

5 Judentum und Christentum in christlicher Sicht

Von Professor Dr. Clemens Thoma*

Die seit etwa 100 n. Chr. bestehende Trennung zwischen Christentum und Judentum ist tiefgreifender, schmerzlicher und unübersichtlicher als alle innerchristlichen Schismen und Spaltungen. Auch die Hoffnungen, die mit einer wenn auch nur teilweisen »Heilung der Risse« verknüpft werden (vgl. bBer 19a; vgl. Eph 2, 11–17), sind grösser als alle innerchristlichen Einheitserwartungen. Sie werden so ziemlich mit dem ganzen Spektrum religiöser und menschlicher Probleme und Entwicklungen in Zusammenhang gebracht. Viele jüdisch-christliche Unstimmigkeiten und Gegensätze liegen jedoch nicht parallel und nicht symmetrisch einander gegenüber. Die christliche Optik der jüdisch-christlichen Widersprüche und Einheiten lässt sich daher den jüdischen Sichtweisen auch in der Darstellung nur teilweise direkt gegenüberstellen. Weil die Bezogenheit des Christentums zum Judentum enger ist als jene des Judentums zum Christentum, wird in den folgenden Anknüpfungen an die Darlegungen von J. J. Petuchowski vor allem der vierte Hauptabschnitt (»Erfüllung des eigenen Auftrags im Verhältnis zum Nicht- und Andersgläubigen«) vor die übrigen Abschnitte gesetzt und in Titel und Diktion der christlichen Dialogsituation angepasst. Die nähere Rechtfertigung dieser Umstellung und anderer kleinerer Verlagerungen wird sich aus den Darlegungen selbst ergeben.

1. Jüdische und christliche Ausgangslagen für das theologische Gespräch

a) Der Vorsprung des jüdischen Partners

Der jüdische Partner des christlichen Theologen kann heute sein Judentum unbeschwert darlegen, ohne befürchten zu müssen, von der christlichen Gegenseite »überfahren« oder ins Unrecht gesetzt zu werden. Da das Judentum nicht monolithisch und nicht hierarchisch ist und auch kein ausgeprägtes Dogmensystem kennt, ist er befugt, auch divergente jüdische Traditionen frei für seine Argumentationen in Dienst zu nehmen. Zu dieser Beweglichkeit in der persönlichen jüdischen Glaubensdarlegung gesellt sich besonders dann, wenn es um Hauptsachen geht, eine beeindruckende Stärke der sachbezogenen Hinweise und Oppositionen gegen das Christentum. Weil der Nachdruck nicht auf der ideologischen Argumentation liegt, sondern in Hinweisen auf Geschehenes, gelingt es dem jüdischen Partner ziemlich leicht, christliche Weichstellen blosszulegen. Wenn er z. B. den christlich-antijüdischen Erlösungstriumphalismus in die Debatte bringt, dann kann er aus der vielfältigen jüdischen Geschichte heraus reden. Er steht im Einklang mit der permanenten jüdischen Fragestellung an die Adresse der Christen, was sich denn im Sinne der christlichen Erlösungsbotschaft seit dem Golgotha-Geschehen in der Welt zum Besseren gewandelt habe. Nach midraschischem Zeugnis stellte bereits Rabban Gamliel II inhaltlich diese Frage (vgl. BerR 98, 9 zu Gen 49, 11). Für ihn und alle nachfolgenden jüdischen Generationen fiel die Antwort negativ aus. Der christlich-messianische Anspruch konnte

in keiner jüdischen Generation bestehen, und zwar wegen des anhaltenden Unheilszustandes der Welt und wegen des christlichen Antijudaismus.

