

shom Scholem hat den Deutschen ein Dokument geistiger Auseinandersetzung und Verbundenheit gegeben, wie es die deutsche Literatur sonst kaum besitzt. Durch das Benjamin-Buch zieht sich die Auseinandersetzung zwischen der Faszination, die für Benjamin der Kommunismus birgt, der sich für ihn vor allem in seinem Freunde Bert Brecht verkörpert, und dem Zionismus, zu dem sich Gershom Scholem nicht nur bekannt hatte, sondern den er in seinem israelischen Alltag lebte. Wir lernen in Gershom Scholem ein Genie der Freundschaft kennen; wir sehen, wie man einen Menschen lieben und ihm trotzdem in detaillierter Auseinandersetzung gegenüber treten kann. Scholem ist ein dialektischer Denker. Jürgen Habermas hat gezeigt, dass in den von Scholem wiederentdeckten kabbalistischen Schriften Grundlagen des dialektischen Denkens liegen, lange vor Hegel und Marx.

Wer an den Wurzeln unserer eigenen Religion, des katholischen und evangelischen Christentums, nicht vorbeigehen will, der sollte sich den Büchern Gershom Scholems zuwenden. Wer sehen will, wie Aufklärung und Religion zusammengehören können, der wird von diesem Mann, der die jüdische Mystik neu belebt hat, lernen. Wer darüber hinaus sehen will, wie die Deutschen nicht eine unmögliche Verzeihung erbitten, sondern einen neuen Weg zum jüdischen Volk finden können, der muss insbesondere Scholems Arbeiten über Juden und Deutsche lesen. Wer wissen will, wie in einer wissenschaftlichen Zivilisation Glaube lebt, der kann bestimmt an Gershom Scholem nicht vorbeigehen.

Im Herbst 1981 folgte der 84-jährige einem Ruf für ein Jahr an das neu gegründete Wissenschaftskolleg in Berlin, in dem für die Bundesrepublik erstmalig der Gedanke eines Advanced Study Center realisiert werden sollte. Gershom Scholem hielt den Eröffnungsvortrag über die Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte und begann ein Seminar im kleinsten Kreise über den Sohar, das wichtigste Buch der Juden neben der Bibel und dem Tal-

mod. Es war eine Freude zu sehen, mit welcher Vitalität er in den wenigen Wochen zum geistigen Mittelpunkt ausgewählter Gelehrter aus der ganzen Welt wurde. Vor mir liegt ein bewegendes Bild: Der lachende Scholem im Gespräch mit den links und rechts neben seinem Stuhl knienden Pädagogen Hartmut von Hentig und dem Anthropologen und Soziologen Ivan Illich. Scholem hat kurz vor seinem Tode in Berlin noch einmal gezeigt, wie der lebendige Geist in der Lage ist, Wissenschaft und Glauben als Einheit zu leben und zu vermitteln.

Hellmut Becker, Berlin

Prof. Dr. h. c. Hellmut Becker ist Leiter des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung in Berlin.

Ausgewählte Bibliographie:

- Judaica. Band 1.* Erstausgabe 1963, Frankfurt 1977.
Judaica. Band 2. Erstausgabe 1970, Frankfurt 1977.
Judaica. Band 3. Studien zur jüdischen Mystik. Erstausgabe 1970, Frankfurt 1977.
Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Erstausgabe Zürich 1957. Als suhrkamp taschenbuch wissenschaft 330, Frankfurt 1980.
Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin 1962.
Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Erstausgabe Zürich 1960. Als suhrkamp taschenbuch wissenschaft 13, Frankfurt 1981.
Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Erstausgabe Zürich 1962. Als suhrkamp taschenbuch wissenschaft 209, Frankfurt 1973.
Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626–1676. Durchgesehene engl. Ausgabe, aus dem Hebräischen übersetzt von R. J. Z. Werblowsky. Princeton 1973.
Über einige Grundbegriffe des Judentums. edition suhrkamp 414, Frankfurt 1970, 1980.
Devarim be-Go – Pirke Morashah u-Tehiah. 2 Bände. Tel Aviv 1976.
Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt 1975.
Von Berlin nach Jerusalem. Frankfurt 1977.
Walter Benjamin, Gershom Scholem, Briefwechsel 1933–1940. Hg. von Gershom Scholem, Frankfurt 1980.
Walter Benjamin, Berliner Chronik. Mit einem Nachwort hg. von Gershom Scholem, Frankfurt 1970, 1980.
Walter Benjamin, Briefe. Band 1 und 2. Hg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt 1966, in der edition suhrkamp 930, Frankfurt 1978.

8 Ein neues Stadium im jüdisch-christlichen Dialog

Von Dr. Michael Wyschogrod, Professor für Philosophie am Baruch College der City University, New York/USA

Professor Dr. Wyschogrod, orthodoxer Jude, hat einen bemerkenswerten Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch publiziert*. Er setzt sich darin mit den Werken von *Clemens Thoma*, Christliche Theologie des Judentums, 1978** (A Christian Theology of Judaism, Translated by Helga Croner, Paulist 1980) und *Franz Mussner*, Traktat über die Juden***, auseinander. Wir publizieren hier die nur wenig gekürzte Fassung seines Beitrags. Die Übersetzung aus dem Englischen besorgte Rita Egger.

