

einen Akt des Erkennens Gottes im Geschaffenen und des Geschaffenen in und mit Gott (Ps 8!) erschaut der Mensch Gott, freilich *wenn* er seine Freiheit nicht mißbraucht, um zu sehen und doch nicht zu sehen (vgl. Röm 1!). Die *Jahwe-Offenbarung* ist noch nicht hinreichend gefaßt, wenn es heißt: „Wir begegnen dem sich offenbarenden Gott nur (!) als dem in seinen menschlichen (!) und geschichtlichen Offenbarungsformen verborgenen Gott“ (S. 159 und ähnlich öfter).

Schließlich sei noch kurz die Weise genannt, wie Kasper die „Entfaltung der Trinitätslehre“ nach Besprechung der im Laufe der Dogmengeschichte und heute vorgelegten anderweitigen Entwürfe nach seinem eigenen Ansatz durchführt. Wichtig ist zunächst, daß er sich dafür entscheidet, nicht wie die bisher übliche „Handbuch-Dogmatik“ (S. 337) die Seinsordnung zugrunde zu legen, sondern sich an die Erkenntnisordnung zu halten, so daß man von den heilsgeschichtlichen Sendungen und ihrer werthafte Offenbarung auszugehen hat (vgl. S. 337). Der eigene systematische Ansatz in der Trinitätslehre liegt für Kasper in Joh 17. Er legt das hohepriesterliche Gebet der Durchführung zugrunde, so daß es nicht verwundert, daß Liebe und Herrlichkeit die Schlüsselbegriffe darstellen. Der Anschluß an Richard von St. Viktor ist offenkundig.

Freilich stellen sich gerade auch hier gewichtige Fragen. Einmal abgesehen von dem für eine zusammenfassende Darlegung des eigenen „systematischen Verständnisses der Trinitätslehre“ (so der Titel S. 354) doch recht schmalen Fundamentes, nämlich Joh 17, sind die Erwartungen durch die kritische Würdigung anderer Entwürfe (Barth; Rahner u. a.) hoch gespannt worden. Zahlreiche Ansätze und ausdrücklich betonte „Teil“-Inhalte des trinitarischen Geheimnisses werden herausgearbeitet. Es fehlt aber an einer wirklich durchgeführten Zusammenschau dessen, was im Buch früher zur Einzigkeit Gottes gesagt wurde („Gott ist ... sozusagen ein schlechthiniges Unikat“!: S. 293) und dem, was aus dem NT zu Vater, Sohn, Geist

als göttlichen Personen erhoben wurde. Nicht nur erscheint wieder das Jahwe-Verständnis zu wenig beachtet; auch die entscheidenden Implikationen z. B. der Abba-Rede Jesu werden nicht wirksam (vgl. dazu S. 339). Ist wirklich „der Begriff Zeugung unmittelbar verständlich“ (S. 339), wenn es um diesen innertrinitarischen Hervorgang geht? Sehr fragwürdig, bzw. einer wirklich eingehenden Diskussion zu unterziehen, wären die Charakterisierungen der göttlichen Personen mittels der Kategorie „Liebe“, wie es Kasper bei seiner Entfaltung dieser Kategorie tut. Abgesehen von einer bestimmten Weise der theologischen Logik („Diese drei Weisen, in denen das eine Wesen Gottes, die Liebe, subsistiert, sind irgendwie notwendig, weil (!) Liebe gar nicht anders gedacht (!) werden kann“: S. 375), so ist zu fragen, ob der Vater wirklich nur „rein Gebender, ... reine Quelle, reines Sich-Verströmen“ ist, und der Sohn wirklich nur „reines Weitergeben“ (S. 375) – oder ob nicht Joh 1,1 u. ä. *auch* von einer Gegenseitigkeit liebender Zuneigung von Vater und Sohn spricht? Der Sohn ist ja nicht nur pure Vermittlung (ebd.), sondern er empfängt vom Vater zunächst einmal, „das Leben in sich selbst zu haben“ (Joh 5,26), nicht ohne daß er darin *auch* zur Mithauchung des Geistes konstituiert ist (vgl. Joh 16 und die griechischen Väter).

Auch bleibt bei Kasper die Anfrage an die „Lösung“ von Richard von St. Viktor in Geltung, wie mit ihr nicht nur die drei und *nur* drei göttliche *Personen* „erfaßt“ werden können, sondern was es näherhin um den *Vater*, um den *Logos* und Sohn, um den *Geist* ist, um das also, was die Offenbarung nicht *nur* als „Liebe“ vorstellt.

Daß Kasper gerade durch die Vorstellung zahlreicher Überlegungen und geglückter Formulierungen der Väter und späterer Theologen dem Leser den Reichtum unseres trinitarischen Glaubensbekenntnisses erschließt, ist ihm zu danken. Und es ist nicht negativ zu sehen, vielmehr zu begrüßen, daß er damit nicht zum zufriedenen Sich-Niedersetzen animiert, sondern zum weiterführenden Gespräch herausfordert.

