

Das Vergessen der jüdischen Wurzel in der Theologie und seine Folgen für das Christentum

Anmerkungen zum 50. Jahrestag von *Nostra aetate*

Achim Buckenmaier*

Wenn in diesem Jahr der Promulgierung von *Nostra aetate*, der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* vor fünfzig Jahren, gedacht wird, wird man sich nicht nur an die dramatische Entstehungsgeschichte und die nicht weniger erstaunliche Wirkungsgeschichte dieses kürzesten Konzilsdokuments¹ erinnern. Man wird auch kaum glauben wollen, dass die christliche Theologie, nachdem im 19. Jh. die historisch-kritische Lesart der Bibel dominant geworden war², noch von einem weitverbreiteten Desinteresse und von einer Ignoranz gegenüber den Forschungen und Erkenntnissen jüdischer Wissenschaftler und dem nachbiblischen Judentum insgesamt gekennzeichnet war.

Aus heutiger Sicht ist es verwunderlich, wie wenig den christlichen Forschern die Tatsache bewusst war, dass auch das Judentum in den zwei nachbiblischen Jahrtausenden eine Weiterentwicklung durchlaufen hat, und wie wenig sie sich aus der jüdischen Lesart des Alten Testaments Verstehenshilfen erwarteten.

* Prof. Dr. Achim Buckenmaier, geb. 1959 in Hechingen, Studium der Theologie in Freiburg und Paris. Seit 1990 Mitglied der Priestergemeinschaft der Katholischen Integrierten Gemeinde, Inhaber des Lehrstuhls für die Theologie des Volkes Gottes an der Päpstlichen Lateran-Universität Rom, Berater der Kongregation für die Glaubenslehre und des Rates für die Neuevangelisierung. Der Beitrag basiert auf einer Vorlesung anlässlich der Studientagung „Christologie im Alten Testament“ (Juli 2012).

1) Der Abschnitt über das Judentum umfasst nur 434 der insgesamt lediglich 1171 Wörter der Erklärung.

2) Es gab, anders als es eine weitverbreitete Sicht glauben macht, bereits im Mittelalter durchaus textkritische Exegese: vgl. Cornelia Linde, *How to Correct the Sacra Scriptura? Textual Criticism of the Bible between the Twelfth and Fifteenth Century*. Medium Ævum Monographs 29, Oxford 2012.

Julius Wellhausen, einer der Begründer der modernen kritischen Bibelwissenschaft, hatte das bekannte Wort geprägt: „Jesus war kein Christ, sondern ein Jude.“³ In seiner wissenschaftlichen Arbeit interessierte er sich aber – trotz seiner Freundschaft mit dem jüdischen Philosophen Hermann Cohen (1842–1918) – weder für das Judentum nach der Zeit Jesu noch für die Forschungsarbeit seiner jüdischen Kollegen. So konnte Wellhausens Aussage auch zu Fehldeutungen führen. Rudolf Bultmann verstand sie als Aussage über die *Voraussetzungen* des Neuen Testaments: Jesus musste Jude sein, um das Judentum radikal überwinden zu können.⁴ Jüdische Theologen wie Rabbiner Josef Eschelbacher⁵ (1848–1916) bemerkten schon früh, dass *dieser* Jesus – wie ihn die christlichen Theologen schilderten – nicht wie eine Blüte aus dem Alten Testament erwachsen war, sondern wie ein Meteor vom Himmel gefallen sei. Ihnen zufolge griff Jesus zwar das Judentum seiner Zeit auf, verwandelte es aber souverän in etwas ganz Anderes.

1. Die Ursachen des Vergessens der jüdischen Wurzeln

Warum haben die Christen den *Tanach* (Tora, Propheten, Weisheitsbücher) in weiten Strecken vergessen, wo er doch im Neuen Testament ständig präsent ist und in den ersten Jahrhunderten sogar als *Teil der christlichen Heiligen Schrift* vehement verteidigt wurde? Man muss sich vor allzu einfachen Antworten hüten, wie Hubert Frankemölle zu Recht betont: „Die Entstehung des Christentums aus dem Judentum wie auch die Abgrenzung des Judentums vom Christentum und umgekehrt ist ein langer Prozess. Genauer: es sind vielfältige Prozesse, in denen viele Faktoren eine Rolle gespielt haben.“⁶ Dennoch lassen sich zwei Linien dieser Entwicklung ausmachen:

3) Julius Wellhausen, *Einleitung in die ersten drei Evangelien*, Berlin 21911, S. 102.

4) Vgl. Martin Hengel, *Paulus und Jakobus. Kleinere Schriften III*, Tübingen 2002, S. 427 f. (vgl. die Rezension von Gaby Knoch-Mund in: FrRu NF 11 [2004] 135–137).

