

waren dies Verständigungsschwierigkeiten sprachlicher und mentaler Natur, aber diese hingen doch auch mit der verschiedenen Struktur- und Arbeitsweise der nationalen Kommissionen zusammen. Die westeuropäischen Kommissionen sind institutionell und personell unabhängiger zusammengesetzt. Dies läßt ihnen mehr Raum für freie Initiative, führt aber auch gelegentlich dazu, daß ideologische Positionen theoretische Fundamente überwuchern. Im Gegensatz zu den westeuropäischen Delegationen waren die Abgeordneten aus Deutschland direkt mit kirchlichen Institutionen wie *Misereor*, *Adveniat* und mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken verbunden. Diese institutionelle Verschränkung bringt gewiß mehr Stabilität, aber engt auch die operationelle

Selbständigkeit des „Deutschen Arbeitskreises für Frieden und Entwicklung“ ein.

Osteuropäer fehlten

Schließlich war man sich in Ostende dauernd bewußt, daß eine Versammlung von 11 *Justitia-et-Pax*-Kommissionen nur mit großem Vorbehalt sich als *gesamteuropäisch* ausgeben darf. Aus Osteuropa war (wie schon beim ersten *Justitia-et-Pax*-Treffen) einzig Polen vertreten. Delegationen aus zwei weiteren Ländern des Ostens sollen keine Ausreisebewilligung erhalten haben. Somit stellt sich die Frage (die in Ostende nicht aufgeworfen wurde), ob der ständige Ausschuß der nationalen Kommissionen Europas nicht schon heute darauf hinarbeiten sollte, daß eine

der nächsten *Justitia-et-Pax*-Konferenzen nicht in West-, sondern in Osteuropa stattfindet. Abwesend waren auch Delegationen aus den beiden großen katholischen Ländern Italien und Portugal. Obwohl schon in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils gefordert, besitzen diese beiden Länder bis heute noch keine *Justitia-et-Pax*-Kommissionen. In einem Schreiben an die Bischofskonferenzen von Italien und Portugal sprach die Konferenz denn auch die Bitte aus, daß der Episkopat dieser beiden Länder diese Forderung des Konzils endlich erfülle. In Österreich und den skandinavischen Ländern sollen zur Zeit Bemühungen im Gang sein, eine nationale bzw. gesamt-skandinavische Kommission zu gründen.

Vorgänge und Entwicklungen

Christen und Juden als Volk Gottes

Zu einem internationalen theologischen Symposium in Luzern

Sieben Jahre nach der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils trafen sich vom 28. bis 30. September in Luzern Alt- und Neutestamentler, Judaisten und Kirchenhistoriker zu einem theologischen Symposium über die Thematik: „*Judentum und Kirche: Volk Gottes*“. Die Initiative zu dieser Begegnung ging von der Theologischen Fakultät Luzern und vom Institute of Judaean-Christian Studies, Seton Hall University, New Jersey (USA) aus. Verantwortlich zeichneten Prof. Cl. Thoma, Inhaber des ersten vor kurzem in der Schweiz errichteten Lehrstuhls für Bibelwissenschaft und Judaistik, und Prälat J. Österreicher (New Jersey), der maßgeblich an der Ausarbeitung der Judenerklärung beteiligt war. Neben den wissenschaftlichen Experten war eine kleine Anzahl von Beobachtern geladen, und zwar solche Persönlichkeiten, die sich durch eigene Initiativen um den christlich-jüdischen Dialog bemühen.

Das Symposium war nicht dialogisch angelegt. Es nahmen zwar zum Katholizismus konvertierte Juden teil, es wurden aber keine Vertreter der jüdischen Religion eingeladen, und der Kreis der Teilnehmer aus zwölf Nationen wurde weiter durch die Tatsache eingeschränkt, daß auch keine evangelischen Christen anzutreffen waren. Eine Begründung für diese Einengung wurde nicht gegeben. Es wurde lediglich programmatisch erklärt, daß die Besinnung auf das theologisch zentralste christlich-jüdische Problem, die Frage nach dem Volk Gottes, „zunächst eine innerchristliche Aufgabe“ sei. Trotz dieser Einschränkung auf katholische Teilnehmer wurde das Luzerner Symposium zu einem Ereignis christlicher Besinnung auf die *jüdischen Wurzeln des Christentums*, wie

es nur wenige Tagungen zu gleichgerichteten Themen in den letzten Jahren waren.