Es ist allgemein anerkannt, dass Nostra aetate IV, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil 1965 promulierte Dokument über die christliche Haltung dem Judentum gegenüber, ein Markstein in der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen ist. Zusammen mit den Vatikanischen Richtlinien und Hinweisen für die Durchführung von Nostra aetate IV (1974) macht dieses Dokument ein antisemitisch motiviertes Leben innerhalb der katholischen Kirche sehr schwierig – es sei denn, man lehne die

darin enthaltenen ausdrücklichen Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils ab. Diese Dokumente werden zwar nicht von jedermann als vollkommen beurteilt. Johannes Oesterreicher, einer der verdienstvollen Promotoren von Nostra aetate IV, veröffentlichte nach dem Konzil einen detaillierten Bericht über verschiedenartige Einflüsse, denen dieses Dokument bei seiner Endfassung ausgesetzt war¹. Wie jedes andere Konzilsdokument musste Nostra aetate IV schliesslich einem breiten Meinungsspektrum in der Kirche entsprechen. Man kann daher eine gewisse schwankende Tendenz in diesem Dokument entdecken. Aber man hoffte auf stimulierende Wirkungen dieses Dokuments im Katholizismus . . .

In seiner »Christlichen Theologie des Judentums« bedient sich Thoma der historischen Methode. Er beginnt seine Darstellung mit dem »Frühjudentum«, der Zeitspanne, die frühere christliche Forscher als »Spätjudentum« bezeichnet haben. Letzter Begriff gab der Meinung Ausdruck,

* In: Judaism 31 (1982) 355–365.

** Vgl. FrRu XXX/1978, S. 56.

*** Vgl. ebd., XXXI/1979, S. 37 ff.

¹ LThK, Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil, II (1967) 406–478.

das Judentum habe im Jahre 70 n. Chr. zu existieren aufgehört. Wäre dies so gewesen, könnte man die Periode vor dem Untergang des Judentums mit Recht als »Spätjudentum« bezeichnen. Falls es aber nicht so war und das Judentum nach 70 n. Chr. weiter lebte und heute noch lebendig ist, dann ist der von Thoma verwendete Ausdruck »Frühjudentum« für die Periode vom Ende des babylonischen Exils bis 70 n. Chr. weit besser.

Thoma beginnt mit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, weil dies der historische Kontext ist, in dem er den Ursprung der grundlegenden biblischen Texte des Judentums (wie den Schöpfungsbericht und die Begründung des Sabbat als Tag, an dem Gott ruhte) sieht. Er bezieht sich auf letzteren (Gen 2,2f.) als den priesterlichen Schöpfungsbericht und datiert diesen ins 6./5. Jahrhundert v. Chr. Als Kenner der Zeit des Zweiten Tempels bedient sich Thoma der historisch-kritischen Methode . . . Thoma bricht mit der bei Christen üblichen Gleichsetzung des Judentums mit der israelitischen Religion der Hebräischen Bibel. Statt dessen legt er den Schwerpunkt auf die Vielfältigkeit der jüdischen Gruppen zur Zeit des Zweiten Tempels und auf das rabbinische Judentum.

In seinem »Traktat über die Juden« zeigt sich Mussner mehr als Bibel-Theologe denn als Historiker. Sein Hauptanliegen ist ein Verständnis des Neuen Testaments, das der jüdischen Dimension dieses Werkes gerecht wird. Obwohl er das rabbinische Judentum kennt, ist die Hebräische Bibel für ihn die Hauptquelle des Judentums. An dieser wird relativ wenig historische Kritik geübt. Er folgert (S. 20), dass das Neue Testament (Apg 13, 17–19) die Erwählung Israels und das Geschenk des Landes Kanaan an die Israeliten bestätige. Es seien Lehren, die das Neue Testament selbstverständlich von der Hebräischen Bibel übernommen habe. – Es wurde oft argumentiert, dass eine christliche Interpretation des Judentums, die mehr von Texten der Hebräischen Bibel und weniger von rabbinischen Quellen abhängig ist, unvermeidlich zur Ablehnung der Kontinuität des nachbiblischen Judentums führe. Mussner stellt dies als falsch heraus. Er zeigt auf, dass eine grundlegende Kontinuität vom biblischen zum rabbinischen Judentum besteht, die es seiner Ansicht nach auch zwischen der Hebräischen Bibel und dem Neuen Testament gibt.

