

„Nostra aetate“ und die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs

Kardinal Walter Kasper*

Die Geschichte Berlins¹ ist unlöslich mit der Geschichte des Judentums verknüpft. Es ist eine Geschichte von Gettoisierung, von Emanzipation und Assimilation, von Aufstieg und Vernichtung, aber auch des Miteinanders und der gegenseitigen Beeinflussung. Nach 1945 konnte man nicht mehr dort weitermachen, wo man 1933 aufgehört hatte. Eine grundlegende Neubesinnung über das Verhältnis von Juden und Christen war nötig. Es gehört zu den Paradoxien der Geschichte, daß die ersten Anfänge dieser Neubesinnung in die Nazi-Konzentrationslager zurückweisen. Dort fanden sich Juden und engagierte Christen im gemeinsamen Widerstand gegen ein brutales neuheidnisches und totalitäres System. Sie entdeckten ihr gemeinsames Erbe und ihre gemeinsamen humanen und biblischen Wertvorstellungen. Doch erst das Erschrecken über das unvorstellbare Verbrechen des Holocaust verhalf dieser Neubesinnung zum Durchbruch.

Vorbereitet und ermöglicht war der Neuanfang durch jüdische Philosophen und Theologen wie Franz Rosenzweig und Martin Buber, die mithalfen, das Judentum neu zu verstehen. Zusammen mit bedeutenden Theologen beider Kirchen leiteten sie ein christliches Umdenken, eine *teschuwa*, ein, das in der Geschichte der christlichen Theologie in dieser Form wohl einmalig ist. Auf evangelischer Seite war es – nach dem Stuttgarter Schuldbekenntnis (1945) – vor allem der Ökumenische Rat der Kirchen bei seiner ersten Vollversammlung in Amsterdam (1948). Er betonte die besondere

* Kardinal Walter Kasper ist seit März 2001 Präsident der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum.

1) Vortrag am 9. März 2006 beim ersten Treffen der Rabbiner Deutschlands mit Vertretern der Katholischen und der Evangelischen Kirche. Vgl. Norbert J. Hofmann SDB, *Wir brauchen einander, und die Welt braucht uns. Eine historische Begegnung in Berlin*, FrRu 13(2006)179–181.

Bedeutung des jüdischen Volkes für den christlichen Glauben und sah den Grund für das Weiterbestehen des jüdischen Volkes in der unveränderlichen Treue und Barmherzigkeit Gottes.² Die katholischen deutschen Bischöfe äußerten sich erstmals in einem gemeinsamen Hirtenbrief (1945). Der deutsche Katholikentag 1948 in Mainz³ begründete die Tradition, sich regelmäßig mit Fragen des Verhältnisses von Christentum und Judentum auseinanderzusetzen. Insgesamt darf man die kirchliche Entwicklung nach 1945 in der Frage des jüdisch-christlichen Verhältnisses als eine der erfreulichsten Entwicklungen in dem sonst dunklen 20. Jh. bezeichnen. Sie führte zu einem grundsätzlichen Umdenken in der jüdisch-christlichen Verhältnisbestimmung.⁴

Dieses Umdenken war im ursprünglichen Sinn des Wortes radikal, d. h. an die Wurzel gehend. Denn im Zug dieses Umdenkens haben die Kirchen ihre jüdische Wurzel wiederentdeckt, von welcher der Apostel Paulus sagt, daß sie es ist, die den eingepfropften Zweig des Christentums trägt (vgl. Röm 11,17 f.). So sahen nicht wenige christliche Theologen den Grund für das Versagen so vieler Christen während der NS-Zeit in der Schwäche, die das Christentum dadurch erlitten hat, daß es von der nährenden Wurzel des Judentums so lange Zeit abgeschnitten war. Die Tatsache, daß nach der langen, komplexen und schwierigen Geschichte zwischen Juden und Christen der jüdisch-christliche Dialog seit der Mitte des 20. Jh. in dieser Tiefe neu aufgebrochen ist, stellt einen Vorgang von welthistorischer Bedeutung dar.

I. Das II. Vatikanische Konzil – der Anfang eines neuen Anfangs

Der entscheidende amtliche Durchbruch geschah mit dem vierten Kapitel der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils (1962–65) *Nostra aetate* („In

2) *Der Ökumenische Rat der Kirchen in Amsterdam zur Frage der Verkündigung Christi an Israel*, FrRu I(1948)8–11; *Das christliche Verhalten gegenüber den Juden*, FrRu Nr. 2/3(1949)28–32.

3) Vgl. FrRu 2/2(1949)1–5. Der Katholikentag in Mainz war die Geburtsstunde des Freiburger Rundbriefs.