Raphael Schulte

Partner in der Heilsgeschichte

Zum jüdisch-christlichen Dialog

„Wir wollen nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.“ Viel zitiert, aber bis heute wohl immer noch eher die Beschreibung einer Zielvorstellung als des Status quo – scheint der Ausspruch Karl Barths aus dem Jahre 1966 auch 17 Jahre danach noch nicht eigentlich eingeholt, trotz aller Verbesserungen in den Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen und dem Judentum – auch nach 35 Jahren jüdisch-christlichem Dialog nicht. Daß Juden und Christen sich bei ihren gegenseitigen Kontakten schwertun, ist seit Jahren bekannt.

Wo sonst hat man es mit so vielen Vorbehalten und Ängsten zu tun? Wo sonst fließen so viele verschiedene religiöse wie politische, Vergangenheits- wie Gegenwartserfahrungen zusammen und bilden eine ähnlich brisante Mischung? Würde der jüdisch-christliche Dialog unproblematisch verlaufen, wäre dies fast verwunderlicher als das Gegenteil.

Und dabei ist in den vergangenen 35 Jahren, vor allem aber in den letzten 20 Jahren seit dem Konzil, einiges geschehen im Verhältnis von Christen und Juden. Auf weltkirchlicher wie auf deutscher Ebene hat man versucht, aus

den Fehlern der Vergangenheit zu lernen und theologisch wie kirchlich die *Voraussetzungen für ein besseres Miteinander von Juden und Christen* zu schaffen. Auch wenn aus heutiger Sicht in einigem ergänzungsbedürftig, so bedeutete der Artikel 4 der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“ eine Wendemarke im katholischen Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch. Schon das Hin und Her bei der Entstehung der Konzilserklärung veranschaulicht die Brisanz, die damals in ihr steckte. Zunächst als Erklärung über das Judentum geplant, wurde sie im Verlauf der Beratungen zu einer Erklärung über die nichtchristlichen Religionen. Obwohl sie die besonderen Beziehungen zwischen Juden und Christen herausstrich – die Einordnung des Judentums in eine Erklärung über die nichtchristlichen Religionen blieb fragwürdig. Die 1974 gegründete vatikanische „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ wurde allerdings dem Sekretariat für die Einheit der Christen zugeordnet und nicht etwa dem Sekretariat für die Nichtchristen. Als Bindeglieder zwischen Judentum und Christentum nennt „Nostra aetate“ die Anfänge der Kirche und das Judesein Jesu. Die Konzilsväter erinnern an den fortbestehenden Bund Gottes mit seinem Volk, treten der Ansicht entgegen, die Juden seien auf Grund des Todes Jesu Christi „von Gott verworfen oder verflucht“. Sie fordern mehr gegenseitige Kenntnis, beklagen die Auswirkungen eines religiös motivierten Antisemitismus.

Eine offenere Sprache

Vor allem aber bekannte sich das Konzil zur heilsgeschichtlichen Partnerschaft von Juden und Christen und legte damit eine wichtige Grundlage für den sich intensivierenden Dialog zwischen den beiden Religionen. Zur Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum greift „Nostra aetate“ das paulinische Bild von den Zweigen des wilden Ölbaumes auf, den Christen, die dem edlen Ölbaum, Israel, aufgepfropft werden (vgl. Röm 11, 13–24). Der an die junge christliche Kirche gerichtete Satz des Paulus „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ enthält im Grunde alles, was es zum Verhältnis von Juden und Christen zu sagen gibt: Weder wird das Bild vom edlen Ölbaum auf die Kirche übertragen und Israel damit durch die Kirche ersetzt, noch tritt ein zweiter edler Ölbaum, die Kirche, neben den bereits vorhandenen, Israel. Sondern wie aufgepfropfte Zweige Wurzel und Stamm brauchen, um leben zu können, braucht die Kirche Israel. „Kirche und Israel stehen in einer unauflöselichen heilsgeschichtlichen Relation zueinander“ (Mussner, S. 70).

Die neugegründete vatikanische „Kommission für die Beziehungen zum Judentum“ veröffentlichte 1975 *Richtlinien und Hinweise zur Durchführung von „Nostra aetate“ Artikel 4*. „Jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung“ wird darin als „dem Geist des Christentums widerstreitend“ bezeichnet. Neun Jahre nach „Nostra aetate“ wagt dieses Dokument eine insgesamt offenere

Sprache, macht Vorschläge für den Dialog, betont die Wichtigkeit der Kenntnis der „gemeinsamen Elemente des liturgischen Lebens“, resümiert grundlegende Ergebnisse des jüdisch-christlichen Gesprächs. Außerdem regt es eine verstärkte Information über das Judentum in Lehre, Forschung, Bildung und Massenmedien an sowie ein gemeinsames Handeln von Juden und Christen „zur Förderung von Gerechtigkeit und Frieden“.

