

Theologische Schwerpunkte im christlich-jüdischen Gespräch

Am 16. März 2005 verabschiedete der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) die Erklärung *„Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft“* (vgl. FrRu 13[2006]77). Der Vorsitzende des Gesprächskreises, Prof. Dr. *Hanspeter Heinz*, Augsburg, bat *Kardinal Walter Kasper*, Präsident der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum, dazu um eine Stellungnahme. Wir bringen die relevanten Auszüge aus der Erklärung (Absätze III.2–3) sowie den leicht gekürzten theologischen Gedankenaustausch zwischen Walter Kasper (Stellungnahme, 18. Juni 2005) und Hanspeter Heinz (Replik, 14. Juli 2005).

Judenmission darf es nicht mehr geben! (III.2)

Wenn Gott nach den Worten des Paulus je verschieden Juden und Nichtjuden in sein Erbarmen einschließt, dann müssen wir heute dankbar anerkennen, daß weder die einen noch die anderen vom Heil ausgeschlossen sind. Gott ist es, der selbst den Weg und das Verständnis des Evangeliums erschließt. Deshalb vertritt der Gesprächskreis mit großem Nachdruck die Überzeugung, daß es eine Judenmission nicht geben darf.

Dafür gibt es neben den gewichtigen biblischen Begründungen auch historische Gründe. Die Judenmission war in vielen Phasen der Geschichte mit Unterdrückung, Gewalt und Zwang seitens der Christen verbunden und hat große Teile des jüdischen Volkes in schreckliche Ängste versetzt. Allein diese unheilvolle Geschichte erklärt und rechtfertigt schon hinreichend die heutige Ablehnung der Judenmission. Auch Christen muß inzwischen klar geworden sein, daß der lange, mit vielen Opfern verbundene Widerstand der Juden gegen die Missionierung sich unter anderem dadurch erklärt, daß die meisten Juden fest in ihrer Überzeugung standen, im Bund Gottes zu leben und mit der Tora den Weg zu kennen und zu gehen, der ihnen von Gott bestimmt ist.

Die entschiedene Ablehnung der Judenmission besagt aber nicht, daß sich Judentum und Christentum gegeneinander abschließen müssen. Im Gegenteil. Sie gewinnen die Freiheit, sich gegenseitig Rechenschaft über ihren Glauben zu geben. Paulus spricht davon, daß „ganz Israel gerettet

wird“ (Röm 11,26 f.), wenn der Erlöser aus Zion kommt. Darüber kann sich die Christenheit freuen, ohne ihre eigene Heilshoffnung für Israel ins Spiel bringen zu müssen.

Auch das Trennende gehört in den Dialog: Jesus Christus (III.3)

Der Glaube an Jesus Christus ist dem nachbiblischen Judentum fremd oder erscheint ihm sogar abwegig. Können hier neue Brücken zueinander gebaut werden? Die Frage ist dann zu bejahen, wenn zwei Voraussetzungen klar gelten:

- *Jesus Christus ist nach christlichem Bekenntnis das „Ja und Amen“ (2 Kor 1,20) der unwiderruflichen Treue Gottes zu Israel und der ganzen Welt.*
- *Dennoch gibt es – um der Treue desselben Gottes willen – ein Heil für Israel ohne Glauben an Jesus Christus.*

Das Aporetische der beiden Aussagen ist der abgründigen Weisheit Gottes (vgl. Röm 11,25–36) anheimzugeben. Es kann nach Franz Rosenzweig erst gelöst werden, wenn sich das erste Wort (der Schöpfung) als das letzte Wort (der Erlösung) erwiesen haben wird.

Jesus gehört im christlichen Glauben in das Zentrum des Glaubens an Gott, während sich für Juden die Frage nach der Bedeutung Jesu nicht von ihrem Gottesverständnis her stellt. Dennoch gehört Jesus in das jüdisch-christliche Gespräch. Dabei muß die christliche Seite aufgrund ihrer Christologie daran interessiert sein, Mißverständnissen vorzubeugen. Die christliche Jesusinterpretation darf nicht bei dem historischen Jesus stehenbleiben. Sie darf auch nicht nur eine dogmatische Christologie entwickeln, die von einer Menschwerdung Gottes so spricht, als würde Jesus den Schöpfergott des Alten Testaments ersetzen. Das Gegenüber von Jesus und dem Gott Israels und zugleich die Einheit Jesu mit dem Vater (Joh 17,11) bilden das Fundament der christlichen Trinitätslehre, die nach christlichem Glauben dem Bekenntnis zum Einen Gott nicht widerspricht.

