



Der nächste Schritt im christlich-jüdischen Dialog

Eine katholische Perspektive

VON JOHN PAWLIKOWSKI ¹

Der kanadische Theologe, Gregory Baum, der als Experte am II. Vatikanischen Konzil teilnahm und an der Schrift „Nostra Aetate“² mitarbeitete, argumentierte in einer Rede anlässlich der Jahresversammlung der Amerikanischen Katholischen Theologischen Gesellschaft im Jahr 1986 wie folgt: „Die Anerkennung des geistlichen (spirituellen) Status der jüdischen Religion durch die christliche Kirche ist das dramatischste Beispiel für eine Kehrtwende im Bereich der Kirchenlehre im jahrhundertealten magisterium ordinarium (ordentliches Lehramt), die sich auf dem Konzil ereignete.“

Viele Jahrhunderte lang war die christliche Theologie im Westen, und das begann schon mit den wichtigsten Kirchenvätern im zweiten Jahrhundert, geprägt von der Ansicht, dass die christliche Kirche im Gottesbund das „alte Israel“ ersetzt hat. Diese „Ablösungstheologie“ degradierte die Juden zu armseligen Außenseitern, die dieses Dasein nur durch Konversion überwinden konnten.

Die vom II. Vatikanischen Konzil verabschiedete Schrift „Nostra Aetate“ hat, zusammen mit vielen parallel erschienen protestantischen Schriften, die theologische Haltung der Christen gegenüber Juden und dem Judentum, die fast 18 Jahrhunderte lang die Theologie, die Kunst und die seelsorgerische Praxis durchdrungen hatte, fundamental geändert. Die Juden wurden nun als integraler Bestandteil des Gottesbundes angesehen, Jesus und

¹ John Pawlikowski lehrt Sozialethik am Catholic Theological Union College in Chicago, wirkt als Direktor des Programms für katholisch-jüdische Studien am Kardinal Joseph L. Bernardin Zentrum des Catholic Theological Union College und war von 2004 bis 2008 Präsident des Internationalen Rates der Christen und Juden.

² Nostra Aetate (lat.: In unserer Zeit), Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, Münster 1967.

das frühe Christentum galten als fest verankert – in einem konstruktiven Sinn – in der Religiosität des Judentums des Zweiten Tempels (besonders im Pharisäischen Zweig).

Juden wurden nicht mehr kollektiv für den Tod Jesu verantwortlich gemacht. Das II. Vatikanische Konzil hat den Juden die Tat des sogenannten Gottesmordes nicht „vergeben“, wie einige Schlagzeilen in den Zeitungen proklamierten. Es wurde im Gegenteil argumentiert, dass es keinerlei Basis für diese Anklage gab.

Sicherlich gab es in den letzten 4 Jahrzehnten substantielle, wenn nicht gar monumentale Änderungen in der Art und Weise, wie Christen die Juden und das Judentum in Schulbüchern präsentieren, wie Antisemitismus verstanden und bekämpft wird, und wie die Realität der Schoa im religiösen Bewusstsein von Christen verankert ist. Obwohl die Situation, was die jüdische Wahrnehmung des Christentums angeht, ziemlich unterschiedlich ist, so kann man doch sagen, dass viele Juden heute eine positivere Sicht auf die christliche Kirche haben. Die jüdisch-christlichen Beziehungen sind heute anders als vor 50 Jahren. Wir dürfen den heutigen Zustand nicht aus den Augen verlieren, wenn wir uns fragen, wie wir uns weiterentwickeln können und welche Hindernisse uns auf dem Weg zur nächsten Stufe in unserer Beziehung noch im Wege stehen.

Als erstes müssen wir – um den Anstoß, den Kapitel 4³ von *Nostra Aetate* gab, weiter voran zu treiben – in Opposition zu den Kräften zu treten, die versuchen, die fundamentale theologische Bedeutung der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zur christlichen Kirche und dem jüdischen Volk zunichte zu machen. Es gibt Stimmen, hauptsächlich in konservativen

³ Kernsätze aus Kapitel 4 der Erklärung „*Nostra Aetate*“: *Die jüdische Religion*

... Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich (11). Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm „Schulter an Schulter dienen“ (Soph 3,9) (12). ...

Obleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedungen haben (13), kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen.

Gewiß ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. ... Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern aus Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben.

Kreisen in Rom, die behaupten, dass „Nostra Aetate“ lediglich ein „seelsorgerisches Dokument“ sei, ohne theologische Implikationen. Um es klar zu stellen, das ist schlichtweg Unsinn.

Indem es die klassische christliche Anschauung vom Ausschluss des jüdischen Volkes aus dem Gottesbund nach dem Kommen Christi – eine Anschauung, die bedeutenden Einfluss auf die Christuslehre der Kirche hatte – radikal revidiert, kann Nostra Aetate nur durch und durch als theologisch angesehen werden. Wer etwas anderes behauptet, verfälscht die Vision des II. Vatikanischen Konzils.

In meinem eigenen Land hat Kardinal Avery Dulles wiederholt verkündet, dass das II. Vatikanische Konzil nie die Fragen bezüglich der Einbindung der Juden in den Gottesbund aus christlicher Perspektive beantwortet hat. Er hat zuerst einen großen Angriff auf diejenigen gestartet, die behaupten, dass das Konzil dies sehr wohl tat, im Zusammenhang mit der Veröffentlichung eines Studiendokuments für den Dialog zwischen dem Nationalen Rat der Synagogen und dem Sekretariat für katholisch-jüdische Beziehungen der amerikanischen Bischöfe. Er griff wiederum an und verstärkte seine Attacke in einer Rede im Jahr 2005 in Washington anlässlich einer Konferenz zum 40. Jahrestag von „Nostra Aetate“, in der er weiter daran festhielt, dass wir die Lehren aus dem Hebräerbrief wieder neu einbeziehen sollten, in denen in einigen Passagen der Gottesbund der Juden nach Christus aufgelöst sei. Seine Präsentation erschien danach in der konservativen Publikation „First Things“ von Pater Richard John Neuhaus.

