

- ⁷ Vgl. IV,7–12. Die Abschnitte enthalten kaum mehr als Stichwörter. Doch jeder, der mit den jüngsten Studien über „biblische Gerechtigkeit“ und den alt- und neutestamentlichen Texten, auf die sie sich gründen, vertraut ist, wird die Umrisse einer interdenominationellen „Tradition“ erkennen.
- ⁸ Vgl. Erzbischof Aram Keshishian, Bericht des Vorsitzenden, Zentralaussschußsitzung des ÖRK, Sept. 1991, in: Texte der Folge 1, epd-Dok. Nr. 44/1991.
- ⁹ Ähnliche Erklärungen finden sich in den meisten neueren ökumenischen Studien. Dazu gehören z. B. die Straßburger Studie „Communio/Koinonia“ (Institut für ökumenische Forschung, Straßburg 1990); „Die Kirche: lokal und universal“ (Sechster Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche, Genf/Rom 1990); der Zweite Bericht der Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission „Kirche als Gemeinschaft“ (in: Herder Korrespondenz 45. Jg. Juli 1991), S. 317ff; vgl. Schlußbericht der Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission, Vorwort (in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn/Frankfurt am Main 1983); vgl. auch die Erklärung von Canberra „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“ (Im Zeichen des Heiligen Geistes. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des ÖRK, Lembeck, Frankfurt am Main 1991), S. 173ff und „Die orthodoxen Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“ (Interorthodoxe Konsultation östlich-orthodoxer und orientalisches-orthodoxer Mitgliedskirchen des ÖRK, Chambésy, Schweiz, Sept. 1991).
- ¹⁰ Vgl. James M. Gustafson, An Analysis of Church and Society Social Ethical Writings, in Ecumenical Review 40, 1988, S. 267–278.
- ¹¹ James M. Gustafson, Protestant and Roman Catholic Ethics, University of Chicago Press 1988, S. 154–155.
- ¹² Vgl. G. Lindbeck, The Structure of the Communion, Vortrag auf einer Konsultation des LWB in Venedig, Sept. 1991.
- * Die Studie ist deutsch im Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M., 1991 erschienen. Der Titel des englischen Originals ist „Church and World“. (F/O-Paper 151, WCC, Geneva 1990).

Christlich-jüdischer Dialog: Diagnose und Prognose

VON HANS UCKO

How odd of God to choose the Jews
But odder still of those
who chose a Jewish God
But spurn the Jews.

Wie sonderbar hat Gott gehandelt,
als er die Juden erwählte.
Noch sonderbarer aber handeln jene,
die sich einen jüdischen Gott erwählt haben,
aber die Juden verachten.

(Ronald Knox)

In dieser kleinen Reflexion, in Format und überraschendem Inhalt fast wie ein japanisches Haikugedicht, sind viele Wahrheiten verborgen über die Kirche und das jüdische Volk.

Die christliche Kirche und die christliche Theologie scheinen auf ewig mit dem jüdischen Volk und dem Judentum verbunden zu sein. Juden und

Christen teilen dieselbe heilige Schrift. Der christliche Glaube spielte sich anfangs auf jüdischem Gebiet ab. Die Fragen, ob das ein Segen oder eine beschwerende Last ist, wartet noch auf eine Antwort. Es gibt Theologen, die am liebsten einen Keil zwischen das Alte Testament und die israelitische Religion jener Zeit auf der einen und das Judentum auf der anderen Seite treiben möchten. Auf diese Weise wurden die Israeliten von den Juden getrennt, und so könnte auch das Christentum vom jüdischen Einfluß gerettet werden. Man hätte lieber israelitische Verwandte als jüdische Geschwister. Es gibt ein christliches Unbehagen vor der Verwandtschaft mit dem jüdischen Volk und einem lebendigen Judentum. Und das alles wegen diesem „jüdischen Gott“.

I.

Die christliche Kirche bewegt sich heimisch im Heiligen Land. Es gibt Christen, die besser über den Weg zwischen Jerusalem und Betlehem als über den Weg zwischen zwei Stadtteilen ihrer Heimatstadt Bescheid wissen. Allein im Neuen Testament werden Israel ca. 50 mal und die Juden mehr als 180 mal genannt. Die christliche Theologie nimmt ihren Ausgangspunkt vom Alten Testament, von Ereignissen und Erscheinungen in der Geschichte des jüdischen Volkes, von Begriffen und Vorstellungen im jüdischen Denken und Selbstverständnis. Das Judentum und die Juden sind die „Ballplanken“ der christlichen Kirche. Die Auslegung des christlichen Glaubens muß gegen diese Planken aufprallen. Der Ball kann Gnade oder Erlösung heißen. Aufprallen muß er auf jeden Fall gegen die Geschichte und das Selbstverständnis Israels. Alles, was Inhalt der christlichen Theologie ist, ist ein- oder mehrmals auf die Geschichte Israels aufgeprallt.

In einem Bericht von der Ersten Vollversammlung des Weltrats der Kirchen 1948 in Amsterdam kann man lesen: „To the Jews our God has bound us in a special solidary lining our destinies together in his design.“ Daß dieser Text in den Jahren entstanden ist, nachdem die Tore von Auschwitz weit aufgeschlagen worden waren, erklärt vieles, aber es liegt mehr als die kranke Blässe der Nachkriegszeit hinter diesen Worten.