Wie empfindlich die kirchliche wie auch die nichtkirchliche Öffentlichkeit auf Fragen des jüdisch-christlichen Dialogs reagiert, mußten die *französischen Bischöfe* 1973 erfahren. Die Erklärung eines bischöflichen Komitees unter Vorsitz des Bischofs von Straßburg, *Léon Arthur Elchinger* (vgl. HK Juni 1973, 274f), verläßt den geschützten Raum der Auseinandersetzung mit einem überzeitlichen Begriff von Judentum und spricht davon, daß dem jüdischen Volk „nicht das Recht und die Mittel auf eine politische Existenz unter den Völkern“ versagt werden könne. Und zwar ebenso wenig, wie dies den Völkern abgesprochen werden könne, „die infolge der durch die Rückkehr [des jüdischen Volkes in ‚sein‘ Land] heraufbeschworenen lokalen Konflikte augenblicklich das Opfer von Situationen schweren Unrechts sind“. Arabische, aber auch französische Stimmen sahen darin eine problematische theologische Aufwertung der Juden und des Staates Israel. Von jüdischer Seite wurde indes betont, in diesem Dokument werde endlich einmal der Versuch unternommen, „das Judentum wirklich zu verstehen und es als einen eigenständigen Partner zu akzeptieren“ (*Ernst Ludwig Ehrlich*).

Das wohl bis heute deutlichste Bekenntnis der katholischen Kirche in Deutschland zur eigenen Schuld an den Verbrechen des Dritten Reiches an den Juden stellt der *Beschluß „Unsere Hoffnung“ der Würzburger Synode* dar. „Trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen“ sei man „aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft“ gewesen, „die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat“. So sehr auch insgesamt die Schuldfrage im jüdisch-christlichen Gespräch an Bedeutung zu verlieren scheint, umstritten bleibt sie weiterhin. Die Diskussionen im Zusammenhang mit der 50. Wiederkehr des Tages der Machtergreifung Hitlers am 30. Januar 1933 haben wieder einiges wachgerufen (vgl. HK, März 1983, 102f). Gerade diejenigen, die in Deutschland das jüdisch-christliche Gespräch voranbringen möchten, mußten die Ängstlichkeit, mit der die Kirche vielfach verfuhr, eher als Erschwerung ihrer Arbeit denn als Hilfe erfahren.

Dialog, der den Namen verdient

Eine geradezu neue Qualität erhielt das jüdisch-christliche Gespräch in einem *Arbeitspapier des Gesprächskreises Juden und Christen des Zentralkomitees der deutschen Ka-*

tholiken von 1979. Die Bedeutung dieses Papiers ist vor allem vor dem Hintergrund zu sehen, daß der jüdisch-christliche Dialog über weite Strecken eher aus Monologen der beiden Seiten besteht als aus einem Gespräch, das diesen Namen verdient. Das ZdK-Papier unter dem Titel „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs“ bedeutet insofern einen „Meilenstein auf dem Weg jüdisch-christlichen Dialogs“ (Bischof Klaus Hemmerle im Vorwort), als es das Ergebnis eines wirklichen Gesprächs zwischen Juden und Christen darstellt. Es ist nicht eine weitere Äußerung von Christen über Juden, sondern eine „Dokumentation eines gemeinsam zurückgelegten Weges“ (Erich Zenger). In ihm sprechen Juden und Christen als gleichberechtigte Partner. Priorität hat dabei weder die Aufarbeitung der gemeinsamen schrecklichen Vergangenheit noch der Blick zurück auf die gemeinsame Wurzel des Glaubens an den Gott Israels, noch auch die gemeinsame Verantwortung für alle Menschen, so wichtig diese Fragen auch sind. Priorität hat das Rechenschaft-Geben vom „gemeinsamen Grund“ der Hoffnung von Juden und Christen, dem „sich der Menschheit gnädig zuwendenden Gott Israels“, sowie das gemeinsame Erwarten der „vollen Erfüllung ihrer Hoffnung“: der „endgültigen Herrschaft Gottes“.

Auf *Fehlentwicklungen im bisherigen Gespräch* zwischen Juden und Christen geht der ZdK-Gesprächskreis ein, wenn er eine wirkliche „Zeitgenossenschaft“ als „Bedingung jeden Dialogs“ versteht. Die sieht er jedoch nur dann gegeben, wenn beide Seiten im anderen Gesprächspartner nicht länger vor allem den Ausdruck der eigenen Vergangenheit sehen, ihm damit jedoch nicht gerecht werden. So sind beispielsweise die Gründe von Juden, auch solchen Christen gegenüber, die Interesse am Judentum zeigen, zurückhaltend zu sein, vielfältig. Haben sie doch nicht selten Anlaß anzunehmen, man benutze sie nur für eigene Ziele. Sosehr es ein wichtiges Ziel des jüdisch-christlichen Gesprächs war und noch ist, Christen deutlich zu machen, daß Jesus von Nazareth Jude war, daß die hebräische Bibel einen zentralen Teil der christlichen Bibel darstellt, daß Juden und Christen an den gleichen Gott glauben, mit diesen Feststellungen allein ist nicht viel gewonnen. Solange Christen vor allem nur nach dem Ausschau halten, was in das eigene Glaubensverständnis ohne Mühe integrierbar scheint, solange sich das Interesse des Christentums in erster Linie am historischen Judentum orientiert und es das zeitgenössische nicht in gleicher Weise wahrnimmt, solange kann man nur eingeschränkt von einem Dialog sprechen. Der ZdK-Gesprächskreis hat auf diese Schwierigkeit eindringlich hingewiesen.

