vereinbart. Beide Termine wurden kurzfristig von der Gruppe abgesagt. Dieser Vorfall demonstrierte die Sprödigkeit der Orthodoxie gegenüber dem christlich-jüdischen Dialog.



Welche theologischen Themen haben eine gewisse Dringlichkeit? Folgt man der hier gezeichneten Perspektive, so rücken christlicherseits besonders zwei Fragen- und Themenbereiche ins Blickfeld:

(1) Wenn sich in der innerchristlichen Reflexion die These vom Judentum als Heilsweg positiv weiterentwickeln lässt, würde sie im christlich-jüdischen Dialog in der Gestalt der Frage wiederkehren, ob auch im jüdischen Verständnis eine solche Würdigung anderen Glaubens möglich ist, die nicht nur einzelnen Angehörigen dieses Glaubens das Heil zuspricht, sondern der ganzen Gemeinschaft dieses Glaubens. Äusserungen einer Reihe von Autoritäten jüdischer Tradition<sup>36</sup> weisen in die Richtung einer solchen Würdigung, die F. Rosenzweig am weitesten vorangetrieben hat.<sup>37</sup> Sollten für ein Judentum, das erlebt, wie Kirche und Christentum gerade im Hin-Blicken auf das zeitgenössische Judentum sich selbst neu definieren, nicht neue Anfragen an die eigene Selbstdefinition und die aus ihr folgende Verhältnisbestimmung zu Kirche und Christentum entstehen? Und könnte für die Aufnahme der neuen Anfragen nicht der eigene schmale Traditionsstrang positiver Würdigung anderen Glaubens mehr Gewicht erhalten als bisher innerhalb des jüdischen Spektrums? Ist es dem Judentum möglich, dem Christentum gegenüber Zeitgenossenschaft in einem spezifisch theologischen Sinn zu üben und eine das besondere Verhältnis zum Christentum aussagende jüdische Theologie des Christentums zu entwickeln?

(2) »Ist die Bezeichnung des Christentums als Volk Gottes nur eine christliche Konstruktion, oder ist sie eine christlich-jüdische Gemeinsamkeit?«<sup>38</sup> Kann jüdisches Verständnis von eigener Tradition her<sup>39</sup> das Christentum als Mit-Volk akzeptieren? Oder wirkt sich die Asymmetrie im Sein, in der Struktur von Kirche und Judentum als eine Asymmetrie im »Volk«-Begriff aus, so dass vom jüdischen Innen her eine Gemeinsamkeit mit christlichem Verständnis nicht in Sicht kommen kann? Kann dann der jüdisch-christliche Dialog zum Movens werden? Kann es für das Judentum eine positive Bedeutung haben, dass sich auch das Christentum bzw. die Kirche »Volk Gottes« nennt? Und kann die Bedeutung dieses Faktums so weit gehen, dass der Volk-Gottes-Begriff geeignet ist, ein spezielles Verhältnis zum Christentum, eine jüdisch-christliche Einheit auszudrücken? Und würde eine Neuaufbauung des Volk-Gottes-Begriffs nicht auch eine Weiterentwicklung des jüdischen Verständnisses von Land und Staat Israel involvieren?

Die Dringlichkeit gerade dieser beiden Themenkomplexe ergibt sich aus dem hier gewählten Ansatz. Aus anderer Perspektive drängen sich andere Fragen auf. Auf's Ganze

gesehen wird man christlicherseits das Gesamt theologischer Sachdiskussion als Themenfeld christlich-jüdischer Verständigungsarbeit betrachten – mit Ausnahme der Christologie. Auf ihrem Feld ist Verständigung als christlich-jüdische Einheits- und Wahrheitsfindung nicht möglich. Gewiss ist das Verwiesensein der Kirche an das Judentum gerade auch christologisch begründet. Aber eben der Modus des Verweises als christologischer bezeichnet gleichzeitig die ganze christlich-jüdische Differenz. So wird man die Christologie lediglich als Material religionskundlichen oder -wissenschaftlichen Vergleichs und nicht als Gegenstand theologischer Verständigung in den christlich-jüdischen Dialog einbeziehen können.<sup>40</sup>