Es ist nicht ganz leicht, abhängig zu sein oder im Schatten von jemandem stehen zu müssen. Man will in das Licht hervor und nur selbst beleuchtet sein.

Das Christentum ist aus dem Judentum hervorgegangen. Sein Meister und Herr wurde von einer jüdischen Mutter geboren, besuchte eine jüdische Schule, feierte jüdische Feste und umgab sich mit jüdischen Jüngern. Mehr

als einmal hat Jesus aus Nazaret seine Bedenken gegen eine zu intime Vermengung mit der nicht-jüdischen Welt zum Ausdruck gebracht. Er war überzeugt davon, daß die Befreiung, Ruhe und klare Gewißheit, nach denen sich die Menschheit sehnte, nicht aus einem anderen Volk als eben seinem eigenen Volk, dem jüdischen, entspringen konnten (Joh 4,22). Jesus ist als Jude geboren und als Jude gestorben. Das ist fast anstrengend konkret, ja so konkret, daß die Kunst sich gescheut hat diesen Juden als Juden darzustellen. Es ist fast nur Marc Chagall, der einen ausgemergelten Juden am Kreuz hängen läßt; der schwarz-weiße Gebetsmantel bedeckt seine Nacktheit. Es ist nicht ganz leicht, einen jüdischen Meister zu haben, der Kenntnisse von den religiösen Erfahrungen des jüdischen Volkes vermittelt. Man hat eine Seele gesucht und hat einen Körper gefunden, einen jüdischen Körper. Das Wort ist nicht nur Fleisch geworden. *Das Wort wurde Jude.*

Dieses ist nicht leicht. Es wäre nicht so schlimm gewesen, wenn die Juden ihn – so wie die Griechen, Parther, Elamiter, Araber und Römer seit dem ersten Pfingsttag Christus – als Herrn und Messias begrüßt hätten. Alle gleich, niemand sondert sich ab. Aber hier gibt es ein Volk, das im Lauf der Geschichte von anderen Völkern hin- und hergeworfen wird, das unter Unterdrückung verdorrt, das sich nach Frieden und Ruhe, nach einem Tag sehnt, wo die Grenzen nicht länger Mauern zwischen Völkern bedeuten. Und dieses Volk trägt in seiner religiösen Erfahrung durch die Jahrhunderte die Hoffnung auf einen Retter aus der Not lebendig mit sich.

Doch als der Tag gekommen war und die Rettung in Reichweite ist, sind es andere Völker, die heranstürmen und die Knie beugen. Es ist, als ob das jüdische Volk nicht einmal seine Ankunft bemerkt hat. Wenige sind mit ihm gegangen. Wenige haben sich sofort abgekehrt. Die große Mehrzahl hat wahrscheinlich die Offenbarung überhaupt nicht bemerkt. Der Meister aus Nazaret wird in jüdischen Schriften mit erstaunlicher Knappheit zitiert. Die Kirche hat solches Stillschweigen als schreiend erlebt. Die Gedanken, wie man das jüdische Stillschweigen rund um Jesus als Messias verstehen sollte, wirbelten herum. Die jüdischen Schriften müßten doch in irgendeiner Weise von Jesus gesprochen haben? Auch wenn sie etwas Ungünstiges gesagt hätten, hätte es nichts ausgemacht. Wenn sie nur überhaupt etwas hätten sagen wollen! Die Spur von einer Abrechnung mit dem christlichen Glaubensanspruch würde die Kirche in ihrem Glauben befestigt haben. Es war, als ob die Kirche die Signatur des jüdischen Volkes neben der Glaubensaussage gebraucht hätte, um sich entspannen und beruhigt weiter behaupten zu können, daß Jesus Christus wirklich der Messias sei. Man brauchte eine Bestätigung, daß es für die Kirche legitim und berechtigt war, all seinen Glauben

diesem Jesus zu schenken, den man aus seiner jüdischen Welt, seiner Umgebung und seinem Zusammenhang herausgenommen hatte. Und die einzigen, die den Glauben der Kirche bestätigen konnten, waren das Volk Jesu.

Und nun wollten sie nicht. Sie hatten nicht einmal von ihm gehört. Oder wenigstens sagten sie es nicht. In ihren Schriften war nichts von Jesus geschrieben. Nicht einmal etwas Negatives. Wie sollte die Kirche das anders verstehen, als daß die Juden ihre eigenen Schriften manipuliert hatten? Daß man alle Hinweise auf Jesus zensiert hatte? Schriften wie der Talmud hätten in ihrer ursprünglichen Form Hinweise auf Jesus geben können.

Am 26. Juli 1605 erwähnt Matteo Ricci in einem Brief an den Generalvorstand der Jesuiten, Claudio Aquaviva, daß es in Kaifeng in der Provinz Hunan seit Jahrhunderten eine jüdische Gemeinde mit dem chinesischen Namen Yitzuloyeh (Israel) gibt. Ricci erzählt, daß diese chinesischen Juden, die im Aussehen den Chinesen ganz ähnlich sind, die jüdischen Feste feiern, sich von Schweinefleisch fernhalten, ihre Söhne beschneiden und die Gesetze Moses befolgen. Die Phantasie des christlichen Abendlandes wurde damit in Gang gebracht. Die Entdeckung einer jüdischen Gemeinde im Innern Chinas könnte Zugang zu unzensierten Schriften, Torah-Rollen und Talmud geben und dadurch klare und direkte Hinweise auf Jesus als Messias der Juden und der Welt aufweisen. Viele Expeditionen wurden für Reisen nach dem Reich der Mitte ausgerüstet. Das Resultat war mager. Die Torah-Rollen unterschieden sich inhaltsmäßig nicht von anderen Torah-Rollen. Es gab keinen Talmud in China, der mehr über Jesus als Messias zu sagen hatte.