Natürlich hat „Nostra Aetate“ nicht alle Fragen hinsichtlich einer christlichen theologischen Sicht zur Beziehung der christlichen Kirche auf das Judentum beantwortet, darin eingeschlossen den scheinbaren Widerspruch zwischen Römer 9–11, der in „Nostra Aetate“ als Grundstein für die neue Sicht auf das Judentum herangezogen wird und den Texten im Brief an die Hebräer, die gar nicht zitiert werden. Aber Nostra Aetate erhielt konziliarische und päpstliche Zustimmung für seine Auswahl aus Römer 9–11 mit dem Beharren auf die Einbindung der Juden in den Gottesbund *nach* Christus als allgemein geltenden Text für das theologische Verständnis der Rolle des heutigen Judentums.

Diese Sicht der Dinge wurde in nachfolgenden Verlautbarungen aus dem Vatikan und in Ankündigungen des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. zum Thema christlich-jüdische Beziehungen noch untermauert.

Dulles bewegt sich auf sehr dünnem Eis, was die offizielle katholische Lehre angeht. Rabbiner David Rosen, Mitglied des American Jewish Com-

mittee und zur Zeit Vorsitzender des Internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Fragen, hat in seiner Rede im Oktober 2005 in Rom, anlässlich des Gedenkens an „Nostra Aetate“, die Ansichten von Kardinal Dulles und deren Aufnahme in zeitgenössischen katholischen Kreisen hinterfragt. Ihm wurde vertraulich versichert, dass Dulles eine sehr „persönliche“ Meinung in seinen Vorträgen und Artikeln vertrete.

In einer gemeinsamen Verlautbarung des Nationalen Rates der Synagogen und des Sekretariats für ökumenische und interreligiöse Beziehungen der amerikanischen Bischofskonferenz wurde erklärt, dass man mit den Ansichten von Dulles nicht einverstanden sei, ohne jedoch seinen Namen zu erwähnen. Das Problem ist, dass niemand, weder innerhalb des Vatikans noch in nationalen Hierarchien, den Ansichten von Dulles öffentlich widersprochen hat. Als führender Theologe ist er für viele Bischöfe *der* theologische Ansprechpartner. Ich selbst war zusammen mit einem jüdischen Referenten an vielen Diskussionen über Dulles Aussagen beteiligt, bei denen einige Bischöfe aus vollem Herzen mit Dulles übereinstimmten.

Statt „hinter den Kulissen“ sollte „Nostra Aetate“ öffentlich bestätigt werden, gerade jetzt, wo viele Teile des II. Vatikanischen Konzils in einigen Bereichen der katholischen Kirche untergraben werden. Es kann einfach keinen Fortschritt geben, wenn die Grundlage für den weiteren Dialog, die beim II. Vatikanischen Konzil gelegt wurde, zu bröckeln beginnt.

Eine weitere ständige Herausforderung im Bereich der neuen theologischen Sichtweise der christlich-jüdischen Beziehungen, die aus „Nostra Aetate“ und – parallel dazu – einigen protestantischen Veröffentlichungen hervorgegangen ist (gleichwertige Veröffentlichungen aus christlichen orthodoxen Kreisen gibt es nicht), ist die minimale Auswirkung, den diese Dokumente auf das interne christlich-theologische Denken hatten, abgesehen von der „Dialogszene“. Jüdische Teilnehmer am Dialog mit Christen haben dies immer wieder mit Bedauern festgestellt. Sie haben recht mit ihrer Einschätzung. Sind die Erklärungen über die Beziehung der christlichen Kirche mit dem jüdischen Volk nur relevant, wenn sich Christen mit Juden austauschen? Oder sind sie auch dann Thema, wenn Christen untereinander über ihre theologische Identität diskutieren. Erst wenn letzteres stattfindet, dann können wir wirklich behaupten, dass „Nostra Aetate“ und auch ähnliche protestantische Verlautbarungen wirklich angenommen sind.

Es gibt im Moment in dieser Beziehung einen Funken Hoffnung. Im Dezember 2006 hat der Internationale Rat der Christen und Juden zusammen

mit dem Büro für interreligiöse Beziehungen des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) unter der damaligen Leitung von Dr. Hans Ucko in Bol-dern (Schweiz) eine Konferenz ausgerichtet, die ein geplantes neues ÖRK-Dokument zum Thema hatte (über „Wesen und Aufgabe der Kirche“ aus der ÖRK Kommission für Glauben und Kirchenverfassung⁴). Einige der Hauptverantwortlichen, die das Dokument erarbeiten, haben sich mit einer kleinen Gruppe christlicher und jüdischer Gelehrten zusammengesetzt, um den aktuellen Text dieses wichtigen Dokuments zu analysieren, das von großer Bedeutung für das ekklesiologische Verständnis aller drei bedeutenden Strömungen der christlichen Gemeinschaft sein wird.

Sie verließen das Treffen mit einer Fülle von Anmerkungen, die dazu beitragen sollen, den Text des Dokuments sowohl mit den verschiedenen Dokumenten, die einige christliche Kirchen über die letzten 40 Jahre zum christlich-jüdischen Verhältnis herausgebracht haben, als auch mit dem aktuellen Stand der Forschung zum Thema in Einklang zu bringen.

In der Tat, wenn es möglich wird, die meisten dieser Änderungsvorschläge in dieses ÖRK-Dokument einzubringen, wie versprochen wurde, dann wäre dies ein positiver Durchbruch in dem Versuch, eine gemeinsame Linie in der neuen theologischen Sichtweise über das jüdische Volk zu finden, die sich aus dem Dialog heraus entwickelt hätte. Der Ausgang des Unterfangens ist noch offen.

Ein weiterer Hoffnungsschimmer im Versuch, die christlich-jüdischen Beziehungen mehr ins Blickfeld des kirchlichen Denkens zu rücken, sind die Schriften von Johann Baptist Metz. Er hat ganz deutlich die allumfassenden theologischen Implikationen bestätigt, die die Dokumente zum Thema „Christlich-Jüdische Beziehungen“, die in den letzten 40 Jahren von den christlichen Kirchen heraus gegeben wurden, hatten. Metz bestand darauf, dass diese Implikationen über den Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs hinausgehen.