Das jüdische Dialoginteresse dürfte sich auf eine christliche Theologie konzentrieren, welche dem Glauben darin Welt und Gesellschaft zurückgibt, dass sie die christliche Botschaft unter den Bedingungen gegenwärtiger Gesellschaft formuliert. Es liegt auf der Hand, dass dabei die Schöpfungstheologie ebenso die Aufmerksamkeit verlangt wie die Eschatologie.<sup>41</sup> Im Gefolge der Eschatologie-Diskussion könnte dem christlichen Dialogpartner aufgehen, dass Judentum nicht nur die orthodoxe, die konservative und die liberale Strömung als Hauptrichtungen umfasst, sondern auch das Phänomen des religions- bzw. glaubenslosen Juden aufweist<sup>42</sup>; haben doch gerade religionslose Juden an der Säkularisierung der Eschatologie mitgearbeitet.<sup>43</sup> Das religiöse Judentum hat auf den Exodus vieler Juden aus jüdischer Religiosität nicht mit der Aufkündigung der Solidarität bzw. der Bestreitung des Jude-seins geantwortet, was auf christlicher Seite für die theologische Bewertung des Problems der Teilidentifizierung mit Kirche und Glaube relevant sein könnte. Ja, ein Mystiker wie R. Abraham Kook (Kuk) (1865–1935) konnte aufgrund seiner kosmologisch orientierten und gegenwartsweisen Frömmigkeit »selbst in der prononcierten Profanität sozialistischer Kibbuzim noch eine positive Komponente der religiös-nationalen Wiedergeburt und Vollendung Israel erblicken«<sup>44</sup>. Möglicherweise wird die Mystik in der

<sup>40</sup> Unter dieser Einschränkung dürfte etwa ein Vergleich zwischen der jüdischen Akeda-Theologie, welche die Erzählung von der »Fesselung« Isaaks Gen 22 ausdeutet und ein »Herzstück des jüdischen Glaubens« darstellt (so J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, Anm. 2, 118–121 mit zahlreichen Literaturangaben, selbst zur Ikonographie; dazu siehe auch G. Stemberger, *Die Patriarchenbilder der Katakomben in der Via Latina im Lichte der jüdischen Tradition*, in: *Kairos* 15, 1973, 19–78, 50 ff.; zum Ganzen: Artikel Akedah, in: *Encyclopaedia Judaica* 2, Jerusalem 1971, 480–487), und der christologischen Tradition mit ihren Topoi wie Opfer, Martyrium, Gottesknecht. Rettung oder Hinrichtung äusserst ergiebig sein.

<sup>41</sup> Vgl. C. Thoma, *Zukunft in der Gegenwart. Gedanken zu einem jüdisch-christlichen Symposium*, in: *FR XXVII/1975*, 13–16.

<sup>42</sup> H. Maor, *Der glaubenslose Jude*, in: *Emuna* 4 (1969); R. Misrahi, *Ein neuer Weg für das Judentum: Für ein atheistisches Judentum*, in: E. L. Ehrlich u. a., *Religiöse Strömungen im Judentum heute*, Zürich 1973, 73–87; W. Rosenstock, *Bekenntnis zum Judentum eines nichtgläubigen Juden*, in: *Emuna* 10 (1975) 47–54.

<sup>43</sup> G. Dietrich, *Das jüdisch-prophetische Erbe in den neueren revolutionären Bewegungen*, in: W. Strolz (Hg.), *Jüdische Hoffnungskraft* (Anm. 21), 191–243; W. Strolz, *Sinnfragen nichtgläubiger Juden*, in: *Frankfurter Hefte* 31 (1976) 25–34.

<sup>44</sup> J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (Anm. 2), 583 f.; vgl. auch K. Wilhelm, *Abraham Isaak Kook über das ständige Gebet der Seele*, in: O. Betz / M. Hengel / P. Schmidt (Hg.), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel*, FS Otto Michel, Leiden 1963 (= *Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums* 5), 478–483; Z. Zinger, *Artikel Abraham Isaak Kook* (Kuk), in: *Encyclopaedia Judaica* 10 (Jerusalem 1971), 1182–1187 sowie R. Schatz-Uffenheimer, *Messianismus und Utopie bei Rav. A. J. Kook, dem bedeutendsten Vertreter moderner jüdischer Mystik*, in: C. Thoma (Hg.), *Zukunft in der Gegenwart – Jüdische und christliche Wegweisungen*, Bern (s. u. S. 122) (= *Judaica et Christiana* 1).

