

gegenseitigen Einvernehmen beider Parteien erfolgen kann.

Artikel V

Der zweite Satz von Absatz 2 des Artikels V soll nicht als Einschränkung des ersten Satzes dieses Absatzes ausgelegt werden. Vorstehendes darf nicht so ausgelegt werden, als widerspreche es dem zweiten Satz des Absatzes 2 von Artikel V, der lautet:

»Die Parteien werden gegenseitig das Recht auf Zugang zu jedem der beiden Länder durch Befahren oder Überfliegen der Strasse von Tiran und des Golfes von Akaba respektieren.«

Artikel VI (2)

Die Bestimmungen des Artikels VI sollen nicht im Widerspruch zu den Bestimmungen des in Camp David vereinbarten Rahmens für den Frieden im Nahen Osten ausgelegt werden. Vorstehendes darf nicht so ausgelegt werden, als widerspreche es den Bestimmungen von Artikel VI (2) des Vertrages, der lautet:

»Die Parteien verpflichten sich, nach Treu und Glauben ihre Pflichten aus diesem Vertrag zu erfüllen ohne Rücksicht auf das Handeln oder Nichthandeln irgendeiner anderen Partei und unabhängig von jeglichem nicht zu diesem Vertrag gehörenden Instrument.«

Artikel VI (5)

Zwischen den Parteien ist vereinbart, dass nicht geltend gemacht wird, dieser Vertrag genieße Vorrang gegenüber

anderen Verträgen oder Abkommen, oder andere Verträge oder Abkommen genossen Vorrang gegenüber diesem Vertrag. Vorstehendes darf nicht so ausgelegt werden, als widerspreche es den Bestimmungen von Artikel VI (5) des Vertrages, der lautet:

»Vorbehaltlich Artikel 103 der Charta der Vereinten Nationen, sind im Falle eines Konflikts zwischen den Pflichten der Parteien aus dem vorliegenden Vertrag und irgendeiner anderen Verpflichtung die Pflichten aus diesem Vertrag verbindlich und zu erfüllen.«

Anhang I*

Artikel VI, Absatz 8, von Anhang I bestimmt folgendes:

»Die Parteien werden sich über die Nationen einigen, aus denen die Streitmacht und die Beobachter der Vereinten Nationen rekrutiert werden sollen. Sie werden nur aus Nationen rekrutiert werden, die keine ständigen Mitglieder des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen sind.«

Die Parteien sind wie folgt übereingekommen:

Bezüglich der Bestimmungen von Absatz 8 des Artikels VI von Anhang I¹ werden die Parteien, wenn zwischen ihnen kein Einvernehmen erzielt wird, einen Vorschlag der Vereinigten Staaten betreffend die Zusammensetzung der Streitmacht und der Beobachter der Vereinten Nationen annehmen oder unterstützen.

* *ibid.* (S. D 248)

¹ Vgl. o. S. 3, Anm. 2.

IV Schreiben Staatspräsident Sadats an Präsident Carter betr. Austausch von Botschaftern*/**

Sehr geehrter Herr Präsident,
in Beantwortung Ihrer Anfrage kann ich Ihnen bestätigen, dass Ägypten innerhalb eines Monats nach Abschluss des

* *Anmerkung der Redaktion des »Europa-Archiv«:* Die inhaltsgleichen Schreiben, mit denen Carter diese Nachricht an Begin weiterleitete bzw. Begin deren Erhalt bestätigte, sind fortgelassen [desgl. im FrRu].

** *ibid.* (S. D 249)

Rückzugs Israels auf die vorläufige Linie, wie sie im Friedensvertrag zwischen Ägypten und Israel vorgesehen ist, einen ständigen Botschafter nach Israel entsenden und einen israelischen ständigen Botschafter in Ägypten aufnehmen wird.

Mit vorzüglicher Hochachtung

Mohammad Anwar al-Sadat

2 Ökumene nach Auschwitz

Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland

Von D. Dr. J. B. Metz, Professor für Fundamentaltheologie
an der Universität Münster*/**/***/****

Am 9. November jährt sich zum vierzigsten Mal die »Reichskristallnacht«, die den von Hitler seit 1933 gegen die Juden organisierten Schrecken auf einen ersten furchtbaren Höhepunkt führte und über der schon das Vernichtungsfeuer von Auschwitz lag. Ich nehme das zum Anlass, um in dieser ökumenischen Besinnung über das Verhältnis von Juden und Christen zu sprechen. Damit begebe ich mich keineswegs an den Rand der sog. öku-

* Vortrag in Freiburg i. Br. 16. 9. 1978, bei einer Veranstaltung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit im Rahmen des 85. Deutschen Katholikentages.

** Vortrag in Frankfurt zum Reformationsfest 1978 (verbesserte und erweiterte Fassung).

*** »Gott nach Auschwitz« s. u. S. 21, 183.

**** s. u. S. 21 (1).

menischen Frage, sondern in ihr Zentrum. Schliesslich wird – dies ist meine feste Überzeugung – die Ökumene unter den Christen selbst nicht voran und schon gar nicht zu einem guten Ende kommen, wenn sie nicht endlich die *biblisch-messianischen* Proportionen der Ökumene zurückgewinnt, d.h. wenn sie nicht den vergessenen und verdrängten Partner von Anbeginn, das jüdische Volk und seine messianische Religion, endlich erkennt und anerkennt.

I

Ich spreche zu Ihnen über das Verhältnis von Juden und Christen in *unserem Lande*. Ich tue es gewissermassen als Dilettant, und die einzige Entschuldigung, die ich dafür habe, ist, dass ich nicht so recht weiss, was es heisst,

angesichts der Katastrophe von Auschwitz ein »Fachmann« zu sein.

Damit ist schon der Name gefallen, von dem ich hier nicht abgehen will, der hier in keiner Sekunde vergessen werden soll, gerade weil er, eben in der Art, in der wir, auch als Christen, Geschichte zu bewältigen pflegen, bereits historisch zu werden droht – so als könnte dieser Name, gleich anderen, in eine vorgefasste und übergreifende Geschichte eingerückt und eingeordnet und damit erfolgreich dem Vergessen oder, was schliesslich auf das gleiche hinausläuft, dem selektiven feierlichen Eingedenken ausgeliefert werden: *Auschwitz*, hier nicht nur geographisch gemeint, sondern symbolisch für das Grauen des millionenfachen Mordes am jüdischen Volk.