II.

Die Kirche trägt durch Jahrhunderte die Folgen, „einen jüdischen Gott“ gewählt zu haben. Dadurch teilt die Kirche ihre Geschichte mit dem jüdischen Volk. Das muß in der frühen Kirche nicht immer einfach gewesen sein. Das Judentum war im Römerreich lebenskräftig und attraktiv. Es stellte eine wirkliche Alternative in dem facettenreichen Religionsangebot dar. Das Judentum reichte weit über seinen ursprünglichen Bereich hinaus. Zehn Prozent sollen damals Juden gewesen sein oder sich in der Peripherie der Synagogen befunden haben, und der zerstörte Tempel hat das Judentum nicht mitzertrümmert. Wie ein Vogel Phönix entstand es aus der Asche des Tempels. Das Tempelopfer wurde in ein Gebetsopfer umgewandelt, und das Studium der Offenbarung ersetzte die rigorose Tempelliturgie. Die Kirche war in jener Zeit eine Minorität im Schatten des Judentums. Außerdem sah es so aus, als ob das Judentum nicht daran dachte, der jungen Kirche den Staffelstab zu übergeben. Es schien, als ob das Judentum nicht der Meinung war, seinen Auftrag schon erfüllt zu haben und nicht bereit war, der

jungen Kirche seine Rolle und Berufung als Gottesvolk, als Gottes Israel, zu überlassen.

Schon hatte die Kirche aber im Stillen begonnen, von sich als „verus Israel“, als das wahre Israel zu sprechen. Schon hatte die Kirche begonnen, sich selbst im Spiegel als das neue Israel, als Erbe, zu sehen. So wie man handelt, wenn man weiß, daß es bloß noch einige Tage dauern kann, bis der Ältere stirbt und das Erbe geteilt wird. Hier war nur ein Erbe, die junge Kirche. Das Testament war schon geschrieben. Aber wer hatte es geschrieben? Es war der Erbe, der das Testament geschrieben hatte. Während man den Tag erwartete, schmückte man sich schon in Gedanken mit dem Erbe. Doch das Judentum starb nicht. Es zeigte nicht einmal Alterszeichen oder Schwäche. Nicht einmal äußere Katastrophen schienen es zu erschüttern. Weder die Treue gegen Gott noch das ernstliche Studium des Gotteswortes hatten sich geändert. Regelmäßig stieg das Lobopfer des Gebets zum Himmel empor. In allen Lebenslagen wurde Gott gelobt. Solche Lobpreisungen, die von Lebenslust und Vitalität voll sind, hört man nicht von Leuten, die sich vorbereiten, von diesem Leben Abschied zu nehmen. Das Judentum hatte noch seine Ansprüche: Von Gott erwählt, um ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk zu sein.

Die Wiederkehr Jesu ließ auf sich warten. Diejenigen, die laut Jesus nicht ins Grab kommen würden, bevor die Parusie ein Faktum war, waren nicht länger am Leben. Das jüdische Volk stand fest bei allem, was es seit den Tagen in Sinai empfangen hatte. Es war keine Rede davon, den Sabbat, den Versöhnungstag, die Torah-Rollen, die Pesach-Mahlzeit oder die Laubhütte aufzugeben und das für jemanden, der sich Messias nannte, aber kein messianisches Reich mit sich führte.

Die Kirche stand von Anfang an in einem psychologischen Dilemma. Die Verfasser des Neuen Testaments wissen nicht, wie sie das verstehen sollen, daß die Mehrheit des jüdischen Volkes die christlichen Glaubensansprüche abweist. Alles geht von einem jüdischen Zusammenhang aus, es gibt nicht viel außerjüdisches Gut im Zentrum der neutestamentlichen Verkündigung. Daß die, welche eigentlich am meisten Jesus als Messias willkommen heißen sollten, den Blick abwandten, muß der jungen christlichen Kirche Unge- mach bereit haben. Sicherlich gab es schon von Anfang an eine Vision abgebauter Mauern zwischen Juden und Heiden. Sicherlich gab es auch von Beginn an Visionen von einem Dasein, in dem Juden und Griechen nicht gegeneinander, sondern miteinander stehen werden. „Hier ist nicht Jude oder Grieche“, diese Worte sind Kinder derselben Vision:

Zu der Zeit wird eine Straße sein von Ägypten nach Assyrien, daß die Assyrer nach Ägypten und die Ägypter nach Assyrien kommen und die Ägypter samt den Assyrern Gott dienen. Zu der Zeit wird Israel der dritte sein mit den Ägyptern und Assyrern, ein Segen mitten auf Erden; denn der Herr Zebaoth wird sie segnen und sprechen: Gesegnet bist du, Ägypten, mein Volk, und du, Assur, meiner Hände Werk, und du, Israel, mein Erbe (Jes 19, 23–25).