<sup>36</sup> J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance. Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York 1969, 114–128, 164–168 nennt und zitiert Menachem ha-Me'iri (13./14. Jh.), Mose Ribkes (17. Jh.), Eliezer Aschkenasi (1513–1586), Jair Chajim Bacharach (1638–1702) und Jakob Emden (1697–1776). Demnach scheint das Urteil von J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (Anm. 2), 380, Rabbi Me'iri sei »ein einzigartiger Extremfall von positiver Anerkennung anderer Religionen«, nicht zuzutreffen.

<sup>37</sup> So jedenfalls J. J. Petuchowski, *Anglikaner und Juden* (Anm. 8), 19. Rosenzweig hat im Vergleich mit den genannten Autoren der Tradition ein besonderes Verhältnis des Judentums zum Christentum stark betont, was ansonsten jüdischerseits bestritten wird.

<sup>38</sup> C. Thoma, *Einführung* (Anm. 29), 19.

<sup>39</sup> Vgl. nur K. Hruby, *Begriff und Funktion des Gottesvolkes in der rabbinischen Tradition*, in: *Judaica* 21 (1965) 230–256; 22 (1966) 167–191; 23 (1967) 30–48, 224–245; 24 (1968) 224–244; J. Maier, *Die Vorstellung vom Gottesvolk in der nachtalmudischen Zeit*, in: *Judaica* 22 (1966) 66–82, 149–167; A. Safran, *Le peuple de Dieu dans la tradition juive ancienne et moderne*, in: *Rencontre* 7 (1972) 5–34; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (Anm. 2).

Zukunft jene Drehscheibe sein, von der zum Stillstand gekommene Züge christlich-jüdischer Verständigung neue Geleise finden.<sup>45</sup>

Der christlich-jüdische Dialog, in den die Vertreter der ökumenischen Theologie einschwenken sollten, scheint sich z. Z. in einer neuen Phase zu befinden – sowohl weltweit wie auch in Deutschland. Weltweit haben die Vatikanischen Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate« vom 3. Januar 1975 – über den *katholisch-jüdischen* Dialog hinaus – stimulierend gewirkt; die Resolution der Vollversammlung der Vereinten Nationen über den Zionismus vom 10. November 1975 hat diesen Impuls eher verstärkt als geschwächt. In Deutschland sind zu den weltweit wirksamen Impulsen die Studie »Christen und Juden« der EKD sowie der ein neues Verhältnis zum jüdischen Volk fordernde Synodentext »Unsere Hoffnung« hinzugetreten.<sup>46</sup> Für die neue Phase christlich-jüdischer Beziehungen werden unter Hinweis auf die Vatikanischen Richtlinien gemeinsam von Juden und Christen erarbeitete Richtlinien für die christlich-jüdische Zusammenarbeit gefordert.<sup>47</sup> Für solche Richtlinien könnten das »International Jewish Committee for Interreligious Consultations«, die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen und der ÖRK-Ausschuss für die Kirche und das Jüdische Volk (CCJP) gemeinsam verantwortlich zeichnen. Sie würden einen ökumenisch abgestimmten Themenplan für die weitere theologische Konsensbildung abstecken können. Es besteht kein Zweifel, dass durch eine Verständigung über die Inhalte und Projekte theologischer Konsensarbeit diese einen entscheidenden Schritt nach vorn tun würde.

#### 4. Rückwirkungen des christlich-jüdischen Dialogs auf die ökumenische Theologie

Korrigiert die ökumenische Theologie ihren bisherigen Kurs, und nimmt sie den christlich-jüdischen Dialog auf, so tritt die christlich-jüdische Ökumene zur innerchristlichen bzw. zwischenkonfessionellen Ökumene hinzu. Dies geschieht nicht wie die Addition von in sich unverändert bleibenden Grössen oder wie das Berühren von in sich geschlossen bleibenden Kreisen. Vielmehr ist die Aufnahme bzw. das Hinzutreten zu vergleichen mit der Überführung der Figur von mehreren Einzelkreisen in die Figur eines Grosskreises, wobei die einzelnen Punkte der kleinen Kreise einen neuen Stellenwert erhalten und deren bisherige Perspektiven verschoben werden. Die christlich-jüdische Ökumene in ihrer Gestalt als katholisch-jüdische oder evangelisch-jüdische Begegnung wird zurückgebunden an den innerchristlichen Konsens oder zurückgeworfen auf den zwischenkonfessionellen Dissens. Und die innerchristliche Ökumene erhält einen neuen Horizont, vor dem die innerchristlichen Gemeinsamkeiten und Kontroversen in einem anderen Licht