Er argumentiert, dass sie – speziell nach dem Holocaust – eine Überarbeitung der „christlichen Theologie selbst“ beinhalten. Aber die Liste der christlichen Theologen, die seine Meinung teilen, ist kurz. Um eine weitere Stufe im Dialog zu erklimmen, braucht es mehr Unterzeichner.

Ein wichtiges europäisches Dokument, das die Gültigkeit von Metz's Argument anerkennt, ist die Erklärung der Leuenberger Kirchengemein-

⁴ Wesen und Aufgabe der Kirche (The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement), Faith and Order-Paper No. 198, Genf 2005.

schaft⁵, einer Vereinigung reformatorischer Kirchen in Europa. Das 2001 veröffentlichte Dokument „Kirche und Israel“⁶, das in Englisch und Deutsch erschien, betont, dass das Verhältnis zwischen der christlichen Kirche und Israel kein unwesentliches Thema für das Christentum ist, sondern eher eine zentrale Dimension in dessen Ekklesiologie. Die Beziehung mit Israel wird in diesem Dokument als eine unverzichtbare Grundlage gesehen. Die christliche Kirche muss ihre Beziehung zum Judentum reflektieren, weil sie in ihren Anfängen tief verbunden ist mit der jüdischen Urgemeinde. „Die diese Anfänge bezeugenden biblischen Texte verweisen nicht nur auf den historischen Ursprung der Kirche und damit auf das geschichtliche Verhältnis zu Israel; sondern sie sind Ausgangspunkt und kritischer Bezugspunkt (fons et iudex) aller theologischen Reflexion.“⁷

Solch eine Erklärung muss in christlichen Kreisen die Regel werden und nicht die Ausnahme bleiben. Ein aktueller Versuch, die christliche Kirche in diese Richtung zu bringen, ist die fortlaufende Veranstaltung „Christ and the Jewish People Consultation“ (Konsultationsprozess über Christus und das jüdische Volk), die von der Katholischen Universität Leuven, dem Boston College, der Catholic Theological Union in Chicago und der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom gefördert wird.

Da sich das Christentum weltweit ausbreitet, muss der christlich-jüdische Dialog in einen größeren theologischen Kontext gebracht werden, der über den traditionellen nordatlantischen Rahmen hinausgeht. Zum ersten müssen wir, was einige zeitgenössische Gelehrte als dringlich erachten, aufs Neue die östlich geprägte Theologie anerkennen, in der die christliche Identität oft anders ausgedrückt wird als in der westlichen Theologie, wo so oft von der Voraussetzung ausgegangen wird, dass die christliche Kirche Israel im Gottesbund ersetzt.

Wenn wir heute über die übliche Dominanz der westlichen Theologie im christlich-jüdischen Dialog hinausgehen wollen, dann müssen wir die Bedeutung von „Nostra Aetate“ und Dokumenten ähnlichen Inhalts nach Afrika und Asien transportieren. In dieser Richtung wurde mit einer Konferenz in Kamerun, die vom Jüdischen Weltkongress und dem Ökumenischen Rat der Kirchen veranstaltet wurde, ein kleiner Anfang gemacht,

⁵ Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft.

⁶ Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden, Leuenberger Texte 6, Frankfurt a.M. 2001. Vgl. Dörrfuß i.d.H. S. 430ff.

⁷ A.a.O., 3.1, S. 27.

ebenso durch die Schriften des asiatischen Theologen Peter Phan. Aber die Bedenken des Vatikans in Bezug auf die Werke von Peter Phan⁸ – einschließlich seiner Ausführungen zum christlich-jüdischen Verhältnis (er ist Mitunterzeichner der Erklärung „A Sacred Obligation“⁹, die von der ökumenischen christlichen Studiengruppe über christlich-jüdische Beziehungen in den USA herausgegeben wurde), gekoppelt mit den Aussagen einflussreicher asiatischer Theologen wie Wesley Ariarajah¹⁰, früher beim Ökumenischen Rat der Kirchen aktiv, der jegliche theologische Signifikanz dessen, dass Jesus Jude war (was er anerkennt), herunterspielt, sind eine große Herausforderung auf dem Weg dahin.

Während ich als christlicher Theologe argumentiere, der den Dialog aus christlicher Perspektive führt, so muss ich hinzufügen, dass Juden ebenfalls die klassisch-jüdische theologische Sicht des Christentums einer Prüfung unterziehen sollten. Zwar ist die Situation für das Judentum nicht mit der Herausforderung für Christen zu vergleichen, aber das von der jüdischen Seite herausgegebene Dokument „Dabru Emet“¹¹ sollte in der jüdischen theologischen Gemeinschaft mehr Anerkennung erfahren, wie auch die Schriften solcher Gelehrten wie Irving Greenberg, Elliott Wolfson, Daniel Boyarin, Michael Signer, David Novak, Edward Kessler, Michael Kogan und Byron Sherwin, die alle auf ihre eigene Art neu über die christlich-jüdischen Beziehungen nachgedacht haben. Und die neue gemeinsame jüdisch-christliche Forschungsgemeinde, die unser Verständnis des „Aus-einandergehens der Wege“ (parting of the ways) im Rahmen solcher Projekte wie der Oxford-Princeton-Universitätsstudiengruppe so grundsätzlich neu interpretiert, stellt bedeutende Fragen zur theologischen Identität von beiden Gemeinden, der jüdischen und der christlichen. Sie wollen aufzeigen, dass Jesus zu Lebzeiten nie beabsichtigte, eine neue religiöse Gemeinschaft zu gründen und dass Juden und Christen für einige Jahrhunderte gemeinsam unter einem weit gespannten jüdischen Schirm lebten.

Wenn diese neue wissenschaftliche Sichtweise auf die ersten Jahrhunderte zur vorherrschenden Interpretation wird, stellt das eine große Herausforderung besonders für das theologische Selbstverständnis von Christen,

⁸ Dr. Peter C. Phan, The Warren-Blanding Professor of Religion and Culture, The Catholic University of America Washington, D.C.

⁹ A SACRED OBLIGATION. Rethinking Christian Faith in Relation to Judaism and the Jewish People. A Statement by the Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations. September 1, 2002, unterzeichnet von den Mitgliedern der Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations.