Im ersten Teil seines Buches sagt Thoma: »Das Judentum ist eine eigenständige und eigenwillige Grösse. Es ist vom Christentum viel unabhängiger, als es das Christentum vom Judentum ist und je sein darf« (S. 41). Weiter hebt er hervor: » . . . der christliche Theologe (hat) auch zu betonen, dass das Christus-Ereignis keine sengende Sonne ist, die das Judentum nach Christus in seiner Legitimität und Eigenständigkeit beeinträchtigt oder gar verunmöglicht« (S. 42). Dann folgt der umfassendste Teil seines Buches mit dem Titel: »Jesus Christus und seine Botschaft im Zusammenhang mit dem frühen und dem rabbinischen Judentum«. Das meiste darin ist eine Darstellung des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels, wenn es auch klar ist, dass diese Darstellung vom Blickpunkt des Auftretens und Wirkens Jesu her in Angriff genommen wird. Früher neigten christliche Forscher dazu, die geistige Grösse des Christentums dadurch hervorzuheben und zu unterstreichen, dass sie es mit einem sich dem Ende nähernden und geistig geschwächten Judentum verglichen. Das ist in der Tat aufgrund der anscheinend antipharisäischen Polemiken im Neuen Testament nicht schwierig. Aber es ist nicht der Weg, den Thoma wählt! Er schreibt statt dessen: »Alle religiösen Vorstellungen und Ideale, die im Neuen Testament ausgeformt sind, finden sich in irgendeiner Weise auch im zeitgleichen oder zeitnahen nicht-christusgläubigen Judentum« (S. 123).

Das heisst selbstverständlich nicht, dass nichts Neues im Neuen Testament ist. Thoma schreibt: »Das Neue bzw. Singuläre im Neuen Testament ist einzig die geschichtlich einzigartige Person Jesu samt ihren Taten und Widerfahrnissen sowie die durch Tod und Auferstehung Christi bedingten theologischen Schöpfungen und Initiativen« (S. 123) . . . Ohne den Lehren Jesu gewisse neue Elemente abzusprechen, findet Thoma es wesentlich, die Kontinuität der geistig-religiösen Haltung des Judentums, aus der heraus Jesus und seine Lehre verständlich sind, zu betonen. Das Neue besteht in der Vertiefung oder Radikalisierung dessen, was schon bewundernswert war, aber durch Jesus noch bewundernswerter gemacht worden ist. In der Tat ist so ein weiter Abstand von den Darstellungsweisen gewonnen, in denen das Christentum mit Hilfe einer Erniedrigung des Judentums erhöht wurde.

Nirgends ist das Problem der Kontinuität und Veränderung in den Lehren Jesu und des Paulus akuter als bei der Frage nach dem Gesetz. Wie in christlicher Diktion üblich, verstehen wir hier unter »Gesetz« jene Vorschriften, die nur Juden – nicht auch Christen – beobachteten (Beschneidung, Speisegesetze etc.). Die traditionelle Lehre war, dass diese Verpflichtungen durch Jesus aufgehoben worden seien . . . Thoma schreibt: »Den angeblich souveränen Gesetzesübertreter Jesu gibt es gar nicht!« (S. 179). »Wenn wir die Solidarität Jesu mit seinem Volk, dem Glauben und der Lebensweise seines Volkes ernst nehmen, dann ist die Annahme nicht grundlos, er habe die jüdischen Gesetze in ihrem genuinen Sinn gehalten, um dem Volk eine Wegweisung zu geben« (S. 180). Während viele christliche Theologen die vermeintlichen Dichotomien »Gesetz – Gnade« und »Gesetz – Freiheit« hochspielen, kennt Thoma das jüdische Verständnis der Tora zu gut, um auf solche missverständliche Unterscheidungen einzugehen. Er ist auch ein zu guter Historiker, als dass er die Halacha einfach als ein Apriori-System denken könnte. Er zitiert Jacob Katz, dass »die Halacha im Kielwasser sozialer Veränderungen folgte« (S. 156) und David Flusser, der schreibt: »Es gibt natürlich bei Jesus eine ihm eigentümliche Problematik in seiner Beziehung zum Gesetz und seinen Geboten, aber diese entsteht bei einem jeden gläubigen Juden, wenn er sein Judentum ernst nimmt« (S. 156). Thoma führt also die Kontinuität Jesu mit dem toratreuen Judentum wieder ein, wie Flusser dies in seinem Buch »Jesus« (Hamburg 1968) tat. Weder Flusser noch Thoma negieren eine gewisse Spannung in Jesu Haltung gegenüber dem Gesetz. »Er wollte, dass das Gesetz gehalten würde, ohne dass ein Mensch preisgegeben würde« (S. 180). Die Frage bleibt aber, ob Jesu Aussagen über das Gesetz, die jahrhundertlang als grundsätzliche Ablehnung des Gesetzes interpretiert worden sind, wirklich nur innerjüdische Debatten über die Tora sind. Dann wären sie im wesentlichen nicht anders zu lesen als die zahlreichen Meinungsverschiedenheiten, die in der rabbinischen Literatur ausführlich aufgezeichnet sind . . .