erscheinen. Da die vorgetragenen Überlegungen die Einbeziehung des Judentums in die Sache der ökumenischen Theologie und eine Erweiterung der innerchristlichen Ökumene zur christlich-jüdischen Ökumene anzielen, ist im abschliessenden Schritt Rechenschaft zu geben, was für die ökumenische Theologie bzw. die innerchristliche Ökumene aus einer solchen Öffnung folgen könnte. Welche Rückwirkungen könnten sich für sie selbst ergeben? Welche innerchristlichen Gemeinsamkeiten und Kontroversen erscheinen vor dem erweiterten Horizont christlich-jüdischer Ökumene in einem neuen Licht?

Der christlich-jüdische Dialog lässt die innerchristliche Einheit deutlicher wahrnehmen und relativiert den zwischenkonfessionellen Glaubensdissens. Das Zentrum christlicher Theologie, die Christologie, muss aus dem christlich-jüdischen Verständnis ausgeklammert bleiben, während es in der innerchristlichen Ökumene und ihrer theologischen Verständnissarbeit zentripetal wirken kann (die gegenläufige, zentrifugale Wirkung hat dort die Ekklesiologie). Der gemeinsame Bezugsrahmen der innerchristlichen Argumentation umfasst grundsätzlich – und das heisst noch nicht eo ipso faktisch – das »Alte« und »Neue« Testament, während sich für den christlich-jüdischen Dialog die biblische Basis auf die hebräische Bibel beschränkt. Die intensivere und extensive Einheit zwischen den christlichen Traditionen und Kirchen tritt angesichts der schmaleren Einheitsbasis zwischen Kirche und Judentum tiefer ins Bewusstsein. Und die zwischenkonfessionellen Glaubensdifferenzen erhalten angesichts der grundsätzlichen Anfragen durch jüdisches Gottesverständnis und jüdische Eschatologie (Messianologie) sowie Ethik ein leichteres Gewicht. Neben der Grunderfahrung der deutlicheren Wahrnehmung innerchristlicher Einheit und der Relativität zwischenkonfessioneller Differenzen sind weitere Rückwirkungen auf die ökumenische Theologie zu erwarten: Die Aufnahme des christlich-jüdischen Dialogs verschiebt den Themenplan ökumenischer Theologie, korrigiert deren unbewussten Marcionismus, verhindert eine unbedachte innerchristliche Konsensbildung zu Lasten des Judentums bzw. zum Preis antijüdischer Polemik und eröffnet die Möglichkeit, vorhandene zwischenkonfessionelle Streitfragen in einem neuen Horizont zu lösen.

Die Aufnahme des christlich-jüdischen Dialogs verschiebt den Themenplan ökumenischer Theologie. Die Ämterdiskussion der letzten Jahre zeigte, wie stark z. Z. die Arbeit ökumenischer Theologie Fragen der Ekklesiologie zugewandt ist. Der zwischenkonfessionelle Dissens verdichtet sich dort, was die theologische Anstrengung besonders herausfordert. Zudem ist der Problemdruck von der kirchlichen Realität her dort am stärksten. Er hat ökumenische Theologen in der Konsensarbeit so weit fortschreiten lassen, dass die kirchliche Hemmung, den theologisch erarbeiteten Konsens in institutionelle Einigung umzusetzen, wohl kaum ohne aussertheologische Fremdmotive erklärt werden kann. Diese rücken als wichtige Problemstellungen der ökumenischen Theologie als Ökumenik in das Bewusstsein. In einer solchen Situation könnte die Reklamation theologischer Aufmerksamkeit für den christlich-jüdischen Dialog wie ein Wegrufen von den ekklesiologischen Fragen erscheinen. Es geht jedoch nicht um die Ersetzung ekklesiologischer Arbeit, sondern um deren entschlossene Ergänzung. Dazu sei auf einen Punkt noch hingewiesen. Die im Plädoyer und in der Prognose angestellten Erwägungen konnten ein Schwanken in der Argumentationsweise nicht verleugnen. Dort, wo der zwischenkonfessionelle Konsens vor-

<sup>45</sup> Eines der überschatteten, aber dennoch vorhandenen guten Kapitel der Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses wurde von der Begegnung christlicher Humanisten mit der jüdischen Mystik geschrieben; vgl. W. P. Eckert, Hoch- und Spätmittelalter (Anm. 3), 272 ff.; G. Scholem, Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart, in: ders., Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik, Frankfurt 1973 (= Bibliothek Suhrkamp 333), 247–263.