5) Josef Eschelbacher rezensierte und kritisierte ausführlich Harnacks Buch über das Christentum: Josef Eschelbacher, *Die Vorlesungen Adolf von Harnacks über das Wesen des Christentums*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 46 (1902) 119–141, 229–239, 407–427; 47 (1903) 53–68, 136–149, 249–263, 434–446, 514–534; vgl. ders., *Das Judentum im Urteil der modernen protestantischen Theologie*, Leipzig 1907; ders., *Das Judentum und das Wesen des Christentums*, Berlin 1905.

6) Hubert Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart 2006, S. 25 (vgl. die Rezension von Alwin Renker in: FrRu NF 14 [2007] 295–297).

a) Die Polemik gegen „die Juden“ als „innerjüdischer“ Streit

Das Judentum wurde im Christentum nicht einfach nur „vergessen“. Für viele Christen schien das Alte Testament und mit ihm auch das Judentum durch Jesus selber und durch viele Aussagen des Neuen Testaments überwunden. Besonders das Johannesevangelium, wo Jesus oft sehr distanziert und sehr scharf von „den Juden“ zu sprechen scheint, konnte man so lesen, als ob Jesus das Judentum verlassen habe.

Die Geschichte dieses vermeintlichen Antijudaismus des Neuen Testaments kann hier nicht dargestellt werden. Nur so viel ist anzumerken: In den letzten zwanzig Jahren ist durch Studien, aber auch zum Teil durch Ausgrabungen erkennbar geworden, dass Christen und Juden viel länger, als bisher angenommen, sich ihrer gemeinsamen Wurzeln bewusst waren und Berührungspunkte hatten.⁷ Man darf die ersten zwei, drei Jahrhunderte nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Trennung und Absonderung lesen, wie es vor allem unter dem Einfluss der theologischen Geschichtswissenschaft und der historischen Bibelkritik in der Theologie vielfach praktiziert wird. Nicht wenige antike Polemiken gerade des frühen 2. Jh. fassen Juden und Christen zusammen und werfen ihnen denselben Aberglauben, Atheismus und allgemeinen Menschenhass vor. Dies geschah nicht aus Unkenntnis der Unterschiede zwischen Juden und Christen, sondern – im Gegenteil – aus der Wahrnehmung des noch existierenden Zusammenhangs: Der letzte heidnische lateinische Dichter, Rutilius Namatianus (5. Jh.), nannte die Juden die *radix stultitiae*, die Wurzel des törichten Christentums.⁸

Der Neutestamentler Rudolf Pesch (1936–2011) hat in einer ausführlichen Studie zum Johannesevangelium gezeigt, dass diese Einsichten wichtig sind auch für das Verständnis der Aussagen des Neuen Testaments zu Israel und

7) Vgl. Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2004 (vgl. die Rezension von Jutta Koslowski in: FrRu NF 18 [2011] 297 f.); Andreas Bedenbender (Hg.), *Judäo-Christentum. Die gemeinsamen Wurzeln von rabbinischem Judentum und früher Kirche*, Paderborn/Leipzig 2012 (vgl. die Rezension von Jutta Koslowski in: FrRu NF 21 [2014] 63–65); Israel J. Yuval, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley u. a. 2006 (vgl. die Rezension der dt. Ausgabe [*Zwei Völker in deinem Leib*] von Ruben Frankenstein in: FrRu NF 16 [2009] 69–71).

8) Rutilius Namatianus, *De reditu suo* I, 389; zit. bei Martin Hengel, *Kleinere Schriften III* (Anm. 4), S. 418; vgl. Jean-Yves Guillaumin, *„Radix stultitiae“ chez Rutilius Namatianus*, in: *Vita Latina* 175 (2006) 114–122.

zum Judentum. Die Polemiken des Neuen Testaments gegen „die Juden“ muss man, so Pesch, zuallererst als eine „innerjüdische Polemik“, bzw. als einen „erbitterten Familienstreit“ lesen. Um diese Sicht zu stützen, hat Pesch auch alttestamentliche Texte mit scharfer innerjüdischer Kritik herangezogen: z. B. Neh 4,1–5a; 6,6; 1 Makk 2,15; 2,25 u. a., wo jeweils polemisch von „den Juden“ die Rede ist. Der Evangelist Johannes war, so sagt Pesch in Übereinstimmung mit anderen neueren Exegeten, nicht ein Heidenchrist, der das Judentum von außen kritisiert und ablehnt. Vielmehr blickt „der Jerusalemer Jude, der Christ wurde, [...] im hohen Alter im Milieu überwiegend heidenchristlicher Gemeinden auf ‚die Juden‘ in Jerusalem zurück, die Jesus von Nazareth ungesetzlich ans Kreuz gebracht hatten. Zugleich hält er unbeirrt daran fest, dass ‚die Rettung von den Juden gekommen ist‘.“⁹ Erst nach der Trennung zwischen Juden und Christen konnten diese Texte eine wirklich antijüdische Wirkung entfalten, die Bedeutung des Alten Testaments wurde gemindert und das Judentum zum Teil diffamiert.