Mussner behandelt das Gesetz unter verschiedenen Gesichtspunkten. Zuerst schreibt er ein Kapitel »Freude an der Tora« (37–45). Darin wirkt er der weit verbreiteten christlichen Meinung entgegen, wonach das Judentum ein freudloser Legalismus war und ist. Dieser wiederum fusse auf einem hoffnungslosen Versuch, unzählige Gesetzesforderungen zu erfüllen. Er hebt hervor, dass der Jude die Tora als Weisung Gottes erfahre, die in Liebe gegeben und angenommen wurde . . . Mussner beschliesst dieses Kapitel mit einem Zitat des Paulus (Röm 10, 4): Christus ist »des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt« (S. 45). Er fügt hinzu, dass die Haltung des Paulus zum Gesetz nicht einem Mangel an Respekt entspringt, sondern seinen christologischen Überzeugungen . . .

Ein weiterer Gesichtspunkt Mussners ist das Verhältnis Jesu zum Gesetz. Seine Darlegung gründet sich auf Mt 5, 17–19. Mussner weist darauf hin, dass diese Verse zu zahllosen Interpretationen geführt haben, vor allem im Zusammenhang mit der Bergpredigt (Mt 5, 21–48), in der Jesus das »Ihr habt gehört« dem »Aber ich sage euch« gegenüberstellt. Löst hier Jesus wirklich das Gesetz auf und setzt er eine neue Lehre an dessen Stelle? Mussner verneint dies entschieden. Jesus, so argumentiert er, erfüllt das Gesetz und löst es nicht auf, indem er »die verborgene, die letzte und eigentliche Intention der Weisung der Tora herausholt« (S. 191). »Die Ethik des Alten Testaments«, schreibt Mussner, »wird vielmehr durch den Juden Jesus vollendet, indem er die ethischen Forderungen der Tora bis in die innerste Gesinnung des Menschen, bis in sein ›Herz‹ hinein ausdehnt« (S. 191). Mussner beschließt dieses Kapitel mit einem Thoma-Zitat: »Den angeblich souveränen Gesetzesübertreter Jesus gibt es gar nicht!« (S. 193).

Es ist also ein gemeinsames Unternehmen von Thoma und Mussner – im Hintergrund unterstützt von David Flusser –, die Lücke zwischen Jesus und der Tora zu verkleinern. Dies aber erscheint im Falle des Paulus um einiges schwieriger zu sein. Sein offensichtlicher Bruch mit dem Gesetz scheint viel unzweifelhafter als jener von Jesus. Dies ist wahrscheinlich der Grund, weshalb Thoma Paulus in seinem Buch kaum erwähnt und jedenfalls nicht mit Bezug auf das Gesetz. Mussner andererseits widmet der Diskussion um Paulus und seiner Einstellung dem Judentum und dem Gesetz gegenüber 29 Seiten. Er verweist auf Gal 2, 21: »Wenn durch das Gesetz Rechtfertigung geschah, dann ist Christus umsonst gestorben« ... Mussner führt die Überzeugung des Paulus, das Gesetz sei nicht länger verpflichtend, auf dessen Glaube zurück, die messianische Zeit sei angebrochen. Mit dem Beginn des neuen Zeitalters war das Heil nicht länger an das Gesetz, sondern nur noch an den Glauben an Jesus, den Gottessohn, den Gekreuzigten und Auferstandenen, gebunden. Aber Israel nimmt diese Änderung nicht zur Kenntnis. Es führt seinen Toragehorsam weiter, als ob der neue Äon noch nicht angebrochen wäre. Nach Mussner ist es wichtig, dass Paulus die Verstocktheit Israels in Gott begründet sieht, der »ihnen einen Geist der Umnachtung gab, Augen, um nicht zu sehen, Ohren, um nicht zu hören« (Röm 11, 8) (S. 220). Der Ungehorsam Israels hat den Heiden Heil gebracht: »Durch ihren Fehler ist das Heil zu den Heiden gekommen, um Israel eifersüchtig zu machen« (Röm 11, 11). Israels Ablehnung des Evangeliums stellt sich somit als Akt des Gehorsams heraus. Der vielleicht wichtigste Abschnitt in Mussners Buch lautet: »Es ist wenig wahrscheinlich, dass ein total jüden-christlich gewordenes Israel noch heute als ›Israel‹ existieren würde. Das Judentum wäre in der Kirche und in der Völkerwelt aufgegangen. Das hat Gott selbst verhindert, um seine Macht und seine Gnade vor den Völkern an Israel zu offenbaren. Gottes Macht und Gnade zeigen sich gerade darin, dass er Israel nicht im Verlauf der Geschichte post Christum untergehen liess, trotz all der furchtbaren Katastrophen, die über das Judentum gekommen sind« (S. 221).

Und so wird Israel, das die Annahme des Evangeliums verweigert hat, gerettet werden. Wird es nur gerettet werden, wenn es zur Annahme des Evangeliums bereit ist? Nicht notwendigerweise! Mussner bezieht sich auf Röm 11, 25f.: »Verstockung ist über einen Teil von Israel gekommen, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen ist, und dann wird ganz Israel gerettet werden.« Mussner betont (S. 55), dass »ganz Israel gerettet werden« wird und nicht nur diejenigen, die das Evangelium angenommen haben. Er stellt darum die Möglichkeit eines »Sonderwe-

ges« zur Rettung von Israel in Sicht, ein Weg, der die Konversion zum Christentum nicht erforderlich macht. Ein jüdischer Rezensent kann kaum anders als folgern, dass das schwierige Werk des jüdisch-christlichen Gesprächs, das nach Auschwitz begann, nun Früchte zu tragen beginnt.