<sup>46</sup> Christen und Juden. Eine Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1975 [vgl. FR XXVII/1975, 68 ff.], und: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 84–111, 108 f. (vgl. FR XVII/1965, 5).

<sup>47</sup> F. von Hammerstein, Christlich-jüdische Begegnungen in Jerusalem (25. Februar bis 3. März 1976), in: Una Sancta 31 (1976) 93–96.

ausgesetzt werden konnte, wurde er in Anspruch genommen – so etwa bei der christologischen Reflexion zur Judewerdung Gottes oder zur Tradition der Verwerfungslehre. Dort, wo er als noch nicht eindeutig gegeben oder als noch ausstehend erschien, war das katholische Verständnis Bezugspunkt der Argumentation – so etwa bei der Entwicklung des heilsökonomischen Aspekts christlichen Verwiesenseins an das Judentum oder bei den Fragen vom Inspirationsverständnis her. Das Schwanken der Argumentationsweise wird auf die Dauer der christlich-jüdischen Verständnissarbeit als ökumenischer Anstrengung nicht möglich sein. D. h.: Die Theologie des Judentums ist nicht einfach als katholische oder als protestantische, sondern als christliche zu entwerfen. Sie bedarf der Basis des innerchristlichen Konsenses. Die Phase der christlichen Selbstvergewisserung wird immer auch eine Phase der innerchristlichen Konsensbildung sein. Hier tut sich erneut die Angemessenheit, ja Notwendigkeit auf, die Theologie des Judentums als Aufgabe ökumenischer Theologie anzugehen. Und hier ist denn schliesslich auch offenkundig geworden, dass die Arbeit daran nicht bloss subsidiär und in der Geschäftsführung einer anderen theologischen Disziplin geschieht, sondern als genuiner Selbstvollzug ökumenischer Theologie. Es wird kein *alienum*, sondern ein *proprium* besorgt. Ist dem aber so, dann hat dieses Thema im Fahrplan ökumenischer Theologie eine eigene Dringlichkeit, der Rechnung zu tragen ist.

Die Aufnahme des christlich-jüdischen Dialogs korrigiert den unbewussten »Marcionismus« in der ökumenischen Theologie. Unter »Marcionismus« ist hier die faktische Preisgabe der hebräischen Bibel gemeint, die darin besteht, dass das »Alte« Testament mit seinen Inhalten das theologische Denken nicht durchgreifend, sondern nur sporadisch oder gar nicht prägt. Dass man auch in der ökumenischen Theologie zwar Bibel sagt, aber tatsächlich nur das Neue Testament meint, mag das für die ökumenische Theologie repräsentative Werk »Neues Glaubensbuch« belegen: »Von den ca. 1700 Verweisen, mit denen der Leser am Rande auf ergänzende Gesichtspunkte innerhalb des Werkes verwiesen wird, beziehen sich weniger als 3 % auf den atl. Teil (114–131)!«<sup>48</sup>

In ihrer Konsensarbeit teilt die ökumenische Theologie den allgemeinen Befund einer »unbestreitbaren praktischen Bedeutungslosigkeit des AT für das gegenwärtige kirchliche Bewusstsein und die gegenwärtige katholische Theologie«.<sup>49</sup> Biblischer Bezugsrahmen ihrer Argumentation ist faktisch nur das Neue Testament. Solche Engführung wird in der Aufnahme des Dialogs mit dem Judentum korrigiert, der gerade die Verbindlichkeit dieses Teils der Bibel für sich verneint und nur die hebräische Bibel, den Tenach, anerkennt. Das fordert auch vom christlichen Theologen die faktisch wirksame Anerkennung des »Alten« Testaments und die Überwindung des unbewussten »Marcionismus«.