Die Entstehung des Christentums fiel zwar in eine weltgeschichtlich relativ ruhige Zeit, die durch die universale Ausdehnung und politische Stabilität des Römischen Reiches gekennzeichnet war. Die rund zweihundert Jahre jüdischer Existenz unter römischer Herrschaft (63 v. bis 135 n. Chr.) waren aber eine angespannte Epoche voller Aufstände, Terrorakte, innerjüdischer Auseinandersetzungen und Kriege. Die Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. und die Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes (135 n. Chr.) waren politische Fakten, die die Auseinandersetzung mit den – mehr oder minder als innerjüdische Sekte betrachteten – Jesusanhängern verschärfte. Dies wirkte sich auch auf die Christen aus. Einerseits wurden die Judenchristen aus der Synagoge ausgeschlossen, andererseits trat – innerhalb der Kirche – das judenchristliche Element zurück und verschwand schließlich fast vollständig.¹⁰ Mit dem Verlust des Judenchristentums büßte das Alte Testament in der Kirche seine ursprüngliche, gleichsam selbstverständliche Stellung ein.

9) Rudolf Pesch, *Antisemitismus in der Bibel? Das Johannes-Evangelium auf dem Prüfstand*, Augsburg 2005, S. 113; Peschs These löst nicht alle Probleme einer antijüdischen Lektüre des vierten Evangeliums, ist aber ein wichtiger Beitrag zur Diskussion (vgl. die Rezension von Michael Theobald in: FrRu NF 13 [2006] 221–223); vgl. Martin Hengel, *Kleinere Schriften III* (Anm. 4), S. 422.

10) Eine Sonderstellung nimmt sicher Paulus ein, der durch seinen persönlichen Weg schon früh ein Anlass der Auseinandersetzung wurde; vgl. Martin Hengel, *Kleinere Schriften III* (Anm. 4), S. 459.

b) Veränderte kulturelle Voraussetzungen

Neben der endgültigen Trennung von *Synagoge* und *Ecclesia* gefährdete auch die Ausbreitung des Christentums in weitere kulturelle Räume die Bedeutung des *Tanach*. Ein weiterer folgenschwerer Vorgang, der zunächst das Alte Testament nicht zu berühren scheint und auf den ersten Blick lediglich als ein Problem des griechisch formulierten Glaubensverständnisses erkennbar ist, vollzog sich in der Christologie: Das Johannesevangelium spricht in seinem Prolog davon, dass der *Logos* Fleisch (griech. *sarx*) wird (Joh 1,14). Für biblisch geschulte Ohren war die Bedeutung klar: „Fleisch“ meint den ganzen Menschen in seiner geschichtlichen Existenz.¹¹

Häresien entstehen ja zum Teil durch die Einführung neuer Begriffe, aber auch das Beharren auf Begriffen kann zu falschen Auslegungen führen, wenn sich kulturelle und geistige Hintergründe verändert haben. So wurde auch die Rede vom „Fleisch“ in dem neuen philosophischen Denken missverständlich. Arius (3. Jh.) und Apollinarius (4. Jh.) konnten mit ihren philosophischen Vorstellungen der *Einheit von Leib und Seele* im Menschen nicht denken, dass Jesus mit einer menschlichen Seele ganz für Gottes Willen aufnahmefähig war. So interpretierten sie den Ausdruck der „Fleischwerdung“ neu: Gott kommt als *Logos* zwar ganz in dem Menschen Jesus an, aber das Göttliche verdrängt die menschliche Seele, tritt an ihre Stelle, und der Leib, das menschliche „Fleisch“, ist nur noch wie ein Mantel, der diesen *Logos* umkleidet. Von einem wirklichen Zusammen von Gott und Mensch ist hier nicht mehr die Rede. Die Theologie hat darauf reagiert, indem sie anstelle von der „*Fleischwerdung des Logos*“ von der „*Menschwerdung Gottes*“ redete.

Hier musste die Theologie also einen neuen Begriff prägen – „Menschwerdung“ –, um etwas Zentrales der biblischen Botschaft zu retten: In Jesus finden Gottes Plan und das Wollen und Tun eines Menschen ganz zusammen. Gleichzeitig hat sie aber auch etwas Wesentliches verloren: Mit dem Wort „*Fleisch*“ war die geschichtliche Herkunft Jesu aus Israel ausgedrückt. Jesus ist „dem Fleisch nach geboren als Nachkomme Davids“ (Röm 1,3 f.). Das verallgemeinernde Wort „Menschwerdung“ dagegen trägt die Erinnerung an seine konkrete Abstammung nicht mehr in sich. Gott hat aber nicht *irgendwo* gesprochen, sein Wort (*Logos*) wurde nicht allgemein vernommen,

11) Bereits im 2. Jh. prägte Irenäus von Lyon das Substantiv „*Fleischwerdung*“ (des *Logos*) (griech. *sarkosis*/lat. *incarnatio*): Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* III,19, 1.