Eine entscheidende Rolle für das Verständnis dessen, was mit der Menschwerdung des Wortes Gottes gemeint ist, spielt das Konzil von Chalcedon (451). Es sagt, Jesus Christus sei wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch („vere Deus“ und „vere homo“). Danach kann im Menschen Jesus,

seinem Leben, seiner Person wirklich das Wort Gottes („Logos“) gehört werden. Darum darf seinem Menschsein nichts genommen werden. Aber umgekehrt kann diese Selbstentäußerung Gottes nicht bedeuten, daß es sich bei Jesus nicht um Gottes Selbstmitteilung handelt. Vollkommene Göttlichkeit und vollkommenes Menschsein behalten ihre Eigenart und dürfen nicht ineinander verschmolzen werden. Die Einigung von Logos und Mensch hat gerade die bleibende Differenz von Schöpfer und Geschöpf zur Voraussetzung. Nur wenn man von der formalen Klarheit des frühkirchlichen Christusbekenntnisses ausgeht, lassen sich Mißverständnisse vermeiden.

Für das Gespräch ist die Menschlichkeit Jesu von besonderer Bedeutung. Jesus ist es, der dem Gott Israels und dem heilsbedürftigen Menschen seine Hingabe bis in den Tod darbietet. Er ist Heiland, indem er uns den Weg des Heiles zu gehen lehrt. Er ist es, der in Gottes Gestalt war und sich selbst erniedrigt hat bis zum Tod (Phil 2,6–8). In ihm ist die „Güte und Menschenfreundlichkeit“ Gottes erschienen (Tit 3,4). Sie ist ein Zeichen der Treue Gottes zu seiner Welt. Sie leuchtet in seinem Leben und in seinem Sterben auf und erhält in seiner Auferweckung das Siegel der Treue Gottes. Fragt man nach Vorstellungen im Judentum, die mit der Christologie strukturähnlich sind¹, dann bieten sich nur solche an, die von der Hinneigung Gottes zu Welt und Menschen reden. Diese sind im frühen Judentum zahlreich und zentral, wobei aber eine Identität mit einem Menschen ausgeschlossen blieb.

Stellungnahme von Kardinal Walter Kasper

Lieber Herr Professor Heinz,

[...] Die Beschreibung der durch die Vergangenheit belasteten spezifisch deutschen Situation und der gegenwärtig sich vollziehenden Wandlungen fand ich aufschlußreich. Dem vierten Kapitel über die konkreten Aufgaben, die sich aus der biblischen Ethik ergeben, kann ich ganz zustimmen. Die dort formulierten Aufgaben entsprechen der Entwicklung, welche der internationale Dialog in den beiden letzten Jahren genommen hat. [...] Vorbehalte und Fragen haben sich [...] ergeben hinsichtlich einiger Formulierungen im zweiten und dritten theologischen Teil der Erklärung. [...]

1) Vgl. dazu die bedeutenden Ausführungen von Rabbiner Alon Goshen-Gottstein, *Das Judentum und die Inkarnationstheologie*, in: FrRu 12(2005)242–253.

Der Hauptpunkt ist die Einmaligkeit und Universalität des Heils in Jesus Christus – für Christen zweifellos ein fundamentaler und zentraler Punkt, wenngleich er im interreligiösen Dialog allgemein und im jüdisch-christlichen Dialog im besonderen Probleme bereitet. Ich würde freilich nicht unter Verweis auf die abgründige Weisheit Gottes von einer Aporie sprechen, da die katholische Theologie verschiedene Theorien entwickelt hat, um den scheinbaren Widerspruch aufzulösen, der zwischen den beiden Thesen besteht: daß einerseits Heil nur durch Jesus Christus und andererseits Heil auch ohne (expliziten) Glauben an Jesus Christus möglich ist.

In diesem Zusammenhang hat mich überrascht, daß die Erklärung die Auslegung des Axioms „*extra ecclesiam nulla salus*“ stillschweigend dahingehend ausweitet, daß Heil auch „extra Christum“ möglich sein soll. Als Konsequenz spricht die Erklärung vom nachbiblischen Judentum als einer eigenständigen (!) heilsgeschichtlichen Größe. In Spannung dazu steht freilich, daß das Christentum als Reformjudentum charakterisiert zu sein scheint.