Eine christliche Theologie des Judentums?

Das Gespräch wurde mit einer Problemübersicht von J. Österreicher, New Jersey (USA), über *das Volk Gottes in seiner Vielfalt und Einheit* eröffnet. Was in diesem wegweisenden Beitrag im Grunde versucht wurde, war nichts anderes, als Linien für eine „christliche Theologie des Judentums“ auszuziehen (vgl. J. Österreicher, *Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche*, Freising 1971), die es in unserer Dogmatik und Verkündigung erst in wenigen dürftigen Ansätzen gibt. Österreicher ging mit Recht bis auf den Noah- und Abrahambund zurück, um sowohl die universalen Perspektiven der biblischen Offenbarung im Bund mit der Schöpfung als auch die Erwählung Israels festzuhalten. Gibt es zwei Bundesvölker? Das Gottesvolk des Alten und das des Neuen Bundes? „Gibt es“, so fragte er weiter, „ein zweifaches Israel? Ein wahres und ein falsches? Eines dem Geist, ein anderes dem Fleische nach? Oder gibt es trotz aller Spaltung und Spannung zwischen Kirche und Judentum letztlich nur ein Israel?“ Diese Fragen trafen bereits, was sich noch zeigen sollte, in das Zentrum der Problematik, die mit dem Volk-Gottes-Begriff gegeben ist. Es besteht, von der Schrift her gesehen, überhaupt kein Grund zur Kennzeichnung der Kirche als des „neuen Volkes Gottes“ gegenüber den Juden, so als ob die Kirche das „alte“ Volk Gottes einfach abgelöst oder ersetzt hätte. Demzufolge sei auch das Verhältnis zwischen Judentum

und Christentum keineswegs im dogmatischen Schema „Verheißung-Erfüllung“ unterzubringen, wie es durch Jahrhunderte in der christlichen Theologie geschehen ist. Die Kontinuität der Heilsgeschichte besteht vielmehr „unter dem Bogen des *einen Bundes*“ (Karl Barth), den der Gott Israels unwiderruflich mit seinem auserwählten Volk (Röm 11, 28—29) geschlossen hat und der seine letzte Besiegelung, sein letztes Ja und Amen in der christlichen Glaubenserfahrung durch die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth gefunden hat. Der „neue“ Bund ist nach Österreicher ein Bund *mit* Israel und nicht gegen es, und der Glaube der Väter (Hebr 11, 1—40) schwebt gleich einer „Wolke von Zeugen“ (Hebr 12, 1) über dem geschichtlichen Pilgerweg der Kirche. Mit anderen Vortragenden betonte deshalb Österreicher das *einzigartige Solidaritätsverhältnis zwischen der Kirche und Israel*. Es beziehe sich auf das Alte Testament, auf das Judentum der Zeit Jesu, auf die Geschichte der Zerstreuung in der Vergangenheit und der Sammlung in der Gegenwart, kurzum auf seine ganze lange, oft hoffnungslos scheinende und doch so glaubensstarke Geschichte (vgl. dazu W. Strolz [Hrsg.], *Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube*, Freiburg 1971). Österreicher zitierte nach dieser biblischen Vergegenwärtigung abschließend M. Barth: „Wir müssen die Konsequenz ziehen, daß es unmöglich angeht, die Kirche auf Kosten von Israel als die alleinige Besitzerin und Hüterin der Wahrheit anzupreisen“ (vgl. M. Barth, *Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser*, Reihe: Theologische Existenz heute, Heft 75, München 1959).