Die Teilnahme am christlich-jüdischen Dialog verhindert eine unbedachte innerchristliche Konsensbildung zu Lasten des Judentums bzw. zum Preis antijüdischer Polemik. Betrachtet man die Konsensbildung in ihren formalen Strukturen, so stösst man auf die allgemeine Neigung, das gemeinsame Ja zu einem positiven Inhalt durch ein

gemeinsames Nein zu einem als negativ empfundenen oder gewerteten Inhalt zu verdeutlichen oder zu unterstreichen. Die Neigung ist auch in der ökumenischen Theologie anzutreffen. Das innerchristliche Ja wird oft vor einem als jüdisch bezeichneten Hintergrund artikuliert, der dann zur Abgrenzung dient und verneint wird.<sup>50</sup> Solange christliche Theologen unter sich bleiben, ist für sie der Zusammenhang zwischen ihrem Ja und dem Nein der Abgrenzung zum Judentum selbstverständlich. Das Hinzukommen des jüdischen Partners problematisiert die Selbstverständlichkeit, da sie persönliche Betroffenheit auslöst. Die Betroffenheit äussert sich im Protest gegen das christliche Zerrbild vom Jüdischen. Der Protest fordert die christlichen Theologen heraus – nicht nur zur Rücknahme des Zerrbildes oder zu einem feineren psychologischen Fingerspitzengefühl.<sup>51</sup> Vielmehr wirft er als grundsätzliches Problem die Frage auf, ob das innerchristliche Ja ein antijüdisches Nein notwendig impliziert, was dann auch ausgedrückt werden muß,<sup>52</sup> oder ob dieses Implikat nicht besteht und das antijüdische Nein ein überflüssiges, ja verletzendes und in diesem Sinn unchristliches Beiwerk ist. Greift die innerchristliche Konsensbildung die Herausforderung auf, wird ein unbedachtes Nein zu Lasten des Judentums verhindert.

Die Aufnahme des christlich-jüdischen Dialogs eröffnet schliesslich die Möglichkeit, noch vorhandene zwischenkonfessionelle Streitfragen in einem neuen Horizont zu lösen. Manche der Problemstellungen, die zwischen den Konfessionen zur Debatte stehen, haben als formal gleiche Fragestellungen im Judentum eine Antwort gefunden und können in das christlich-jüdische Verständnis einbezogen werden. Die jüdische Lösung des jeweiligen Problems steht hier in Affinität zur katholischen Sicht und dort in Nähe zum evangelischen Verständnis. Das erstere trifft z. B. bei der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition zu. G. Scholem schreibt im Blick auf das Verhältnis von schriftlicher und mündlicher Tora u. a.: »Natürlich drängen sich dem Religionshistoriker die starken Parallelen zum katholischen Begriff der Tradition auf, der ja ebenfalls mündliche Tradition aus Gottes Mund kennt – *verba divina non scripta* –, in seinen helleren und dunkleren Aspekten. Auch hier herrscht die Meinung vor, dass Gegenwart und Vergangenheit vor Gott in der Tradition lebendig verbunden werden. »Wer die Tradition verwirft, der sei verflucht«, wie ein Anathemismus des VII. Konzils lautet. Wobei natürlich diese Tradition der Kirche eine an die christliche Offenbarung anschliessende ist, wie die der Rabbiner an die sinaitische. Das Phänomen als solches bleibt strukturell dasselbe.«<sup>53</sup> Die strukturelle Gleichheit könnte den ka-

<sup>48</sup> Für das ökumenische Gemeinschaftswerk »Neues Glaubensbuch« (Anm. 48) lässt sich trotz seiner zukunftsweisenden Perspektiven zum Verhältnis Kirche – Judentum (vgl. nur 30, 399–401) diese Neigung nachweisen: 174, 309, 394 u. ö.

<sup>49</sup> Dies ist offensichtlich die Meinung F. J. Schiessers, demzufolge »man im Rahmen des heutigen Bemühens um jüdisch-christliche Verständigung eine ganze Reihe psychologischer Faktoren berücksichtigen muss, die der rein fachwissenschaftlich arbeitende Exeget nicht unbedingt zu beachten braucht«, so: Jesus und das Judentum seiner Zeit. Aus der Sicht eines katholischen Exegeten, in: W. P. Eckert / H. H. Henrix (Hg.), Jesu Jude-Sein (Anm. 33), 50–68, 50. Dass in den psychologischen Faktoren fachwissenschaftlich Relevantes zum Vorschein kommen kann, erweist sich etwa für Fr. Mussner, Der Galaterbrief, Freiburg 1974; vgl. auch ders., Theologische »Wiedergutmachung« (Anm. 17).