Dasselbe Problem wiederholt sich in anderer Weise bei der inzwischen üblich gewordenen Rede vom ungekündigten Bund. Daß dieser Sprachgebrauch ungenau ist, wird deutlich, wo sachlich richtig von mehreren (!) sukzessiven Bundesschlüssen die Rede ist. Da dies in der Tat der Fall ist, ist die ganze theologische Diskussion darüber, ob es einen Bund oder zwei Bünde gibt, verfehlt. Es gibt den grundlegenden Bund mit Abraham, der später immer wieder neu aktualisiert und neu interpretiert (auch kritisch interpretiert) wird, bis es – nach christlicher Überzeugung – durch Jesus Christus im prophetisch verheißenen „neuen Bund“ zur endgültigen Neuinterpretation des „alten Bundes“ und zur endgültigen Bestätigung der Verheißungen (2 Kor 1,20) kommt. Das bedeutet, daß – nach christlicher Überzeugung – der alte Bund eben aufgrund seiner christologischen Bestätigung und Erfüllung fort dauert. Dies schließt – in christlicher Sicht – aus, daß man von einem Heil „außer Christus“ sprechen kann.

Beide Fragen haben Konsequenzen für die dornige Frage der Judenmission. Die historischen Belastungen dieses Problems sind mir gut bekannt. Deshalb vermeide auch ich die Rede von einer Judenmission; ich verweise immer darauf, daß die katholische Kirche (anders als manche protestantischen Gemeinschaften oder manche Sekten) im Unterschied zur „Heidenmission“ keinerlei institutionelle und organisierte „Judenmission“ kennt. Diese Tatsache scheint mir ein auch theologisch wichtiges Faktum zu sein.

Auf der anderen Seite kommen wir jedoch nicht umhin, den universalen Missionsauftrag ernst zu nehmen und die Tatsache zu gewichten, daß Paulus auf seinen Missionsreisen nach der Darstellung der Apostelgeschichte jeweils zuerst in den Synagogen die Botschaft von Jesus Christus verkündet hat.

Die Erklärung sucht dem in etwa gerecht zu werden, indem sie von einer universalen Rechenschaft für Christus spricht. Der universale Missionsauftrag muß offensichtlich in unterschiedlicher Weise verwirklicht werden: Anders bei der Erstmissionierung von „Heiden“, anders bei der neuen Missionierung der einmal christlichen Völker und Milieus, wieder anders bei der neuen Evangelisierung in Territorien, in denen die orthodoxe Kirche seit Jahrhunderten zu Hause ist, und schließlich ganz anders im jüdischen Milieu. In diesem Sinn scheinen mir in der Erklärung noch wesentliche Differenzierungen und Präzisierungen notwendig zu sein.

Ich weiß aus vielen Erfahrungen, daß alle diese Gesichtspunkte im Gespräch mit den jüdischen Freunden schwierige Brocken sind. Die Christus-Frage wird weiterhin, wenn nicht trennend, so doch unterscheidend zwischen uns stehen. So können wir nicht erwarten, daß die jüdischen Freunde unsere Interpretation akzeptieren, wie sie ebenso wenig darauf insistieren können, daß wir sie zu Gunsten ihres Verständnisses aufgeben. Es gehört zur Ehrlichkeit und Ernsthaftigkeit des Dialogs, daß wir einander in unserer jeweiligen Andersheit akzeptieren und respektieren. Darauf haben wir uns im internationalen Dialog weitgehend verständigt. [...]

Replik von Hanspeter Heinz

Lieber Herr Kardinal Kasper,

[...] Sie haben genau die theologischen Fragen angesprochen, die in der innerchristlichen Diskussion unseres Kreises im Zentrum standen. Zunächst will ich den Charakter unserer Stellungnahme verdeutlichen. Bei den Autoren und Autorinnen handelt es sich um einen Kreis von *Juden und Katholiken*, die einmütig diesen Text verabschiedet haben. Als Adressaten haben wir eine gebildete Leserschaft vor Augen, die freilich nicht theologisch versiert sein muß. Deshalb konnten die christlichen Mitglieder ihre jüdischen Partner und die Adressaten nur in Grenzen mit dogmatischen Aussagen „belasten“. Wir waren uns dessen bewußt, daß wir deshalb auf wichtige Differenzierungen verzichten mußten. Doch sind wir Christen der

Auffassung, daß wir unseren Glauben und insbesondere unser Christusbekenntnis im Text nicht verkürzt oder verfälscht haben. Deshalb haben wir auch die „klassische Christologie“ Chalkedons in unseren Text aufgenommen.