Volk Gottes im Alten Testament

Wenn auf diese durch einen *pastoralen* Grundton bestimmte Einführung eine Reihe von streng historischen und exegetischen Beiträgen folgte, so erweckte dies zuerst den Eindruck, als ob nun das Hauptthema durch erstklassige Fachleute neutralisiert, historisiert werden sollte. Doch ist hier grundsätzlich zu bedenken, daß der Glaube historische und begriffsgeschichtliche Untersuchungen nicht zu scheuen braucht, ja sie sind vielmehr für eine gründliche und vorurteilslose Besinnung auf das, was geschehen ist, unerlässlich. Die Entfernung des Christentums von seinem jüdischen Ursprung hätte niemals ein solches tragisches Ausmaß erreicht, wenn sich die christliche Theologie — insbesondere die Dogmatik — entschiedener und geduldiger an die *Eigenart der Quellen des biblischen Glaubens* gehalten hätte, anstatt unter die Vorherrschaft der abendländischen Metaphysik zu geraten.

Der Alttestamentler R. Schmid (Luzern) sprach über „*Israel als Volk Gottes von den Anfängen bis zum babylonischen Exil*“. Deut 26, 16—19 läßt nach Schmid erkennen, daß mit dem Begriff „Volk Gottes“ die Sonderstellung Israels innerhalb der Menschheitsgeschichte gemeint ist. Diese besondere Gemeinschaft mit Gott ruht auf einer gegenseitigen Entscheidung Gottes und des Menschen. Existenz und Zukunft dieser Gemeinschaft gründen in der zuvorkommenden Liebe, in der unerschütterlichen Treue Gottes. Längst bevor Israel als Volksgemeinschaft bestand, gibt es Berufung, Erwählung und Verheißung (Abrahambund). Die Herausführung aus Ägypten lasse eine Volksgemeinschaft entstehen, in der sich die *sichtbar ausgeprägte Bereitschaft des Menschen* oder einzelner Gruppen, diesem auserwählten Volk an-

zugehören, zu zeigen beginnt. Schmid ging dann insbesondere auf die *Infragestellung des Gottesvolkes durch die Propheten* ein. Sie klagen das abtrünnige Volk an, sie zerschlagen seine Heilssicherheit (das Nein des Amos!), sie kündigen Unheil über Israel, Gottes Strafgericht an, und dennoch bleibt ein „heiliger Rest“ (Jes 37, 32), ein volklich und religiöser Kern erhalten, der Gottes Verheißungen weiterträgt — zum Heil für alle Völker der Welt. Daß diese Botschaft von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird, dafür ist Israel verantwortlich, dazu ist es auserwählt.

In den Beiträgen der Judaisten K. Schubert (Wien) und Cl. Thoma (Luzern) wurde *Israel als Volk Gottes vom babylonischen Exil bis zur Hasmonäerzeit* und *das Volk-Gottes-Verständnis des Judentums zur Zeit Jesu* erörtert. Aus ihren Referaten können hier nur jene Züge festgehalten werden, die auf das Hauptthema zeigen. Im babylonischen Exil konstituiert sich nach Schubert eine jüdische Gemeinde mit einem Sendungsbewußtsein für die anderen Völker. Der dort entstehende *Schöpfungsbericht der Priesterschrift* soll den verschleppten Israeliten die Gewißheit geben, daß Gott als der Schöpfer Himmels und der Erde auch der Herr der Geschichte ist. Der Sabbat wird als ein Teil der Schöpfungsordnung verstanden, durch dessen Feier die Juden sich als die „wahren Kosmopoliten“ erweisen. Unter den Juden kommt es nach der Aufhebung des babylonischen Exils zu einem Konflikt zwischen den Zurückgekehrten und den Daheimgebliebenen (Esra 4, 3). Es bildet sich eine kleine Gemeinde, in der die *messianischen* Erwartungen stark hervortreten. Die Pharisäer vertreten als „Gottes Minorität“ (vgl. R. R. Geis, *Gottes Minorität — Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte des Judentums in Deutschland*, München 1971) die Idee der Nächstenliebe, und sie praktizieren eine Frömmigkeit, in der die Menschen der Weltvölker, weil auch sie nach Gottes Ebenbild erschaffen sind, in die eschatologischen Verheißungen aufgenommen sind. „Die Frommen aller Völker haben Anteil an der zukünftigen Welt.“ Gegensätzlich dazu verhalten sich *apokalyptisch* orientierte Gruppen, die mit den Fremden, den Nichtauserwählten nichts zu tun haben wollen.