Dieses Auschwitz betrifft uns alle. Das Unbegreifliche an Auschwitz sind ja nicht nur die Henker und ihre Erfüllungsgehilfen, ist nicht nur die Apotheose des Bösen in ihnen und das Schweigen Gottes. Unbegreiflich, manchmal noch irritierender ist m. E. das Schweigen des Menschen – das Schweigen all derer, die zugeschaut oder weggeschaut haben, die dieses Volk in seiner Todesnot einer unsagbaren Einsamkeit auslieferten. Ich sage das nicht denunziatorisch, sondern mit Trauer. Ich sage das auch nicht – und dies möchte ich vor allem meinen jungen christlichen Zuhörern beteuern –, um etwa den zweifelhaften Begriff einer Kollektivschuld wieder zu Ehren zu bringen. Nein, ich plädiere nur für eine, wenn ich so sagen darf, *moralische Auffassung von Tradition*: Man kann der Geschichte nur trauen, ihr nur dann Massstäbe für das eigene Handeln abgewinnen, wenn man die Niederlagen in ihr nicht leugnet und die Katastrophen nicht beschönigt. Ein Geschichtsbewusstsein haben und aus ihm zu leben versuchen heisst, gerade den Katastrophen nicht auszuweichen; und heisst, jedenfalls eine Autorität niemals aufzukündigen oder verächtlich zu machen: nämlich die Autorität der Leiden. Dies gilt in unserer christlichen und deutschen Geschichte, wenn irgendwo, für Auschwitz. Das jüdische Schicksal in unserem Lande kann nur moralisch erinnert werden – gerade weil es bereits rein historisch zu werden droht.

II

Lassen Sie es mich im Blick auf unser Thema so sagen: Die Frage, ob wir wirklich »von der Mission zum Dialog« kommen (wie es mein Thema über das neue Verhältnis der Christen und Juden insinuiert) oder ob die Rede vom Dialog nicht doch wieder als Tarnung dient für eine geheime Missionierung und deshalb bereits den Keim eines neuen Antisemitismus in sich trägt: diese Frage entscheidet sich bei uns, in unserem Lande, letztlich immer wieder daran, wie wir uns zu Auschwitz verhalten, wie wir Christen es einschätzen. Ob wir es also wirklich das Ende, die Unterbrechung sein lassen, die es war, die Katastrophe unserer Geschichte, aus der man nur durch eine radikale Wende, anhand von neuen Massstäben herausfindet, oder ob es uns doch nur als ein monströser Betriebsunfall in dieser unserer Geschichte gilt, der ihren Lauf selbst nicht berührt.

Was ich persönlich mit »*Auschwitz als Ende und Wende*« meine, als Ende und Wende für uns Christen, möchte ich Ihnen durch eine Gesprächserinnerung verdeutlichen. Ende 1967 fand in Münster eine Podiumsdiskussion zwischen dem tschechischen Philosophen Milan Machovec, Karl Rahner und mir statt. Gegen Ende des Gesprächs erinnerte Machovec an Adornos Wort »Nach Auschwitz gibt es keine Gedichte mehr« (an dieses Wort, das heute allenthalben als übertrieben und längst dementiert gilt, zu Unrecht, wie ich meine, jedenfalls wenn man es auf die

Juden selbst bezieht: Sind nicht Paul Celan, Thadeus Borowski, wohl auch Nelly Sachs u. a., allesamt zum Dichten wie kaum andere geboren, schliesslich an der Unaussprechlichkeit dessen, was in Auschwitz geschah und wovon doch zu reden gewesen wäre, zugrunde gegangen?), Machovec also zitierte Adornos »Nach Auschwitz gibt es keine Gedichte mehr«, und er fragte mich, ob es denn für uns Christen nach Auschwitz noch Gebete geben könne. Ich hatte schliesslich geantwortet, was ich auch heute antworten würde: Wir können *nach* Auschwitz beten, weil auch *in* Auschwitz gebetet wurde.

Nimmt man diese Auskunft exklusiv, mag sie ebenso übertrieben klingen wie Adornos Wort. Ich halte sie indes für keine Übertreibung. Wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz.

Das ist in meinen Augen die Wurzel der jüdisch-christlichen Ökumene. Die Wende, sozusagen die »Reformation« im Verhältnis zwischen Juden und Christen entspricht der Radikalität des in Auschwitz hereingebrochenen Endes. Nur wenn wir ihm standhalten, werden wir erkennen, was es um das »neue« Verhältnis zwischen Juden und Christen ist oder doch sein könnte.

Auschwitz standhalten heisst keineswegs, es begreifen. Wer hier begreifen wollte, hätte nichts begriffen. Unbegreiflich wie es uns aus unserer jüngsten Geschichte entgegenstrahlt, entzieht es sich jedem Versuch, sich mit ihm schieblich-friedlich zu versöhnen und es dann aus unserem Bewusstsein zu verabschieden. »Objektiv« sind hier nur die Affizierten, die Trauernden. Angesichts von Auschwitz gibt es keine Stimmhaltung, keine Verhältnislosigkeit; sie wäre, wo sie versucht wird, schon wieder geheime Komplizenschaft mit dem unbegriffenen Grauen. Wie aber sollen wir Christen damit fertig werden? Wir werden es uns jedenfalls versagen, das Leiden des jüdischen Volkes von uns aus heilsgeschichtlich zu deuten. *Wir* haben dieses Leid fürwahr nicht zu mystifizieren! *Wir* begegnen in diesem Leid zunächst nur dem Rätsel unserer eigenen Fühllosigkeit, dem Geheimnis unserer eigenen Apathie, nicht aber den Spuren Gottes.

Ich halte jede christliche Theodizee (also jeden Versuch der sog. »Rechtfertigung Gottes«) und jede Rede von »Sinn« im Angesichte von Auschwitz, die ausserhalb oder oberhalb dieser Katastrophe ansetzt, für Blasphemie. Sinn, gar göttlichen, gibt es da für uns nur insoweit anzurufen, als er auch in Auschwitz selbst nicht preisgegeben wurde. Das aber heisst, dass wir Christen um unserer selbst willen fortan auf die Opfer von Auschwitz angewiesen sind – und zwar in einem geradezu *heilsgeschichtlichen Bündnis*, wenn das Wort »Geschichte« in dem christlichen Wort »Heilsgeschichte« einen bestimmten Sinn behalten und nicht nur als Vorwand für eine triumphalistische Heilsmetaphysik fungieren soll, die niemals aus Katastrophen lernt, nie in Katastrophen sich wendet, weil es für sie solche Sinnkatastrophen eigentlich gar nicht gibt.