sondern nur in Israel. Der Logos wurde nicht an *irgendeinem* Ort *irgendein* Mensch. Erst im 20. Jh. – vor allem unter dem Eindruck der Schoa – wurde wieder deutlich, was der christlichen Erinnerung verloren gegangen war. Karl Barth formulierte dies in seiner „Kirchlichen Dogmatik“, wenn er auch das Wort „Fleisch“ wieder präzisiert und von der *Menschwerdung* sagt: „Das Wort wurde – nicht ‚Fleisch‘, Mensch, erniedrigter und leidender Mensch in irgendeiner Allgemeinheit, sondern *jüdisches* Fleisch.“¹²

2. Die Folgen des Verlustes

Man kann die Folgen, die das Vergessen des Alten Testaments (*Tanach*) für die Theologie hatte, als fünf „Verluste“ beschreiben. „Vergessen“ bedeutet nicht, dass das Alte Testament aus der Kirche verschwunden wäre. Alle Großkirchen haben, trotz immer wieder aufflackernder Anfechtungen (z. B. durch Markion), die Einheit der Heiligen Schrift bewahrt. Der *Tanach* war in den großen Werken der mittelalterlichen Theologie vor allem durch die Typologie präsent, die bis weit in die Barockzeit in Bilderzyklen der Kirchen, in Lyrik und Kirchenlieder hineinwirkte, und er blieb indirekt präsent in Kirchenrecht und Moraltheologie. Gerade die katholische Kirche hat sich eine, vielfach unbewusste, Nähe zum Alten Testament und auch zur talmudischen Literatur erhalten, was ihr von Kritikern oft als Kasuistik vorgeworfen wurde. Die Geschichte des Christentums ist also nicht eine Dekadenzgeschichte, sondern ein Weg, von dem immer wieder rechts und links Stücke abbrechen, der aber trotz dieser Verluste zu einer neuen Wegmarke, ja Kehre, wie sie *Nostra aetate* darstellt, führen konnte.

Erster Verlust: Das Christentum wird Sache des Einzelnen

Die Geschichte des Christentums als Erbe des Judentums hat die Würde des einzelnen Menschen hervorgehoben, wie sie so in keiner Religion zur Geltung kam: Der Mensch ist geschaffen von Gott, nach dessen Ebenbild; er ist

12) Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich 1959, S. 181; vgl. Achim Buckenmaier, *Moses et Elias cum eo loquentes. Anregungen aus einer Kritik an der Erklärung „Dominus Iesus“*, in: Christian Schaller / Michael Schulz / Rudolf Voderholzer (Hg.), *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie*. FS Gerhard Ludwig Müller, Freiburg i. Br. 2008, S. 324–344.

angesprochen und in die Verantwortung für die Welt gerufen, die er nach den Gesetzen Gottes bewohnen darf. Gerade dieses Wissen gerät allerdings in eine Schieflage, wenn das Erfahrungswissen Israels, im *Tanach* verdichtet, vergessen wird. Dann wird aus dem in der Glaubensgemeinschaft des Volkes Gottes Glaubenden und Handelnden ein *Einzelner*, der, losgelöst vom Volk Gottes, allein um sein Seelenheil ringt.

Wie diese Entwicklung mit der Ablehnung Israels in Verbindung steht, zeigt ein Blick auf Adolf von Harnack, einen der einflussreichsten protestantischen Theologen des frühen 20. Jh. Nach Harnack ist das Judentum für Jesus nur ein „Sprungbrett“, das er später hinter sich ließ: „Die Predigt Jesu wird uns auf wenigen, aber großen Stufen sofort in eine Höhe führen, auf welcher ihr Zusammenhang mit dem Judentum nur noch als ein lockerer erscheint.“¹³ Die „Höhe“ ist die Jenseitshoffnung des Christentums und die Individualisierung der Botschaft Jesu: „Das Reich Gottes kommt, indem es zu den Einzelnen kommt, Einzug in ihre *Seele* hält, und sie es ergreifen. Das Reich Gottes ist *Gottes Herrschaft* gewiss, aber es ist die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen. [...] [Jesus] selbst ist das Reich, und nicht um Engel und Teufel, nicht um Throne und Fürstentümer handelt es sich, sondern um Gott und die Seele, um die Seele und ihren Gott.“¹⁴

Harnack beeinflusste mit diesen Gedanken nicht nur die protestantische, sondern auch die katholische Theologie. Das Motto vieler Volksmissionskreuze – „Rette deine Seele!“¹⁵ – ist gleichsam eine Variante dieses Verlustes in der katholischen Volksfrömmigkeit. Dahinter stand der Gedanke, dass bei einer solchen „Höhe“, die mit Jesus erreicht wird, alle alttestamentlichen (jüdischen) Gesetze als kleinkarierte „Kasuistik“, als dumpfer Legalismus und als Verhaftung an das Weltliche abgelehnt werden mussten. Bei Harnack finden wir das gesamte Vokabular dieses Missverstehens und der Herabwürdigung: Das Judentum habe das Verhältnis zu Gott zu etwas Äußerlichem gemacht, zu einer „Hausordnung“, schlauerweise verbunden mit Möglichkeiten, sie zu umgehen. Jesus habe all das entlarvt, die Gesetze über Bord geworfen und das Eigentliche gelebt und gepredigt: den direkten Zugang der Seele zum Gott der Liebe, der in der Abkehr von der Gesetzesreli-

13) Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1903, S. 10.