Das Judentum als bleibende Wurzel des Christentums

Cl. Thoma war um den Nachweis bemüht, daß sich Jesus und seine Jünger in keiner Weise sektiererisch vom Judentum ihrer Zeit absetzen wollten. Das Judentum der Zeit Jesu ist als Volk Gottes alles andere als eine geschlossene Größe. Es gibt pharisäische Genossenschaften und spezielle Gruppen zur Durchsetzung bestimmter religiöser Aufgaben. Die Spiritualität des einfachen Volkes ist durch die Abrahamiten und die Ijobiten geprägt. Gottesfurcht und Nächstenliebe sind die Kennzeichen ihrer Frömmigkeit. Die weltabgewandte Kontemplation tritt hinter dem maßgebenderen Gebot der Mitmenschlichkeit zurück. Ein Jude ist, wer an den *einzigsten* Gott und das auserwählte Volk glaubt, wer Götzendienst verschmäht und sich für Israel einsetzt. Thoma zeigte dann auf, wie es in der Zeit Jesu unter den Juden zu einer wachsenden Reflexion auf ihre Identität kommt. Die Last und Größe des Judeseins beruht darin, daß der Jude der Mensch einer besonderen Gottesnähe ist, das heißt aber im Blick auf den jüdischen

Geschichtsweg bedroht sein und hoffen wider alle Hoffnung. Für die Christen in unserer Zeit bedeutet dies, so formulierte Thoma abschließend: „Auch wir leben unter Bedrohungen und Wundern, auch wir wandern dem Zion entgegen, und insofern sind wir Volk Gottes. Das Judentum ist auf solche Menschen der Hoffnung auf die göttliche Vollendung aller Dinge angewiesen. Die letzte Klärung wird erst der Tag des Gottes Israels bringen.“

Um eine Korrektur am überlieferten Verständnis der Kirche als dem „neuen“ Gottesvolk im geschichtlichen Gegensatz zwischen Christentum und Judentum bemühte sich auch der Neutestamentler *Th. C. De Kruijf*, Utrecht, durch eine sorgfältige Untersuchung der neutestamentlichen Begriffe und Bilder für „Volk Gottes“. Daraus ging hervor, daß es im Neuen Testament weder eine eindeutige Theologie des „Neuen Bundes“ gibt noch eine einheitliche Volk-Gottes-Theologie. Was Juden und Christen in der Tiefe ihrer Existenz Erfahrung im Glauben verbinde, sei der Gegensatz von Leben und Tod, Fleisch und Geist und nicht die Entgegensetzung von „altem“ und „neuem“ Gottesvolk. Es sei eine Illusion anzunehmen, daß der kirchlich viel gebrauchten Bezeichnung „neues Gottesvolk“ auch eine neue Wirklichkeit entspreche. Die Auslegung von Röm 9—11 ergibt nach De Kruijf nicht nur kein Anathema für die Juden, sondern der Apostel — erschüttert vor dem unerforschlichen Reichtum der Weisheit Gottes stehend — beugt sich vor ihr und warnt die Christen vor dem Hochmut einer sich gegen das Judentum kehrenden Heilssicherheit mit dem Wort: „Nicht du trägst die Wurzel, die Wurzel trägt dich“ (Röm 11, 18). In dieser Erkenntnis ist die existentielle Solidarität der Christen mit den Juden für alle Zeiten begründet (vgl. Antijudaismus in Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, hg. von *W. P. Eckert*, *N. P. Levinson* und *M. Stöhr*, München 1967).