Nach Mussner sind die Deutungen des Gesetzes von seiten des Paulus an die Heiden, nicht an die Juden gerichtet. Mussner ist sich bewusst, dass diese Tatsache ein »hermeneutischer Schlüssel« (S. 228) für das Verstehen der Haltung des Paulus dem Gesetz gegenüber ist. Meiner Meinung nach führt Mussner jedoch nicht alle seine Grundeinsichten eines genuinen Verständnisses des Paulus konsequent weiter. Wie ich anderswo² dargelegt habe, ist es die Absicht des Paulus (in Gal und anderen Schriften), zu Jesus konvertierte Heiden von der Beschneidung und dem Gesetzesgehorsam abzuhalten.

Aus Apg 15 wissen wir, dass es in der Jerusalemer Kirche Leute gab, die glaubten, ein Heide, der sich der Kirche anschließen wolle, müsse sich beschneiden lassen und die ganze Tora annehmen. Paulus legte keinen Wert darauf. Die Judenchristen, die anderer Auffassung waren, hielten den Heidenchristen vor, sie seien keine Christen in vollem Sinn, bevor sie die Beschneidung und die ganze Tora annehmen. Dies erzeugte beträchtliche Unruhe in den Gemeinden, die Paulus gegründet hatte. Als er davon erfuhr, beschloss er, das Problem der Jerusalemer Kirche zur Entscheidung vorzulegen. Laut Apg 15 wurde dieses Problem lange debattiert, und die Ansicht des Paulus wurde bestätigt. Die Heiden mussten nur die noachidischen Gebote annehmen, die das rabbinische Judentum für alle Nichtjuden als verpflichtend betrachtete.

Aus Apg 15 können wir folgendes ableiten: Alle Streitparteien stimmten darin überein, dass christusgläubige Juden weiterhin die Tora beobachten müssten. Wenn nun aber die Tora aufgrund des Kommens Jesu selbst für Juden nicht mehr verpflichtend war, wäre es schwerlich sinnvoll gewesen, darüber zu streiten, ob heidnische Konvertiten zur Gesetzeserfüllung verpflichtet werden könnten. Eine solche Diskussion war nur bei Judenchristen möglich, die glaubten, die Tora bleibe für Judenchristen weiterhin verbindlich, die aber darin nicht übereinstimmten, ob heidnische Konvertiten zur Beschneidung und zur Tora verpflichtet seien. Paulus war sich im klaren, dass sie beides nicht benötigten. Vor dem Kommen Jesu, so dachte Paulus, hätte ein Heide beschnitten werden, das Joch der Tora auf sich nehmen und ins Haus Israel eintreten können. Nach dem Kommen Jesu konnte ein Heide ein adoptierter Sohn des Hauses Israel durch den Glauben an Jesus und durch die Einhaltung der noachidischen Gebote werden. Dies hatte Jesus ermöglicht. Nun können wir auch verstehen, was Paulus meint, wenn er in Gal 3, 13 vom »Fluch des Gesetzes« spricht, von dem Jesus die Menschheit befreite. Er bezieht sich dabei auf die in Dtn 27, 15–26 erwähnten Flüche, das sind solche, die mit der Übertretung des Gesetzes verbunden sind; das Gesetz an sich ist kein Fluch. Jüdische Forscher haben Paulus immer wieder vorgeworfen, dass er zwar den Fluch in Dtn 27, 15–26, nicht aber den Segen in Dtn 28, der mit dem Gesetzesgehorsam verbunden ist, erwähnt. Wir können jetzt verstehen, weshalb er den Fluch ohne den Segen erwähnt. Wie bei einem Rabbinen, bei dem sich ein Heide zur Konversion zum Judentum bewirbt, ist es Paulus' Absicht, Heidenchristen abzuraten, sich selber unter die Jurisdiktion der Tora zu begeben. Um dies zu tun, betont Paulus die Schwierigkeit der Erfüllung der Forderungen der Tora und die schlimmen Folgen (Flüche), die der Ungehör-

² »The Law, Jews and Gentiles – A Jewish Perspective«, *Lutheran Quarterly* 24/4 (1969) 405–415.

sam nach sich zieht. Er unterlässt es, vom Segen, der mit dem Gehorsam der Tora gegenüber verbunden ist, zu sprechen, weil von diesem nur gesprochen wird, wenn der Heide trotz der Schwierigkeiten, mit denen er vertraut gemacht wurde, auf der Konversion insistiert.

Wenn dem so ist, dann verstand Paulus die Kirche aus zwei Teilen, dem jüdischen und dem heidnischen bestehend. Gemeinsam hätten beide ihren Glauben an Jesus, aber Judenchristen müssten unter der Tora weiterleben, während die Heiden nur den noachidischen Geboten zu gehorchen hätten. Tragischerweise wurden die Worte des Paulus, durch die er Heiden von der Annahme des Gesetzes abhalten wollte, von der Kirche, deren jüdische Komponente verschwunden war, als völlig negative Beurteilung des Gesetzes interpretiert. Ich glaube, diese Interpretation stimmt mit Mussners allgemeiner Sicht überein, welche in diese Richtung zielt, aber diese Schlussfolgerungen nicht klar zieht.