Dieses heilsgeschichtliche Bündnis müsste schliesslich auch das wurzelhafte Ende jeder Verfolgung von Juden durch Christen bedeuten. Wenn es je wieder eine Verfolgung gäbe, könnten sie eigentlich nur gemeinsam verfolgt werden, Juden *und* Christen, wie es einmal in den Anfängen war: Die frühen Christenverfolgungen waren bekanntlich auch Judenverfolgungen; beide wurden, weil sie sich gemeinsam weigerten, den römischen Kaiser als Gott anzuerkennen, als »Atheisten« und »Hasser des Menschengeschlechtes«, als Anhänger eines für die ideologischen Grundlagen des römischen Staatswesens höchst gefähr-

lichen »Aberglaubens«, gebrandmarkt und zu Tode ver- folgt.

Das deutet das Ausmass jener »Reformation« an, die uns Christen im Angesicht von Auschwitz heute abgefordert wäre und ohne die wir auch untereinander nicht zusammenfinden.

III

Wenn man die Zusammenhänge so sieht, kann sich die Frage, ob Mission oder Dialog, eigentlich nicht mehr stellen. Selbst »Dialog« scheint hier eher schwach und unangemessen. Was freilich heisst, um den Faden sofort wieder aufzunehmen, Dialog zwischen Juden und Christen im Eingedenken von Auschwitz? Diese Frage zu stellen scheint mir wichtig, obwohl, nein: *weil* der christlich-jüdische Dialog z. Z. Konjunktur hat und weil es zahlreiche Organisationen und Institutionen gibt, die sich um ihn bemühen.

1. Jüdisch-christlicher Dialog im Eingedenken von Auschwitz heisst: Nicht wir Christen haben das erste Wort, nicht wir eröffnen diesen Dialog. *Opfern bietet man keinen Dialog an.* Zu einem Gespräch kann es nur kommen, wenn die Opfer selbst zu sprechen beginnen. Und dann ist es unsere erste Christenpflicht, zuzuhören, *endlich einmal zuzuhören*, dem zuzuhören, was Juden von sich selbst und über sich selbst sagen. Täusche ich mich, wenn ich den Eindruck habe, dass wir Christen in diesem Dialog selbst schon wieder viel zu viel reden, viel zu viel von uns und *unseren* Vorstellungen über das jüdische Volk und seine Religion? Dass wir schon wieder viel zu schnell Vergleiche anstellen, situations- und gedächtnislose, subjektlose Vergleiche, »dogmatische Vergleiche«, wohlwollender zwar und versöhnlicher gestimmt als früher, aber ebenso ahnungslos, weil wir schon wieder nicht hinhören, so dass schliesslich das Gespräch, das noch nie gelungen war, auch diesmal wieder zu scheitern droht –? Weil wir schon wieder nicht hinsehen und lieber über »das Judentum« als zu »den Juden« sprechen?

Haben wir in den letzten Jahrzehnten wirklich zugehört, hingehört? Wissen wir heute tatsächlich mehr von den Juden und ihrer Religion? Verstehen wir deutlicher die Prophetie ihrer Leidensgeschichte? Oder fängt die Ausbeutung nicht schon wieder an, diesmal sublimier, weil unter dem Zeichen der Judenfreundlichkeit? Jene Beraubung, die etwa dann geschieht, wenn wir Textstücke der jüdischen Tradition als Illustrationsmaterial für unsere christliche Predigt aufnehmen; wenn wir mit Vorliebe Chassidische Geschichten zitieren, ohne auch nur einen Gedanken auf jene Leidenssituation zu verwenden, aus der sie entstanden sind und die offensichtlich zu ihrer Wahrheit gehört?

2. Für den Dialog zwischen Juden und Christen gibt es keine vorgefassten Muster, die aus dem vertrauten Repertoire der Ökumene abzuholen wären. Alles wird an Auschwitz gemessen. Auch unsere christliche Art, die *Wahrheitsfrage* ins Spiel zu bringen. Ökumene, so hört man unter uns immer wieder sagen, könne niemals an der Wahrheitsfrage vorbei gelingen, sie müsse sich deshalb immer wieder dieser Frage stellen. Gewiss. Aber sich der Wahrheit stellen, heisst hier zunächst: der Wahrheit von Auschwitz standhalten und die Entschuldigungsmythen und Verharmlosungsmechanismen, die längst unter Christen grassieren, entlarven. Das wäre ökumenischer Dienst an der einen Wahrheit! Im übrigen empfiehlt sich für Christen gerade im Gespräch mit den Juden ein höchst sensibler Umgang mit der Wahrheit. Zu oft nämlich wurde die Wahrheit bzw. das, was Christen allzu sieghaft und mitleidlos für sie ausgaben, zur Waffe, zur Fol-

ter und zum Verfolgungsinstrument gegenüber Juden. Das keinen Augenblick zu vergessen, gehört auch zur Wahrheitspflege im christlich-jüdischen Dialog!

Und auch dies: dass wir vorsichtiger sind mit grossen Worten über uns selbst und grossen Vergleichen in diesem christlich-jüdischen Dialog. Wer wagte es, angesichts von Auschwitz unser Christentum die »eigentliche« Religion der Leidenden, die »eigentliche« Religion der Verfolgten, die »eigentliche« Religion der Zerstretenen zu nennen? Vorsicht und Diskretion, die ich hier meine, das theologische Sparsamkeitsprinzip, das ich hier empfehle: sie haben nichts mit Defätismus gegenüber der Wahrheit zu tun. Sie sind nur Ausdruck des Misstrauens gegenüber einer situations- und gedächtnislosen, sog. rein lehrhaften Ökumene. Nach Auschwitz darf es eigentlich keinen subjekt- und situationslosen theologischen »Tiefsinn« mehr geben. Er wäre die eigentliche theologische Oberflächlichkeit! Deshalb auch zögere ich bei allen noch so wohlgemeinten und mildegestimmten reinen Lehrvergleichen, bei allen Versuchen, »das theologisch Gemeinsame« herauszustellen. Mir geht das alles zu schnell. Hat es im übrigen diese Gemeinsamkeiten nicht schon immer gegeben? Und warum haben sie die Juden nicht vor der aggressiven Verachtung der Christen bewahren können? Liegen hier die Probleme nicht tiefer? Kann unsere Theologie vor und nach Auschwitz je die gleiche sein? Sind die Differenzen nur psychologischer Natur?