Aber diese Visionen und Träume setzen voraus, daß Israel dem eschatologischen Bund zusammen mit den ständigen Erbfeinden angehört, daß es Juden in der Gemeinschaft rund um Jesus Christus gab und nicht nur Griechen. Gewiß war die erste Kirche eine jüdische Kirche, aber es dauerte nicht lange, bis die Kirche das wurde, was sie heute ist, eine Gemeinschaft von Menschen aus der ganzen Welt, mit allen Kulturen und Sprachen, doch mit einer Ausnahme: Die Kirche ist mehr oder weniger „judenrein“. Diese Abwesenheit ist auch spürbar im Ökumenischen Rat der Kirchen. Diese Gemeinschaft von Christen aus 130 Ländern und von mehr als 300 Kirchen ist eine kraftvolle Ausprägung der Universalität und reichen Vielfalt der Kirche. Es gibt keine gesellschaftlichen Prozesse auf der Erde, die nicht mit einer der Mitgliedskirchen zu tun haben. Es gibt kein Zentrum, aber auch keine Peripherie. Die Peripherie ist Zentrum. Damit ist nicht gesagt, daß christliche Einheit herrscht. Politische Konflikte werden die Kirchen auf beiden Seiten des Konflikts finden. So ist es überall. Mit einer Ausnahme: der Nahostkonflikt. Es gibt viele, die, wenn schon nicht aus anderen, so wenigstens aus geographischen Gründen für die Palästinenser eintreten. Es gibt wenigstens 30 verschiedene Kirchen, orthodoxe, katholische und protestantische Kirchen im Nahen Osten. Aber es gibt niemanden, der für Israel eintritt. Gewiß, es gibt Christen in Israel, aber sie sind schon an sich eine Minderheit und sind entweder Palästinenser oder Christen von anderen Teilen der Welt, sog. „expatriate Christians“. Im Zusammenhang mit dem Nahostkonflikt gibt es in dieser Region keine Kirche, die für Israel eintritt.

Ich rufe hier nicht zur Verteidigung der Politik Israels auf. Aber wer spricht als Christ aus Israel? In der christlichen Kirche findet man die ganze Welt mit Ausnahme des jüdischen Volkes, von dem die Botschaft von der Erlösung der ganzen Welt ausging. Ein Gedanke, der wie ein Zufall aussieht. Aber das jüdische Volk existiert. Wie ein ewiger Dorn im Auge der Glaubensansprüche der christlichen Kirche. Jedesmal, wenn die Kirche den Mund öffnet in Anbetung und Lobgesang, spricht sie hebräisch: „Hosianna, Halleluja, Amen“. Jedesmal, wenn sie ihre Texte liest, stolpert sie über die Worte von Israel als Diener Gottes, von der Zuflucht zu Zion und von der Verheißung an den Samen Abrahams. Vielleicht gab es Zeiten,

in denen die Kirche aus theologischen Gründen – und nicht wie heute in der episkopalen Kirche Jerusalems aus politischen Gründen – Worte aus dem Alten Testament wie Israel und Zion ausgestrichen hat. Es gibt sicher Christen, die nicht nur aus politischen Gründen in Jesus lieber einen Palästinenser als einen Juden sehen würden. Der Ausweg aus diesem Dilemma, „einen jüdischen Gott“ gewählt zu haben und damit das jüdische Volk in nächster Nähe zu haben, kann in einem Satz zusammengefaßt werden. Sobald sie konnte, handelte die Kirche nach der Devise: „Du darfst unter uns nicht als Jude leben.“

Du darfst nicht unter uns als Jude leben. Der Erbe mußte nun endlich ausgewechselt werden, d. h. daß die Kirche die Rolle als das neue und eigentlich wahre Israel übernahm. Das alte Israel war noch da, aber wie etwas, das seine Rolle ausgespielt hatte, das von der Szene abgetreten war und bestenfalls den Tag erwarten konnte, da die Juden die Wahrheit erkannten und sehen sollten, wen sie gekreuzigt hatten. Die Kirche ersetzte Israel. Die Kirche übernahm das Recht der Auslegung der Schrift, die den Namen „das Alte Testament“ erhielt. Dadurch konnte alles erklärt werden. Jedes Zion, jedes Jerusalem, jedes Israel wurde mit christlichem Firnis bestrichen und mit einem Kreuz versehen. Gebüsch, Bäume, Gebirge und Felsen, Wüsten und Meere in den hebräischen Schriften wurden sinnvolle Prophezeiungen von Christus und seiner Kirche. Das Alte Testament wurde neu, ja es wurde verwendbar erst dadurch, daß man es durch die Brille des Neuen Testaments las. Die sinnlichen Lieder im Hohenlied wurden ohne Sinnlichkeit ausgelegt. Das tief Menschliche, der unbändige Zorn, der plötzliche Haß und die losgelassenen Aggressionen in den Psalmen wurden gezügelt und im Keim erstickt. Die nackte Menschlichkeit bekam Feigenblätter weit über die Begebenheiten in Eden hinaus. Etwas Neues ist gekommen. Das Jüdische muß weg.