Trotz ihrer sehr konstruktiven und positiven Ausrichtung weichen weder Thoma noch Mussner jenen schwierigen Sachverhalten aus, die Judentum und Christentum am deutlichsten trennen. Von diesen ist nichts bedeutungsvoller als das Problem der Christologie, die Einstufung der Person Jesu als gleichrangige Person des dreieinigen Gottes. Für den Juden entsteht hierin die höchste Gefahr des Götzendienstes, indem ein menschliches Wesen vergöttlicht wird. Es muss deutlich gesehen werden, dass dieses Thema weit wichtiger ist als die Frage, ob Jesus der Messias war. Weil das Judentum den Messias immer als Nachkommen Davids verstanden hat, der eine Zeit des Friedens, der Gerechtigkeit und der Prosperität einleiten würde, ist es für einen Juden nicht von letztentscheidender Bedeutung, zu glauben, ob eine bestimmte Person der Messias war oder nicht (z. B. Bar Kochba). Es ist schon recht schwierig, eine Person der Vergangenheit, die keine königliche Friedensherrschaft herbeiführte, mit dem traditionell jüdischen Messiasverständnis in Einklang zu bringen. Noch unvergleichlich schwieriger aber ist der Glaube, Gott sei ein bestimmter Mensch geworden, der lebte, starb und am dritten Tag auferstand, mit dem jüdischen Glaubensverständnis zu vereinen. Juden und Christen haben eingesehen, dass dieser christliche Glaube für das Judentum am unannehmbaren war. Wie gehen Mussner und Thoma an dieses Problem heran?

Wenn die Lehre von der Inkarnation einer Person des dreieinigen Gottes in den Menschen Jesus von Nazareth die charakteristischste christliche Lehre ist, von der sich das Judentum absetzen muss, könnte dieses versucht sein, das jüdische Verständnis Gottes in grösstmöglicher antithetischer Weise gegenüber dem christlichen zu umschreiben. Dieses gänzlich gegensätzliche Gottesverständnis würde den Abstand zwischen Gott und Mensch so gross wie möglich darstellen. Ein solcher Gott wäre dem Menschen so ungleich wie möglich. Ihm würde das Personsein und die Verbundenheit mit dem menschlichen Geschick fehlen. Vermutlich wüsste er nicht von der Existenz des Menschen. Vielleicht würde er oder es (sogar die Verwendung eines Personalpronomens wäre falsch) kein anderes Sein als sein eigenes bemerken. Er wäre nämlich mit sich selbst vollkommen zufrieden. Der perfekte Gegensatz zum menschengewordenen Gott des Christentums ist der unbewegte Bewegte des Aristoteles oder »das Eine« des Plotin, nicht aber der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

Es geht Thoma und Mussner in diesem Zusammenhang besonders um die Anthropomorphismen der Hebräischen Bibel. Schon Moses Maimonides hatte in seinem »Führer der Unschlüssigen« Mühe, die Judenheit davon zu überzeugen, dass die menschlichen Eigenschaften, die die Bibel Gott wiederholt zuschreibt, etwas anderes bedeuteten

als sie vorgaben. Die Rabbinen hatten damit weit weniger Probleme; sie hatten keine Bedenken, sich in den Midraschim darüber breit auszulassen. In jedem Fall bleibt die Tatsache bestehen, dass der Gott der Bibel mit durch und durch menschlichen Eigenschaften dargestellt wird. Der Gott Israels ist kein abstrakt philosophisches Absolutum, sondern eine Person, an die sich der betende Jude wenden kann. Und selbst ein Zug von Körperlichkeit kann nicht ganz ausgeschlossen werden. Gott wohnt im Tempel in Jerusalem wie früher in der Stiftshütte. Wenn, wie Descartes darlegte, das Wesen der Körperlichkeit Ausdehnung – Besetzung von Raum – ist, dann gerät ein örtlicher bestimmbarer Gott in den Zusammenhang der den Menschen als körperlich bekannten Welt. Thoma schreibt: »Ein Gott, der sich bei Tagwind im Paradies ergeht (Gen 3, 8), den Älteste Israels auf dem Gottesberg erblicken (Ex 24, 9–11), der Israel ›mit starker Hand und ausgestrecktem Arm‹ aus dem ägyptischen Sklavenhaus herausführt (Dtn 5, 15) und dessen Aussehen laut Ez 1, 16–26 ›mensenähnlich‹ ist, könnte doch wohl, wenn er es frei beschliesst, Mensch werden. Freilich redet die Bibel in den angezogenen Stellen mythologisch-organisch. Was bleibt aber bei Geheimnissen (Gott redet mit Menschen, zeigt sich dem Menschen, führt die Menschen etc.) anderes übrig?« (S. 198 f.). Jüdische Theologie kann dem Problem, das Thoma hier tangiert, nicht ausweichen: Gott »könnte doch wohl, wenn er es frei beschliesst, Mensch werden«. In einem Artikel, auf den sich Thoma bezieht, schrieb ich (S. 198): »Wenn das Judentum die Fleischwerdung nicht annehmen kann, so darum, weil es diese Geschichte nicht hört, weil das Wort Gottes, so wie es vom Judentum gehört wird, ihm das nicht sagt, und weil der jüdische Glaube das nicht bezeugt. Und wenn die Kirche die Fleischwerdung annimmt, so nicht darum, weil sie irgendwie entdeckte, dass solch ein Ereignis . . . stattzufinden hätte, sondern weil sie hört, dass dies Gottes freie und gnädige Entscheidung war – eine vom Menschen nicht vorherzusagende Entscheidung. Seltsam genug: in diesem Lichte gesehen kann die Gegensätzlichkeit zwischen Judentum und Christentum zwar nicht aufgelöst, aber in einen Zusammenhang gebracht werden, innerhalb dessen es um einen Unterschied des Glaubens im Hinblick auf das freie und souveräne Handeln des Gottes Israels geht«³.