Wie sehr gerade auch die christliche Seite in der Gefahr ist, den jüdischen Gesprächspartner für eigene Zwecke zu benutzen, zeigt bereits ein kleines Detail. Die *Erzählliteratur des Judentums* hat bei Christen seit einiger Zeit Konjunktur. Das Buchangebot in diesem Bereich belegt dies anschaulich. Das Zitieren von rabbinischen Geschichten in Verkündigung und Katechese dürfte aber dann frag-

würdig sein, wenn dies nur aus kosmetischen Gründen geschieht. Dialog mit dem Judentum nähme ausbeuterische Züge an, bliebe das Verhältnis von Christen zur jüdischen Tradition so oberflächlich, wie es oft den Anschein hat. Genaugenommen stammen diese Erzählungen aus einer anderen Art des „Theologie“-Treibens, des Über-und-mit-Gott-Sprechens. Wer als Christ diese Erzählliteratur verantwortlich verwenden will, muß sich auch auf diese andere „Theologie“ einlassen.

Sich auf eine andere „Theologie“ einlassen

In einer geradezu klassischen Streitfrage zwischen Juden und Christen wagt sich der ZdK-Gesprächskreis weit vor: Er spricht sich sowohl gegen „Judenmission“ als auch „Proselytenmacherei“ aus („... ist es Juden und Christen grundsätzlich verwehrt, den anderen zur Untreue gegenüber dem an ihn ergangenen Ruf Gottes bewegen zu wollen“). Begründung: Er ist „derselbe Gott“, „von dem Juden und Christen sich berufen wissen“. Daß Juden und Christen dem anderen gegenüber die „Unüberholbarkeit der Tora“ bzw. „Jesus als den Christus“ bezeugen, werde dadurch nicht ausgeschlossen. Die Erwartung, „der andere möge das Ja zu seiner Berufung zurücknehmen oder abschwächen“, sei damit keinesfalls verbunden.

Eine Zusammenfassung dessen, was bis dahin zum Stichwort „Judentum“ in Theologie und Kirche behandelt wurde, bieten die *deutschen Bischöfe* in ihrer Erklärung „Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum“ von 1980 (HK, Juni 1980, 292–299). Die Erklärung belegt die enge Verflechtung wie auch Unterschiede zwischen dem christlichen und dem jüdischen Gottesglauben, markiert Fehlhaltungen von Christen dem Judentum gegenüber, resümiert Aussagen aus Schrift, kirchlicher Tradition, Konzil und von Päpsten sowie Aussagen anderer Kirchen und umreißt gemeinsame Aufgaben von Juden und Christen. Neue Gesichtspunkte bringt die Erklärung im Grunde nicht. Sie liefert ein Stück Katechese über das Judentum und über die Beziehungen Judentum–Christentum. Ihre Bedeutung besteht darin, daß es sich um eine Äußerung des Lehramtes handelt und als solche einen bestimmten Stand jüdisch-christlicher Beziehungen kirchenamtlich anerkennt.

Inhaltlich mußte die Erklärung der deutschen Bischöfe allerdings einige Kritik einstecken. Sie bleibe in einigem hinter dem zurück, „was gerade in den letzten Jahren im deutschsprachigen Raum zu lesen war“ (Ernst Ludwig Ehrlich). Von christlicher Seite: Trotz des großen Fortschrittes, den die Erklärung angesichts früherer Lehrtraditionen unübersehbar darstelle, sei es ein letztlich „unfertiges und halbherziges Dokument“ (Erich Zenger). Viele hatten sich mehr kirchliche Selbstkritik gewünscht, eine deutlichere Sprache z. B. in bezug auf das Verhalten von Katholiken dem Völkermord der Nationalsozialisten gegenüber, eine offener Sprache auch in bezug auf den bis heute nicht von Belastungen freien Umgang zwischen katholischer Kirche und jüdischem Volk.