b) Infragestellungen seit Auschwitz

Das christlich-theologische Gespräch kann heute nicht mehr geführt werden, als sei Auschwitz nicht geschehen. Was falsch und sündhaft war an der traditionellen antijüdischen Theologie, wurde durch die Gaskammern und Verbrennungsöfen des Hitlerreiches demaskiert. Zwar wurde der nationalsozialistische Genozid an den Juden weder von gläubigen Christen noch mit dem Segen christlicher Amtsträger geplant und durchgeführt. Das weitgehende Schweigen der christlichen Mehrheit über die massenhaften Ermordungen von Juden war aber nur teilweise durch unverschuldetes Nichtwissen und die damalige extreme Terrorsituation bedingt. Zu einem anderen Teil wurde das Mordgewerbe auch deshalb nur mässig gestört, weil erstens in allen christlichen Konfessionen eine anachronistische jüdenfeindliche Theologie und Verkündigung im Schwange war und weil man zweitens damals einem zu nationalen und zu introvertierten Kirchenzentrismus huldigte. Viele Christen wurden dadurch unfähig, die menschenbedrohende Situation ausserhalb des eingeeengten Kirchenbereichs verantwortlich wahrzunehmen. Trotz ihrer erklärten Mitverantwortung für Politik, Wirtschaft, Bildung, Medienwesen etc. überliessen sie diese Gebiete zu leicht den Nazis, liessen sich vom Überheblichkeitsdenken verblenden und zogen sich resigniert auf kircheninterne Probleme zurück (zu diesen Ergebnissen kommen trotz verschiedener Ausgangspunkte und Akzentsetzung u. a. Mosse; Morse; Greive; Ackermann; Tal 1975. Einen guten Überblick über die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der theologischen Schwierigkeiten während der ganzen Geschichte bietet u. a. Maier 1972). Die nationalsozialistische Attacke traf somit nicht nur das Judentum, sondern auch das Christentum. Die Kirchen vermochten ihre Sendung nicht in einer für die Juden relevanten Form auszudrücken. Auschwitz wurde aber nicht nur zu einem Fanal der Krise der Institution Kirche, sondern auch des christlichen Gottes- und Erlösungsverständnisses, der theologischen Systeme und der Frömmigkeit (vgl. aus der seit etwa 1964 stark angewachsenen sog. »Holocaust«-Literatur z. B. Littell 1975; Fleischner 1977; Kogon/Metz 1979). Alle christlichen Widersprüche und Gemeinsamkeiten mit dem Judentum müssen daher mit neuen, gesamtgesellschaftlichen Blickpunkten und Dimensionen in Zusammenhang gebracht und gewertet werden. Es geht bei den Gesprächen mit den Juden nicht nur um die Erstellung einer religiösen Partnerschaft, sondern hauptsächlich um den Menschen, ob er nun gläubig ist oder nicht. Es darf nicht mehr geschehen, dass irgendwelche Menschen leiden und sterben müssen oder dass humane Entfaltungen blockiert werden, weil sich Juden und Christen feindlich gegenüberstehen.

c) Leitmotiv des Gesprächs: gott- und geschichtsbezogener Anthropozentrismus

Seit Auschwitz gelten die Christen nicht nur als Angeklagte, sondern auch – gemeinsam mit den Juden – als Bedrohte. Die nationalsozialistischen Vernichtungsstrategien waren antijüdisch, antichristlich und menschenfeindlich. Diese radikalen Anti-Kräfte gewannen seit Auschwitz weiteres Terrain. Die jüdisch-christliche Ökumene der

* Aus dem Beitrag »Judentum und Christentum« von Johann Maier, Jakob J. Petuchowski und Clemens Thoma entnehmen wir Abschnitt III: »Judentum und Christentum in christlicher Sicht« mit freundlicher Genehmigung des Verlags Herder. Er ist entnommen dem Teilband »Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft«, Bd. 26, und enthält auch die Beiträge von Leszek Kolakowski: »Toleranz und Absolutheitsansprüche« und Bernhard Welte: »Christentum und die Religionen der Welt« (s. u. S. 128 f.) [Anm. d. Red. d. FrRu]