Mehr Solidarität mit dem jüdischen Erbe

Die Gefahr, daß die Christen ihre Vorstellungen in das Judentum hineinragen und so gerade nicht imstande sind, die fundamentale Abhängigkeit von der Glaubenserfahrung des Judentums wahrzunehmen, besteht seit der Zeit Jesu. *K. Hruby* (Institut Catholique, Paris) erläuterte diesen Sachverhalt. Durch *Jesus von Nazareth*, das heißt genauer durch seine *Gottessohnschaft*, kommt es zur Trennung von Kirche und Judentum. Ein zweites göttliches Wesen ist für den strengen Monotheismus des Judentums nicht annehmbar. Der Jude sieht darin die Gefahr des Götzendienstes gemäß Deut 6, 4: „Höre, Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig.“ Trotz dieses bleibenden Ärgernisses, ja gerade durch es hindurch, bleibt die Kontinuität der Heilsgeschichte, der Bogen des *einen Bundes* erhalten, und nichts spricht dafür, daß Israel nicht mehr das auserwählte Volk ist. Hruby kam es darauf an, ins Bewußtsein zu heben, wie schon in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten die gesamtchristliche Entwicklung gegen das Judentum verläuft. Der Sinn für die tiefe, in der biblischen Offenbarung begründete Solidarität mit dem Erbe des Judentums geht in der Kirche verloren. Christliche Apologeten schufen die Lehre vom Ende des Judentums. Der Ausbau der Christologie verstelle den Blick für das Mysterium Israel (vgl. *J. Bloch*, Das anstößige Volk — Über die weltliche Glaubensgemeinschaft der Juden, Heidelberg 1964). Die zum Teil verständliche

christliche Polemik gegen das Judentum sei zu einem theologischen Prinzip erhoben worden, und dieser Vorgang habe nun das brüderliche Verhältnis der Kirche zum Judentum in einem ungeheuren Ausmaß belastet. Hruby ließ keinen Zweifel daran, daß im Grunde erst die Katastrophe der Ausrottung des europäischen Judentums in der Nazizeit in der christlichen Theologie den Anstoß zur Revision gegeben hat. Erst seither schaffe sich die Erkenntnis Raum, daß der *absolute* Ausschließlichkeitsanspruch der Kirche relativiert werden muß, ohne daß deshalb die *echten* Gegensätze zwischen der Kirche und dem Judentum verwischt werden müßten. Das Endziel der Zeugenschaft Israels sei die erhoffte universale Gottes Herrschaft. Diesem haben Judentum und Christentum Schulter an Schulter zu dienen.

Im letzten historischen Beitrag sprach der Kirchenrechtler *D. van Damme* (Fribourg) von der fortschreitenden Polarisierung zwischen Kirche und Judentum in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten. Die Christen geraten in eine Sonderstellung, weil sie als Christusgläubige nicht am Kult der einzelnen Völker teilnehmen. Clemens von Alexandrien begründet diese Absonderung mit der Eigenart der Gottesverehrung der Christen. In der Streitschrift des Celsus gegen das Christentum wird dieses als eine akute Bedrohung der römischen Zivilisation angesehen. Bei Eusebius von Cäsarea kommt es dann zur Entfaltung einer Rom-Theologie. In dem Enthusiasmus, mit dem er dem römischen Imperium begegnet, glaubt er die Friedenspropheten der Propheten erfüllt zu sehen. Die herrschende Rom-Ideologie zwingt das rabbinische Judentum zum Rückzug. Es nimmt eine Abwehrstellung gegenüber den Christen ein, denn ihre römische und später byzantinisch bestimmte Volk-Gottes-Idee als Tendenz des Christentums zur Identifikation mit den weltlichen Mächten widerspricht dem Bilderverbot (2 Mos 20, 1—6 (vgl. Kirche und Synagoge — Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, hg. von *K. H. Rengstorff* und *S. von Kortzfleisch*, 2 Bände, Stuttgart 1968 und 1970).