3. Noch in anderer Hinsicht fällt das jüdisch-christliche Gespräch nach Auschwitz aus jeder ökumenischen Schablone. Der jüdische Partner in diesem gesuchten neuen Verhältnis wäre m. E. nicht nur der im konfessionellen Sinn religiöse Jude, sondern *der von Auschwitz bedrohte Jude überhaupt*. Jean Améry hat es kurz vor seinem Tode so gesagt: »Im Höllenkreis (von Auschwitz) wurden nun die Unterschiede erst so recht spürbar und brannten sich uns in die Haut wie die tätowierten Nummern, mit denen man uns zeichnete. Alle »arischen« Häftlinge befanden sich im Abgrund noch auf einer nur nach Lichtjahren zu messenden Höhe *über* uns, den Juden... Der Jude war das Opfertier. Er hatte den Kelch zu trinken – bis zum allerbittersten Ende. Ich trank. Und dies wurde mein Jüde sein. Das Judentum war eine andere Sache. Mit ihm hatte ich nichts zu tun.«

IV

Natürlich hängt die Frage, ob uns Christen gegenüber den Juden der Schritt »von der Mission zum Dialog« gelingt, nicht nur an unserer Bereitschaft, endlich zuzuhören und die Juden als Juden – d. h. als jüdisches Volk und als jüdische Geschichte – zu Wort kommen zu lassen. Sie enthält auch ein tiefgreifendes *theologisches* Problem. nämlich die Frage, ob und inwieweit christliche Theologie bereit und fähig ist, die messianische Tradition des Judentums in ihrer unüberholten Eigenständigkeit, sozusagen in ihrer anhaltenden eigenen messianischen Dignität anzuerkennen – ohne dass sie, die christliche Theologie, das von ihr vertretene christologische Geheimnis verrät oder herabsetzt. Wiederum möchte ich an Auschwitz erinnern. Schliesslich könnte, ja müsste Auschwitz der Anlass für eine radikale Rückfrage der christlichen Theologie nach sich selbst sein, ohne die es eine neue Würdigung der jüdischen Religion und der jüdischen Geschichte nicht geben wird.

Gewiss ginge es bei dieser Rückfrage vor allem auch darum, die Wurzeln des *Antisemitismus im Christentum* selbst, in seiner Lehre, seiner Theologie und seiner Praxis energischer und redlicher als bisher aufzuspüren und freizulegen. Hier spielt m. E. vor allem jenes Verhältnis der

»heilsgeschichtlichen Substitution« eine Rolle, in dem sich die Christen den Juden gegenüber immer wieder sahen und das dazu geführt hat, dass die Juden weder als Partner noch als Gegner – auch Gegner haben ein Antlitz! – wirklich angenommen, sondern dass sie zu einer überholten heilsgeschichtlichen Voraussetzung vergegenständlicht wurden. Doch kann diese formelle innerchristliche Antisemitismusforschung hier nicht geschehen; sie überstiege bei weitem den Rahmen dieses Vortrags.

Was wir christlichen Theologen für die Ermordeten von Auschwitz tun können, ist in jedem Falle dies: *keine Theologie mehr zu treiben, die so angelegt ist, dass sie von Auschwitz unberührt bleibt bzw. unberührt bleiben könnte*. In diesem Sinne gebe ich meinen Studenten ein scheinbar sehr einfaches, aber eigentlich höchst anspruchsvolles Kriterium zur Beurteilung der gegenwärtigen theologischen Szene an die Hand: Fragt euch immer, sage ich ihnen, ob die Theologie, die ihr kennenlernt, so ist, dass sie vor und nach Auschwitz die gleiche sein könnte; wenn ja, dann seid auf der Hut!

Rückfragen der christlichen Theologie nach sich selbst im Angesichte von Auschwitz: ich nenne Ihnen, abgekürzt und ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit, einige mir wichtig erscheinende Elemente.

1. Zunächst möchte ich ganz allgemein im Blick auf Auschwitz fragen: Haben wir christlichen Theologen uns wirklich eine *Empfänglichkeit, ein Verständnis für geschichtliche Unterbrechungen, für Katastrophen* bewahrt? Oder haben wir im Namen unserer Eschatologie, unserer theologischen Definition der Gegenwart des Heiles, diese Empfänglichkeit nicht allzusehr verkümmern lassen? Hat sich unser christlicher Glaube an das in Christus verbürgte Heil nicht unter der Hand in eine Art Sinnoptimismus verdinglicht, der geschichtliche Unterbrechungen, radikale Sinnkatastrophen gar nicht mehr so recht wahrzunehmen vermag? Gibt es nicht so etwas wie eine typisch christliche Verblüffungsfestigkeit im Angesichte solcher Katastrophen? Diese Verblüffungsfestigkeit wäre jedoch, wie ich befürchte, nicht Ausdruck eines grösseren Glaubens an das unbesiegbare Heil, sondern eher Anzeichen dafür, dass wir Christen uns – neben anderem – die messianische Schwäche unseres eigenen Glaubens verbergen. Haben nicht auch wir noch etwas zu erwarten, zu befürchten – nicht nur für uns selbst, sondern für die Welt und Geschichte im ganzen? Müssen nicht auch wir noch unser Haupt erheben, dem messianischen Tag des Herrn entgegen? Welchen intelligiblen Rang hat für uns christliche Theologen eigentlich diese erzchristliche Lehre von der *Erwartung des messianischen Tages des Herrn*? Welche Bedeutung hat sie – nicht nur als (ohnein meist ratlos oder verschämt behandelter) Inhalt unserer Theologie, sondern als Prinzip unserer theologischen Erkenntnis? Hätte sie eine (oder hätten wir sie an Auschwitz neu entdeckt), dann würde sie uns als erstes verständlich machen, dass messianisches Vertrauen nicht identisch ist mit der unter uns Christen häufig herrschenden Sinn-euphorie, die uns so unempfindlich macht gegenüber apokalyptischen Bedrohungen und Gefährdungen inmitten unserer Geschichte und so apathisch gegenüber fremdem Leid. Und sie würde unserer Theologie vielleicht bewusster machen, wie sehr die apokalyptisch-messianische Weisheit des Judentums in unserem Christentum gesperrt und verdrängt ist. Wenn für mich die Gefahr jüdischer Messianität darin besteht, dass sie alle Versöhnung für unsere Gegenwart immer wieder suspendiert, dann besteht für mich die Gefahr christlich verstandener Messianität darin, dass sie, höchst verkürzt gesagt, die in Christus begründete Versöhnung zu sehr in unsere Gegenwart einschliesst

und dem jeweils gegenwärtigen Christentum nur allzu gern ein Zeugnis seiner moralischen und politischen Unschuld ausstellt. Und da sollten wir uns nicht *gegenseitig* etwas zu sagen haben?