Mehr Breitenwirkung

Ähnlich wie auch die Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland „Christen und Juden“ von 1975 stellt die Erklärung der deutschen Bischöfe jedenfalls den Versuch dar, in breite Schichten der Gläubigen mehr Information über das Judentum einfließen zu lassen. Dies Bemühen ist kennzeichnend für die letzten Jahre. Während die anstehenden Fragen (allzu) lange vor allem kleine Kreise von Spezialisten und Interessierten beschäftigten, wünschen sich die Kirchen *mehr Breitenwirkung der jüdisch-christlichen Kontakte*. Jüngste Beispiele dafür sind die Erklärung der Österreichischen Pastoralkommission „Die Christen und das Judentum“ von 1982 sowie Hinweise zum jüdisch-christlichen Gespräch in einer Ökumene-Erklärung der Diözese Rom, die anlässlich der Gebetswoche für die Einheit im Glauben im Januar dieses Jahres veröffentlicht und von jüdischer Seite bereits als historisch gewertet wurde (La Croix, 1. 2. 83).

Einen Faktor eigener Art bringt *Johannes Paul II.* in das jüdisch-christliche Gespräch ein. Schon rein atmosphärisch könnte dieser Papst in den Beziehungen zum Judentum vielleicht mehr bewegen als manche wohlmeinende Erklärung kirchlicher Instanzen oder Gruppen. Als ehemaliger Bischof des Erzbistums Krakau, auf dessen Gebiet Auschwitz liegt, symbolisiert er geradezu den erklärten Willen der Kirche, die Beziehungen zum Judentum neu zu gestalten. Seine Predigten zu diesem Thema können, wie sich zeigt, so leicht nicht überschätzt werden. „In diesen Anschauungen eines Papstes vermag sich der Jude in seinem eigenen Selbstverständnis wiederzuerkennen; seine Identität wird voll ernst genommen, seine Heilsgüter werden ihm nicht bestritten oder auch nur in Frage gestellt“ (*Ernst Ludwig Ehrlich*). Darüber hinaus dürfte es sicher mehr sein als eine jüdisch-christliche Kuriosität, daß ein gebürtiger Jude wie *Jean-Marie Lustiger* zum Erzbischof von Paris und Kardinal aufstieg, obendrein jemand, der nicht zögert, auch weiterhin zu seinem Judesein zu stehen.

Daß in den vergangenen 35 Jahren nichts geschehen sei, was die Beziehungen zwischen Juden und Christen verbessern könnte, kann mithin nicht behauptet werden. Über 50 Erklärungen gaben die christlichen Kirchen zum Verhältnis von Judentum und Christentum heraus. National wie international haben sich gesellschaftliche und kirchliche Arbeitsgruppen und Organisationen gebildet. In der Bundesrepublik Deutschland fand in diesem Jahr vom 6. bis 13. März zum 34. Mal die „Woche der Brüderlichkeit“ statt. Zum 16. Mal verlieh der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit die „Buber-Rosenzweig-Medaille“, eine Auszeichnung für „die besonderen Verdienste um die christlich-jüdische Verständigung“. In 52 Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit haben sich Bundesbürger, Juden wie Christen, zusammengeschlossen. In der Schweiz gibt es seit 1981 das erste Hochschulinstitut im deutschen Sprachraum, das sich ganz dem Dialog zwischen Juden und Christen widmet: das „Institut für jüdisch-christliche Forschung“ der Theologischen Fakultät

Luzern mit Prof. *Clemens Thoma* und dem jüdischen Wissenschaftler *Simon Lauer*. Und zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Judentum liegen von christlicher Seite gleich zwei Standardwerke neueren Datums vor: *Clemens Thoma* „Christliche Theologie des Judentums“ und *Franz Mussners* „Traktat über die Juden“. Eine Freiburger Projektgruppe unter der Leitung von Prof. *Günter Biemer* legte inzwischen eine umfangreiche Studie zum Thema „Judentum im katholischen Religionsunterricht“ vor.

Die Rezeption ist nicht einfach

Zufriedenheit will dennoch nicht recht aufkommen: Ernüchterung darüber, wie weit der Weg noch sein wird, bis sich der vor allem unter Fachleuten erreichte Diskussionsstand allgemein durchgesetzt haben wird, breitet sich aus. „Ermüdungserscheinungen“ (*Clemens Thoma*, in: *Judaica*, 38. Jhg. Heft 2, Juni 1982, S. 110) machen sich hier und da bemerkbar. Ereignisse, auf die die Aktiven im jüdisch-christlichen Gespräch keinen Einfluß haben, ziehen nicht unerhebliche klimatische Einstellungsveränderungen nach sich. Kommunikationsschwierigkeiten zwischen Juden und Christen bestehen fort. Die Basis des Gespräches in der Bevölkerung ist weiterhin gering. Das Interesse beschränkt sich auf kleine Gruppen. Für die Bundesrepublik Deutschland (und auch für Österreich) kommt ganz im Gegensatz etwa zu den USA erschwerend hinzu, daß schon rein quantitativ ein Judentum fehlt, mit dem eine enge Zusammenarbeit möglich wäre. Die jährlich veranstalteten „Wochen der Brüderlichkeit“ ändern die Situation nicht. Juden und Christen kennen sich immer noch zu wenig. Gemeinsame religiöse Praxis fehlt. Ein Dialog der Erklärungen und kleinen Gruppen ist nicht in der Lage, in 35 Jahren abzubauen, was jahrhundertlang an gesellschaftlicher und kirchlicher Praxis angehäuft haben an Mißverständnissen, Vorurteilen und Ablehnung.