Du darfst nicht unter uns leben. Die jüdische Anwesenheit muß hinter den Mauern des Gettos eingesperrt werden. Wir wollen nicht an das Jüdische erinnert werden. Wir wollen niemanden haben, der die Messianität Jesu in Frage stellt oder unsere Rolle als Volk Gottes, als „verus Israel“. Wir können nur ein verarmtes Volk hinnehmen, das bereits durch seine offenbare Armut jeden Anspruch auf Glaubwürdigkeit verneint.

Du darfst nicht leben. Die Endstation dieser Meinung: Auschwitz. Wenig fehlte und die Meinung wäre unwidersprochene Wirklichkeit geworden. Schweigen. Vorhang.

Die jüdisch-christlichen Beziehungen haben nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem versucht, die Wunden, die 2000 Jahre „Unterricht in Verachtung“

dem jüdischen Körper verursacht hat, zu lindern. Mit dem Begriff „Unterricht in Verachtung“ wollte der französische Historiker Jules Isaac die Verhaltensweise der Kirche gegenüber dem Judentum und dem jüdischen Volk ausdrücken. Der jüdisch-christliche Dialog ist auf eine Auseinandersetzung mit den Schatten der Vergangenheit eingerichtet. Eine Revision der christlichen Anschauung des Judentums, des jüdischen Volkes, wie sie in Chorälen und Hymnen, Unterrichtsmaterial in Schulen und Kirchen, Gebeten und Liturgien zum Ausdruck kommt, wird erforderlich. Die christliche Kirche kehrt dabei zurück in ihre eigene Spur und *vestigae terrent*.

III.

Die Hauptpunkte für die Fortsetzung dieser Bemühungen lassen sich in einer Erklärung des Exekutiv Ausschusses des ÖRK (September 1991) wie folgt zusammenfassen:

- a) Der Bund Gottes mit dem Volk Israel besteht weiterhin, und wir Christen müssen Gott danken für die geistlichen Schätze, die wir mit dem jüdischen Volk teilen.
- b) Der Antisemitismus sowie alles, was der Mißachtung der Juden Vorschub leistet, ist zu verwerfen.
- c) Die lebendige Tradition des Judentums ist ein Geschenk Gottes. Ebenso wie der Apostel Paulus anerkennen wir die anhaltende Berufung des jüdischen Volkes und die Verheißungen, die ihm Gott zum Zeichen seiner Treue gemacht hat.
- d) Jeglicher Proselytismus ist unvereinbar mit dem christlichen Glauben; wenn Glaubensüberzeugungen als Waffen gegen andere mißbraucht werden, so widerspricht dies dem Geist Jesu.
- e) Juden wie Christen haben – aus ihrer jeweils spezifischen Perspektive – die gemeinsame Aufgabe, vor der Welt Zeugnis abzulegen von Gottes Gerechtigkeit und Frieden. Als Gottes Mitarbeiter sollen sie einander achten und sich gemeinsam für Gerechtigkeit, Versöhnung und die Bewahrung der Schöpfung einsetzen.

Die Kirche räumt also Platz für das jüdische Selbstverständnis als Volk Gottes neben der Kirche ein. Man beruft sich auf die Treue Gottes. Die Frage der Mission unter Juden wird vorsichtig in den Hintergrund geschoben. Proselytismus wird abgelehnt. Statt dessen spricht man von dem Zeugnis, das unter Juden und Griechen frei verlauten soll. Juden, die aus dem einen oder anderen Grund Christen geworden sind, werden – ein wenig schuldbewußt – gebeten, sich in die zweite Reihe zu stellen, so daß sie auf dem Gruppenfoto nicht allzusehr auffallen. Nichts darf jetzt das Bild der neugefundenen jüdisch-christlichen Harmonie verderben. Das jüdische Volk und dessen Wohl, Friede und Erlösung, sollen Bestandteil der christlichen Fürbitte bleiben. Der Solidarität mit all denen, die im Staat Israel

ihre Zuflucht und ihre Hoffnung sehen, wird Ausdruck verliehen. Man streichelt am liebsten mit dem Strich. Keine Konfrontationen. Der Staat Israel wird gehegt als ein Ausdruck für Gottes Treue gegenüber dem jüdischen Volk. Kein Wort vom Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern. Es liegt den Kirchen rund um die Welt sehr daran, Brücken zum jüdischen Volk zu bauen. Die Vergangenheit wirft lange Schatten. Die Tragik in der jüdisch-christlichen Geschichte ist asymmetrisch und beeinflusst das heutige Brückenbauen. Es gibt einen, der immer benachteiligt ist. Es gibt einen, der immer von Schuld bedrückt ist.

Der Ausgangspunkt für einen Dialog zwischen Juden und Christen muß aber auf mehr als auf der Vergangenheit bauen. Das kann eine Zeitlang so gehen, aber der Krug geht nur so lange zum Brunnen, bis er bricht. Ein schlechtes Gewissen ist im allgemeinen keine fruchtbare Erde für eine gegenseitige Bereicherung. Ist es genug für eine Fortsetzung des Dialogs? Die Reue begrenzt die Reichweite. Für einige Christen droht der Dialog mit der Zeit vor allem Teil eines wohlbekanntes Rituals zu werden, eine Art liturgischer Kniefall auf der Büsserbank der jüdisch-christlichen Geschichte, wo es bei dem „*mea culpa, mea culpa* . . .“ in der Begegnung mit den Juden bleibt.