4) Vgl. *Die Kirchen und das Judentum*, hg. von Hans Hermann Henrix u. a., 2 Bde., Paderborn 1989, 2001. *Juden und Christen*, hg. im Auftrag des Rates der EKD, 3 Bde., 1975–2000. Neuere katholische Dokumente: Norbert Hofmann/Joseph Sievers/Maurizio Mottolese (ed.), *Chiesa ed ebraismo oggi*, Roma 2005; Pietro Fumagalli (ed.), *Fratelli prediletti. Chiesa e Popolo ebraico. Documenti e fatti: 1965–2005*, Milano 2005.

unserer Zeit“), einer der wichtigsten Zeitansagen dieser wohl bedeutendsten Kirchenversammlung des 20. Jh.⁵ Die Erklärung hat einen Vater: Papst Johannes XXIII. Schon als Apostolischer Visitator und Delegat in Sofia (1925–35) und vor allem als Delegat in Istanbul (1935–44) war es ihm eine Herzens- und Gewissenssache, unter persönlichem Einsatz viele Juden vor dem Tod in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern zu retten. Schon bald nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl strich er am Karfreitag 1959 das Wort von den „*trenlosen Juden*“ aus der Karfreitagsliturgie.⁶ Im Oktober 1960 begrüßte er eine Gruppe amerikanischer Juden mit den Worten „Ich bin Josef, euer Bruder“ (vgl. Gen 45,4; sein Taufname war Giuseppe = Josef).⁷ Ein solcher Ausdruck der Brüderlichkeit war ein völlig neuer Ton nach den vielen Jahrhunderten, die von der „Sprache der Verachtung“ (Jules Isaac⁸) geprägt waren.

Johannes XXIII. hatte ein Gespür für das, was sich im Bewußtsein der Kirche veränderte, und er hatte den Mut, ihm zum Durchbruch zu helfen. In Augustin Bea⁹ (1881–1968), einem angesehenen Bibelwissenschaftler, fand er einen tüchtigen Mitarbeiter.¹⁰ Am 5. Juni 1960 ernannte er ihn zum ersten Präsidenten des *Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen* (seit 1988 *Päpstlicher Rat für die Förderung der Einheit der Christen*). Als Johannes XXIII. nach dem denkwürdigen Besuch von Jules Isaac (Juni 1960) entschied, das II. Vatikanische Konzil solle eine Erklärung zum Judentum veröffentlichen und Bea mit der Vorbereitung beauftragte, mußte dieser nicht nur völliges Neuland betreten, sondern ein total vermintes Gelände. Es gab vehemente Opposition. Von innen kamen die bekannten Schemata des Antijudaismus zum Vorschein, von außen kam es besonders von seiten einiger moslemischer Länder zu einem wahren Sturm des Wider-

5) Vgl. Johannes Oesterreicher, in: LThK Vat. II, Bd. 2 (1967) 406–478; Roman A. Siebenrock, Herders Theol. Kommentar zum II. Vatikanischen Konzil, Bd. 3, 2005, 595–693.

6) Vgl. *Pro perfidis Judaëis*. Eine Erklärung der Ritenkongregation 1948, FrRu 2/3(1949)5–7, sowie *Johannes XXIII. und die Juden*, FrRu XII(1959)4–8.

7) Vgl. Johannes Oesterreicher, *Päpstliche Unterweisung über die Juden*, FrRu XIII (1961)8–10.

8) Zu Jules Isaac vgl. Alwin Renker, *45 Briefe von Jules Isaac an Claire Huchet-Bishop*, FrRu 10(2003)31–35.

9) Bernd M. Kremer, *Augustin Kardinal Bea. Vorkämpfer der Ökumene und der Aussöhnung*, FrRu 13(2006)82–92.

10) Vgl. Stjepan Schmidt, *Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit*, Graz/Wien/Köln 1989.

stands, der mit handfesten Drohungen gegen die kleinen christlichen Minderheiten in diesen Ländern verbunden war. Unter diesen Umständen konnte die Geschichte des Dokuments nicht anders als dramatisch verlaufen. Schließlich wurde entschieden, das Dokument als ein Kapitel in eine neu zu schaffende „Erklärung über die nichtchristlichen Religionen“ einzufügen, die dann als *Nostra aetate* bekannt wurde. Das war ein Kompromiß, denn das Judentum ist für uns Christen nicht eine Religion unter anderen nichtchristlichen Religionen. Vielmehr hat das Christentum zum Judentum eine einmalige Beziehung, die es zu keiner anderen Religion hat. Aber dies klarzumachen und für diese Einsicht eine Mehrheit zu finden, war keine einfache Aufgabe. Schließlich wurde die Erklärung mit 2221 Ja- gegen 88 Nein-Stimmen vom Konzil angenommen und am 28. Oktober 1965 feierlich promulgiert. Das Dokument enthielt zwei epochemachende Aussagen.

1) *Eine theologische Entscheidung*: Im Anschluß an Röm 9–11 erinnerte das Konzil an die jüdische Wurzel des Christentums, an unser gemeinsames Erbe als Söhne Abrahams, und daß Jesus, seine Mutter Maria und die Apostel Juden waren. Weil „Gottes Gnadengaben und seine Berufungen unwiderruflich“ (Röm 11,28–29) sind, verbietet die Erklärung, die Juden als „von Gott verworfen und verflucht“ darzustellen. Die Sprache der Verachtung war damit kirchenamtlich endgültig aufgegeben.

2) Auf die theologische Entscheidung folgte eine *kirchen- und allgemeinpolitische Entscheidung*: Die Konzilserklärung beklagte „alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemanden gegen die Juden gerichtet haben“.