2. Christliche Theologie im Angesichte von Auschwitz wird sich fragen, ob sie das Christentum, womöglich im abstrakten Unterschied zum Judentum, nicht zu sehr als »affirmative Religion« interpretiert hat, und ob sie dem Christentum deshalb nicht zu sehr den Anschein einer Religion verliehen hat, die mit einem Überschuss an Antworten einen entsprechenden Mangel an echten leidenschaftlichen Fragen kaschiert. Sie wird sich fragen, ob sie die sog. Hiobfrage in der Christologie nicht zu sehr verdrängt oder herabgesetzt hat, ob sie also das Bild des Sohnes, der an Gott leidet und dessen Ohnmacht in der Welt, nicht zu sehr mit sieghaften Zügen überzeichnet hat. Sie wird sich fragen, ob es im Christentum nicht die *Gefahr einer christologischen Engführung der Leidensgeschichte der Welt* gibt. Lassen Sie mich das kurz mit einigen Sätzen aus dem Synodendokument »Unsere Hoffnung« verdeutlichen:¹ »Haben wir... in der Geschichte unserer Kirche und des Christentums sein hoffnungsschaffendes Leid nicht zu sehr von der einen Leidensgeschichte der Menschheit abgehoben? Haben wir durch die ausschliessliche Beziehung des christlichen Leidensgedankens auf sein Kreuz und auf uns, die ihm Nachfolgenden, nicht Zwischenräume in unserer Welt geschaffen, Zwischenräume des ungeschützten fremden Leidens? Sind wir Christen diesem Leiden gegenüber nicht oft in einer erschreckenden Weise fühllos und gleichgültig gewesen?« So als falle dieses Leiden gewissermassen in den »rein profanen« Bereich, so als könnten wir uns diesem Leid gegenüber als die grossen Sieger verstehen –? So als hätte dieses Leid keine sühnende Kraft und als lebten wir nicht auch zu Lasten dieser Leiden –? Wie anders liesse sich sonst schliesslich jene Leidensgeschichte verstehen, die die Christen durch die Jahrhunderte dem jüdischen Volk bereitet haben –?

3. Es gibt eine Rückfrage, die sich mir persönlich seit langem im Blick auf die jahrtausendealte Leidensgeschichte des jüdischen Volkes immer wieder aufdrängt, eine Frage, von der eigentlich jede Theologie nach Auschwitz geprägt sein müsste. Ich will sie in der Gestalt formulieren, in der sie mich seit langem beschäftigt. Immer wieder habe ich mich gefragt, ob das Christentum jenes messianische Heil, das Jesus verkündet hat, nicht zu *strikt verinnerlicht und individualisiert* hat und ob es nicht gerade diese strikte Verinnerlichung und Individualisierung des messianischen Heilsgedankens war, die das Christentum – von seinen paulinischen Anfängen her – immer eher als das Judentum in die Lage versetzte, sich mit den vorgegebenen politischen Verhältnissen zu arrangieren und sich mit den vorhandenen politischen Mächten mehr oder minder widerspruchlos zu vermitteln. Ist das Christentum vielleicht nur deshalb »besser« daran, ist seine zweitausendjährige Geschichte vielleicht nur deswegen weniger als die der Juden eine Geschichte des Leidens, der Verfolgung und der Zerstreuung, weil mit ihm eben immer eher »ein Staat zu machen« war? Ist aber mit dem Evangelium ein Staat zu machen? Hatte z. B. Bismarck nicht etwas ganz Richtiges gesehen, wenn er sagte, mit der Bergpredigt sei »kein Staat zu machen«? Wäre es dann aber ein Vorzug, gar ein messianischer, wenn die Christen es offensichtlich immer besser als die Juden verstanden haben, ihr Heilsverständnis aufgrund strikter Ver-

¹ Vgl.: Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes. Erklärung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 22. 11. 1975 in FR XXVII/1975, S. 5.

innerlichung und Individualisierung mit politischen Mächten zu vermitteln und auszugleichen? Wäre in der Geschichte des Christentums nicht eigentlich mit weit mehr Konflikten gegenüber den politischen Mächten zu rechnen gewesen – ähnlich der Leidens- und Verfolgungsgeschichte des jüdischen Volkes? Gibt es in unserem Christentum nicht ein bestürzendes Defizit an politischer Widerstandsgeschichte und ein Übermass an politischer Anpassungs- und Gehorsamsgeschichte? Und ist es schliesslich nicht so, dass wir Christen an der Leidensgeschichte dieses jüdischen Volkes eher jenes konkrete Schicksal entdecken können, das Jesus den Seinen vorausgesagt hat, als an der tatsächlichen Geschichte unseres Christentums? Ich möchte als christlicher Theologe diese Frage, die mich gerade im Angesichte von Auschwitz beunruhigt, vor Ihnen nicht verschweigen. Sie liess mich auch eine »politische Theologie« entwerfen und treiben, die mit ihrem (mehr an den Synoptikern als an der Übermacht paulinischer Traditionen orientierten) Programm der Entprivatisierung gerade diesen Gefahren einer strikten Verinnerlichung christlichen Heils, also der Gefahr einer unkritischen Versöhnung des Christentums mit vorgegebenen politischen Mächten entgegenarbeiten will. Nach Auffassung dieser politischen Theologie ist es gerade die strikt unpolitische Interpretation des Christentums, die undialektische Verinnerlichung und Individualisierung seiner Inhalte, die immer wieder zu einer unkritischen, gewissermassen nachträglichen Politisierung des Christentums geführt haben. Das Christentum der Nachfolge muss aber nicht nachträglich – durch Kopierung oder Imitierung bereits anderweitig vorhandener politischer Handlungsmuster und Machtkonstellationen – politisiert werden; es ist in sich selbst, als messianische Praxis der Nachfolge, politisch – mystisch und politisch zugleich!

4. Schliesslich scheint es mir wichtig, im Angesichte von Auschwitz den *praktischen Kern* des Christentums freizulegen und gleichzeitig ein allgemein herrschendes Vorurteil im Verhältnis zwischen Christentum und Judentum zu durchbrechen. Immer wieder hört man, die jüdische Religion sei primär praxisorientiert und weniger an der Einheit der Lehre interessiert, das Christentum hingegen sei primär Glaubenslehre, und aus dieser Differenz ergäbe sich eine beträchtliche Schwierigkeit für die jüdisch-christliche Ökumene. *Doch auch das Christentum ist nicht in erster Linie eine Doktrin, die es möglichst »rein« zu halten gilt, sondern eine Praxis, die es radikaler zu leben gilt!* Diese messianische Praxis der Nachfolge, der Umkehr, der Liebe und des Leidens, kommt nicht nachträglich zum christlichen Glauben hinzu, sie ist realer Ausdruck dieses Glaubens. Schliesslich muss gerade auch der christliche Glaube so geglaubt werden, dass er nie bloss geglaubt, sondern – in der messianischen Praxis der Nachfolge – getan wird. Nun gibt es freilich heute ein Christentum des nur geglaubten Glaubens, ein Überbau-Christentum zu unseren eigenen Interessen, ein *Christentum als bürgerliche Religion*: ein Christentum, das nicht nachfolgt, sondern an die Nachfolge glaubt und unter dem Deckmantel der geglaubten Nachfolge die eigenen Wege geht; ein Christentum, das nicht umkehrt, sondern an die Umkehr glaubt und unter dem Deckmantel der geglaubten Umkehr erfolgreiche Anpassung betreibt; ein Christentum, das nicht liebt, sondern an die Liebe glaubt und unter dem Deckmantel der geglaubten Liebe den alten Egoismus kultiviert; ein Christentum, das nicht mitleidet, sondern an das Mitleiden glaubt und unter dem Deckmantel des geglaubten Mitleidens jene Apathie pflegt, die uns Christen schliesslich auch so unangefochten mit dem Rücken zu Auschwitz weiterglauben, weiterbeten liess und