Für andere Christen wieder wird die ganze Erscheinung eine Art sinnloses Exerzieren. Für christliche Minoritäten in Bangladesh oder für afrikanische Christen in Südafrikas Apartheid ist die tragische Geschichte zwischen Juden und Christen in Europa abstrakt und unwirklich. Man kann sich mit dem Leiden des jüdischen Volkes identifizieren, aber man kann keine Schuld für diese Leiden fühlen. Sollte Schuld *point de départ* für die jüdisch-christliche Beziehung sein, wird ein großer Teil der Christenheit diesen Dialog als unwirklich und auf falsche Voraussetzungen gebaut empfinden. Vor allem in der Begegnung mit den Kirchen des Nahen Ostens muß man die Begriffe bei einer Fürsprache für den jüdisch-christlichen Dialog klarlegen. Man muß verstehen, daß palästinensische Christen nicht ohne weiteres davon absehen können, daß Juden in ihren Augen schwer bewaffnete Israelis sind, die sie als Okkupationsmacht fürchten. Die Frage ist mit Fug gestellt: Müssen palästinensische Christen erst westliche Christen werden, um an dem jüdisch-christlichen Dialog teilnehmen zu können?

IV.

Der jüdisch-christliche Dialog kann nicht auf Schuld und Wiedergutmachung gebaut werden. Daraus wird keine gesunde oder erfrischende

Beziehung, weder für den einen noch für den anderen. Es ist für das Selbstbewußtsein zersetzend, auf die Dauer Opfer oder Henker zu sein. Es kommt nicht darauf an, wieviel Liebe man dem Opfer noch gibt. Am Ende wehrt sich das Opfer. Eine wiedergeborene Amerikanerin näherte sich meinem Freund, dem orthodoxen Rabbiner in Jerusalem, legte ihre Hand auf seinen Arm und sagte mit warmer Stimme: „Oh, if you only knew how much we love you Jews“. Mein Freund sah sie an und sagte: „You don't have to love me. Common decency is enough.“ Es ist wichtig wahrgenommen zu werden, aber es ist demütigend, in erster Linie als ein Stück apokalyptisches Beweismaterial wahrgenommen zu werden. Wenn Juden oder das jüdische Volk als das „Judenvolk“ gesehen werden, gibt es Anlaß zu vermuten, daß der Jude in ein apokalyptisches Gewand gekleidet worden ist und aufgefordert wird, die Szene zu betreten, auf welcher die christliche Theologie die Regie führt. Es gibt genausoviel theologische Herablassung in der christlichen Liebe zum „Judenvolk“ wie in dem klassischen „Unterricht in Verachtung“. Wir haben uns weder mit dem einen noch mit dem anderen dem eigentlichen Kern des jüdisch-christlichen Dialogs genähert.

Christen, mögen sie Inder, Schweden oder Nigerianer sein, sollten eine Überprüfung ihrer theologischen Einstellung den Juden gegenüber vornehmen. Daß die Christen Gott als Vater Abrahams, Isaaks und Jakobs anbeten, dasselbe Buch wie das jüdische Volk lesen, Gottes Reich mit Plänen von Jesaja und Hesekiel verbinden und dieselben Psalmen wie David singen, fordert zum genauen Nachdenken auf. Daß es heute ein jüdisches Volk gibt, daß dieses Volk nicht ein Teil der Kirche wurde und sich mit Griechen und Römern vereinigte, ist eine Herausforderung für Christen allerorts. Die Christen des Nahen Ostens können Dialog mit Moslems haben, indische Christen mit Hindus, während deutsche und holländische Christen sich auf den Dialog mit Juden einigen können. Es ist gewiß wahr, daß es dort, wo wir zusammenleben und Gemeinschaft miteinander haben, einen Dialog des Lebens gibt. Dieser Dialog ist notwendig für die Fortdauer der Gesellschaft. Er ist notwendig für eine wirkliche Inkulturation des christlichen Glaubens in andere Kulturen und Traditionen, er ist unentbehrlich für ein neues christliches Verständnis für Menschen anderen Glaubens.

Aber dieser Dialog ersetzt nicht den jüdisch-christlichen Dialog. Dadurch, daß die christliche Theologie die heilige Schrift des jüdischen Volkes angenommen hat und in dessen Geschichte eingestiegen ist, haben Christen, ob sie aus Amman oder Seoul, Dresden oder Accra, Oakland oder Quito kommen, ihre theologische Bewegungsfreiheit begrenzt. Christen müssen die Zeit und ihr Dasein aus dieser Perspektive lesen, im Licht der

Offenbarung an das jüdische Volk. Bisher hatten sie Vorfahrtsrecht. Andere mußten ausweichen. Heute ist die Situation eine andere. Heute können Juden von den Dächern rufen, was Christen sie bisher nur flüstern hörten: Wo ist das messianische Reich, wo ist die erlöste Welt, wo ist der Friede ohne Ende? Zeigt uns die Asche vom Schuh des Kriegers und vom blutbefleckten Mantel! (Jes 9,4). In welcher Hinsicht ist euer Jesus der Messias, den wir erwarten?

V.