Für die christlichen Mitglieder des Gesprächskreises steht die Einmaligkeit und Universalität des Heils in Jesus Christus außer Frage, während die jüdischen Mitglieder diesem Anspruch unseres Glaubens widersprechen. Hier sehen wir den Hauptdissens zwischen Juden und Christen, der im Dialog zu klären, vor Mißverständnissen zu schützen, aber grundsätzlich nicht zu überwinden ist. Daher kann ich dem letzten Abschnitt Ihres Briefes nur voll und ganz zustimmen. Weder durch Gewalt wie in der Vergangenheit noch durch die gewaltlose Erwartung, die Juden möchten sich zum Christentum bekehren, dürfen wir Christen die jüdischen Partner unter Druck setzen.

Umgekehrt erwarten wir Christen, daß die jüdischen Partner unsere Treue zu Jesus Christus nicht in Frage stellen. Die christlichen wie die jüdischen Mitglieder waren sich jedoch einig, daß der Dissens im Christusbekenntnis – und in der Folge im Bekenntnis zum dreieinen Gott – unbedingt in den theologischen jüdisch-christlichen Dialog hineingehört und nicht „auf die Eschatologie vertagt“ werden darf, wenngleich wegen der Asymmetrie des jüdischen und christlichen Glaubens diese Frage nicht im Zentrum unseres Dialogs stehen kann.

Das hat Konsequenzen für unsere Interpretation des „*extra ecclesiam nulla salus*“ und die Zuspitzung dieser Formel „*extra Christum*“. Selbstverständlich hält die Kirche daran fest, daß Jesus Christus das Heil der ganzen Welt, einschließlich der Juden, bewirkt hat, und daß die Kirche als Leib Christi an diesem Heilsgeschehen beteiligt ist. Aber die Stoßrichtung unserer Erklärung zielt in eine andere Richtung. Es geht uns um die Frage, ob der *Glaube an Jesus Christus* die universale Voraussetzung ist, zum Heil zu gelangen. Hier vertreten wir die Auffassung, daß die alles entscheidende Bedingung lautet: den Willen Gottes zu erfüllen, den die Juden in der Tora und ihrer Glaubenstradition erkennen, wir Christen zudem und vor allem in Jesus Christus gemäß dem Neuen Testament und der kirchlichen Tradition. Gott gewährt in seinem universalen Heilswillen die Heilshoffnung auch denen, die sich nach seinem Willen richten, ohne Mitglieder der katholischen Kirche zu sein oder ihren Glauben an Jesus Christus zu teilen. In diesem, und nur in diesem Sinn, verwenden wir die zitierte Formel. Deshalb haben

wir formuliert: „Dennoch gibt es – um der Treue Gottes willen – ein Heil für Israel ohne den Glauben an Jesus Christus.“

Nach Auffassung des Gesprächskreises müssen wir es dem Geheimnis Gottes anheimstellen, auf welche Weise der menschlich nicht zu überwindende Gegensatz (auf dem Wort „Aporie“ bestehen wir nicht) zwischen der Kirche mit ihrem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem „Ja und Amen“ der Treue Gottes zu seinen Verheißungen und *Israel*, das ein Ja zu Jesus von Nazaret verweigert, zu überwinden ist. Dazu gibt es zwar theologische Theorien, aber sie sind nicht mehr als Theorien. In diesem Zusammenhang darf ich auf *Gaudium et spes* 22.6 verweisen, eine Passage, die sogar Atheisten einbezieht: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir feststellen, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis *in einer Gott bekannten Weise* verbunden zu sein.“ Ähnlich ist auch die Karfreitagsfürbitte für die Juden formuliert, die kein „durch Christus“ enthält. Sie kann deshalb auf den Christusbezug verzichten, weil Gottes Treue zu seinen Verheißungen durch das jüdische Nein zu Jesus als dem Messias Gottes nicht zurückgenommen wird.