In Nordamerika sieht die Lage etwas anders aus. Sechs Millionen Juden leben allein in den USA – immerhin doppelt so viele wie im Staat Israel – mitsamt dem ganzen Spektrum verschiedenster Frömmigkeitsrichtungen. Schon allein was die Präsenz des Judentums angeht, bietet Nordamerika die besseren Voraussetzungen für einen wirklichen Dialog zwischen Juden und Christen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn das Gespräch dort aus europäischer Sicht lebendiger scheint, aber auch kontroverser geführt wird. Eine führende Rolle beim Aufbau jüdisch-christlicher Kontakte hat auf christlicher Seite *Johannes Oesterreicher* gespielt, der Leiter des Seton Hall's Institute for Judaeo-Christian Studies in South Orange, der ersten Einrichtung ihrer Art im Bereich jüdisch-christlicher Forschung. Oesterreicher war auch an der Erarbeitung von „*Nostra aetate*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils stark beteiligt. Im November 1983 wird von jüdischer Seite ein erstes Institut für jüdisch-christliche Forschung eröffnet, und zwar in Cincinnati unter der Leitung von *Jakob J. Petuchowski*.

Sieht man einmal von den Kirchenleitungen ab, so haben am jüdisch-christlichen Gespräch zumindest bisher nur relativ kleine und zudem oft für die jeweilige Religionsgemeinschaft insgesamt wenig repräsentative Gruppen teilgenommen. Auf jüdischer Seite ist dies nicht anders als auf der christlichen. Zurückhaltung ist bei den Juden aufs Ganze gesehen sogar eher noch stärker. Vor allem der Verdacht, beim jüdisch-christlichen Gespräch könnte es sich trotz aller anderslautenden Versicherungen um eine Variante früherer Missionsversuche handeln, behindert das Gespräch erheblich. Wenn es schon Mühe macht, den Christen ein Interesse für das Judentum nahezulegen, um wieviel mehr den Juden, daß sie sich für das Christentum interessieren sollten. Was die eigene religiöse Tradition angeht, ist der Christ ungleich stärker auf das Judentum verwiesen als umgekehrt der Jude auf das Christentum.

Die Rezeption der Gesprächsergebnisse durch die christliche systematische Theologie wie auch in Verkündigung und Katechese läßt nach wie vor zu wünschen übrig. Immer noch werden hier und da Grenzziehungen vorgenommen, wo keine zu sein bräuchten, würde man das Judentum näher kennen. Immer noch werden theologische Gegensätze gesehen, wo sie mehr der eigenen Profilierung dienen als dem Judentum gerecht werden. So wird immer noch zu wenig beachtet, wie pluralistisch das Judentum angelegt ist, wie sehr gegenseitige Kritik zum Judentum selbst gehört. Manche neutestamentliche Kritik an Tendenzen im damaligen Judentum, von Christen nicht selten als grundsätzliche Beurteilung des Judentums insgesamt gelesen, war innerjüdisch als eine Form des Ringens um den Willen Gottes völlig legitim.

Fortbestehende Empfindlichkeiten und Belastungen

Auch nach 35 Jahren jüdisch-christlichen Dialogs hapert es noch an einer inneren Freiheit und Gelassenheit im Umgang miteinander. „Die Christen dürfen die Juden nicht als Anhängsel oder gar als Beweis für die christliche Wahrheit ins Christentum hineinverpflichten wollen. Jüdische Gesprächspartner müssen andererseits den Christen die Freiheit zugestehen, sich in *christlichem Geist* auch um Gruppen zu kümmern, die judenfeindlich sind“ (Clemens Thoma, in: *Judaica*, 38. Jhg. Heft 2, Juni 1982, S. 112). Eine Empfindlichkeit auf beiden Seiten, vor allem aber auf der jüdischen, war zu Beginn des Gespräches mehr als verständlich. Was in Holocaust dem Judentum angetan wurde, ließ und läßt sich nie unter den Teppich jüdisch-christlicher Brüderlichkeit kehren. Nur könnte heute das Gespräch um einiges entkrampfter sein. Die Ernsthaftigkeit zur Umkehr, der gemeinsame Wille dazu beizutragen, daß Ähnliches nicht wieder geschehen kann, sollte schon eine Basis von gegenseitigem Vertrauen sein. Dialog wäre nur Austausch von Höflichkeiten, wenn er nicht auch dazu Gelegenheit böte, über den sowohl gemeinsamen als auch unterschiedlichen Glauben zu *streiten*.