Bedrohten darf sich aber aufgrund ihrer beidseitigen Glaubensvoraussetzungen nicht furchtsam und kleingläubig gebärden (vgl. Jer 29, 4–14; Mk 4, 35–41 par.). Sie ist vielmehr aufgerufen zur Neugestaltung der Welt und zur Umwandlung der Menschen von innen her. Die Weise, wie dies geschehen soll, wird vom Apostel Paulus so formuliert: »Werdet nicht gleichförmig mit dieser Welt, sondern wandelt euch um durch Erneuerung eures Denkens. Dann könnt ihr beurteilen, was der Wille Gottes ist« (Röm 12, 2). Aus all dem ergeben sich zumindest folgende Grundsätze für das heutige theologische Gespräch mit den Juden:

- (1) Die Christen müssen ihre Differenzen zum Judentum so gewichten, dass daraus nicht erneut Verachtung, Feindschaft und Mord entstehen können.
- (2) Ihre Gemeinsamkeiten mit dem Judentum müssen sie so transparent machen, dass diese zum sicheren Wall gegen alle Formen des Antijudaismus und zur soliden Basis für eine christlich-jüdische und gesamtgesellschaftliche Hinwendung zum Gott Israels werden.
- (3) Die Christen mögen bedenken, dass sie aus historischen und aus theologischen Gründen nicht dazu legitimiert sind, den Juden Vorhaltungen (über angebliche Bundesbrüche etc.) zu machen. Der wichtigste Grund für die historische Unzuständigkeit ist der seit Ende des 1. Jhs. n. Chr. bestehende kirchliche Antijudaismus. Der theologische Hauptgrund dafür ist das Eingeständnis, dass Gott allein die Wege und Bestimmungen von Judentum und Christentum in der Geschichtszeit kennt, lenkt und in die endgültige Rettung einmünden lässt (vgl. Röm 9–11, bes. 11, 25–36; 1 Kor 15, 20–28; Offb 21–22).
- (4) Es ist für die Christen notwendig, das Judentum, seine Geschichte und seine Glaubenserwartungen kennenzulernen. Nur so können sie vermeiden, dass die Unterschiede zwischen Judentum und Christentum vernebelt, aufgebauscht und verabsolutiert werden. Nur so können sie auch erfahren, dass die Hoffnungen des Judentums ebenfalls auf das universale Heil und den Frieden ausgerichtet sind (vgl. die vatikanischen Richtlinien für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate IV« vom 3. 1. 1975, in: FrRu 26, 1974, 3–5; Tal, in: Hammerstein 1976, 30–42; Talmon, in: Hammerstein 1976, 43–55).
- (5) Um ein weiteres Auseinanderklaffen von Theologie, jüdisch-christlichen Glaubenserfahrungen und Menschheitsanliegen (Freiheit, Frieden, Schutz des Lebens, Rechte der Minderheiten etc.) zu verhindern, sind judenfeindliche theologische Ideologien aufzuspüren und aufzugeben. Eine eigenständige jüdische Identität wird z. B. erfahrungsgemäss vom Christentum her verunmöglicht, wenn man propagiert, das Christentum habe das Judentum als Volk Gottes abgelöst und ersetze es vollständig. Wenn man zu einem wirklich humanen und universalen Christentum steht, dann ist einzig das relative Bekenntnis möglich, dass die nichtjüdischen Völker durch Christus mitberufen sind und an Erwählung und Verpflichtung Israels zusammen mit den Juden teilnehmen (vgl. Oesterreicher 1974, 27–69).

2. Offenbarungsgrundlagen und religiöse Autorität

Der eine und einzige Gott Israels, der Vater Jesu Christi, der durch seinen Geist Israel und der ganzen Menschheit seine Verheissungen und seinen Willen kundtat und weiter kundtut, ist die verheissende und verpflichtende Autorität im Christentum. Der verbindliche Niederschlag der Offenbarung Gottes findet sich im Alten und im Neuen Testament. Die Kirche als Universalgemeinschaft ist gläubig überzeugt, dass sie von Gott nicht getäuscht wird und deshalb ihre Aufgabe in der Geschichte und ihren Weg durch die Zeiten letztlich nicht verfehlt. Gott erinnert sie

durch seinen Geist – ähnlich wie dies die Juden durch ihre Auffassung von der mündlichen Offenbarung annehmen – an das Offenbarungsereignis (vgl. Joh 16, 4–15). Die nähere Bestimmung der von der biblischen Offenbarung abgeleiteten Autorität der Kirche bzw. christlicher Amtsträger ist innerchristlich strittig – wiederum analog zu den jüdisch unterschiedlichen Auffassungen über die Gesetzes- und Lehrautorität in nachbiblischer Zeit.