Nimmt man beide Aussagen zusammen, dann hat das Konzil nicht nur den *Antisemitismus*, eine erst im 19. Jh. aufgekommene, völlig abwegige Rassentheorie, verurteilt, sondern auch den wesentlich älteren theologischen *Antijudaismus*, der dem Antisemitismus Vorschub leistete, überwunden. Überwunden war auch die seit dem 2. Jh. gängige *Substitutionstheorie*, wonach die Kirche als neues Bundesvolk an die Stelle des von Gott verworfenen alten Bundesvolkes getreten sei. Damit hat *Nostra aetate* den Boden für eine Neuaussaat und für eine fruchtbare neue Entwicklung des jüdisch-christlichen Verhältnisses bereitet.

II. Der Beitrag von Papst Johannes Paul II.

Die Entscheidungen von *Nostra aetate* sind inzwischen Allgemeingut kirchlicher Lehre geworden, doch Widerstände und Konflikte dauerten fort. Eine Konzilserklärung ist *eine* Sache, ihre Rezeption und ihre praktische Umsetzung an der „Basis“ ist eine *andere* Sache. So waren die Jahre nach dem Konzil geprägt von lebhaften Debatten über die rechte Interpretation und die angemessene Verwirklichung von *Nostra aetate*. Bereits Papst Paul VI. (1963–1978) hat die Rezeption energisch vorangetrieben. Das eigentliche Verdienst, die Erklärung ins Bewußtsein und ins Leben umgesetzt und weitergeführt zu haben, kommt jedoch vor allem dem langen Pontifikat von Papst Johannes Paul II. (1978–2005) zu.¹¹ Von Jugend an mit Juden befreundet und in unmittelbarer Nähe von Auschwitz aufgewachsen, war ihm die Neuordnung des jüdisch-christlichen Verhältnisses ein persönlich wichtiges Anliegen. Bei seinen Pastoralreisen begegnete er fast regelmäßig jüdischen Vertretern. Die wichtigsten Begegnungen fanden statt im Konzentrationslager Birkenau (1979)¹², beim ersten Deutschlandbesuch (Mainz 1980)¹³, in der Großen Synagoge in Rom (1986)¹⁴, bei einem Konzert zum Gedenken der Schoa (1994)¹⁵, in der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem (2000)¹⁶ und in der Gedenkstätte Babi Yar bei Kiew (2001)¹⁷.

Antisemitismus bedeutete für Johannes Paul II. in erster Linie *eine Verletzung der Würde der menschliche Person* und ihrer unveräußerlichen Rechte. Bereits auf der ersten Seite der Bibel findet sich die Aussage, daß Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat (Gen 1,27). So besitzt *jeder* Mensch eine unendliche Würde, und jeder Mensch verdient, unabhängig von seiner völkischen, kulturellen oder religiösen Zugehörigkeit, unbedingte Achtung. Antisemitismus ist deshalb eine Beleidigung der Würde des Menschen und eine Beleidigung Gottes: *Antisemitismus ist Sünde*.

11) Vgl. Byron L. Sherwin/Harold Kasimow (ed.), *John Paul II and Interreligious Dialogue*, N. Y. 1999.

12) Vgl. Die Ansprache des Papstes, FrRu XXXI(1979)96 f.

13) Dokumentation der Ansprachen, FrRu XXXII (1980)3–6.

14) Ansprachen und Kommentare, FrRu XXVII/XXXVIII(1985/86)3–9.

15) Vgl. Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), (Anm. 4).

16) Dokumentation, FrRu 7(2000)174–179.

17) Vgl. FrRu 8(2001)318.

Unter diesem theologischen Gesichtspunkt wiederholte Johannes Paul II. immer wieder, das jüdische Volk ist *das von Gott erwählte und geliebte Volk, das Volk des Bundes* (Röm 11,28 f.), den Gott aufgrund seiner Treue nie gekündigt hat und der darum noch immer gültig ist. Als er am 13. April 1986 als erster Papst die Große Synagoge in Rom besuchte, nannte er die Juden „*unsere bevorzugten [...], unsere älteren Brüder*“. In der bewegenden Szene an der Klagemauer am 26. März 2000 und bei dem Gottesdienst in St. Peter am ersten Fastensonntag des Jubiläumsjahres 2000 bat er um Vergebung für alle Sünden, welche Christen gegen Juden begangen haben.¹⁸ Er war der Papst, der in der langen Geschichte der Päpste am meisten für die Juden und für das jüdisch-christliche Verhältnis getan hat.

Papst Benedikt XVI. führt die Linie seiner Vorgänger konsequent fort. Er hat dies nicht erst bei seinem Besuch in der Synagoge in Köln (2005) bewiesen; schon lange zuvor hat er als Theologe grundlegende Veröffentlichungen zu diesen Fragen vorgelegt.¹⁹ Als Präsident der Päpstlichen Bibelkommission veröffentlichte er im Jahr 2001 das aufsehenerregende Dokument „*Das jüdische Volk und seine heiligen Schriften in der christlichen Bibel*“.²⁰ Dort stellte er gegen die liberale Theologie eines Adolf von Harnack die innere Einheit von Altem und Neuem Testament heraus: „*Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist.*“

III. Stabile institutionelle Verbindungen

Selbstverständlich hängt auch in der katholischen Kirche nicht alles allein vom jeweiligen Papst ab. Entscheidungen bedürfen einer stabilen institutionellen Verankerung. Auch die Überwindung des Antisemitismus und die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen zwischen Religionsgemeinschaften sind nicht auf einen Schlag möglich. Alarmierende Zeichen eines neu aufkommenden Antisemitismus haben gezeigt, daß auch in Zukunft

18) Vgl. die Dokumentation, FrRu 7(2000)161–183.