¹⁰ S. i. d. H. S. 494ff.

¹¹ S. i. d. H. S. 507ff.

aber auch für die Identität der Juden dar. Die Frage ist, ob sich die beiden Gemeinschaften diesen Herausforderungen stellen oder sich ängstlich hinter ihre konventionellen theologischen Ansichten über die jüdisch-christlichen Beziehungen zurückziehen werden mit der Begründung, dass „Glaube“ nicht von historischer Forschung bestimmt werden kann.

Natürlich hat diese verstärkte Neuinterpretation des so genannten „Auseinandergehens der Wege“ auf die einflussreichen religiösen Führer und Gelehrten wenig oder gar keinen Eindruck in Bezug auf ihre theologische Wahrnehmung der christlich-jüdischen Beziehungen gemacht. Ein Beispiel für diese „Unberührtheit“ ist der gegenwärtige theologische Austausch von Papst Benedikt XVI. mit dem bekannten jüdischen Gelehrten Jacob Neusner, der in gewissen christlichen und jüdischen Kreisen sehr begrüßt und gelobt wird. Keiner, der an diesen Diskussionen beteiligt ist, ist sich der neuen Lehren bewusst, jeder fährt fort, die standardmäßigen Ausführungen, die in zunehmenden Maße erschüttert werden, zur Geschichte und Natur der Trennung der beiden Glaubensgemeinschaften zu verfestigen, die inzwischen als „Stereotype“ beurteilt werden.

Eine rühmliche Ausnahme unter den Ignoranten der neuen Lehre war der verstorbene Kardinal von Chicago, Joseph Bernardin, ein wahrer Pionier auf bischöflicher Ebene auf dem Gebiet der christlich-jüdischen Beziehungen. Er begrüßte die Ansichten von Dr. Robin Scroggs, eines wichtigen Bibelwissenschaftlers, der an den neueren Forschungen zum Thema „Auseinandergehen der Wege“ beteiligt war und am Chicago Theological Seminary und am Union Theological Seminary in the City of New York gelehrt hat. Scroggs hat die folgenden Punkte hervorgehoben, um das sehr komplexe Bild, das aus diesen ersten Jahrhunderten der gemeinsamen Ära entstanden ist, zu vereinfachen:

1. Die Bewegung, die Jesus begonnen hat und die nach seinem Tod in Palästina weitergeführt wurde, kann man am besten als eine Reformbewegung innerhalb des Judentums beschreiben. Es gibt wenig oder gar keine Beweise, dass es innerhalb der aufkommenden christlichen Gemeinde das Verständnis einer getrennten Identität gab.
2. Paulus verstand die Missionierung der Nichtjuden grundsätzlich als eine Mission aus dem Judentum heraus, mit dem Ziel, den Ruf Gottes, der das jüdische Volk ereilte, auch auf die Nicht-Juden auszuweiten.
3. Vor dem Ende des jüdisch-römischen Krieges im Jahre 70 n. Chr. kann nur schwerlich von einer gesonderten christlichen Wirklichkeit gesprochen werden. Die Anhänger Jesu verstanden sich nicht als getrennt vom

Judentum. Eine ausgeprägte christliche Identität entwickelte sich erst nach dem Ende des jüdisch-römischen Krieges. Hier möchte ich hinzufügen, dass die Forscher nach Scroggs den Zeitpunkt der Trennung eher noch später ansetzen, wahrscheinlich im 4. Jahrhundert. Sicher, es gab unterschiedliche Identitäten wie „jüdisch“, „jüdische Christen“, „christliche Juden“, „Nicht-Juden“, aber die einzelnen Gruppen sahen in ihrer Unterschiedlichkeit keinen Grund für eine totale Trennung. Einige Wissenschaftler würden heute argumentieren, dass sogar die „Anbetung Jesu“ keine totale Spaltung bewirkte.

4. Die späteren Teile des Alten Testaments weisen die Anfänge von einer Art Distanzierung auf, die zu gegenseitigen Anfeindungen führten (einige behaupten, dass die „Synagoge Satans“-Sprache im Johannes Evangelium das Resultat solcher Feindseligkeiten zwischen rivalisierenden christlich-jüdischen Gruppen ist).

Wie weit wir in den nächsten Jahren im Dialog kommen werden, wird meiner Meinung nach davon abhängen, *wie* und *ob* wir dieses signifikant neue Verständnis vom „Auseinandergehen der Wege“ in unsere jeweiligen Glaubensgemeinschaften einfließen lassen. Es ist für keine religiöse Gemeinschaft leicht, ihr grundsätzliches Glaubensverständnis neu auszurichten. Die Mehrzahl der christlichen Kirchen sind schon einen Schritt in diese Richtung gegangen, indem sie die theologischen Annahmen über den Ausschluss der Juden aus dem göttlichen Bund ablehnen, die früher häufig als wichtiger Eckstein ihrer christologischen Konzepte dienten. Nur die Zeit wird uns lehren, ob die christliche Gemeinschaft einen zweiten Schritt, die jüdische einen ersten, machen werden als Antwort auf das sich entwickelnde Bewusstsein, dass sich die Geschichte der jüdisch-christlichen Trennung nicht so abspielte, wie es jahrhundertlang tradiert wurde.

Einen großen Einfluss wird die neue Forschung auf die Liturgie oder den Gottesdienst haben. Diesen Bereich haben weder „Nostra Aetate“ noch die parallel erschienen protestantischen Verlautbarungen untersucht. 1988 hat das Liturgie-Komitee der amerikanischen katholischen Bischöfe zusammen mit dem „Sekretariat für ökumenische und interreligiöse Angelegenheiten“ eine hervorragende Schrift zum Thema „Bedeutung des neuen Denkens im Bereich der christlich-jüdischen Beziehungen für den Gottesdienst“ veröffentlicht. Aber leider wurde für das Dokument mit dem Titel „Gottes Gnade währt ewiglich“ wenig Werbung gemacht und kaum ein Liturgiewissenschaftler kennt es. Zwar wird überlegt, es noch einmal zu ver-

öffentlichen; aber da bin ich wenig optimistisch, vor allem wenn man das gegenwärtige Klima in der katholischen Kirche berücksichtigt.