... Die Nichtübereinstimmung zwischen Judentum und Christentum die Inkarnation betreffend darf weder unter- noch überschätzt werden. Der Unterschied wird überschätzt, wenn man meint, das Judentum lehre, nicht nur die Inkarnation habe nicht stattgefunden, sondern auch, sie hätte nicht stattfinden können. Wie wir schon gesehen haben, beruht die Aussage, wonach etwas nicht hätte stattfinden können, gewöhnlich auf metaphysischem oder logischem Grund. Diese wird aber problematisch, wenn sie auf Gottes freie Taten angewandt wird. Meiner Meinung nach ist die Bibel nicht wohlwollend gegenüber menschlichen Voreingenommenheiten eingestellt, wenn es darum geht, was Gott will oder nicht, kann oder nicht kann. Die einzige Ausnahme ist – ich glaube zwar nicht, dass es wirklich eine Ausnahme ist – der Glaube, dass Gott seine Versprechen nicht brechen wird. Aber dies ist keine Frage des Könnens oder Nichtkönnens Gottes. Wir glauben, dass er seine Versprechen halten wird, weil er dies gesagt hat, und wir glauben ihm. Wir stellen kein metaphysisches System des Möglichen und Unmöglichen über Gott auf, sondern akzeptieren einfach seine frei proklamierte Entscheidung, etwas zu tun oder etwas zu un-

³ »Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?«, EvTh 34 (1974) 222–236, zit. 226.

terlassen. Wir unterstellen Gott nicht metaphysischen Bedingungen.

Aber was ist zu Thomas Frage, »ob die Menschwerdung dem Geist des Alten Testaments widerspreche oder nicht« (S. 198) zu sagen? Hier können wir m. E. nicht klar mit Ja oder Nein antworten. Der Gott der Hebräischen Bibel ist jemand, der mit dem Menschen in Beziehung tritt. Er hat Beweggründe und Erwartungen; einige von diesen sind erfüllt, andere nicht. Von Zeit zu Zeit kommt er von seinem Aufenthaltsort herunter auf die Erde und kann sich an speziellen Orten der Erde aufhalten. Einige von diesen werden seine Wohnstatt auf Erden, z. B. der Tempel in Jerusalem. Selbst wenn diese Ausdrücke nicht ganz buchstäblich zu verstehen sind, müssen sie doch, sollen sie nicht ihren erkennbaren Sinn ganz verlieren, etwas von ihrer normalen Bedeutung behalten. Wenn dem aber so ist, dann haben wir es mit einem Gott zu tun, der dem Menschen nicht ganz unähnlich ist, der aber auch kein Mensch ist.

Es gibt aber auch noch eine gute Begründung für die Schärfe der jüdischen Ablehnung der Menschwerdung. Wenn Gott in der Hebräischen Bibel dem Menschen auch noch so nahe kommt, wenn er auch noch so einbezogen wird in menschliche Hoffnungen und Ängste – so bleibt er doch der ewige Richter des Menschen, dessen Natur zwar im Bilde Gottes ist (vgl. Gen 1, 26 f.), der aber nicht mit Gott vermischt werden darf. Es ist für einen Menschen leicht, diesen Unterschied zu ignorieren und sich selber als Herrn seines eigenen Schicksals zu sehen. Wenn er so handelt, erinnert ihn Gott an seine Geschöpflichkeit und an die Grenze seiner Macht. Weil er nicht nur eine Marionette in Gottes Hand, sondern ein Gesprächspartner seines Schöpfers ist, ist er Gott gewiss nicht in irgendeinem Sinne ebenbürtig. In diesem Licht kann die Aussage, ein menschliches Wesen sei Gott gewesen, nur tiefste Beunruhigung in der jüdischen Seele auslösen.