19) Vgl. Joseph Ratzinger, *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Bad Tölz 1998, ders., *Dank an unsere jüdischen Brüder*, FrRu 8(2001)241–245.

20) Vgl. Lothar Ruppert, *Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel*, FrRu 9(2002)19–29.

noch viele Anstrengungen notwendig sein werden, um die konziliare Vision Wirklichkeit werden zu lassen. Darum hat Papst Paul VI. am 22. Oktober 1974 die *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* als eigene, aber mit dem *Sekretariat* (heute *Rat*) *für die Förderung der Einheit der Christen* verbundene Einrichtung begründet. Ihr erster Präsident war der niederländische Kardinal Jan Willebrands. Die Kommission hat inzwischen eine Reihe hilfreicher Dokumente veröffentlicht: *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung ‚Nostra Aetate‘ Artikel 4* (1974)²¹; *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche* (1985)²² und schließlich das wichtigste Dokument: *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa* (1998)²³.

Dokumente sind wichtig, aber sie sind nicht alles. Dokumente können zu toten Buchstaben werden, wenn sie nicht in persönlichen Begegnungen umgesetzt werden. So stand für unsere Kommission von Anfang an nicht die Publikation von Dokumenten, sondern die *Begegnung* im Vordergrund: persönliche Begegnungen mit Rabbinern, mit jüdischen Theologen, Diplomaten und Politikern sowie regelmäßige institutionelle Begegnungen mit jüdischen Organisationen. Gelegentlich waren sie konfliktreich, meist aber, und in letzter Zeit zunehmend, verlaufen sie freundlich. Erwähnen möchte ich hier vor allem das *International Jewish Committee on Interreligious Consultations* (IJCIC), das mit unserer Kommission zusammen das *International Catholic-Jewish Liaison Committee* (ILC) bildet. Während der Dialog zunächst vor allem in Europa und Nordamerika stattfand, steht neuerdings auch Lateinamerika im Mittelpunkt. 2001 fand die Tagung des *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) in Montevideo (Uruguay) statt. Das letzte, sehr positiv verlaufene Treffen des ILC in Buenos Aires (Juli 2004) war mit der *Erklärung zu Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*²⁴ der bisherige Höhepunkt unserer Beziehungen. Die nächste Begegnung findet vom 4.–7. November 2006 in Kapstadt statt (vgl. S. 119 f. i. d. Heft).

Es wäre freilich eine Illusion zu meinen, man könne alles von Rom aus und auf höchster Ebene tun. Die katholische Kirche existiert „in und aus

21) Wortlaut und Kommentar, FrRu XXVI(1974)3–7.

22) Wortlaut und Kommentare, FrRu XXXVII/XXXVIII(1985/86)9–16.

23) Kommentar (Clemens Thoma) und Wortlaut, FrRu 3(1998)161–177.

24) Kommentar (Christian M. Rutishauser) und Wortlaut, FrRu 12(2005)42–47.

Ortskirchen“ mit eigener Verantwortung. So haben nach dem Konzil viele Bischofskonferenzen Kommissionen für den Dialog mit dem Judentum eingerichtet und wichtige Erklärungen veröffentlicht. Von besonderer Bedeutung sind die nordamerikanische, die französische und die deutsche Bischofskonferenz, sowie nationale und regionale Arbeitsgemeinschaften, Gesprächskreise und Aktionsgruppen, in Deutschland vor allem der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.²⁵ Auf evangelischer Seite sind die Stellungnahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen, der konfessionellen Weltbünde, vieler Synoden, Ausschüsse und anderer Gruppierungen zu nennen. Nicht unerwähnt sollen auch die Gespräche mit Vertretern der orthodoxen Kirchen bleiben.

Hervorzuheben sind vor allem die Beziehungen zum Judentum in Israel. Hier waren die Besuche von Papst Paul VI. (1964) und Johannes Paul II. (2000) wichtig. 1993/94 kam es zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel, der ein Grundlagenvertrag²⁶ vorausging. Die katholische Kirche anerkennt in aller Form das Existenzrecht Israels und widerspricht damit allen neuerlich wieder lautgewordenen, völlig inakzeptablen Polemiken und Drohungen. Gleichzeitig anerkennt sie das Recht der Palästinenser und setzt sich für eine friedliche Lösung des Konflikts ein.