14) Harnack (ebd.), S. 36.

15) Vgl. Gerhard Lohfink, *Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2011, S. 78 ff.

gion gesucht werden müsse. Christus ist nach Harnack nicht mehr der prä-sente Herr seiner Gemeinde und der universale Retter, sondern der individuelle Seelenführer.

Die verlorene Liebe zum *Tanach* ließ die Christen auch das Wissen um die Messiaserwartung verlieren, wie sie zur Zeit Jesu und darüber hinaus im Judentum lebendig war, und deren Erfüllung in der endgültigen „Sammlung Israels“ bestand.¹⁶ Die theologische Umdeutung des Wortes „*auferbauen*“ zeigt beispielhaft die negative Entwicklung. Bedeutet es bei Paulus noch die „Sammlung von Christen“ und das konkrete „Aufbauen von Gemeinden“ (griech. *oikodomein*: Röm 14,20; 1 Kor 8,1; 10,23 u. ö.), wurde es in der christlichen Frömmigkeit reduziert zu „Erbauung der Seele“. Im Bereich der Frömmigkeit bedeutet „Auferbauen“ heute nur noch das Erzeugen erhebender Gefühle, hervorgerufen durch eine „erbauliche“ Andachtsstunde oder eine Predigt, durch gefühlvolle Lieder, Musik oder die Lektüre der Bibel.

Zweiter Verlust: Die Christen vergessen die Welt

Das Vergessen des Alten Testaments birgt für das Christentum die Gefahr, zu einer weltlosen, gesellschaftslosen, individualistischen „Seelenrettungsreligion“ zu werden. Die Welt und die Gesellschaft sind nicht mehr das Gottesvolk, das beispiel- und zeichenhaft verwandelt werden muss; die Zuwendung zur Welt verflacht zur ethischen Maxime. Trotz der enormen humanisierenden Wirkung, die das Christentum entfaltet hat, liegt darin ein nicht zu unterschätzender Defekt. Der *Tanach* umfasst alle Lebensbereiche des Menschen. Er enthält Ratschläge und Forderungen, er nennt Lebensmittel, die man essen darf und die man nicht essen darf, er legt fest, mit wem und wie man geschlechtliche Beziehungen haben darf, mit wem und wie nicht, wie Geld verliehen werden darf und was man dafür verlangen darf usw. Es gibt Regelungen zu Gerichtsverfahren, Erbrecht und vielem mehr. Dieses Wissen ging auch in nachbiblischen Deutungen nicht verloren.

16) Für Maimonides und andere jüdische Gelehrte, die von der Kirche zu sogenannten „Religionsgesprächen“ gezwungen wurden, war dies das einzig verbleibende Argument. Sie fragten: Kann es ein größeres Hindernis geben, an Jesus als den Messias zu glauben, als den Befund, dass alle Propheten über den Messias als den Erlöser Israels sagten, er bringe das Volk zurück und sammle es, während Jesus und seine Anhänger gerade das Gegenteil bewirkten, nämlich, dass die Juden zerstreut wurden?

Aus dem osteuropäischen Judentum des 18. Jh. gibt es eine kurze Erzählung über Rabbi Elija von Wilna. Während einer Unterrichtsstunde schauten zwei seiner Schüler „aus dem Fenster einem in den Himmel aufsteigenden Vogel nach. Er fragte den einen: ‚Woran hast du gedacht, als du den Vogel beobachtetest?‘ ‚Ich dachte an eine zum Himmel aufsteigende Seele‘, erwiderte der Knabe. Elija dachte nach und befahl ihm, seine Klasse zu verlassen. [...] Er wandte sich zu dem anderen Jungen und stellte ihm dieselbe Frage. Der sagte: ‚Wenn der Vogel tot zwischen zwei Zäunen herunterfallen würde, wem würde er gehören?‘ Sein Lehrer erwiderte: ‚Gepriesen sei Gott für jemanden, der weiß, worum es in der Religion geht!‘“¹⁷

Viele Christen können sich nicht vorstellen, dass die Frage der Kleidung, der Nahrungsmittel, der Einrichtung der Häuser, des Kontakts mit Nichtgläubenden usw. etwas mit ihrem Glauben zu tun haben könnte. Christentum ohne den wachgehaltenen Schatz des Alten Testaments wird etwas rein Geistiges, einseitig Intellektuelles oder Gefühlsmäßiges, je nach Menschentyp und Kultur. Es verliert seine Objektivität und wird dem Subjekt untergeordnet, das je neu darüber befindet, was Glaube ist und was er für das Leben bedeutet.