<sup>50</sup> So U. Wilkens, Das Neue Testament und die Juden. Antwort an David Flusser, in: EvTh 34 (1974) 602–611.

<sup>51</sup> Ders., Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt 1970 (= edition suhrkamp 414), 90–120, 98.

<sup>48</sup> So über J. Feiner / L. Vischer (Hg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg 1973; M. Limbeck, Bedarf der Christ des Alten Testaments? Der Ausfall des Alten Testaments im gegenwärtigen kirchlichen Bewusstsein, in: Herder-Korrespondenz 29 (1975) 77–84, 84.

<sup>49</sup> Ebda., 83.

tholischen Ökumeniker auf die Suche nach einer Wahrheit im jüdischen Traditionsverständnis setzen, die er bisher noch nicht hinreichend berücksichtigt hat und deren Zur-Geltung-Bringen einen innerchristlichen Konsens befördert. Ähnliches ist denkbar beim Problem von Glaube und Werken<sup>54</sup> oder der Parallele zwischen Eucharistieverständnis und »der jüdischen Auffassung der wirklichen Anwesenheit Gottes, der Shechinah, in Zeichen und Bundesmahl«.<sup>55</sup> Mutatis mutandis das Gleiche gilt für die Nähe zwischen protestantischem Verständnis des allgemeinen Priestertums und dem jüdischen Verständnis vom priesterlichen Charakter des Volkes Gottes.<sup>56</sup>

Dass die zwischenkonfessionellen alten Streitfragen im christlich-jüdischen Kontext einen neuen Aspekt erhalten, ist evident. In *welchem* neuen Licht sie dabei näherhin erscheinen, wird das christlich-jüdische Verständnis noch an den Tag bringen müssen. Dass dieses Licht ein *helles* und *gutes* sein wird, darf man mit Fug und Recht hoffen. So können Plädoyer und Prognose mit der These schliessen: Es kommen mit der Aufnahme des christlich-

jüdischen Dialogs nicht nur neue Probleme auf die ökumenische Theologie zu, sondern auch ein Angebot und ein Potential zur Lösung bisheriger Probleme.<sup>57</sup> Insofern steckt »Karl Barths ökumenisches Testament«<sup>58</sup>, welches er 1966 den Mitgliedern des Vatikanischen Einheitssekretariates hinterliess –, bei allem Charakter der Mahnung – voller Verheissung: »Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollen nicht vergessen, dass es schliesslich nur eine tatsächlich grosse ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum.«<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Ähnlich H.-J. Kraus, Kirche und Synagoge, in: K. von Bismarck / W. Dirks (Hg.), Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen 1, Stuttgart 1966, 66–72, 68 und C. Thoma, Einführung, in: ders. (Hg.), Judentum und christlicher Glaube, Wien 1965, 9–18, 16 f.

<sup>58</sup> So überschrieb K. G. Steck seinen Beitrag in: E. Klinger (Hg.), Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche, Freiburg 1976 (= QD 73), 232–246. Nach ihm besteht Barths ökumenisches Testament in dessen Hinweis auf die Kirche des Aufbrechens, Umkehrens und Bekennens, in die Barth ausdrücklich die römische Kirche einbezieht. Demgegenüber sehe ich Barths ökumenisches Testament im mahnenden Hinweis darauf, »dass es schliesslich nur eine tatsächlich grosse ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum«. Meine hier nicht näher zu entwickelnde Gegenthese lässt sich begründen aus Barths Schrift Ad Limina Apostolorum, Zürich 1967, 33, 39 f.; aus Barths Brief vom 5. 9. 1967 an F.-W. Marquardt (in: K. Barth, Gesamtausgabe. V. Briefe – Briefe 1961–1968, Zürich 1975, 419–423) sowie aus Barths Textvorlage für die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston von 1954, die mit dem Satz endet: »Das Problem der Einheit der Kirche mit Israel ist das erste Problem der ökumenischen Einigung« (zitiert nach: P. Démann, Israel in Evanston, in: FR VIII/1955, Nr. 29/32, 25–30).