Trotz der Belastungen durch den israelisch-palästinensischen Konflikt war es möglich, im Jahr 2002 in Israel eine offizielle Dialoggruppe zu etablieren, bestehend aus vom Großrabbinat berufenen Rabbinern und aus Vertretern des Hl. Stuhls. Die Gespräche finden in einer vorzüglichen Atmosphäre abwechselnd in Jerusalem und Rom statt.²⁷ Auch diese Gruppe hat bereits eine Reihe von gemeinsamen Erklärungen hervorgebracht: über die Heiligkeit des Lebens, den Wert der Familie, die Bedeutung der gemeinsamen heiligen Schriften für die Gesellschaft und die Erziehung der kommenden Generationen, über soziale Gerechtigkeit und ethisches Verhalten und über die Achtung der Würde des Menschen am Ende seines Lebens (Euthanasie u. a.). Daneben gibt es im Heiligen Land viele weitere interreligiöse Gesprächsgruppen.

25) Wichtig der „Freiburger Rundbrief“, *Zeitschrift für jüdisch-christliche Begegnung*, begründet 1948 von Gertrud Luckner (Anm. 3).

26) Vgl. FrRu 1(1993/94)88–94.

27) Vgl. Norbert J. Hofmann, *Vatikan und Oberrabbinat im Dialog*, FrRu11(2004)186–193.

Der schwierigste Punkt des Dialogs der letzten Jahrzehnte war das Gespräch über die *Schoa*. Sie war eine Ungeheuerlichkeit von beispiellosem Ausmaß, ein Genozid mitten in Europa mit seiner Jahrhunderte alten christlich geprägten Kultur. Das wirft viele Fragen auf, und am Ende bleibt man sprachlos. Für die Juden ist die Erinnerung an die Schoa ein gemeinsamer Bezugspunkt ihrer Identität. Für die Christen bedeutet sie Beschämung und Gegenstand einer tiefreichenden historischen, moralischen und theologischen Reflexion.

Auch unsere *Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum* befaßte sich mit dem Thema *Schoa* und veröffentlichte nach manchen internen Kontroversen das Dokument: *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa* (1998). Unmißverständlich wird der Mord an Millionen jüdischer Frauen, Kinder und Männer als Verbrechen und als unaussprechliche Tragödie bezeichnet, dem die Christen nicht den Widerstand entgegengesetzt haben, den man von Nachfolgern Christi eigentlich hätte erwarten können. Die Erklärung drückt ihr Bedauern über dieses Versagen aus. Sie verwirft den Antisemitismus, bezeichnet ihn als typisch moderne, neuheidnische Ideologie und unterscheidet ihn damit vom theologischen Antijudaismus und den Gefühlen des Mißtrauens und der Feindseligkeit, die er geweckt hat. Diese Unterscheidung hindert nicht, daß beide Haltungen eindeutig verworfen werden. Schließlich mündet die Reue über das Vergangene in die Verpflichtung, gemeinsam eine neue Zukunft zu bauen.

Der Text fand Anerkennung, aber auch Kritik. Der jüdischen Seite gingen manche Aussagen nicht weit genug. Ohne auf die Argumente *pro und contra* einzugehen, möchte ich dazu die Worte meines Vorgängers, Kardinal Edward Cassidy, wiederholen: „*Dies ist ein erstes, aber kein letztes Wort.*“ Angesichts einer solchen Ungeheuerlichkeit kann niemand für sich in Anspruch nehmen, das letzte Wort zu sprechen. Aus Respekt vor den Opfern wie vor dem Geheimnis des verborgenen Gottes müssen wir schweigend verstummen. Der Allmächtige allein kann das letzte Wort sprechen. Er wird es tun am Ende der Zeit.

Das entbindet uns nicht von der Aufgabe, schon heute das zu tun, was wir tun können, um in Zukunft eine solche Katastrophe zu verhindern. Es gilt die geschichtlichen Umstände zu erforschen, die das Verbrechen möglich gemacht haben, und die Erinnerung an das Geschehene als Belehrung für die Zukunft wachzuhalten. Es gilt aus der Vergangenheit zu lernen und das Gelernte für den Aufbau einer besseren gemeinsamen Zukunft zu nut-

zen. In dieser Hinsicht hat sich in den letzten 40 Jahren im jüdisch-christlichen Verhältnis vieles zum Positiven bewegt. Das wurde besonders anlässlich der zahlreichen bewegenden Feiern zum 40jährigen Jubiläum von *Nostra aetate*²⁸ deutlich. Viele persönliche Freundschaften sind entstanden, praktische Zusammenarbeit wurde aufgebaut, und wo neue Zeichen des Antisemitismus auftauchen, da stehen heute Christen an der Seite von Juden, wie umgekehrt einflussreiche jüdische Gruppierungen inzwischen Christen helfen, wo diese bedrängt werden.

IV. Künftige Aufgaben und Herausforderungen

Trotz aller erfreulichen Fortschritte müssen wir aber sagen: Auch nach 40 Jahren stehen wir noch immer am Anfang. Vor allem drei große Komplexe künftiger Herausforderungen und Aufgaben liegen noch vor uns.²⁹ An erster Stelle möchte ich die historischen Probleme nennen. Sie beziehen sich auf unsere gemeinsame, meist schwierig verlaufene Geschichte, in der es neben den bekannten dunklen Zeiten auch Perioden guten oder zumindest erträglichen Neben- und Miteinanders gab. Ich war auch sehr erfreut, als ich bei einem Gespräch mit Studenten der *Hebräischen Universität* in Jerusalem erfuhr, daß diese eher die positiven Aspekte studieren, weil sie überzeugt sind, daß gerade diese Kenntnisse nützlich sind als Exempel für heute und morgen.