Das Alte Testament – die Offenbarungsschrift des Judentums – und das Neue Testament sind nach christlicher Überzeugung (vgl. Denzinger 783) zwei gleichrangige und aufeinander bezogene Schriften. Das Neue Testament überholt das Alte nicht in der Weise, dass ausserchristliche Weiterführungs- und Erfüllungsmöglichkeiten desselben (z. B. im Judentum) ausgeschlossen würden (zur Auslegungsweise von AT und NT vgl. Gunneweg). Das Neue Testament ist zunächst als innerjüdische Schrift zu werten. Als solche ist es nicht judenfeindlich. Erst als es in der griechischen Welt interpretiert wurde, erhielten gewisse Stellen einen judenfeindlichen Beigeschmack. Scharfe innerjüdische Kritik war schon in alttestamentlicher Zeit (vgl. die Propheten) ein wichtiges Ferment zur Aufrüttelung und Erneuerung des Volkes Gottes. Jesus, Paulus und die neutestamentlichen Hagiographen waren Juden. Keiner schämte sich dessen. Alle wollten das Judentum in ihrer Zeit verwirklichen und vor Erstarrung bewahren. Wer das Neue Testament als judenfeindliche Literatur einstuft, muss das Alte Testament als juden- und völkerfeindliches Produkt werten. Dies ist aber absurd. Der Antijudaismus ist eine prinzipielle Feindschaft gegen die Juden. Er ist dann vorhanden, wenn erstens von Agitatoren Unwahres über Juden und Judentum verbreitet wird, zweitens die bereits verfestigten negativen Judentums-Klischees den Blick vor der jüdischen Wirklichkeit versperren und drittens judenfeindliche Aktionen unter Berufung auf die Schlechtigkeit oder Verworfenheit der Juden unternommen werden (vgl. de Lange/Thoma).

Es ist vom neutestamentlichen Befund her nicht erwiesen, dass Jesus das jüdische Gesetz übertreten hat. Der diesbezügliche Vorwurf einzelner religiös-halachisch enger Juden (vgl. Mt 12, 1–4 u. a.) ist kein Beweis. Nach Auffassung des Matthäus (vgl. Mt 5, 17 f.) und des Paulus (Gal 4, 4 f.) hat Jesus das Gesetz redlich und entsprechend seinem innersten Sinn und Ziel gehalten. Die daraus sich entfaltende Christusdeutung des Paulus lautet u. a.: »Christus ist das Ziel des Gesetzes« (Röm 10, 4). Nach der besonders im Römer- und Galaterbrief vorfindlichen paulinischen Theologie sind die Christusjünger – weil Christus in seiner Erlösungstat das Gesetz erfüllt und ans Ziel gebracht hat und weil die biblischen Verheissungen Gottes über den Gesetzen, Vorschriften und Gebräuchen stehen – nicht an die jüdischen Einzelgesetze und Gesetzesdeutungen gebunden. Wenn sich mit dieser christlichen Freiheit vom Gesetz nicht immer wieder eine Verachtung der jüdischen Gesetzeserfüllung paaren würde, dann könnte man sich günstig für die Respektierung der religiösen und kommunalen jüdischen Andersheit anhand dieses christlich-jüdischen Unterschieds einüben (vgl. Mussner 1976; Barth).

Aus der Zuordnung von Altem und Neuem Testament, dem nicht-judenfeindlichen Charakter des Neuen Testaments und dem Gesetzesgehorsam Jesu ergeben sich Forderungen und Hoffnungen: Die Christen dürfen das Neue Testament nicht judenfeindlich erklären. Die Juden mögen den Keim des Antisemitismus nicht im Neuen Testament, sondern bei den nichtjüdischen und nachneutestamentlichen Christen (und Nichtchristen) suchen. Die Christen mögen das Gesetz und seine Beobachter um Jesu willen nicht verachten. Wenn bei all diesen Themen sau-

ber gedacht würde, verschwänden viele ideologische Entfremdungen.