Ungleiche Partner sind es obendrein, die da einen Dialog versuchen. Wenn schon die christlichen Teilnehmer bemängeln, daß in Theologie und Kirche die Resonanz zu wünschen übrig lasse, um wieviel mehr haben da die jüdischen Teilnehmer Grund, über Meinungsverschiedenheiten in Sachen jüdisch-christlicher Dialog innerhalb des Judentums zu klagen. Mehr noch als beim Christentum muß beim Judentum immer erst danach gefragt werden: Welches Judentum ist hier eigentlich gemeint? Welche Juden beteiligen sich am Dialog? Der Begriff „jüdisch-christlicher Dialog“ täuscht im Grunde eine Einigkeit bei Juden und Christen vor, die es bei beiden, aber vor allem beim Judentum, nicht gibt.

Ungelöst sind weiterhin die Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Staat Israel. Auf der einen Seite steht die jüdische Forderung nach Anerkennung Israels durch Rom, auf der anderen Seite verschiedene katholische Positionen: Die einen argumentieren mehr realpolitisch und kommen zu dem Ergebnis, daß man mit Rücksicht auf die Araber zur Zeit wohl nichts ändern könne, wolle man den Vatikan nicht um jeden Einfluß im arabischen Lager bringen. Andere argumentieren, der Vatikan solle durch eine Anerkennung unmißverständlich deutlich machen, daß „über die berechnete Vielfalt politischer Stellungnahmen hinweg ... dem jüdischen Volk nicht das Recht auf eigene politische Existenz unter den Völkern versagt werden“ könne (Pax Christi zum 40. Jahrestag der „Reichskristallnacht“).

Daß bei einer Politik wie der der Regierung Begin die Situation für eine Bereinigung der Beziehungen Rom – Jerusalem denkbar ungünstig ist, dürfte allerdings einleuchten. Wie überhaupt der *Nahost-Konflikt* einen erheblichen Einfluß hat auf das Klima im jüdisch-christlichen Dialog: Die Politik Israels der letzten Jahre, allem voran die Siedlungspolitik und der Libanonfeldzug haben manchen derjenigen, die sich für Kontakte mit Israel in der Vergangenheit stark gemacht hatten, in Schwierigkeiten gebracht. Daß christliche Kritik an der Politik des Staates Israel von jüdischer Seite leicht als eine unangemessene Einmischung gewertet wird, ist ein weiteres Beispiel dafür, wie belastet das jüdisch-christliche Gespräch bis heute ist, wie wenig unvoreingenommen man noch miteinander umgeht.

Interesse für das heutige Judentum

Unbefriedigend ist auch die Nichtbeteiligung am jüdisch-christlichen Dialog derjenigen, die am engsten mit Juden zusammenleben: der arabischen und der hebräischen Christen in Israel. Juden und Christen sprechen miteinander – über die Köpfe dieser Gruppen hinweg. Der „Heilig-Land“-Tourismus, ohnehin eher wenig an Staat und Gesellschaft Israels und am zeitgenössischen Judentum interessiert, übergeht sie. Sie fühlen sich von den Glaubensbrüdern im Stich gelassen und wundern sich darüber, daß Christen aus der ganzen Welt zwar heilige Stätten besuchen, jedoch kaum Kontakt aufnehmen zu

denen, die als Christen im Land der Bibel und damit im heutigen Israel leben.

Eine nicht sehr glückliche Konkurrenzsituation kann mehr und mehr durch die *verstärkten Beziehungen der Christen zum Islam* eintreten. Für manchen Mitteleuropäer hat die Auseinandersetzung mit dem Islam schon deshalb Priorität, weil er mit Angehörigen dieser Religionsgemeinschaft sehr viel enger zusammenlebt als mit Juden.

Die moslemischen ausländischen Arbeitnehmer haben in vielen Teilen Europas die religiöse Struktur der Bevölkerung nicht unerheblich verändert. Ein Entweder-Oder wird es daher kaum geben können und dürfen, auch wenn dies von jüdischer Seite nicht immer gern gesehen wird. Es wird zu überlegen sein, ob nicht auf Dauer anstatt vieler bilateraler Initiativen Christentum-Islam und Christentum-Judentum auch gemeinsame Begegnungen und Initiativen der drei monotheistischen Religionen sinnvoller sein könnten, auch wenn dies die speziellen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum nie wird ersetzen können. Experimente wie die Siedlung „Neve Shalom“ (Oase des Friedens) in Israel, die, von Juden, Christen und Moslems getragen, zur Versöhnung dieser drei Religionen beitragen möchte, könnte für weitere Dreier-Kontakte auch außerhalb Israels und Palästinas inspirierend wirken.