Der Einfluß und die Bedeutung des Judentums für das Christentum, seine Geschichte, seine Liturgie, für biblische Studien, aber auch für Literatur und Philosophie, sind mehr oder weniger bekannt. Weniger bekannt ist der Einfluß, den das Christentum auf das Judentum ausübte. So weiß man heute, daß nicht nur die christliche Liturgie von der jüdischen, sondern auch die des späteren Judentums von der christlichen beeinflusst worden ist.³⁰ Hier harrt noch vieles der historischen Aufarbeitung.

Zur Schoa ist historisch schon viel gearbeitet worden. Die Vatikanischen Archive dazu sind bisher nur bis 1939 zugänglich. Die Öffnung sämtlicher

28) Vgl. Norbert J. Hofmann, *Auf dem Weg der Versöhnung*. Vierzig Jahre nach ‚Nostra aetate‘, FrRu 13(2006)93–99.

29) Vgl. Hubert Frankemölle (Hg.), *Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend*, Paderborn 2001. Vgl. dazu die Rezension von Julian Thouet, FrRu9(2002)59.

30) Vgl. Michael Hilton, „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“, FrRu 8(2001)63–65

anderer Bestände ist zwar beschlossene Sache, setzt jedoch das Ordnen und Registrieren vieler Tausender Dokumente voraus. Die katholische Kirche fürchtet die historische Wahrheit nicht. Doch auch unabhängig von der Öffnung der Archive wird es bis zu einer gemeinsamen fairen historischen Beurteilung der Rolle der Kirche, vor allem der Rolle von Papst Pius XII., wohl noch ein langer Weg sein. Die Kenntnis der Fakten ist nur die eine Seite, ihre Einordnung und Interpretation eine andere; darüber werden die Meinungen wohl immer auseinandergehen. Die Linie verläuft jedoch nicht einfach zwischen jüdischen und christlichen bzw. katholischen Historikern, sondern läuft auch quer durch beide Gruppen.

Zur historischen Forschung muß die *Vermittlung der historischen Erkenntnisse* kommen. Wir kennen einander und unsere Geschichte viel zu wenig. Diese Ignoranz ist der Wurzelboden vieler Vorurteile. Hier ist noch viel Bildungsarbeit zu leisten. Aus diesem Grund überlegt man gegenwärtig, wie künftig in der Ausbildung von Priestern und Rabbinern Basiskenntnisse über die jeweils andere Seite vermittelt werden können. Auch Unterrichtsbücher müssen dem erreichten historischen Standard entsprechen. In der Schule und in der Ausbildung müssen wir anfangen, um Vorurteile zu überwinden. Dazu gehört der Antisemitismus, aber auch der Antikatholizismus, der als „das letzte erlaubte Vorurteil“ bezeichnet wird.

Neben historischen Problemen sind *theologische Probleme* zu nennen. Juden und Christen haben Wesentliches gemeinsam: Jesus, seine Mutter Maria und die Apostel waren Juden. Die meisten Schriften des Alten Testaments bzw. des *Tenach* sind uns gemeinsam. Gemeinsam ist uns der Glaube an den einen Gott, das Verständnis der Welt als Gottes Schöpfung, die Heiligkeit des Lebens und die Würde der menschlichen Person, die Zehn Gebote, die messianische Hoffnung und vieles andere. In den letzten 40 Jahren ist vieles geschehen, um diese tiefe Gemeinsamkeit wieder bewußt zu machen. Das bedeutet nicht, daß man Unterschiede übersieht oder herunterspielt. Es gibt Unterschiede, die sowohl für die jüdische wie für die christliche Existenz konstitutiv sind. So können wir in der Trinitätslehre und in der Christologie bei gutem Willen zwar Mißverständnisse und polemische Verzeichnungen überwinden. Aber trotz des Interesses, das heute auch viele jüdische Exegeten der Person und Botschaft Jesu entgegenbringen,³¹ bleibt in

31) Zu nennen sind u. a. Leo Baeck, Jules Isaac, David Flusser, Julius H. Schoeps, Joseph Klausner, Schalom Ben-Chorin, Pinhas Lapide.

der Frage der christlichen Botschaft von Jesus als dem Christus, d. h. dem Messias und dem Sohn Gottes, ein nicht aufhebbarer Unterschied. Heute kommen neue Fragen hinzu.

Die *Schoa* hat das *Theodizee-Problem*, die Frage, wie Gott etwas so Unfaßbares wie den Holocaust zulassen konnte, verschärft. Die Nach-Auschwitz-Theologie hat sich diesem rational letztlich aporetisch bleibenden Problem zugewandt.³² Seit dem II. Vatikanischen Konzil hat die christliche Theologie die alte *Substitutionstheorie* aufgegeben und hält an der bleibenden Gültigkeit des Bundes Gottes mit dem jüdischen Volk fest. Aber sofort stellt sich die Frage, wie sich der *alte und der neue Bund* – oder der erste und der zweite Bund – zueinander verhalten.³³ Handelt es sich um zwei Bünde oder um einen Bund? Oder reicht diese Alternative aus, um das komplexe Verhältnis zwischen beiden zu beschreiben?