(Der folgende Text zum Karfreitagsgebet wurde nachträglich aktualisiert – Anmerkung der Übersetzerin)

Die Kontroverse über die Frage, wie in der katholischen Liturgie angemessen für das jüdische Volk gebetet werden kann, begleitet uns seit Papst Johannes XXIII. Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat Johannes XXIII. den Ausdruck „perfide“ aus dem Karfreitagsgebet gestrichen. 1965 hat Papst Paul VI. kurz vor der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche und das jüdische Volk die negativen Ausdrücke über die Juden (wie z. B. ihre „Blindheit“) aus der Karfreitags-Liturgie gestrichen, hat aber am Grundton in Bezug auf die Bekehrung nichts verändert.

Im Messbuch aus dem Jahr 1970, in das die Änderungen in der Liturgie, wie sie auf dem II. Vatikanischen Konzil beschlossen wurden, eingeflossen sind, wurde das Gebet von 1965 noch einmal überarbeitet. Jetzt wurde auf eine positive Art und Weise die Treue des jüdischen Volkes zu Gott anerkannt. Eine mögliche eschatologische Lösung des offensichtlichen Konfliktes zwischen Vorstellungen von universeller Erlösung durch Christus und der weiteren Einbindung der Juden im Gottesbund blieb weiterhin offen. Dieses Gebet¹² ist nun deutlich im Geiste von „Nostra Aetate“, das ja die christlichen theologischen Ansichten über die Juden, die zweitausend Jahre lang bestanden hatten, grundsätzlich verwarf, ohne einen definitiven Ersatz zu haben. Diese Aufgabe wurde den nachfolgenden Generationen von Theologen und Bibelwissenschaftlern überlassen – die sich schon seit dem Ende des Konzils damit beschäftigen. Die anhaltenden Konsultationen zum Thema „Christus und das jüdische Volk“, die vom Boston College, der Päpstlichen Universität Gregoriana, der Catholic Theological Union und der katholischen Universität in Leuven (Belgien) gemeinsam veranstaltet werden, mit Unterstützung von Kardinal Kasper, und ein mehrjähriges Studienprojekt über Paulus und das Judentum an der katholischen Universität in Leuven sind nur zwei Aktivitäten in dieser Richtung.

¹² „Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will. [Beugt die Knie. – Erhebet Euch.] Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen.“ Messbuch 1970.

1977 hat Professor Tomaso Frederici, ein in Vatikankreisen hoch angesehener Laienwissenschaftler, anlässlich einer offiziellen internationalen Dialogveranstaltung zwischen Vertretern des Vatikans und Juden in Venedig vorgeschlagen, dass die Katholiken im Angesicht von „Nostra Aetate“ formell auf jegliche Bekehrung der Juden verzichten sollten. Die offiziell veröffentlichte Version seines Vortrages, die erst ein paar Jahre später erschien, wurde dahingehend geändert, dass nur noch von der Aufforderung, eine „unangemessene“ Bekehrung abzulehnen, die Rede war.

Vor einigen Jahren argumentierte Kardinal Walter Kasper in seinen Schriften, dass kein Bedarf bestünde, die Juden zu bekehren, da sie authentische Offenbarung besitzen und aufgrund der Ansicht vom II. Vatikanischen Konzil im Gottesbund verbleiben. Er hat allerdings hinzugefügt, dass im Katholizismus die Vorstellung von Christi universellen Erlösungswerken beibehalten werden muss. Leider hat er nie weiter verfolgt, wie diese beiden theologischen Erklärungen glaubwürdig eingebunden werden können.

Sowohl in der umstrittenen Erklärung „Reflexionen über den Gottesbund und Mission“, das als Lehrdokument aus dem anhaltenden Dialog zwischen dem Sekretariat für ökumenische Angelegenheiten der amerikanischen Bischofskonferenz und dem „Nationalen Rat der Synagogen“ hervorgegangen ist und von Kardinal Edward Idris Cassidy, dem Vorgänger von Kardinal Kasper sehr gelobt wurde, als auch in der Erklärung „A Sacred Obligation“ (Eine Heilige Verpflichtung), herausgegeben von einer ökumenisch besetzten Gruppe von Wissenschaftlern aus dem Bereich der christlich-jüdischen Beziehungen, wird ein Ende der Bekehrung der Juden gefordert. Kardinal Avery Dulles hat sich dazu sehr kritisch geäußert.

Die Diskussion über das Gebet für die Juden im Kontext von Papst Benedikts „Motu Proprio“¹³ zur lateinischen Liturgie begannen im Sommer 2007 als man hörte, es stünde ein Dokument vor der Veröffentlichung. Verschiedene Gruppierungen, die sich seit dem II. Vatikanischen Konzil mit christlich-jüdischen Beziehungen beschäftigen, unter anderen der Gesprächskreis „Juden und Christen“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, der Internationale Rat der Christen und Juden, der österrei-

¹³ „Lasst uns auch beten für die Juden, auf dass Gott, unser Herr, ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Retter aller Menschen erkennen. [Beugt die Knie. – Erhebet Euch.] Allmächtiger ewiger Gott, der du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, gewähre gnädig, dass beim Eintritt der Fülle der Völker in deine Kirche ganz Israel gerettet wird. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen.“ Papst Benedikt XVI.

chische Koordinierungsrat für christlich-jüdische Beziehungen, der nord-amerikanische Rat der Christen und Juden haben sich schriftlich an den Vatikan gewandt und darum gebeten, dass die lateinische Version des Karfreitagsgebets aus dem Jahr 1970 in das Messbuch von 1962 eingefügt werden sollte. Wichtige Kirchenführer wie der deutsche Kardinal Karl Lehmann und die amerikanische Bischofskonferenz haben sich an der Seite verschiedener jüdischer Gruppen, darunter auch der offizielle jüdische Dialogpartner des Vatikans, das Internationale jüdische Komitee für interreligiöse Fragen (IJCIC) und die Oberrabbiner Israels, ebenfalls in diesem Sinne geäußert. Die Bedenken wurden zu gleichen Teilen von Christen und Juden vorgetragen und waren kein einseitiger jüdischer Protest, wie in der gängigen Presse manchmal dargestellt wurde.