Die Erwählung bleibt

Die beiden letzten Beiträge des Luzerner Symposiums stammten von einem Alttestamentler und von einem Dogmatiker. *A. Deissler* (Freiburg) und *M. Löhrer* (Zürich) griffen das Tagungsthema „Judentum und Kirche: Volk Gottes“ in einer Art und Weise auf, daß dadurch wesentliche Einsichten in die heutige Situation der Kirche, in ihre theologischen Fragerichtungen und vor allem Anstöße für eine existentielle Vertiefung der Partnerschaft zwischen Juden und Christen vermittelt wurden. Deissler erinnerte insofern an den Einleitungsvortrag von *J. Österreicher*, als er das „Christliche Bundesdenken“ unverkürzt unter den Bogen des *einen Bundes* stellte (vgl. ds. Die Grundbotschaft des Alten Testaments, Herder, Freiburg 1972). Gottes *universaler* Heilswille gilt der Menschheit im ganzen. Das Spannungsgefüge zwischen Noah- und Abrahamsbund bezeugt diese Selbstzuwendung Gottes auf Mensch und Welt. Der Regenbogen nach der Sintflut ist als *kosmisches* Bundeszeichen zu verstehen, das nie mehr zurückgenommen wird. Über diese „ewige Selbstbindung Gottes“, so sagte Deissler, habe die Theologie bisher noch kaum nachgedacht. Das radikale Engagement Gottes für die Mensch-

heit verkörpere sich durch die Erwählung Israels auf eine einzigartige Weise. Ihr entspreche die *Verantwortung Israels* für diese unwiderrufliche Zuwendung Gottes. Die *prophetische* Verkündigung weist, so führte Deissler weiter aus, über sich hinaus. Sie entwirft kein geschlossenes Bild der Zukunft, sie gibt keine Heilssicherheit, die in menschliche Planungen eingesetzt werden kann, sie öffnet vielmehr je neu den Raum für das geschichtliche Eingreifen Gottes. Im Christus-Ereignis geschieht die endgültige Bundesschließung. Aber was für die Juden gilt, bleibt auch für die Christen unabgeschwächt gültig: Auch wir wandern noch im Glauben Abrahams, auch wir sind nur auf Hoffnung gerettet, noch ist der Tod nicht für immer besiegt, noch müssen die Christen *mit* Israel „Licht der Völker“ in einer Welt sein, die Angst und Schrecken verbreitet und die überhaupt nur zu bestehen ist, indem der *untrennbare* Zusammenhang von Schöpfung und Geschichte, Judentum und Kirche *im Glauben* erprobt und stellvertretend, nicht ohne die Anfechtungen der Sinnlosigkeit und des Zweifels, erfahren wird (Ps 146).

M. Löhrer fiel die schwierige Aufgabe zu, auf die Frage, wie die Kirche heute ihren Volk-Gottes-Charakter transparent machen könne, zu antworten. Er stellte drei Gesichtspunkte zur Diskussion: die Kirche sei Kirche des Wortes, das heißt, sie lebe aus der Wurzel Israel. Angesichts der veränderten gesellschaftlichen Position der Kirche müsse sich heute das *Erwählungsbewußtsein* in einem Engagement der Kirche für eine menschlichere Welt manifestieren. Die christliche Freiheitserfahrung ist als *kritische* Instanz anzusehen, welche die Herrschaftsansprüche gesellschaftlicher Mächte dort in die Schranken weist, wo die Unaustauschbarkeit der Person, ihre individuelle Würde, ihr angestammtes Widerspruchsrecht gefährdet ist. Die *Mittlerfunktion* des Gottesvolkes hat sich auch darin zu bewähren, daß die Christen sich nicht einfach dem „Zeitgeist“ anpassen, aber auch in kein Getto ausweichen. Der leidende Gottesknecht bleibt, solange es Geschichte gibt, eine Warnung vor jedem Triumphalismus. Schließlich habe sich die Kirche viel schärfer als bisher darauf zu besinnen, daß sie *wanderndes* Gottesvolk ist. Der Weltauftrag der Kirche ist von der eschatologischen Erwartung des Herrn aus zu begründen. Aber gerade diese Sicht schließt nach Löhrer das *gesellschaftskritische* Moment und große Wachsamkeit gegenüber

innerkirchlichen Unterdrückungstendenzen ein (Jes 58, 6—8; Ps 146).