Dritter Verlust: Das Christentum wird provinziell

Dort, wo die christliche Theologie und Praxis vergaß, dass Jesus Teil der Geschichte ist, die mit der Erschaffung der Welt begann und in deren Verlauf Israel immer mehr zur Erkenntnis gelangte, dass Gott, der Israel als Eigentum ausgesondert hat, der Herr der ganzen Welt ist (vgl. Ex 19,5), da wurde der „Gott der Christen“ partikulären Interessen unterworfen. Er wurde zu einem konfessionell und national beanspruchten Gott, der exklusiv für das eigene Volk und Vaterland zuständig ist. Für Hegel war es Abraham, der das Band zerrissen hatte, das den Menschen an die Natur, die Quellen und heimatlichen Haine, wo die Götter wohnen, bindet. Er hatte sich und seine Nachkommen zu „Fremdlingen auf Erden“ gemacht.¹⁸ Dass der Jude seither

17) Nach: Lionel Blue, *Wie kommt ein Jude in den Himmel? Der jüdische Weg zu Gott*, München 1976, S. 24 f.

18) Vgl. *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, hg. von Herman Nohl, Tübingen 1907 (Nachdruck 1966), S. 368 f.

der Ruhelose, der „ewig wandernde Jude“ (Ahasver) ist, ist nur eine Seite der Diffamierung. Der Verlust der Universalität der Christen ist die andere Seite.

Der evangelische Theologe Gerhard Kittel, einer der wichtigsten und durch das von ihm seit 1933 herausgegebene elfbändige *Wörterbuch zum Neuen Testament* auch einflussreichsten Neutestamentler des 20. Jh., belegt dieses auf einen nationalistischen Provinzialismus reduzierte Christentum: „Volkstum und volksverwurzelte Kultur sind für ihn [i. e. den Juden], wenn nicht direkt eine Verirrung, so doch höchstens eine Unterstufe und eine Vorstufe für das Eigentliche, nämlich die Menschheitskultur. Ob ein solcher [jüdischer] Literat oder Journalist in Deutschland oder in Frankreich, in der Schweiz oder in Amerika lebt, ist im Grund fast einerlei. Er braucht sich nicht von einem Land ins andere zu verpflanzen, denn seine Existenz und der Sinn seines Lebens bleiben genau dieselben, ob er hier oder dort seinen Aufenthalt hat und ob er diese oder jene Sprache schreibt.“¹⁹

Der Jude ist für Kittel ein bindingsloser Globetrotter, der Christ dagegen ein Mitglied des ‚Volkstums‘, verwurzelt im heimatlichen Boden und der ‚völkischen Gemeinschaft‘. Ein Blick in den *Diognetbrief*, in dem ein Christ des 2. Jahrhunderts einem Heiden Auskunft über die Lebensweise der Christen gibt, zeigt, wie weit sich Kittel (und andere mit ihm) vom Anfangsideal des Christentums entfernt hatte: „Die Christen [...] bewohnen jeder sein Vaterland, aber nur wie Beisassen; sie beteiligen sich an allem wie Bürger und lassen sich alles gefallen wie Fremde; jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde.“²⁰

Vierter Verlust: Das Christentum wird „Religion“

Wird der *Tanach* als prägendes Element des Christlichen vergessen, dann verschwinden gleichermaßen auch alle Erfahrungen, die Israel in der Auseinandersetzung mit den Religionen seiner Umwelt gemacht hat. Wir nennen diesen Prozess die „Unterscheidung von biblischer Offenbarung und den Religionen“. In der Geschichte Israels und dementsprechend im *Tanach* zeigt sich diese Unterscheidung besonders in der Frage der Verehrung von

19) Gerhard Kittel, *Die Judenfrage*, Stuttgart 1933, S. 28 f.

20) Ebd.

Götzenbildern (vgl. Jer 10,1–3.16; Jes 44,9–20).²¹ Die große Leistung Israels besteht in der Unterweisung des Menschen über die Welt. Israel hatte verstanden, dass Gott nicht anders handelt als in der Geschichte.

Im biblischen Verständnis aber ist „Geschichte“ nicht eine Abfolge von Ereignissen, sondern die Geschichte Gottes mit den Menschen, mit einem Volk, das seine Tora annimmt und danach lebt (vgl. Ex 24,7). In dieser Weise kann Gott handeln. Heilsgeschichte ist ein Zusammenwirken von Gott und seinem Volk. Klassisch hat dies Irenäus von Lyon beschrieben, wenn er von Abraham sagt, dass dieser, bereits bevor er die Stimme Gottes hörte, ihn „mit brennender Sehnsucht im Herzen“ gesucht habe und, „indem er sich fragte, wo Gott sei, die ganze Welt durchstreifte“, bis Gott Erbarmen mit ihm hatte und zu ihm sprach.²² Die Suche Abrahams und die Entschiedenheit, sein Leben von dieser Suche – die zur Bildung eines Volkes führte – grundlegend verändern zu lassen, sind die menschliche Antwort – gleichsam „von unten her“ – auf die Offenbarung, oder noch eindeutiger gesagt: sie *sind* Teil dieses Offenbarungsgeschehens.