3. Gott – Mensch – Welt

Das Bekenntnis zu Jesus Christus bedeutet dem Christen keine Abschwächung, sondern eine Bestätigung des jüdischen Bekenntnisses zum einen und einzigen Gott Israels und zu seiner einzigen Herrschaft. Christliche Einstiege in die israelitisch-jüdischen Konturen des Gottesverständnisses befinden sich dort, wo – wie J. J. Petuchowski dies darlegt – im Alten Testament und in späteren jüdischen Gesetzesdarlegungen, Gleichnissen, Bibeldeutungen und esoterischen Abhandlungen vom transzendenten und immanenten, vom unberührten und mitleidenden, vom absoluten und sich beschränkenden Gott, vom Heiligen und seiner Schekhinah die Rede ist. Auch im Judentum wird der eine und einzige Gott also nicht als beziehungs- und emotionslose transzendente Grösse gesehen, sondern als ein unendliches Wesen mit einem bewegten, liebenden »Innenleben«, mit unbegreiflichen Paradoxien und vielfältigsten, immer wieder gegen die menschliche Erwartung ausfallenden Wirkweisen. Das Trennende zwischen Christentum und Judentum ist also nicht das Gottesverständnis an sich, sondern einzig Jesus Christus, insofern er personaler Ausdruck des innergöttlichen Lebens ist.

Ähnliches ist über das christliche Bekenntnis zu der in Jesus Christus geschehenen Menschwerdung Gottes zu sagen. Philo v. Alexandrien (ca. 30 v. Chr. – 40 n. Chr.) war zu seiner Zeit mit Vergottungstendenzen des römischen Kaisers Caligula konfrontiert. Weil der zur Vergottung des Kaisers tendierende römische Staatskult und der damit verbundene machtpolitische Absolutismus für die Juden Alexandriens und Palästinas lebensgefährlich wurden, schrieb Philo: »Die Verwandlung der geschaffenen, zerstörbaren Menschennatur in die ungeschaffene, unzerstörbare Natur Gottes wird vom jüdischen Volk als schauerlichste Blasphemie empfunden. Eher könnte Gott Mensch werden als ein Mensch Gott« (LegGai 118). Im Sinne Philos und anderer vereinzelter jüdischer Autoren bis heute (vgl. Wyshogorod) könnte man den christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes etwa so ausdrücken: Gott ist in seiner Weisheit, Macht und Grossmütigkeit grenzenlos und undurchschaubar. Wenn wir uns daher die Frage stellen, ob Gott Mensch werden könne, wenn er dies frei wolle, müssen wir alle – Christen und Juden – unser vollständiges Nichtwissen zugestehen. Das christliche Bekenntnis, dass Gott in Christus zu den Menschen kam, ist somit nicht prinzipiell unjüdisch. Das jüdische Nein richtet sich einzig gegen die Gleichsetzung der Menschwerdung Gottes mit der Person Jesu Christi. Besonders weil sich das Christusereignis für das Judentum nicht zum Heil auswirkte, lehnt der Jude die in Christus geschehene Menschwerdung Gottes ab. Wenn der Christ trotzdem daran glaubt, dass das Wort in Christus Fleisch wurde (vgl. Joh 1, 1–14), dann braucht ihn der Jude aufgrund des breitgestreuten jüdischen Gottesverständnisses noch nicht als halbherzigen Monotheisten einzustufen. Für den Christen wäre der Durchbruch dieser offenen Differenzhaltung in jüdischen Kreisen eine grosse Ermunterung. Christen und Juden können leichter gemeinsam die Endherrschaft Gottes erahnen und erstreben, Vertrauen füreinander gewinnen und weltverantwortlich zusammenrücken, wenn sie sich bis ins Zentrum des Glaubens und Hoffens hinein verstanden wissen.