Was verbindet und was trennt

Zusammenfassend läßt sich als Ergebnis des Luzerner Symposions festhalten: die eingangs erhobene Forderung nach einer „christlichen Theologie des Judentums“ ist mutig aufgegriffen worden. Es hat sich auch klar die Erkenntnis durchgesetzt, daß ein *ökumenischer* Dialog ohne den spezifischen Beitrag der Juden nicht möglich ist, die Christen aber darin nicht die heilsgeschichtliche Rolle beanspruchen dürfen, das „neue“ Volk Gottes dergestalt zu verkörpern, daß das biblische Israel und das Judentum im zweiten Rang Platz zu nehmen haben. Im Gegenteil, für den Christen ist das Gespräch mit dem Judentum eine absolute Notwendigkeit, denn wenn er mit seinem Christentum Ernst macht, stößt er auf die Dimension der jüdischen Glaubensgeschichte und muß sich mit ihr auseinandersetzen. Umgekehrt ist es, wie es kürzlich der Rabbiner J. Petuchowski formuliert hat, heute eine Aufgabe jüdischer Denker, „sich mit neuer Kraft der Aufgabe zu stellen, eine jüdische Theologie des Christentums zu entwickeln“. Der entscheidende kritische Punkt wurde in Luzern von einem Teilnehmer so gekennzeichnet: Der *Glaube Jesu* verbindet die Christen mit den Juden, der *Glaube an* ihn trennt sie voneinander. Diese Aussage erschien aber insofern als eine Vereinfachung, als in ihr nicht zum Ausdruck kommt, daß Jesus von Nazareth im Glaubensverständnis des Christen unter dem Bogen des *einen* Bundes steht. Sosehr die Gottesherrschaft Jesu für die Juden ein Skandalon ist, ebensosehr muß hervorgehoben werden, daß Jesus aus dem Samen Abrahams und dem Geschlechte Davids stammt. Im übrigen gilt, was Paulus im Römerbrief schreibt (11, 32), „alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um allen sein Erbarmen zuzuwenden“. Die theologische Besinnung auf dieses *tragende* Geheimnis, in dem Israels bleibende Auserwählung und der christliche Glaube — auch im Zeichen des menschlich nicht überwindbaren Widerspruchs zwischen Christen und Juden (Luk 2, 34—35) — umfassen sind von derselben *Treue Gottes*, könnte zu einer wünschenswerten Vertiefung im existenznotwendigen Gespräch der Kirche mit dem Judentum führen. Walter Strolz

Gewerkschaften — Ordnungs- oder Gegenmacht?

Zu einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern

Die politischen wie die sozio-ökonomischen Beziehungen der westdeutschen Gewerkschaften zu ihrer technokratischen Umwelt erscheinen ihren Kritikern seit langem „schwierig und unklar“, während sie ihren Vertretern immer mehr akzentuierte und konstruierte Programmatik abverlangen. Den gezielten Fragen der Kritiker — wie sie beispielsweise E. G. Vetter in dem dieser Tage erschienenen 23. Band des ORDO, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, stellt — stehen die selbstsicheren Aussagen von DGB-Spitzenvertretern, wie ihres Vorsitzenden H. O. Vetter, gegenüber. Fragt der eine hart danach, „welche Position den Gewerkschaften in einer freiheitlichen Ordnung nach dem Muster der Bun-

desrepublik in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts zukommt, welche Rolle sie zu ihrem eigenen Nutzen in dieser Ordnung anzustreben haben und wie sie an der Gestaltung der Wirtschaftsordnung, in die sie durch die Lohnpolitik ohnehin tiefgreifend einwirken, teilnehmen sollen“, so antwortet der andere nicht weniger profiliert: „Wir haben eine Verfassung, die offen ist für gesellschaftliche Veränderungen.“ Und: „Die verfassungsrechtlich geschützte Koalitionsfreiheit, der Auftrag des Grundgesetzes zur Verwirklichung des Sozialstaates, die soziale Verpflichtung des Eigentums und schließlich die Möglichkeit, Grund und Boden, Naturschätze und wichtige Produktionsmittel zum Wohle der Allgemeinheit zu vergesell-