Christologie ist das Nachdenken über dieses Grundwissen – am Beispiel der Person Jesus von Nazaret. Ohne die Koordinaten des *Tanach* wird Christus zu einem Gott, der vom Himmel steigt, und seinen Auftrag an den Menschen vorbei durchzieht. Das Neue Testament betont aber, dass Gott durch diesen Menschen (Jesus) gehandelt hat. Dieses „durch“ ist entscheidend. Das Menschliche, das Geschichtliche, das Jüdische an Jesus ist nicht ein Mäntelchen, das sich der *Logos* Gottes umhängt, um auf der Welt wie ein Agent zu operieren. Es ist die Substanz der Mitteilung und der Präsenz Gottes in der Welt. Deswegen kann Jesus auch Nachfolger sammeln, die, wie Johannes sagt, „noch größere Werke tun“ werden als er (vgl. Joh 14,12). Denn das Prinzip lautet: Gott wirkt „durch“.²³

21) Karl Barth hat dies besonders herausgestellt: „Die Ablehnung der heidnischen Religion richtet sich im Alten Testament mit überraschender Einseitigkeit gegen ihren Bilderdienst.“ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2 § 17, S. 331.

22) Vgl. Irenäus von Lyon, *Demonstratio apostolicae praedicationis* 24, SC 406, S. 117; zit. u. a. in: Papst Franziskus, Enzyklika *Lumen fidei*, Nr. 35.

23) In einer Predigt am Grab des hl. Augustinus in Pavia erinnerte Benedikt XVI. am 22. April 2007 mit Blick auf die Bedeutung der Geschichte an dieses biblische Prinzip: Die Kirche ist „eine Gemeinschaft, in der man zur Liebe erzogen wird, und diese Erziehung geschieht nicht trotz der Ereignisse des Lebens, sondern durch diese“.

Wo Gott, an der Geschichte vorbei, in die Welt eingreift, kann der Mensch nicht agieren. Er trägt keine Verantwortung. Griechen und Römer bauten Tempel und Altäre, um ihre Götter zu beeinflussen. Das Christentum ging bereits an seinem Ursprung, in der Tradition Israels, einen anderen Weg. So wurde z. B. im 6. Jh. das – sicherheitshalber *allen* Göttern geweihte – *Pantheon* zu einer Kirche umgewidmet und Maria und allen Märtyrern geweiht. Damit standen nicht mehr die Götter als Handelnde im Zentrum, sondern die Erinnerung an die handelnden Menschen, die die Geschichte Gottes mit seinem Volk trugen.

Ohne dieses lebendige Wissen um den durch den Menschen handelnden Gott sinkt auch das Christentum auf eine Praxis herab, die alle Verantwortung Gott zuschiebt, auf die Ebene einer von Fatalismus geprägten Religion. Die Vergessenheit des Alten Testaments öffnete die Tür zum Pluralismus der Religionen, in dem sich die biblische Offenbarung mit ihrem Anspruch auflöst und das Christentum ein Weg unter anderen wird. Harnack ist nicht der Verursacher des Vergessens und der Ablehnung, aber auch in diesem Fall ein Kronzeuge: Für ihn sahen die Juden Gott „nur in seinem Gesetze, das sie zu einem Labyrinth von Schluchten, Irrwegen und heimlichen Ausgängen gemacht hatten“, Jesus aber „sah und fühlte ihn überall“.²⁴

Die Abkehr von der Konkretheit der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel führt mit innerer Konsequenz in das „Überall“ der Präsenz Gottes, das zum Credo jeder pluralistischen Religionstheologie gehört.

Fünfter Verlust: Die Christen entfremden sich von Israel

Das Vergessen des *Tanach* in seiner theologischen Bedeutung für die christliche Theologie hatte noch eine weitere Auswirkung: die Entfremdung vom zeitgenössischen Judentum und von Israel als Land. 1973 veröffentlichte die Französische Bischofskonferenz eine Erklärung zum Judentum. Darin betonten die katholischen Bischöfe, dass das Judentum, auch das heutige, für die Christen „eine religiöse Realität“²⁵ sei, keine „Reliquie einer ehrwürdigen

24) Harnack, *Christentum* (Anm. 13), S. 37.