Ende August hat der päpstliche Außenminister, Kardinal Bertone, die Proteste öffentlich bekundet und schlug als beste Lösung vor, das Gebet aus dem Jahre 1970 zur gemeinsamen Textgrundlage für beide Messbücher zu machen. Aber der Vorschlag war vom Tisch mit der Ankündigung, dass der Papst ein neues Gebet formulieren würde.

Das neue päpstliche Gebet hat große Kontroversen ausgelöst. Die Proteste kamen aus vielen Ländern und die Vereinigung der italienischen Rabbiner hat entschieden, jeglichen katholisch-jüdischen Dialog auszusetzen. Während der Papst auf der einen Seite die beleidigenden Redewendungen aus dem Messbuch von 1962 entfernte, wurde doch nicht verhindert, dass im Gebet ein Unterton der Bekehrungstheologie bestehen blieb.

Wenn wir über die gegenwärtige Kontroverse reflektieren, müssen wir folgende Punkte ansprechen:

1. Dialog ist in der Hauptsache eine Begegnung zwischen Menschen, nicht nur eine akademische theologische Übung. Im Sinne der 1974 vom Vatikan selbst erlassenen Richtlinien zu den katholisch-jüdischen Beziehungen ist es wichtig, dass Katholiken verstehen, warum das Thema „Bekehrung“ in der jüdischen Gemeinde als eine extrem sensible Angelegenheit wahrgenommen wird, vor allem in Anbetracht der langen Geschichte des christlichen Antisemitismus und des Holocaust. Um der Fairness Genüge zu tun, müssen Juden auch verstehen und anerkennen, dass Mission im Zentrum des christlichen Selbstverständnisses steht und somit nicht einfach neu interpretiert werden kann. Letztendlich beinhaltet wahrer Dialog auch immer gegenseitiges Lernen. Das neue Gebet trägt dem keinerlei Rechnung.

2. Wir müssen den Juden versichern, dass der Gebrauch des neuen Gebetes nicht neue konkrete Programme zur Bekehrung der Juden auslöst. In den letzten Tagen haben Kardinal Kasper und andere versucht, das neue Gebet in einen eschatologischen Kontext zu setzen. Kardinal Kasper untermauerte diese Sicht mit dem eschatologischen Verständnis von Römer 11, auf das sich das neue Gebet des Papstes stützt. Ob diese Argumentation standhält, bleibt offen. Im Moment besteht wenig Hoffnung, dass das Gebet geändert wird. Aber es ist möglich, dass es ganz deutlich nur ein Gebet bleibt, das keinerlei praktische Missionierungsanwendungen enthält.
3. Ein Gebet am Karfreitag, speziell wenn man betrachtet, was dieser Tag historisch gesehen an jüdischem Leiden enthält, sollte nicht zur Proklamierung einer definitiv neuen Theologie der christlichen Kirche in Bezug auf das jüdische Volk benutzt werden. Das neue vom Papst geschriebene Gebet hätte schon vor dem II. Vatikanum geschrieben werden können. Das Gebet aus dem Jahre 1970 ist als übergeordnet anzusehen, weil es die Treue des jüdischen Volkes bestätigt, ohne die Frage zu beantworten, wie sich dies auf die christlichen Vorstellungen der endgültigen Erlösung auswirkt. Diese Aufgabe sollte den Theologen und nicht den Gläubigen am Karfreitag überlassen werden. Die Theologie, die hinter dem nicht so neuen Gebet steht, berücksichtigt nicht, was Gregory Baum, einer der Verfasser von „Nostra Aetate“, als die radikale Änderung in diesem Dokument der gebräuchlichen katholischen Lehre in Bezug auf die jüdische Frage nannte und was er als die bedeutendste Wende ansah, die sich auf dem II. Vatikanischen Konzil ereignete.
4. Wir müssen uns in dieser schwierigen Zeit der Begegnung von Christen und Juden wieder neu verpflichten. Mit Schweigen kommen wir nicht weiter. Verschiedene christliche und jüdische Vereinigungen, einschließlich der amerikanischen Bischofskonferenz, haben sich für eine Fortsetzung des Dialogs ausgesprochen trotz der Probleme, die das päpstliche Gebet verursacht hat. Es gibt in naher Zukunft zwei Gelegenheiten, bei denen wir tätig werden können. Die Bischofssynode im Oktober 2008 in Rom wird die Bibel im Fokus haben und die jüdisch-christlichen Beziehungen sind ein Thema auf der vorläufigen Agenda. Die Jubiläumsfeier zum Paulusjahr gibt uns die Möglichkeit, den Blick der Öffentlichkeit auf Paulus als einen Menschen, der dem Judentum gegenüber aufgeschlossen ist, zu richten anstatt ihn nur als Gegner des „Gesetzes“ zu

sehen. Diese beiden Gelegenheiten müssen ernsthaft als Gegenmaßnahme zum negativen Eindruck des Gebetes verfolgt werden.

Die ganze Situation um das Gebet für die Juden aus dem Messbuch von 1962 wurde von Anfang bis Ende falsch angepackt. Aber vielleicht können wir aus der ganzen Kontroverse lernen und erhalten die Gelegenheit, uns erneut um christlich-jüdische Versöhnung zu bemühen.