Wir stützen uns als Juden und Christen auf ein besonderes Bündnis mit Gott. Aber gibt es einen konstruktiven und kreativen Platz für das jüdische Volk in der christlichen Theologie? Oder verlangt die christliche Theologie den Tod des Judentums, um leben zu können? Wie kann der christliche Anspruch der einzige Weg zu Gott, der jüdischen Halaschah, sein?

Um diese Frage sollte sich der jüdisch-christliche Dialog drehen. Zu dieser tiefgehenden und nachsinnenden Reflexion sollten etwa 50 Jahre jüdisch-christlicher Dialog die Theologie und Kirche geführt haben. Schuldbewußtsein angesichts der Vergangenheit ist nicht genug. Man kann nicht immer am Schandpfahl stehen bleiben. Man kann es als sicherer empfinden, aber es hilft weder Juden noch Christen weiter. Der Schandpfahl stumpft außerdem das Gefühl ab. Palästinensische Christen können sich manchmal mit Fug und Recht fragen, wo ihre christlichen Brüder und Schwestern im jüdisch-christlichen Dialog stehen. Wie sie etwa – ohne Gedanken an die Konsequenzen – fragwürdige Handlungen des Staates Israel mit Hinweis auf göttliche Versprechungen sanktionieren können. Während die israelische Armee palästinensische Häuser sprengt und Schulen auf der Westbank geschlossen hält, sprechen sie unnuanciert vom Staate Israel als einem Ausdruck für Gottes Treue, aber der Frage der Menschenrechte weichen sie aus. Doch göttliche Verheißungen und Ethik gehören zusammen.

Im Dokument des Exekutivausschusses „Der christlich-jüdische Dialog nach Canberra '91“ heißt es darum:

„In diesem Zusammenhang sind wir der Auffassung, daß Kritik an der Politik der israelischen Regierung nicht antijüdisch ist. Denn zum Streben nach Gerechtigkeit gehört immer auch Kritik an Staaten und politischen Bewegungen, wobei solche Kritik sich nicht gegen das betreffende Volk und schon gar nicht gegen Religionsgemeinschaften richtet. Wenn angesichts von Maßnahmen des israelischen Staates Besorgnis zum Ausdruck gebracht wird, so betrifft das nicht das jüdische Volk oder das Judentum, sondern ist ein legitimer Beitrag zur Bildung der öffentlichen Mei-

nung. Das gleiche gilt für die Kritik an Staaten und politischen Bewegungen, die sich auf christliche Grundwerte berufen.“

Die theologischen Folgen des jüdisch-christlichen Dialogs stecken noch in ihrem Keim. Wenn die Kirche im Ernst seine Entdeckungen verarbeitet, stehen die Christen vor einem bedeutenden Paradigmenwechsel. Er gleicht dem, vor den die junge Kirche durch die ausgebliebene Parusie gestellt wurde. Die Kirche vermochte auch ohne die baldige Rückkehr Christi weiterzuleben. So ist es durchaus möglich, daß die Fragen, die durch diesen Dialog auf den Tisch gelegt sind, der Kirche helfen, ihre Rolle in der Welt wieder zu finden: nicht länger eine Minorität zu sein, die ständig der Welt mißtraut und deren Angriffe fürchtet, sondern eine Minorität, die Salz und Licht in der Welt sein kann, ohne Berechnung oder auf Kosten einer anderen Religion.

Die Siebte Vollversammlung in Canberra empfahl deshalb, daß der ÖRK in den künftigen Auftrag für diesen Dialog auch die gemeinsame Suche nach Frieden im Nahen Osten einbeziehen soll. Genauso wichtig ist jedoch die Empfehlung, die theologischen Folgen des jüdisch-christlichen Dialogs zu erarbeiten. Daß man sich dieser Aufgabe annimmt, ist aus der neuen Struktur des ÖRK mit der Arbeitseinheit *Unity and Renewal* ersichtlich, welche die Arbeit fortsetzt, die früher in *Faith and Order* ausgeführt wurde. Damit ist diese Aufgabe dort, wo sie hingehört. Denn die theologischen Folgen des Dialogs dürfen nicht länger nur eine Angelegenheit für die Konferenz Europäischer Kirchen oder für den Nationalrat der Kirchen Christi in den USA sein. Er ist eine gesamtökumenische Angelegenheit, ja eine von den wirklich dringenden ökumenischen Fragen.

Die Relation zum Judentum ist die Nabe der Ökumene, sagt der französische Historiker F. Lovsky. Sie stellt ein und diesselbe Frage an jede christliche Kirche. Keine Kirche hat allein die Antwort. Darum müssen diese Fragen soweit wie möglich in der Arbeitseinheit erarbeitet werden, die jetzt im Ökumenischen Rat der Kirchen den Auftrag dazu erhalten hat. Und keine Kirche darf sich von diesem Engagement dispensieren.

VI.

Wenn die christliche Theologie beginnt, das Judentum ernstlich als eine Realität anzunehmen, läßt sich auch das Verhältnis zwischen Juden und Christen auf eine natürlichere Ebene heben. Die Wirklichkeit braucht nicht mehr verschönert und ein gewisser Teil von ihr ganz entführt zu werden.

Christen brauchen nicht länger hinter dem Berg zu halten, daß es Juden gibt, die einen anderen Glaubensweg als den üblichen gewählt haben. Das ist nicht Absicht des Dialogs, nicht seine „via normans“, aber es kommt vor in beiden Richtungen.