<sup>59</sup> Zitiert nach C. A. Rijk, Das gemeinsame Band (Anm. 55), 44; vgl. ders., L'Oecuménisme et le dialogue, in: SIDIC 1 (1968), Heft 3, 14–17, 17.

<sup>54</sup> Vgl. dazu die Beiträge in: R. Brunner (Hg.), Gesetz und Gnade im Alten Testament und im jüdischen Denken, Zürich 1969.

<sup>55</sup> So C. A. Rijk, Das gemeinsame Band. Die Bedeutung der jüdisch-christlichen Beziehungen für die Einheit der Christen, in: Bibel und Kirche 29 (1974) 42–44, 44. Zum Begriff der Schechina vgl. J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion (Anm. 2) sowie G. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt 1973 (= stw 13), bes. 140–156, 193–202. Zur Frage eines jüdischen »Sakramentsverständnisses« vgl. J. Maier, Thora, Lex und Sacramentum, in: Miscellanea Mediaevalia 6 (1969) 65–83.

<sup>56</sup> Vgl. die in Anm. 39 genannten Titel.

## 4 David Flusser zum 60. Geburtstag

### Eine fragmentarische Biographie

Von Professor Dr. Clemens Thoma

Am 15. September 1977 wird Dr. David Flusser, Professor für Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem (Spezialgebiet: Zeit des 2. Tempels, Neues Testament), seinen 60. Geburtstag feiern können. Der Freiburger Rundbrief will schon vorzeitig mit roten Rosen aufwarten, damit auch andere Freunde, Schüler und Verehrer des Jubilars auf dieses Ergebnis aufmerksam werden.

Professor Flusser hielt im Wintersemester 1975/76 Gastvorlesungen an der Theologischen Fakultät Luzern. Das Thema lautete: »Jesus im Lichte des damaligen Judentums« (jede Woche 2stündig). Am Ende seiner Luzerner Lehrtätigkeit erzählte er seinen bisherigen Lebensweg in ein Tonband hinein. Der Verfasser dieses Geburtstagsartikels fühlt sich aufgrund dieser akustischen Primärquelle und vieler Begegnungen und Beobachtungen befugt, einiges über Flusser zu erzählen und ihn fragmentarisch zu deuten.

#### Herkunft und Lebensweg

Kurz vor dem jüdischen Neujahr wurde David Flusser am 15. September 1917 in Wien geboren. Er ist kein Wiener, sondern eine Böhme, der in Wien geboren wurde! Seine Mutter kam nur zur Niederkunft nach Wien. Flusser weist selbst auf den berühmten Parallellfall hin: Jesus

war kein Bethlehemite, sondern ein Nazarener, der in Bethlehem geboren wurde!

Als Halbjähriger wurde David, dem man kaum Lebenschancen gegeben hatte, nach Böhmen zurückgebracht. Bis zum 6. Lebensjahr lebte er in der böhmischen Kleinstadt Rekonitz, in der seine Familie schon seit 1618 ansässig war. Der Name Flusser ist eine Berufsbezeichnung. Bei der Glasherstellung hatte die Familie das Privileg der Vorbereitung und Überwachung des (richtigen) Fliessens der heissen Glasmasse. Mütterlicherseits stammt Flusser von der Familie Hamburger ab, die schon im 17. Jahrhundert in Prag lebte. Bekannt sind der Frankisten-Gegner Mordechai Hamburger (17. Jh.) und David Hamburger, Arzt bei Ferdinand dem Gütigen und Urgrossvater unseres David. David Hamburger erhielt den Titel des kaiserlichen Hofarztes deshalb nicht, weil er sich trotz mehrmaligen Drängens nicht taufen liess. Nach seinem Tode berichtete der Kaplan, der erfolglos mit einer Tauf-Aufforderung zum Sterbenden geilt war, dem Kaiser: »David Hamburger hat im Wahn gelebt und ist im Wahn gestorben!« Dazu der Urenkel: »Stellen Sie sich vor, David Hamburger wäre damals Christ geworden! Würde dann sein Urenkel als Christ soviel vom Christentum verstehen, wie er jetzt als Jude vom Christentum versteht?«

Vom 6.–16. Lebensjahr lebte David in der böhmischen