[...] Ihre Differenzierungen zum Missionsauftrag der Kirche und zur Bundestheologie kann ich mir voll zu eigen machen. Aber unser Text wagt sich, wie Sie zu Recht notieren, einen entscheidenden Schritt weiter vor auf theologisch noch nicht gefestigtem Gelände. Wir vertreten die These, daß „die Jesusbewegung als eine Richtung des damaligen Reformjudentums zu verstehen“ ist. (Die Bezeichnung „Reformjudentum“ ist freilich ein Anachronismus, den wir übersehen haben.) Denn Jesus war Jude ebenso wie die frühen christlichen Gemeinden und Missionare. Anfänglich handelte es sich um einen „Familienkonflikt“ innerhalb des Judentums. Doch im Laufe der ersten Jahrhunderte hat sich sowohl das Christentum wie das Judentum zu einer eigenständigen Religion entwickelt. Doch stellt das Judentum für das Christentum keine Religion wie die anderen dar, weil „unsere beiden Religionsgemeinschaften auf der Ebene ihrer je eigenen religiösen Identität eng und beziehungsvoll miteinander verbunden sind“, wie Papst Johannes Paul II. oft betont hat. Zwischen unseren beiden Religionsgemeinschaften besteht unseres Erachtens nicht der Gegensatz von Glaube und Unglaube, sondern hier steht Glaube gegen Glaube. Deshalb sagen wir: „*Das verweigte Ja Israels zu Jesus von Nazaret kann auch von Christen als Treue zur jüdischen Tradition gewertet werden. Ebenso werden die jüdische Treue zu*

den eigenen Heiligen Schriften und die jüdische Erlösungshoffnung in ihrem theologischen Wert anerkannt.“ Wenn also sowohl die jüdische Gemeinschaft wie die christliche Kirche im Glauben zum Wort Gottes, *wie sie es hört*, in Tat und Wort ja sagt, müssen wir es Gott überlassen, auf welchen Wegen er Israel zum Heil führen wird, ohne unsere christliche „Heilshoffnung für Israel ins Spiel bringen zu müssen“.

Das hat Konsequenzen für den christlichen Missionsauftrag im Blick auf die Juden. Gewiß hat sich Jesus selbst, hat sich Paulus und haben sich laut Apostelgeschichte die christlichen Verkündiger zunächst und vor allem an die Juden gewandt, um sie für den Glauben an den Messias Jesus zu gewinnen. Doch diese anfängliche Situation kann nach unserer Auffassung nicht auf die Situation übertragen werden, in der sich Judentum und Christentum zu zwei Religionsgemeinschaften entwickelt haben, und das jeweils in Treue zu ihrem Glaubensverständnis. Deshalb verstehen wir den jüdisch-christlichen Dialog als das Recht, den Partner nach der „Rechenschaft für seine Hoffnung“ (1 Petr 3,15) zu fragen, und als die Pflicht, dem Gesprächspartner Rede und Antwort zu stehen und seine Antwort jeweils vor Gott zu bedenken.

Diese These haben wir bereits in unserer Theologischen Erklärung von 1979 vertreten: „Christen können aus ihrem eigenen Glaubensverständnis nicht darauf verzichten, auch Juden gegenüber Jesus als den Christus zu bezeugen. Juden können aus ihrem Selbstverständnis nicht darauf verzichten, auch Christen gegenüber die Unüberholbarkeit der Tora zu betonen. Das schließt jeweils die Hoffnung ein: Durch dieses Zeugnis könne beim anderen die Treue zu dem an ihn ergangenen Ruf Gottes wachsen und das gegenseitige Verstehen vertieft werden. Hingegen soll nicht die Erwartung eingeschlossen sein: Der andere möge das Ja zu seiner Berufung zurücknehmen oder abschwächen.“²

Ich hoffe, daß es mir in etwa gelungen ist, mit diesen Klarstellungen deutlich zu machen, daß es sich zwischen unserer jüngsten Stellungnahme und dem Glauben der katholischen Kirche nicht um einen „Unterschied in der Sache“ handelt, sondern um Thesen, die sich in Neuland vorwagen und als strittige Fragen weiterer theologischer Klärung bedürfen.

2) Hanspeter Heinz (Hg.), *Um Gottes willen miteinander verbunden*, Münster 2004, 34; vgl. die Rezension von Dieter Krabbe in: FrRu 12(2005)301.