Die „hermeneutische Funktion“ von Auschwitz

Die theologische Beschäftigung mit dem Verhältnis von Judentum und Christentum hat in den letzten Jahren zu einer etwas veränderten Fragestellung geführt. Bis Mitte der siebziger Jahre war man darum bemüht, die inzwischen klassisch gewordenen Klischees, die Christen den Juden lange entgegenhielten, wie „Gottesmörder“, Pharisäerpolemik, Gott der Liebe – Gott der Rache u. a., aus der Welt zu schaffen. Man wertete innerhalb der christlichen Theologie das Alte Testament auf. *Jesu Judesein* (vgl. HK, Juni 1976, 313–319) sowie die vielfältigen Verbindungen zwischen Juden- und Christentum z. B. beim *Liturgieverständnis* (vgl. HK, Mai 1978, 256–261) standen auf der Tagesordnung. Man wollte sich kennenlernen. Man tauschte Informationen aus.

Seit einigen Jahren nun ist die Arbeit theologischer geworden. Man macht sich auch an die eigentlichen Kontroversfragen, wie z. B. das Trinitäts- bzw. Monotheismusverständnis. Man bemüht sich darum, die wissenschaftliche Auseinandersetzung weniger emotional zu führen als in früheren Jahren. Nicht zu verwechseln ist eine solche Entemotionalisierung mit einer geringeren Beachtung der jüngsten schrecklichen gemeinsamen Vergangenheit von Juden und Christen. Aber die Art und Weise, in der man mit der Vergangenheit umgeht, beginnt sich zu verändern. Ohne dies nun zum einzig und allein ausschlaggebenden Kriterium erheben zu wollen, wie dies vor allem in der evangelischen Theologie stellenweise versucht wird,

übt Auschwitz als Symbol für das, was Deutsche und Christen Juden angetan haben, so etwas wie eine „hermeneutische Funktion“ (Franz Mussner, Traktat über die Juden, 16) auf die Theologie insgesamt aus. Die Massengräber Nazideutschlands finden nicht mehr nur in einem Teilbereich von Theologie und Kirche Beachtung.

Trotz unzweifelhafter Fortschritte im Verhältnis von Judentum und Christentum steht es mit den Kontakten von Juden und Christen insgesamt nicht zum besten. Theologische und kirchliche Bemühungen auf dem Gebiet sollten da nicht den Blick verstellen auf die wirkliche Lage. Für denjenigen, der sich im jüdisch-christlichen Dialog engagiert, mag dies eine alles in allem etwas zu düstere Bilanz sein. Jedoch dürfte es in kaum einem Gebiet ähnlich folgenschwer sein, sich Illusionen über das Erreichte zu machen. Das Gespräch zwischen Juden und Christen stößt weiterhin auf vielfältige religiöse, kulturelle und politische Hindernisse. Gerade deshalb ist man auf jüdischer wie auf christlicher Seite bemüht, dem gemeinsamen Gespräch eine Zukunft zu geben, wegzukommen von der ausschließlichen Beschäftigung mit sich selbst. Das Gespräch von Juden und Christen soll mehr und mehr von „gesamtmenschlicher Verantwortung getragen sein“ (Clemens Thoma, *Judaica*, 38. Jhg. Heft 2, Juni 1982, S. 113).

Juden und Christen sollen deutlich machen, daß ihre Berufung durch Gott nie nur eine Berufung um ihrer selbst willen, sondern wesentlich eine Berufung für andere ist. Juden und Christen sollten diejenigen sein, die aus der Erfahrung einer schrecklichen Vergangenheit, im Lichte von Auschwitz, überall dort aufstehen, wo sich Ähnliches zu wiederholen droht. Der jüdisch-christliche Dialog könnte sich eine neue Berechtigung geben, wenn er dazu beitragen würde, „das Gewissen der Menschen zu entschärfen und die Verantwortung füreinander zu wecken“ (*Ernst Ludwig Ehrlich*, in: *Schritte ins Offene*, 9. Jhg. Januar-Februar 1980, S. 28). Eine Alternative dazu gibt es im Grunde nicht. Denn „wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück, über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz. Das ist in meinen Augen die Wurzel der jüdisch-christlichen Ökumene“ (*Johann Baptist Metz*, in: *Gott nach Auschwitz*, S. 124).

Klaus Nientiedt

Literaturhinweise:

- Günter Biemer*, Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen und Juden. Patmos, Düsseldorf 1981.
Marie-Thérèse Hoch/Bernard Duprey (Hg.), *Les Eglises et le Judaïsme, Documents officiels 1948–1978*. Les Editions du Cerf, Paris 1980.
Eugen Kogon/Johann Baptist Metz (Hg.), *Gott nach Auschwitz*. Herder, Freiburg 1979.
Franz Mussner, Traktat über die Juden. Kösel, München 1979.
Klemens Richter (Hg.), *Die katholische Kirche und das Judentum, Dokumente von 1945–1982*. Herder, Freiburg 1982.
Clemens Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*. Patloch, Aschaffenburg 1978.
ders., *Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982.