die uns, um ein Wort Bonhoeffers aufzugreifen, in der Zeit der Judenverfolgung gregorianisch singen liess, ohne dass wir gleichzeitig für die Juden geschrien hätten. *Hier*, in diesem Zerfall der messianischen Religion zur rein bürgerlichen Religion, liegt für mich eine der entscheidenden Wurzeln im gegenwärtigen Christentum für das christliche Versagen in der Judenfrage und schliesslich auch dafür, dass wir Christen, aufs ganze gesehen, unfähig blieben, wirklich zu trauern und wirklich zu büssen, und dass unsere Kirchen auch nicht der grossen gesellschaftlichen Schuldverdrängung in den Jahren nach dem letzten Krieg widerstanden haben.

Vermutlich gibt es noch andere, vielleicht auch wichtigere Fragen der christlichen Theologie an ihren eigenen Ansatz, von denen her sich dann auch theologisch ein Weg öffnen könnte, um von der Mission zum Dialog zu kommen. Ich muss mich mit dem Gesagten begnügen. Auch kann ich hier nicht im einzelnen der Frage nachgehen, wieso christliche Theologie, nimmt sie die bleibende Eigenständigkeit der nachbiblischen jüdischen Religion für sich selbst wahr und ernst, keineswegs auf die Wahrheitsfrage verzichten und nicht etwa in einen theologischen Relativismus oder Synkretismus hineintreiben muss. Wichtig wäre in diesem Zusammenhang, dass das Christentum seine sog. narrativ-praktische Grundverfassung deutlicher zurückgewänne; sie nämlich würde es ihm erlauben, seinen Wahrheitsanspruch zu erheben, ohne dabei im Stile eines imperialistischen Heilsdenkens die Religion der Juden herabzusetzen oder sie als implizites bzw. anonymes Christentum geräuschlos zwangszukonvertieren.

Christliche Theologie könnte dann an jüdischer Religion nicht nur historisch interessiert sein, sondern auch daran, was es mit dieser Religion künftig noch auf sich hat, was mit ihr noch ans Licht will. Und so könnte es eines Tages, vorsichtig sei es angedeutet, zu einer Art *Koalition messianischen Vertrauens* zwischen Juden und Christen gegenüber der Apotheose der Banalität und des Hasses in unserer Welt kommen. Schliesslich sollte ja die Erinnerung an Auschwitz gemeinsam unsere Sinne schärfen für gegenwärtige Vernichtungsvorgänge in Ländern, in denen an der Oberfläche »Ruhe und Ordnung« herrscht wie einst im Deutschland der NS-Zeit.

V

Die Frage, ob wir im Verhältnis zwischen Christen und Juden endlich von der Mission zum Dialog kommen, entscheidet sich letztlich daran, ob dieser Schritt auch *kirchlich und gesellschaftlich* gelingt. Theologische Versöhnungsarbeit bleibt, wenn sie sich nicht kirchlich und gesellschaftlich einwurzeln lässt, wenn sie also nicht die Seele des Volkes berührt, allenthalben ein Oberflächenphänomen. Ob und wie bei uns diese kirchliche Einwurzelung gelingt, hängt m. E. nochmals an der Art, wie sich unsere Kirche in ihren Autoritäten und an ihrer Basis zu Auschwitz verhält.

Was denn geschieht in unseren Kirchen? Drohen die »Wochen der Brüderlichkeit« nicht allmählich zu einer gespenstischen Farce zu werden? Belegen sie nicht weit mehr die Isolation als die Bruderschaft? Wer kümmert sich um die neu aufkeimenden Verfolgungsängste der Juden unter uns? Die katholische Kirche in der Bundesrepublik hat sich in ihrem Synodenbeschluss »Unsere Hoffnung«¹ für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes ausgesprochen und sich zu einer besonderen Aufgabe und Sendung in diesem Zusammenhang bekannt. Die Entstehungsgeschichte dieses Textabschnittes der Synode könnte belegen, wie auch hier, in der verabschiedeten Endfassung, Beschwichtigungs- und Entschuldigungssten-

denzen durchschlugen. Immerhin, nähme man ihn auch nur in dieser Beschlussform wirklich ernst! »Wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen, aufs ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren liess und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat.«

Hat inzwischen aber nicht längst das grosse Vergessen unter uns eingesetzt? Die Leichenberge von Auschwitz hätten eigentlich alles verändern müssen; nichts mehr hätte so sein dürfen wie vorher, in unserem Volk nicht, in unseren Kirchen nicht. Vor allem in den Kirchen nicht; wenigstens sie hätten die seelische Katastrophe wahrnehmen müssen, die Auschwitz bedeutete. *Doch wohin sind wir als Christen und Bürger in diesem Land geraten?* Nicht nur, dass alles so kam, als wäre Auschwitz eben doch nur ein Betriebsunfall gewesen, wenn auch ein bedauerlicher; heute werden, wie ich jüngst selbst erfuhr, die wenigen Versuche, diese Katastrophe auf kirchlicher Ebene bewusst zu machen und einzuwurzeln, bereits ihrerseits wieder verdächtigt. Wie lange sollen wir denn noch die Büsserhemden tragen, fragen vor allem jene, die sie vermutlich nie angehabt haben. Und keinem kommt in den Sinn, die Opfer selbst zu fragen, wie lange wir denn zu büssen hätten und ob es so etwas wie eine »Verjäh- rung« geben könne (die auf mich wie der Versuch unserer Gesellschaft wirkt, sich – endlich – selbst freizusprechen). Ja, es gibt Anzeichen dafür, dass man bei uns schon wieder beginnt, die Ursachen für das Grauen von Auschwitz nicht nur bei den Mördern und Verfolgern, sondern auch bei den Opfern und Verfolgten zu suchen.