Die schärfste Spitze der neutestamentlichen Botschaft gegen überkommene jüdische Erwartungen bildete nicht die Verkündigung der Menschwerdung Gottes, sondern die Botschaft von Christus, dem Gekreuzigten. Paulus schreibt: »Die Juden fordern Zeichen, die Griechen su-

chen Weisheit. Wir dagegen verkünden Christus als Gekreuzigten. Für Juden ist er ein Anstoss, für Griechen eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden und Griechen, (ist er) Christus, die Kraft und Weisheit Gottes« (1 Kor 1, 22–24). In Gal 3,13 zitiert Paulus einen Bibelvers (Dtn 21, 23), der nach damaligem jüdischem Verständnis die Möglichkeit ausschloss, dass ein Gekreuzigter der Inbegriff der Offenbarung Gottes sein könnte: »Ein Fluch Gottes ist ein ans Holz Gehängter.« Nach rabbinischer Auffassung ist ein am Kreuz hängender Hingerichteter wegen seiner zuvor ausgestossenen Gotteslästerung und wegen seines zerschlagenen Aussehens, das der Gottebenbildlichkeit des Menschen Hohn spreche, ein Gottesfluch (z. B. mSan 6, 4–6; bSan 46b; tSan 9, 7). Der im gekreuzigten Christus in paradoxaler Weise offenbar werdende Gott Israels lässt sich also nicht in gängige biblische und nachbiblisch-jüdische Vorstellungen einreihen. Um unangemessene Polaritäten bezüglich des gekreuzigten Christus zu vermeiden, könnten etwa folgende christlich-jüdische Erwägungen angestellt werden:

1. Der gekreuzigte Christus sprengt nach des Paulus Zeugnis die Vorstellungen und Erwartungen der Juden und der Nichtjuden, also auch der Christen.

2. Eine wichtige Verstehensbrücke für den christlichen Glauben bilden die vielen rabbinischen und mystisch-jüdischen Vorstellungen über den mit seinem Volke mitverbannten und mitleidenden Gott Israels (vgl. MekhY zu Ex 12, 41; bBer 8a; Kuhn 1968 und 1978).

3. Der gekreuzigte Christus weist den Christen, besonders angesichts von Auschwitz, auf die unverbrüchliche Einheit von Juden und Christen trotz aller Spaltungen und Unverständnisse hin: Die in Auschwitz Ermordeten sind – so hofft es der Christ aus seinem Glauben heraus – dem gekreuzigten Christus in Leid und Tod gleich geworden, obwohl dies den betroffenen Juden kaum bewusst werden konnte (vgl. Röm 6, 5–11).

Was Petuchowski über die Erschaffung der Welt, die Verantwortung des Menschen als Geschöpf, die Willensfreiheit und die Triebe des Menschen sagt, kann christlich voll bejaht und bestätigt werden. Die moderne christliche Theologie hat weitgehend Abstand von einer statisch und erbbedingten Erbsündenlehre genommen (vgl. Weismayer; Maier, in: Strolz 1978, 39–99; Thoma 1978 [2]). Hinzuweisen ist einzig darauf, dass die jüdischen religiösen Humanitätsauffassungen bzw. der auf Gott recurrierende jüdische Anthropozentrismus hauptsächlich mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Zusammenhang gebracht wird, während Gott nach christlicher Auffassung dem Menschen besonders durch die Inkarnation die menschliche Würde und Bestimmung zeigte. Die Lehre vom Menschen als dem Bild Gottes (Gen 1, 26 f.) behält aber auch in den christlichen Zusammenhängen ihre fundamentale Bedeutung.