Dahinter steht ein grundsätzliches Problem: Wie ist die Weitergeltung des alten Bundes mit der für den neuen Bund grundlegenden *universalen Heilsbedeutung Jesu Christi* vereinbar (vgl. Röm 3,21–31)? Hält man an der universalen Heilsbedeutung Jesu Christi fest, stellt sich sofort das äußerst sensible Problem der *Judenmission*. Im Unterschied zu manchen evangelikalen Gruppen kennt die katholische und die offizielle evangelische Position keine Judenmission.³⁴ Doch in allen diesen Fragen sind wir noch weit von einer allgemein befriedigenden Antwort entfernt. Trotz guter Ansätze gibt es noch keine umfassende, allgemein überzeugende christliche Theologie des Judentums.³⁵

Umgekehrt gilt dasselbe. Trotz interessanter Ansätze, etwa in Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“ (1929)³⁶, in Leo Baecks Auseinander-

32) Vgl. den Überblick bei Johann B. Metz, *Auschwitz II. Theologisch*, in: LThK I (1993), 1260 f.; ders. (Hg.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995.

33) Vgl. John T. Pawlikowski, *Judentum und Christentum III*, in: TRE XVII(1988)390–403; ders., *Reflections on Covenant and Mission*, in: *Themes in Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler/Melanie J. Wright, Cambridge (England) 2005, 273–299.

34) Vgl. u. a. die Erklärung des Gesprächskreises Juden und Christen, *Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft*, 2005.

35) Beiträge aus dem deutschen Sprachraum u. a.: Franz Mußner, *Traktat über die Juden*, München 1979; Norbert Lohfink, *Das Jüdische am Christentum*, Freiburg/Br. 1987; Hans Küng, *Das Judentum*, München 1991; Clemens Thoma, *Das Messiasprojekt*, Augsburg 1994; Joseph Ratzinger, *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Bad Tölz 1998; Walter Groß (Hg.), *Das Judentum – eine bleibende Herausforderung christlicher Identität*, Mainz 2001.

36) Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften, Bd. 2, Haag 1976.

setzung mit Harnacks „Wesen des Christentums“ (1900)³⁷ und in der im Jahr 2000 in den USA veröffentlichten Erklärung *Dabru Emet* (Redet Wahrheit)³⁸, die auf die neueren christlichen Entwicklungen reagiert, gibt es im Augenblick keine umfassende jüdische Theologie des Christentums. Oft wird gesagt, daß es eine solche gar nicht geben könne, denn zwischen Judentum und Christentum bestehe ein asymmetrisches Verhältnis, wonach man zwar das Christentum nicht ohne das Judentum, wohl aber das Judentum ohne das Christentum definieren könne, das Christentum also für das Judentum keine diesem immanente theologische Herausforderung darstelle.³⁹ Die Frage ist jedoch, ob sich das Judentum, gerade wenn es sich selbst treu bleibt, isolieren und sich auf sich selbst zurückziehen kann. Sowohl im jüdischen Schöpfungsglauben wie in der Verheißung an Abraham, Segen für „alle Geschlechter der Erde“ zu sein (Gen 12,2 f.; vgl. Jes 42,6; 49,6), drückt sich ein dem Judentum eigener Universalismus aus, der notwendig zur Begegnung mit dem universalen Anspruch des Christentums führt.⁴⁰

Die Frage nach Universalität und Partikularität stellt sich nach der Staatwerdung Israels neu. Das Problem ist nicht die staatliche Anerkennung Israels; sie ist heute in den großen Kirchen unumstritten. Die Frage ist vielmehr, welche theologische Bedeutung dem „Land“ (*ha-arez*) zukommt und wie die biblischen Landverheißungen (Gen 12,1–3) in diesem Zusammenhang zu interpretieren sind. Während für Christen das *Heilige Land* eine geistliche Bedeutung hat, ist für den Großteil des heutigen Judentums das *Land* in einem konkreten politischen Sinn Teil ihres Selbstverständnisses geworden.⁴¹ Die Brisanz dieser Frage ist offensichtlich.

Juden und Christen sind also bei allem, was sie gemeinsam haben, in Überzeugungen, die für ihre jeweilige Identität konstitutiv sind, verschieden. Deshalb dürfen wir an den jüdisch-christlichen Dialog nicht mit nai-

37) Vgl. Walter Homolka, *Leo Baeck. Jüdisches Denken – Perspektiven für heute*, Freiburg/Br. 2006.

38) Vgl. Wortlaut in: FrRu 8(2001)114–117; gedruckt und kommentiert in: *Christianity in Jewish Terms*, Tikva Frymer-Kensky et al. (Ed.), Colorado 2000.

39) R. J. Zwi Werblowsky, Art. *Judentum*. Aus jüdischer Sicht, in: NHTHG II(1984)264–266.

40) Dieser Gesichtspunkt ist wichtig bei Jean-Marie Kardinal Lustiger, *La promesse*, Paris 2002, dt. *Die Verheißung*, Augsburg 2003.