Zwar ist es richtig, dass man Gott ein Dasein im Raum zuschreiben kann. Gleichzeitig aber dürfen wir die Verwerfung des Götzendienstes durch die Propheten nicht aus den Augen verlieren. Dieser besteht in seiner einfachsten Form in der Verehrung von Bildern, die aus Holz geschnitzt oder aus Stein gehauen sind. Eine andere Art von Götzendienst ist die Verehrung von Himmelskörpern, wie Sonne, Mond oder Sterne. Kein Leser der Hebräischen Bibel kann sich grosser Furcht vor göttlicher Verehrung materieller Wesen entziehen. Zwar ist es auch wahr, dass der von den Propheten angeprangerte Götzendienst die Verehrung eines Menschen als Gott nicht einschloss. Es ist aber nicht schwer, einzusehen, dass es für Juden sehr schwierig ist, zuzugeben, die materielle Natur eines Menschen sei Gott gewesen. Es muss daran erinnert werden,

dass es in der christlichen Lehre der Inkarnation nicht darum geht, Gott habe nur wie ein Mensch ausgesehen (Doketismus), sondern er sei ein menschliches Wesen geworden mit einem wirklichen, nicht nur scheinbaren Körper.

Das sind einige Themen, die von Thoma und Mussner in deren tiefgründigen und wichtigen Beiträgen zum jüdisch-christlichen und besonders zum jüdisch-katholischen Dialog diskutiert werden. Es ist klar, dass mit der Publikation dieser Werke ein neues Stadium im Dialog zwischen Judentum und Christentum erreicht worden ist. Darin zeigen sich auch die Grenzen, die christlichem Denken in der Beziehung beider Glaubensgemeinschaften auferlegt sind. Diese Sichtweisen sind nicht dieselben wie jene der Majorität oder gar der Kirchenführung. Ein Beispiel dafür ist die Enzyklika »Dives in Misericordia« von Papst Johannes Paul II.⁴, in welcher folgender Passus vorkommt:

»Nicht umsonst beanstandete Jesus bei seinen Zuhörern, die den Lehren des Alten Testaments treu waren, die Haltung, die in dem Spruch zum Ausdruck kommt: »Auge für Auge und Zahn für Zahn«. Das war die damalige Form, die Gerechtigkeit zu verfälschen, und die heutigen haben sie zum Modell.«⁵

Die Schwierigkeit mit diesem Abschnitt ist zweifach: Erstens ist es gut bekannt, dass »Auge für Auge« im Judentum der Zeit Jesu eine finanzielle Kompensation meinte, während obiger Abschnitt voraussetzt, diese sei im buchstäblichen Sinn geschehen. Tatsächlich gibt es keine Beweise dafür, dass »Auge für Auge« im Judentum jemals anders als auf finanzielle Kompensation hin interpretiert worden ist. Zweitens ist es schwer, einzusehen, wie ein Vers der Hebräischen Bibel, die Christen doch als von Gott inspiriert annehmen, als Verfälschung der Gerechtigkeit bezeichnet werden kann. Es gibt auch noch andere Teile in der gleichen Enzyklika, die das gängige katholische Denken über die Hebräische Bibel widerspiegeln. Obwohl der jüdische Einwand gegen den Abschnitt »Auge für Auge« dem Vatikan seitens des American Jewish Congress zur Kenntnis gebracht wurde, unternahm der Vatikan bis heute (Februar 1982) keine Schritte zur Korrektur.

Es kann nur gehofft werden, dass die Arbeiten von Clemens Thoma und Franz Mussner auf allen Ebenen der katholischen Kirche Wirkung haben werden. Jüdisches Denken muss darauf antworten, und zwar im Detail und im gleichen Geist, in dem diese beiden Bücher geschrieben sind.

⁴ Sie erschien am 30. November 1980.

⁵ Der deutsche Text ist abgedruckt in der Schweiz. Kirchenzeitung 51-52 (1980) 767-782, zit. 777.

9 Vor 40 Jahren: »Endlösung der Judenfrage« Programm zur Ausrottung

Staatssekretärs-Konferenz am Berliner Wannsee, 20. Januar 1942

Von Professor Dr. Wolfgang Scheffler*

Zehntausende Juden der besetzten sowjetrussischen Gebiete waren bereits im Kugelhagel der Einsatzgruppen,

* Mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion entnommen aus: »Das Parlament« (32/3), Bonn, 23. 1. 1982.

[Hier nicht wiedergegeben ist die Abb.: »Auschwitz vor 40 Jahren: Ankunft eines Transportes jüdischer Bürger aus Ungarn im Lager Auschwitz. Das Bild zeigt oben die Einrichtungen des berüchtigten Arbeits- und Vernichtungslagers«].

der sie unterstützenden Ordnungspolizei und teilweise auch durch einheimische Gruppen während der ersten Phase der »Endlösung der Judenfrage« im zweiten Halbjahr 1941 getötet worden. Auch erste deutsche Juden Transporte fielen im Frühwinter 1941 unter unbeschreiblichen Umständen dem mörderischen Geschehen zum Opfer. Zu diesem Zeitpunkt hielt es Reinhard Heydrich, der Chef der Sicherheitspolizei und des SD, für angebracht,