4. Erwählung – Geschichte – Volk Gottes

»Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Anlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16, 15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heisst Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (Zweites Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium, zit. in K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzils-Kompendium, Freiburg i. Br. 1966, 123; vgl. auch die Enzyklika von Papst Johannes Paul II., *Redemptor hominis* vom 15. 3. 1979). Diese Umschreibung der Erwählung der Kirche – sie könnte inhaltlich wohl von allen christli-

chen Kirchen bejaht werden – als einer vor Gott und der Menschheit auf Weltzeit hin verantwortlichen Gemeinschaft ist in mehrfacher Hinsicht in Relation zum Judentum zu setzen:

(1) Bei ihren Selbstreflexionen und ideologischen Revisionen in der Nach-Auschwitz-Ära beginnen die Kirchen einzusehen, dass sie sich nicht nur religiös-oppositionell zur Erwählung des Judentums definieren dürfen. Angesichts der Unwiderruflichkeit der Erwählung Israels (Röm 11, 29) haben sie vielmehr ihre besondere Verantwortung darin zu sehen, dass sie durch Christus unverdient zu Miterwählten, Mitteilhabern und Miterben geworden sind (Joh 10, 16; Eph 2, 11–22; 3, 6; 1 Petr 2, 7–10; Röm 9–11). In der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« des Zweiten Vatikanischen Konzils wird in den drei ersten Abschnitten ein Vis-à-vis-Gespräch besonders mit Hinduismus, Buddhismus und Islam geführt. Im vierten Abschnitt kommt das Konzil dann auf das christliche Verhältnis zum Judentum zu sprechen. Der erste Satz lautet: »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist« (Zit. in K. Rahner/H. Vorgrimler, a. a. O. 357. Die offiziellen Erklärungen der verschiedenen Kirchen und regionalen Kirchengemeinschaften von 1948–1975 sind zusammengestellt bei Croner). Dies ist eine christliche Selbstreflexion angesichts des nach wie vor lebendigen Judentums. Das Christentum weiss, dass es einen jüdischen Charakter in sich trägt, den es nicht verleugnen darf. Andernfalls nähme es seine Verantwortung im Dienste aller Menschen nicht wahr.

(2) In der Debatte über Erwählung – Geschichte – Volk Gottes spielt auch die Messiasfrage eine entscheidende Rolle. Es lässt sich nicht übersehen, dass sich die alttestamentlichen Verheissungen nur teilweise, nur von innen her (vgl. Eph 3, 17–20) in Jesus erfüllt haben. Die Christusjünger leben in einem Schon-Jetzt und Noch-Nicht. Vom Alten Testament her besteht ein »Verheissungsüberschuss«, der in der Geschichte des Volkes Gottes und der Menschheit noch nicht zum Tragen gekommen ist. Noch ist keine gerechte, humane Weltordnung da. Die Christen sind als pilgerndes Volk Christi unterwegs zur endgeschichtlich offenkundig werdenden Herrschaft Gottes in einer Welt der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens. Sie entdecken dabei ihre jüdischen Brüder als Weggefährten.

Schon Augustinus von Hippo (354–430) wies darauf hin, dass der Messias gekommen ist, noch nicht jedoch die messianische Zeit (de civ. dei 18, 48). Das Bewusstsein des Mangels an messianischer Vollerfüllung wurde seit der Gründung christlicher Gemeinden zum starken Motiv, um mit grosser Sehnsucht nach der Endoffenbarung Ausschau zu halten. Um der christlich-jüdischen Gemeinsamkeit in der Hoffnung und in der erforderlichen Hoffnungskraft deutlicheren Ausdruck zu verleihen und um unnötige Missverständnisse nicht weiter zu fördern, wäre es christlich ratsam, mit dem Messias Titel im Zusammenhang mit Jesus möglichst sparsam umzugehen. Es ist ungenau, wenn man sagt, der entscheidende jüdisch-christliche Gegensatz bestehe darin, dass die Juden sagen, Jesus sei nicht der Messias, während ihn die Christen im Gegenzug als Messias bekennen. Man weiss doch, dass es im Judentum sehr verschiedene Messiasvorstellungen gibt und dass der irdische Jesus dem Messias Titel zurückhaltend gegenüberstand (Mk 8, 30 par.). Der Christus des Glaubens trägt den Messias Titel zwar an vielen neutestamentlichen Stellen. Er trägt ihn aber vorwiegend als Name und als eine abgeleitete Würde. Erstentscheidend für die neu-