Um den Dialog vorwärts zu bringen, müssen wir auch Wege finden, über das Thema „Land“ und den Staat Israel zu diskutieren, ohne dass es zu Polarisierungen zwischen Juden und Christen kommt. Vor einigen Jahren hat Peter von der Osten-Sacken in seinem noch immer sehr wichtigen Buch „Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch“¹⁴ dieses Thema als zentralen Punkt für jede theologische Diskussion innerhalb des Dialogs bezeichnet. In diesem Kontext zitierte er den verstorbenen David Flusser: „Eine christliche Theologie des Judentums, die nicht die gottgewollte Verbindung zwischen Israel und dem Heiligen Land bestätigt, ist in unserer Zeit nicht mehr möglich.“

Ich glaube, wir müssen beide, von der Osten-Sacken und Flusser ernst nehmen, was die Einbeziehung der Landfrage angeht. Wenn wir es nicht tun, müssen wir uns den Richtlinien des Vatikans von 1974 anlässlich des 10. Jahrestages von „Nostra Aetate“ stellen, die zu Recht darauf bestehen, dass Christen die Juden nach deren Definition verstehen sollten. Und, wie von der Osten-Sacken richtig argumentiert, ist für die überwiegende Mehrheit der Juden heute die Verbindung mit dem Land Israel ein integraler Bestandteil ihrer Identität, wie unterschiedlich die Interpretationen dieser Verbindung auch ausfallen mögen. Bekannte Bibelwissenschaftler wie W.D. Davies und Walter Bruggemann sahen hier (in der Landtheologie) einen Kern der biblischen Tradition Israels. Während diese Tradition im Neuen Testament überhaupt nicht erwähnt wird, hat der Bibelwissenschaftler John Townsend aufgezeigt, dass es kaum Beweise für deren Ablehnung gibt. In der Tat, wenn die Bibelwissenschaftler, die Jesus und die frühe christliche Gemeinschaft im Judentum des ersten Jahrhunderts ansiedeln, mehr und mehr Unterstützung erfahren, werden Christen gezwungen sein, die Tradition des Landes Israel als integralen Bestandteil der frühen christlichen Theologie anzuerkennen.

Es steht außer Frage, dass Christentum und Judentum verschiedene Wege gingen, und dass es im Lauf der Zeit zu feindlichen Auseinandersetzungen

¹⁴ *Peter von der Osten-Sacken*, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*. Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 12, Chr. Kaiser, München 1982.

kam. Die patristische anti-jüdische Theologie, die die Vertreibung der Juden aus dem Land Israel als Bestandteil der „Theologie von der immerwährenden Wanderung“ des jüdischen Volkes sah, was von den Kirchenvätern immer wieder bekräftigt wurde und Resonanz unter solch einflussreichen Bibelwissenschaftlern wie Martin Noth fand, führte dazu, dass in der Theologie der Christen die jüdischen Wurzeln herausgerissen wurden. Diese Ansicht floss ganz sicher in die ursprüngliche Haltung des Vatikan und des Papstes in Bezug auf die Anerkennung des Zionismus ein und in den politischen Status, der sich einige Jahrzehnte hielt, bis er formell in dem Abkommen, das vom Vatikan und dem Heiligen Stuhl während der Amtszeit von Johannes Paul II. unterzeichnet wurde, revidiert wurde. Im Rahmen seiner globalen Ausbreitung tendiert das Christentum, speziell in katholischen und protestantischen Kreisen, dazu, „Universalität“ als wichtiges Element seines ursprünglichen Selbstverständnisses zu betonen und drängt somit die Verbindungen zu seinem Ursprungsland an den Rand.

Während ich die im Christentum verwurzelte klassische „Theologie von der immerwährenden Wanderung“ grundsätzlich ablehne und anerkenne, dass die Tradition des Landes Israel im frühen Christentum vor einem jüdischen Hintergrund präsent war, so gilt auch für mich die Idee der „Universalität“. Wie ich auch schon an anderer Stelle gesagt habe, sind Berlin, London, Chicago, São Paulo, Manila usw. genauso heilig für Christen wie Jerusalem. Die Christen leben nicht so sehr mit dem Gefühl, dass sie theologisch in der Diaspora leben wie die Juden. Das heißt nicht, dass ich die geographische und kulturelle Vielfalt innerhalb des Judentums nicht anerkenne, noch dass ich die jüdische „Partikularität“ gegenüber der christlichen „Universalität“ geringer erachte. Ich sehe sie stattdessen in kreativer Spannung zueinander. Dieser Punkt muss noch mit jüdischen Gelehrten weiter erforscht und entwickelt werden. Ich kann hier Richard Lux von der Sacred Heart School of Theology in Wisconsin empfehlen, der damit begonnen hat, die Tradition des Landes Israel im Rahmen der christlichen Theologie wissenschaftlich zu erforschen.

Wir können auch nicht die eher politischen Diskussionen in Bezug auf den heutigen Staat Israel vermeiden. Christen sollten nicht von einem vermeintlich hohen moralischen Ross auf Juden herabpredigen – in Anbetracht ihrer eigenen Fehlleistungen auf politischem Gebiet. Trotzdem sollte es möglich sein, eine kritische Diskussion über gewisse politische Aktionen der israelischen Regierung zu führen. Ich habe das während des letzten

Libanonkrieges und kürzlich auch wegen der Situation in Gaza getan. Auch wenn es auf allen Seiten Manipulationen der so genannten „Fakten“ gibt, so sollten wir trotzdem eine ernsthafte Auseinandersetzung über die Themen führen, bei denen wir vielleicht nie zu einer vollständigen Einigung kommen, aber durch das Miteinander-reden vielleicht wenigstens die Position des anderen verstehen können.

Für viele Christen – und hier schließe ich mich ein – sollte in dieser Art von Konflikten die christliche Tradition des „gerechten Krieges“ ins Spiel gebracht werden. Es könnte sein, dass Christen ihren jüdischen Partnern beim Nachdenken über solche Fragen moralisch zur Seite stehen könnten, da sie aus ihrer Geschichte heraus mit diesem Thema Erfahrung haben. Gewisse einschlägige christliche Texte wie der Friedensbrief¹⁵, den die amerikanischen Bischöfe vor einigen Jahren publiziert haben, könnten als Grundlage für diese Gespräche dienen, wie der jüdische Ethiker und Politologe Michael Walzer vor einigen Jahren äußerte. Und dieser Dialog könnte auch Christen helfen, besser zu verstehen, warum die grundsätzlichen Überlebensfragen im heutigen jüdischen Bewusstsein so einen hohen Stellenwert haben.