25) Erklärung der Französischen Bischofskonferenz 1973 (mit Kommentaren, Stellungnahmen und internationalen Reaktionen), in: FrRu XXV (1973) 14–38; vgl. *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente 1945–1985*, hg. von Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix, Paderborn/München 1988, S.149–156; S. 151.

und abgetanen Vergangenheit“²⁶. Christen dürften nicht vergessen, „dass Gott dem Volk Israel einst ein Land gegeben hat, in dem es sich zu sammeln berufen ist“.²⁷

Es geht nicht um eine Sakralisierung des jüdischen Staates durch die Kirche. Dennoch kann für die Christen eine rein diplomatische Betrachtungsweise nicht genügen. Die dramatische Entstehungsgeschichte der Konzilerklärung *Nostra aetate* zeigte, dass gerade die Gegner eines neuen Blicks der Katholischen Kirche auf das Judentum den Konnex zwischen einer Theologie des Judentums und einer Sicht auf den Staat Israel richtig einschätzten, auch wenn sie nur in politischen Kategorien – und damit letztlich an der Sache vorbei – dachten.²⁸

Ein Völkerrechtssubjekt wie der Hl. Stuhl muss dieses Verhältnis auf die diplomatische Ebene heben, auf der es keine Präferenzen geben kann; völkerrechtlich ist kein Volk wichtiger als ein anderes. Es geht aber um eine theologische Frage, die durch die bleibende Existenz des Judentums und Israels an die Kirche gestellt ist. Sie ist ein Zeichen des noch unerfüllten Wunsches Gottes, ein *Volk* und – so glauben wir dem Zeugnis der Schrift entnehmen zu können – *ein Volk* zu haben.

3. *Nostra aetate* als Anstoß

Die überraschend positive Wirkungsgeschichte von *Nostra aetate* darf nicht dazu verleiten, die Erklärung im diffusen Licht eines „interreligiösen Dialogs“ zu lesen. Zu echten Gesprächen zwischen den Religionen hat sie – vor allem mit den Dokumenten *Dignitatis humanae* (Erklärung über die Religionsfreiheit), *Lumen gentium* (Dogmatische Konstitution über die Kirche) und *Gaudium et spes* (Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute) – zweifellos beigetragen. Der kleine Text des Artikels 4 der Erklärung *Nostra aetate*, seine bewegte Vorgeschichte und seine erstaunliche Rezeption zeigen nun innerhalb dieser Koordinaten, von welchem Punkt aus das Gespräch mit den Religionen aufzunehmen ist.

26) Ebd., S. 151.

27) Ebd., S. 154.

28) Vgl. Johannes Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, in: LThK², Erg. Bd. II, S. 406–478.

Auch wenn das meiste hier nicht einmal angedeutet werden kann, ist klar, dass die Rückbesinnung auf die jüdischen Wurzeln kein „Religionsdialog“ ist. Die Darlegung der Haltung der Kirche zum Judentum ist zwar *Teil der Erklärung* über die nichtchristlichen Religionen; sie ist aber gleichzeitig *das innere Zentrum* des ganzen Textes, der um diesen Kern herum gewachsen ist. Die äußeren Umstände, vor allem die Widerstände gegen einen eigenständigen Text des Konzils zum Judentum, haben letztlich bewirkt, dass dieser Fixpunkt umso klarer hervortritt: Die Kirche findet ihr rechtes Verhältnis zur „Welt“, auch zur „Welt der Religionen“, nur im Gespräch mit Israel. Deswegen lassen sich weder ein echter Dialog mit den Muslimen, noch eine Auseinandersetzung mit dem gewalttätigen Islamismus und sein Verhältnis zum Islam selbst, noch dauerhaft friedensstiftende Gespräche mit der Konstruktion dreier „abrahamitischer Religionen“ führen.

Diese „Trialog“-Konstruktion ist bei genauerem Hinsehen eine schillernde Chiffre, die vor den historischen Erkenntnissen und vor der heutigen Gestalt der Tradition Abrahams in Judentum, Christentum und Islam keinen Bestand hat. *Nostra aetate* weist zur Lösung in eine ganz andere Richtung, an deren Horizont die Frage nach dem Gottesvolk steht: Gibt es das Volk aus Juden und Heiden, das als Modell, Maßstab, Treibriemen für den Frieden dienen kann? Wie ein solches „Volk“, wie die Wahrnehmung dieser Aufgabe aussehen könnte, wenn Juden und Christen sie überhaupt als gemeinsame Aufgabe ansehen, sind noch ganz offene Fragen, die *Nostra aetate* selber nicht beantworten, ja nicht einmal sehen konnte, die der Text und seine Wirkungsgeschichte aber doch zur Aufgabe machen.

Und noch eines wird in den Überlegungen zu *Nostra aetate* sichtbar: Für die Christen, die sich mit dem Judentum und der Geschichte des Verhältnisses zwischen Synagoge und Kirche beschäftigen, erweist sich die Frage nach den Wurzeln als Frage nach dem Christentum selbst. Das Christentum ist ohne das Gespräch mit dem Judentum im wahrsten Sinne des Wortes nicht zu denken. Ohne dieses Gespräch ist das Christentum behindert, wenn nicht sogar unfähig, seine Aufgabe in der Welt zu erfüllen. Das Nachdenken darüber hat noch kaum begonnen, und das Bewusstsein für dieses Besondere der Erklärung ist erst spärlich vorhanden. Darin liegt eine Herausforderung für Forschungen der nächsten fünfzig Jahre und nicht zuletzt ein bleibender Auftrag aus *Nostra aetate*.