testamentlichen Autoren ist die Frohbotschaft, dass in Christus Gott selbst zum Endheil aller Menschen erschienen ist. Es genügt vollauf, wenn der Christusglaube den Juden inhaltlich erklärt wird. Man könnte dann mit weniger Begriffsverwirrung und weniger unnötiger Apologetik mit den Juden zusammen an einer humaneren und gemeinschaftlicheren Welt arbeiten, die ein deutlicher Vorschein der Endherrschaft Gottes wäre. Die Kirchen sind ja nicht das Reich Gottes. Sie reichen aber in Christus – ähnlich wie das Judentum in seiner Opposition gegen alle Formen von pervertierter, dem Geist des Gottes Israels widerstreitender Religiosität – ins Reich Gottes hinein. Die Christen müssen dies durch ständige eigene Umkehr zu Gott und durch den brüderlichen Dienst an allen Menschen glaubhaft machen.

5. Grenzen und Möglichkeiten

Christentum und Judentum sind nach wie vor eigenständige Grössen, die aber in vieler Hinsicht einander zugeordnet und einander verpflichtet sind. Sie neigen nicht dazu, ineinander zu verschmelzen, sondern wahren ihre soziologischen und religiösen Eigenheiten. Das Ideal ist ein kritisch-solidarisches christlich-jüdisches Zusammengehen in wichtigen religiösen und menschheitlichen Belangen, ohne dass andersgesinnte Menschengruppen oder Individuen durch diese »Koalition« beiseite geschoben oder verachtet werden.

Aus mehreren historischen und in unserer Zeit liegenden Gründen sind die nicht aufhebbaren Spannungen zwischen Christentum und Judentum nicht nur als hindernde Grenze gegen die Einheit der Menschen, sondern auch als Hoffnungszeichen zu werten. Drei davon seien abschliessend angedeutet:

(1) Die Scheidung zwischen Christentum und Judentum wurde in keiner geschichtlichen Stunde definitiv sanktioniert. Sie ist daher unvollständig und auch irgendwie offen. Es gibt keinen Bann, wonach das Christentum als Ganzes und an sich von jüdischer Seite verurteilt worden wäre. Selbst der vielbeschworene »Ketzersegen« ist keine prinzipiell christentumsfeindliche Äusserung. Auch von christlicher Seite her wurde das Judentum nie offiziell exkommuniziert. Der Antijudaismus gehört nicht zum christlichen Glaubensbestand (zur Unvollständigkeit und Widerruflichkeit der christlich-jüdischen Trennung vgl. Thoma 1978 [1], 217–231; Lapide/Mussner/Wilckens 1978, 26–33, 40–71).

(2) Mit grosser Erleichterung kann man heute mindestens im euro-amerikanischen Bereich feststellen, dass der Antijudaismus keine christliche Maske und kein offizielles oder offizioses kirchliches Gewand mehr tragen kann. Das heisst nicht, dass damit juden- und menschenfeindliche Diskriminierungen der Vergangenheit angehören. Der Antijudaismus setzt sich ja heute in solchen Bereichen fest, in denen die Kirchen keinen oder kaum einen Einfluss ausüben können: in bestimmten politischen Gruppen und in nachchristlichen Subkulturen. Wohl aber keimt die Hoffnung, dass sich Juden und Christen als im gleichen Boot sitzend erkennen und dadurch auch emotionale religiöse und menschliche Gegnerschaften abzubauen in der Lage sind.

(3) Auschwitz und die Situation nach dem Zweiten Weltkrieg führten zu weitreichendem theologischem Umdenken. Die Einheit und Gleichheit aller Menschen und ihre gemeinsame Verbundenheit mit dem Schöpfer und Herrn der Erde und der Menschen erfahren stärkere Gewichtungen als die traditionellen Erwählungsideologien. Immer mehr wird die humane Ausrichtung der Religiosität bzw. die Nächstenliebe als Prüfstein ihrer Echtheit bewusstgemacht.