41) Vgl. *Israel and the Holy See. A Catholic View of the State of Israel* (Teshuva Institute Papers). The Institute of Judaic-Christian Studies, Seaton Hall University 2000.

ven, einseitig auf Harmonie bedachten Erwartungen herangehen. Man muß sich hüten, im Dialog den anderen vereinnahmen zu wollen. Der jüdisch-christliche Dialog ist ein schwieriger Dialog, und er wird ein schwieriger Dialog bleiben. Doch Unterschiede dürfen kein Vorwand für Feindschaft sein. Wir müssen uns in unserer jeweiligen Andersheit gegenseitig achten und anerkennen. Nur so sind wir ehrliche Dialogpartner. Nur so können wir voneinander lernen. Nur so können wir füreinander eine bleibende Herausforderung sein.

Die dritte Herausforderung betrifft die praktische Zusammenarbeit. Hier tut sich ein weites Feld auf, in dem wir vor zwei Jahren in Buenos Aires einen wichtigen Schritt weitergekommen sind. Vertreter des Jüdischen Weltkongresses hatten erfahren, daß Kinder wegen der schweren ökonomischen Krise in Argentinien an Hunger und Unterernährung leiden. In Zusammenarbeit mit der argentinischen Caritas konnte sehr schnell ein gemeinsames Hilfsprogramm auf den Weg gebracht werden, von dessen vorzüglichem Funktionieren wir uns bei dem genannten Kongreß überzeugen konnten.

Da an Notsituationen in der Welt kein Mangel ist, haben wir für die Zukunft weitere solche Zusammenarbeit beschlossen. Bei dem bereits genannten Kongreß in Kapstadt wird in Zusammenarbeit mit der südafrikanischen Bischofskonferenz ein gemeinsames Aidsprogramm angestrebt. Es geht dabei nicht um utopische Weltverbesserungsprogramme, sondern um das, was die rabbinische Tradition als *tikkun ha-olam*, als „Heilung der Welt“ bezeichnet, wobei gilt: „*Wer ein Menschenleben rettet, rettet die ganze Welt.*“

Der jüdisch-christliche Dialog hat also nicht nur theoretische, sondern auch praktische Fortschritte gemacht. Er ist nicht nur rückwärtsgewandt; er will sich ebenso und noch mehr den gegenwärtigen und den zukünftigen Aufgaben und Herausforderungen stellen. Juden und Christen, die sich so lange feindlich oder indifferent zueinander verhalten haben, können heute zum Wohl der ganzen Menschheit in sozialer und karitativer Zusammenarbeit Verbündete werden. Dazu gehört inzwischen auch, daß wir in Kapstadt versuchen werden, den jüdisch-christlichen Dialog durch einen „Trialog“ zu ergänzen, an dem auch Muslime beteiligt werden sollen.

Verbündete können Juden und Christen auch sein, indem sie gemeinsam für gemeinsame Werte eintreten, die in unserer weithin säkularisierten Gesellschaft in Frage gestellt sind. Wir haben ein gemeinsames Bild von der menschlichen Person, ihrer je einmaligen Würde und ihrer Verantwortung

vor Gott. Uns verbindet das Verständnis der Welt als Schöpfung, der Wert der Familie, das Verständnis von Gerechtigkeit und Frieden und die Hoffnung auf die endgültige Rettung und Vollendung. Das ist ein reiches gemeinsames Erbe, das die Menschheit in ihrer gegenwärtigen Orientierungskrise dringend braucht, und das, wenn wir es gemeinsam einbringen, um so überzeugender und kraftvoller wirksam werden kann. *Wir brauchen einander, und die Welt braucht uns.*

Unser gemeinsames Erbe sollte uns Verpflichtung sein, gemeinsame Antworten auf gemeinsame gegenwärtige Herausforderungen zu geben: die Heiligkeit des Lebens, der Schutz der Familie, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt, das Problem des Terrorismus, die Bewahrung der Schöpfung und vieles andere mehr. Nach der Tragödie der Schoa sind Juden und Christen aufgerufen, gemeinsam Verantwortung dafür zu übernehmen, daß eine ähnliche menschliche Katastrophe sich in Zukunft nie mehr ereigne. Wenn uns dies gelingt, dann wird die Abraham, unserem gemeinsamen Vater im Glauben, gegebene Verheißung wahr: „*Du sollst ein Segen sein*“. „*Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen*“ (Gen 12, 2 f.).

Vor allem können Juden und Christen in einer von so vielen Problemen geschüttelten und von Zukunftsangst geplagten Welt gemeinsam die Hoffnung hochhalten. Sie können bezeugen, daß trotz Versagen und Schuld, trotz Andersheit und Fremdheit, Umkehr, Versöhnung, Frieden und Freundschaft möglich sind. Möge deshalb das neue Jahrhundert ein Jahrhundert der Brüderlichkeit zwischen Juden und Christen werden – Schulter an Schulter. Schalom!

Der Dialog mit dem Judentum muß [...] so vorangetrieben werden, daß ein neuer Frühling in den wechselseitigen Beziehungen erblüht.

(„*Ecclesia in Europa*“, Johannes Paul II., 28. Juni 2003)