Ich will nicht weiter beschreiben und interpretieren. Deutlich genug scheint dies: dass hier nicht ein diffuses Versöhnungsgefühl weiterhilft, nicht eine ebenso wohlfeile wie folgenlose christliche Judenfreundlichkeit (die ja nicht selten Symptom ist für eine unbewältigte Judenfeindlichkeit), sondern nur eine praktische Revision unseres Bewusstseins. Darum nenne ich noch *einige praktische Hinweise und Forderungen*.

1. Anlässlich des bevorstehenden vierzigjährigen Gedenkens der sog. »Reichskristallnacht« hätten die katholischen Bischöfe unseres Landes m. E. endlich *jenen Hirtenbrief* schreiben müssen, der schon Jahrzehnte vorher fällig gewesen wäre². Sie werden es, wie man vernimmt, wieder nicht tun. In ihm hätten sie dem allgemeinen Vergessen, Verdrängen oder gar Verfälschen der Katastrophe von Auschwitz entgegenwirken und darüber aufklären können, wie sehr es sich dabei auch um eine seelische Katastrophe gehandelt hat, die Christen und Kirchen in unserem Volk nicht unbeschädigt liess. Hier wäre ein konkreter Anlass gewesen, das neue Verhältnis zwischen Juden und Christen über gelegentliche Veranstaltungen hinaus kirchlich bewusst zu machen und an seiner Einwurzelung zu arbeiten; und eine Gelegenheit, den neuen latenten Antisemitismus aufzudecken und energisch zurückzuweisen.

2. Seit kurzem ist in der katholischen Kirche unseres Landes eine neue »Rahmenordnung für die *Priesterbildung*« in Geltung. In ihr kommen bezeichnenderweise die Worte »Juden« oder »jüdisches Volk« überhaupt nicht vor! Er-

wähnt wird nur die »Geschichte Israels« im üblichen Rahmen der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft. Ein Versehen? Auch das wäre ein Symptom! Inzwischen sind, auf entsprechende Proteste hin, Schritte eingeleitet worden, um das Versäumte in den konkreten Durchführungsbestimmungen dieser Rahmenordnung nachzuholen. Das ist freilich auch unerlässlich. Wie sollten sonst die künftigen Priester, die nach den Prioritäten dieser neuen Ordnung ausgebildet werden, überhaupt an einem neuen Verhältnis zwischen Juden und Christen arbeiten können? 3. Das neue dialogische Verhältnis zwischen Juden und Christen darf, wenn es wirklich gelingen soll, kein Dialog der theologischen und kirchlichen Profis bleiben. Dieses neue Verhältnis müsste sich gerade *im Volk* durchsetzen, in der Pädagogik des Alltags, in der Verkündigung des Sonntags, in Kirchengemeinden, Familien, Schulen und anderen Basisinstitutionen. Neue Traditionen werden bekanntlich nicht in Oberseminaren und Akademien gestiftet, auch nicht in gelegentlichen Feierstunden. Sie werden nur entstehen, wenn sie in einem beharrlichen Bildungsprozess die Seele des Volkes berühren, wenn sie zum Milieu der Seele werden. Was aber geschieht hier in unseren Kirchen und Schulen tatsächlich? Nicht zuletzt auch in den Kirchen und Schulen auf dem Lande, auf dem sog. christlichen Lande? Gewiss hat *der Antisemitismus auf dem Lande* unterschiedliche Ursachen; aber nicht zuletzt auch solche, die mit der religiösen Erziehung zusammenhängen. In meiner ländlichen Heimat, in einem typisch katholischen Milieu, blieben »die Juden« auch nach dem Kriege eine augenlose Grösse, ein vages Klischee; Anschauungen für »die Juden« holte man sich am ehesten aus – Oberammergau.

4. Es gibt Historiker, die die Auffassung vertreten, im deutschen Volk der NS-Zeit habe es auch nicht wesentlich mehr Antisemitismus gegeben als in manchen anderen Ländern Europas. Ich persönlich bezweifle das. Aber wenn es stimmen sollte, erweckte das eine um so ungeheuerlichere Vermutung: Sollten die Deutschen damals womöglich an der Ausrottung der Juden nur deswegen beteiligt gewesen sein, weil sie – *befohlen* war, also aus nackter *Autoritätshörigkeit*? Wie immer der Zusammenhang im einzelnen war, liegt hier, das ist oft genug festgestellt worden, eine »typisch deutsche Gefahr«, und deshalb ist, gerade auch im Blick auf unsere Frage, nichts wichtiger als eine sowohl gesellschaftlich wie kirchlich energisch gestützte Erziehung zu kritischem Gehorsam und kritischer Solidarität, gegen Konfliktscheu und erfolgreiches Jasagertum. Ich zitiere, ohne weitere Argumentation, aus den Gedanken einer jüdischen Lehrerin in der Bundesrepublik zur Woche der Brüderlichkeit: »Zwei Worte habe ich in der Schule gelernt, von denen ich nicht im entferntesten ahnte, welche Bedeutung sie haben. Das eine Wort ist »formaljuristisch« und das andere »Rechtsunsicherheit«. Jedes Geschehen in der Schule, und ich nehme an, auch in jeder anderen Situation, muss formaljuristisch abgesichert sein, auch wenn es zu unsinnigem Verhalten kommt. ... Den erschütterndsten Fall von Rechtsunsicherheit las ich im Museum in Dachau. Ein gewisser Dr. Rascher experimentierte mit Häftlingen, die bei diesen Experimenten normalerweise starben. Es trat der aussergewöhnliche Fall ein, dass nämlich ein junger russischer Häftling drei Experimente lebend überstand. Nun bestand eine Verordnung, dass beim Überleben von drei lebensgefährlichen Experimenten der Häftling am Leben zu belassen sei. Die Rechtsunsicherheit für Rascher war, dass er nicht wusste, ob dies für alle Häftlinge oder nur für bestimmte gelte. Er, der jeden Tag Menschen auf die bestialischste Weise

² Vgl. dazu zwar: »Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmann-Prozess« und »Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger« vom 31. 5. 1961 (in: FrRu XIII/1961, Nr. 50/52, S. 3) sowie: Bussruf der deutschen Bischöfe vom 23. 9. 1962 (am Vorabend des Konzils) (in: FrRu XIV/1962, Nr. 53/56, S. 3).