In seiner Schrift „Stern der Erlösung“ stellt Franz Rosenzweig das Judentum als die Sonne und das Christentum als deren Strahlen dar. Das ist eine eher großzügige Sicht verglichen mit derjenigen der christlichen Theologie. Franz Rosenzweig gehört zu den wenigen jüdischen Autoren, die sich schriftlich zum Christentum geäußert haben. Innerhalb des Judentums schweigt man sonst über andere Religionen, und der äußere Druck erleichterte die Reflexion auch nicht, welcher Platz dem Christentum in der jüdischen Ökonomie zukommt. Es war nicht leicht, konstruktiv von dem zu sprechen, der jeden Abend die Tore des Gettos verriegelte. Und doch gibt es im Judentum eine erstaunlich offenerzige Haltung gegenüber dem Christentum. In der jüdischen Tradition erinnern daran Yehuda Halevi und Maimonides, die das Christentum als „preparatio messianica“ erkannten. Yehuda Halevi schrieb von Christen und Moslems, daß Moses diejenigen veränderte, die mit dem Gesetz in Berührung gekommen waren, selbst wenn sie es abgelehnt hatten. Diese Religionen sind Vorbereitung und Vorwort des erwarteten Messias. Maimonides beschrieb Jesus aus Nazaret und den „Ismaeliten“ (Mohammed) als solche, die „dazu dienten, den Weg für den Messias-König zu bereiten. Durch sie wurden die messianische Hoffnung, die Torah und die Gebote allgemein bekannt . . . unter den Einwohnern der entfernten Inseln und unter vielen Völkern“.

Aus verständlichen Gründen hat man bisher von jüdischer Seite den Dialog als eine Möglichkeit gesehen, die Einstellung der Christen so zu verändern, daß sie eine veränderte Haltung gegenüber dem Judentum einnehmen. Man hoffte, ein entwickelter Dialog könnte Christen dazu bringen, sich dem Kampf gegen den Antisemitismus anzuschließen. Vielleicht würden Christen hellhöriger werden und die ausgesetzte Lage des jüdischen Volkes durch die Jahrhunderte besser verstehen. Vielleicht würden Christen anders über Judenmission denken lernen.

Eine größere Ausgewogenheit im Dialog könnte bedeuten, daß man nicht nur Fehlentwicklungen zwischen Juden und Christen richtigzustellen hätte. Man könnte dann auf jüdischer Seite auch mit größerem Zutrauen darüber nachdenken, was der christliche Glaube für das Judentum bedeutet; was es bedeutet, daß es die gab und gibt, „die einen jüdischen Gott wählten“.

Der Dialog zwischen Christen und Juden soll die Interessen beider ausdrücken und sie einen Schritt vorwärts bringen auf dem gemeinsamen Weg,

welchen sie mit einem jüdischen Gott gehen müssen. Vor dieser Zukunft gibt es Anlaß, an Amsterdam 1948 als eine Herausforderung sowohl für Juden als auch für Christen zu erinnern: „To the Jews our God has bound us in a special solidarity linking our destinies together in his design“. („Gott hat uns mit den Juden in einer Solidarität besonderer Art verbunden, indem er in Seinem Heilsplan unser beider Bestimmung miteinander verknüpfte.“ Aus: Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. 5. Band. Die Erste Vollversammlung des ÖRK. Tübingen 1948, S. 213.)

Einheit in der Vielfalt

Die ökumenische Sehnsucht des Johann Amos Comenius

VON RALF KOERRENZ

Das Jahr 1992 erinnert nicht nur an die mehr als ambivalente Entdeckung Amerikas. Ein Jahrhundert nach diesem geschichtsträchtigen Beginn der „Zivilisierung“ jener vermeintlich kulturlosen Regionen wurde im März 1592 in Nivnice (Südmähren) der berühmte Theologe, Pädagoge, Philosoph und Politologe Johann Amos Comenius geboren.¹ Im historischen Rückblick ist das 17. Jahrhundert besonders durch die Wirrnisse des 30jährigen Krieges als leidvollste Epoche der konfessionellen Unversöhntheit in Erinnerung. Gegen den Zeitgeist der spekulativen Lehrsysteme mit deren Schärfung des Blicks für Trennungslinien der Christenheit setzte Comenius die Vision einer sich einigenden Weltchristenheit als Anbruch der sich durchsetzenden Herrschaft Christi in der Welt.

Die Vorschläge seiner im Kontext der protestantischen Orthodoxie unzeitgemäßen Betrachtungen haben im 20. Jahrhundert kaum etwas an Aktualität und Plausibilität eingebüßt. Natürlich wird zu beachten sein, daß heute die Proklamation der universalen Herrschaft Christi den Rahmen einer säkularisierten Gesellschaft nach der Aufklärung nicht ignorieren kann. Gerade auf diesem gewandelten Hintergrund erhält das Nachdenken über die Aspekte einer Verantwortung der Christen für die eine, von Gott geschaffene Welt jedoch auch eine brennende Dringlichkeit.

Eine Erinnerung an die Perspektiven ökumenischer Verständigung², die Comenius entworfen hat, ist dabei mehr als eine historische Reminiszenz.