umbrachte, der Herr über Leben und Tod war, begann einen Briefwechsel mit der vorgesetzten Stelle, um die Rechtslage dieses Falles zu klären. Er tat dies nicht aus Menschlichkeit, sondern weil er rechtsunsicher war, er wusste also nicht, wie er sich genau verhalten sollte. Die vorgesetzte Stelle gab die juristische Auslegung, dass in diesem Fall die Verordnung des Lebenlassens nicht zur Anwendung kommen könne, und daraufhin wurde der Häftling ermordet. Dieser Rascher hätte, gäbe es andere Gesetze, keinen Menschen ermordet, er wäre unter einer demokratischen Regierung ein vorbildlicher Demokrat, unter einer kommunistischen Regierung ein vorbildlicher Kommunist, unter den Nationalsozialisten ist er ein vorbildlicher Mörder geworden. – Wohin ich auch blicke, ich sehe nur vorbildliche Demokraten, die wortgetreu, frei von jeder Vernunft und Gefühl Gesetze, Anweisungen, Verordnungen, Vorschriften, Richtlinien und Erlasse befolgen. Die wenigen, die sich dagegen auflehnen, die ein wenig Individualismus und Zivilcourage zeigen, werden systematisch verschüchtert und verängstigt . . . Das ist der Grund, warum ich mich mit Deutschen nicht verbrüdere, warum ich die Woche der Brüderlichkeit ablehne und mir die Seele kocht bei dem Geschwätz von den lieben jüdischen Mitbrüdern; diejenigen, die heute grossartig von Toleranz reden, würden wiederum funktionieren wie Maschinen, denen man ein neues Programm eingegeben hat.«

5. Zu Beginn der Überlegungen hatte ich davon gesprochen, dass Auschwitz von uns nur moralisch erinnert werden könne, nicht »rein historisch«. Diese moralische Erinnerung der Judenverfolgung berührt auch das Verhältnis der Menschen dieses Landes zum *Staate Israel*. Wir

haben da keine Wahl (und darauf bestehe ich auch gegenüber meinen linken Freunden). Wir müssen jedenfalls die letzten sein, die den Juden, nachdem sie in der jüngsten Geschichte unseres Landes an den Rand der totalen Vernichtung gebracht wurden, nun ein übertriebenes Sicherheitsbedürfnis vorwerfen; und wir müssten die ersten sein, die der Versicherung der Juden glauben, dass sie ihren Staat nicht aus zionistischem Imperialismus, sondern als eine Art »Wohnung gegen den Tod«, als letzte Zufluchtsstätte eines durch die Jahrhunderte verfolgten Volkes verteidigen.

Damit breche ich die Nennung praktischer Perspektiven für das kirchliche und gesellschaftliche Leben ab. »Dialog statt Mission« ist möglich, ist – so wollte ich unterstreichen – notwendig. Ob »Reformation«, Umkehr aus der Wurzel, nicht nur ein historisches Ereignis, sondern ein gegenwärtiges, und zwar ein ökumenisches, ein Ereignis für alle Christen ist, das hängt daran, ob uns Christen die Re-formation, die Wende nach Auschwitz noch gelingt, ob uns gemeinsam ein neues Verhältnis zum jüdischen Volk und seiner Religion gelingt, nicht an Auschwitz vorbei, sondern als die Gestalt von Christentum, die uns nach Auschwitz allein vergönnt und freilich auch zugemutet ist. Denn, ich wiederhole: Wir Christen kommen niemals wieder nach Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch zusammen mit den Opfern. So, in dieser pointierten Form, verstehe ich die Mahnung Karl Barths in seinem »ökumenischen Testament« von 1966: »Wir wollen nicht vergessen, dass es schliesslich nur eine tatsächlich grosse ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.«

3 Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Repräsentanten jüdischer Organisationen am 12. März 1979*

Liebe Freunde,

Mit grosser Freude begrüsse ich in Ihnen die Leiter und Vertreter der jüdischen Weltorganisationen, Sie, die in dieser Eigenschaft zusammen mit den Vertretern der katholischen Kirche das Internationale Verbindungskomitee bilden. Ebenso begrüsse ich die übrigen Vertreter verschiedener nationaler jüdischer Komitees, die in Ihrer Begleitung hier sind.

Vor vier Jahren hat mein Vorgänger Paul VI. ebenfalls die Mitglieder des Internationalen Komitees in Audienz empfangen^{1/2/1a} und ihnen bei dieser Gelegenheit gesagt,

* Mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion entnommen aus dem »L'Osservatore Romano«, Wochenausgabe in deutscher Sprache (9/13), Vatikanstadt, 30. 3. 1979, S. 4.

¹ Dieses »Internationale Jewish Committee on Interreligious Consultations« (IJCIC) besteht seit 1970, vgl. FrRu XXII/1970, S. 82.

^{1a} Dazu gehören: B'nai B'rith-ADL, Jüdischer Weltkongress, American Jewish Committee, Synagogue Council of America, Israel Committee for Interreligious Consultations. Präsident *Philip M. Klutznik* war der Sprecher der jüdischen Delegation. Rabbiner *Ronald Sobel* aus New York, der Vorsitzende des Komitees für interreligiöse Konsultationen, überreichte dem Papst eine 1701 in Amsterdam gedruckte hebräische Bibel . . . – Die Audienz fand in einer herzlichen und entspannten Atmosphäre statt, der Papst unterhielt sich nach seiner Ansprache mit jedem der Delegationsteilnehmer in seiner Sprache: also englisch, französisch, deutsch, polnisch, italienisch, spanisch. – (Aus

wie sehr er sich freue, dass sie ihr Treffen in Rom, dem Zentrum der katholischen Kirche, abzuhalten beschlossen hätten (vgl. *Ansprache vom 10. Januar 1975*³).

Nun wollten auch Sie nach Rom kommen, um den Papst zu begrüssen und mit Mitgliedern der Kommission für religiöse Beziehungen zum Judentum zusammenzutreffen; sie wollten auf diese Weise den Dialog, den Sie in den vergangenen Jahren mit bevollmächtigten Vertretern der katholischen Kirche führten², wiederaufnehmen und ihm neue Impulse geben. Das ist ein bedeutsamer Augenblick in der Geschichte unserer Beziehungen, und ich bin glücklich über die Gelegenheit, selbst ein Wort zu diesem Thema sagen zu können.

Wie Ihr Sprecher^{1a} erwähnt hat, war die Erklärung »*Nostra aetate*« (vor allem Nr. 4) des Zweiten Vatikanischen Konzils der Ausgangspunkt für diese neue und verheissungsvolle Phase in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der jüdischen Religionsgemeinschaft. Das Konzil stellte mit aller Klarheit fest, dass es »bei seiner Besinnung auf das Geheimnis der Kirche des Bandes gedenkt,

E. L. Ehrlich: Die Audienz der jüdischen Delegation. In: »Israelitisches Wochenblatt der Schweiz.«)

² Vgl. FrRu XXVI/1974, S. 74.

³ S. ebd., S. 14.