Wenn wir im christlich-jüdischen Dialog vorwärtskommen wollen, müssen wir auch über Missionierung und Evangelisation sprechen. Erst vor kurzem hat Papst Benedikt XVI. wiederholt, dass die Evangelisierung notwendig und von zentraler Bedeutung ist. Und aus dem protestantischen Umfeld hört man Ähnliches. In einer wichtigen Erklärung einiger evangelikaler Christen, die anlässlich einer Konferenz auf den Bermudas veröffentlicht wurde, ist ebenfalls vom christlichen Auftrag, Juden zu bekehren, die Rede.¹⁶

In keinem der einschlägigen Dokumente sind die Juden explizit von Missionierung ausgeschlossen. Die einzige Ausnahme in der obersten christlichen Hierarchie ist eine Erklärung, in der Kardinal Walter Kasper verlautbaren ließ, dass Juden nicht bekehrt werden müssen, weil sie bereits im Bund mit Gott sind. Aber Kasper hat dieses „theologische Samenkorn“ – wenn ich es so nennen darf – nie weiter wachsen lassen, und hat auch

¹⁵ Toward Peace in the Middle East: Perspectives, Principles, and Hopes. A Statement of the National Conference of Catholic Bishops. United States, Washington, November 1989.

¹⁶ Willowbank-Erklärung, 29. April 1989 (The Willowbank Declaration on the Christian Gospel and the Jewish People).

S. auch die jüngst veröffentlichte Erklärung: Berlin Declaration on the Uniqueness of Christ and Jewish Evangelism in Europe today, World Evangelical Alliance (WEA) Theological Commission Task Force 2008.

davon gesprochen, dass die Bedeutung Christi universell aufrecht erhalten werden muss, ohne Stellung zu beziehen, wie diese Aussage zu seiner These passt, dass eine Bekehrung obsolet sei.

Das Thema Missionierung und Evangelisation ist schon länger eine schwierige Hürde. Dokumente wie die ökumenische theologische Erklärung „A Sacred Obligation“, in der jegliche Missionierung von Juden verworfen wird und die Thesenpapiere über den Dialog zwischen dem Sekretariat für interreligiöse Angelegenheiten der amerikanischen Bischöfe und dem nationalen Rat der Synagogen mit dem Titel „Reflexionen über den Gottesbund und Missionierung“ stoßen auf starke Kritik und Opposition in einigen christlichen Kreisen. Sowohl die Southern Baptists haben die Aussagen der genannten Dokumente angegriffen, als auch die päpstliche Bibelkommission in ihrer wichtigen Erklärung von 2001 über die Juden und ihre Schriften im Neuen Testament. Kardinal Avery Dulles hat an den Inhalten des Dokumentes „Reflexionen über den Gottesbund und Missionierung“ in einem Essay in der Zeitschrift „America“ Anstoß genommen. Philipp Cunningham, Mary Boys und ich haben in derselben Ausgabe darauf geantwortet.

Innerhalb der katholischen Kirche, in der die Konvertierungsbemühungen hinsichtlich der Juden nie so stark waren wie in der protestantischen Kirche, wurde das Thema seit dem Vatikanischen Konzil ziemlich zurückhaltend dokumentiert, wie ich schon anlässlich einer Konferenz an der Cambridge Universität im Jahre 2001 betonte. In der gleichen Rede habe ich aber schon angekündigt, dass dieses Thema zu jeder Zeit innerhalb der katholischen Kirche wieder an die Oberfläche gelangen kann. Denn es ist immer noch eine unbeantwortete Frage im christlich-jüdischen Dialog. Ein katholischer Laien-Gelehrter, Tommaso Frederici, referierte darüber 1978 anlässlich eines internationalen Dialogs zwischen dem Vatikan und jüdischen Teilnehmern. In seiner Rede rief Professor Frederici zu einer formalen Beendigung der katholischen Missionierung der Juden auf, begründet damit, dass sich die Juden mit *Nostra Aetate*, nun innerhalb des Gottesbundes befänden und aus christlich theologischer Perspektive eine authentische Offenbarung besäßen. Die gleiche Begründung benutzte auch Kardinal Kasper, um ebenfalls dagegen zu argumentieren, dass man innerhalb der katholischen Kirche organisiert versucht, die Juden zu konvertieren. Fredericis Referat wurde in der dann veröffentlichten Version nachträglich geändert und es hieß nun, dass „unangemessene“ Bekehrung von Juden vermieden werden sollte.

Die Schrift „Reflexionen über den Gottesbund und Missionierung“ enthält in der Tat den Versuch, die Ideen von Kardinal Kasper über die Missionierung der Juden weiter zu entwickeln, was er in Vorträgen an der Sacred Heart Universität und am Boston College selbst angeregt hatte. Auch Kardinal Edward Idris Cassidy, der als Vorgänger von Kardinal Kasper Vorsitzender der Kommission des Heiligen Stuhls für religiöse Beziehungen mit den Juden war, hat das Dokument gelobt.

Es gibt sicher keine einfache Lösung zum Thema Missionierung der Juden. Die Missionierung war jahrhundertlang ein Herzstück des christlichen Selbstverständnisses. Wenn man die Missionierung nun im Falle der Juden zurückzieht, so trifft das einen empfindlichen Nerv im christlichen Glauben. Einige Christen argumentieren, dass solch ein Rückzug heißen könnte, dass die Liebe zu den Juden gescheitert sei, da ein Christ nichts Großartigeres als die Liebe im Angesicht Jesu bieten kann. Sicher muss es möglich sein, dass der Eine oder Andere individuell konvertieren kann, sei es vom Christentum zum Judentum oder umgekehrt. Aber wenn es um das theologische Prinzip geht, dann würde ich die Argumente von Kardinal Kasper unterstützen, dass die christliche Kirche keine formelle Verpflichtung hat, dafür einzutreten, die Juden in einer organisierten Anstrengung zum Christentum zu konvertieren. Ich sehe natürlich ein, dass dieses die Dose der Pandora öffnen könnte, in Bezug auf Missionierung anderer Weltreligionen. Das müssen wir weiter diskutieren.

Ich finde, wir müssen uns hier auch fragen, ob der Drang, andere zu konvertieren, nicht auch impliziert, dass man Nicht-Christen, die Juden mit eingeschlossen, als minderwertig betrachtet, was einen Angriff auf die Menschenrechte und die Gewissensfreiheit darstellen würde, wie sie als gegenwärtiger katholischer Glaube in der Erklärung über Religionsfreiheit im II. Vatikanischen Konzil proklamiert wurden.

Im Moment können wir bestenfalls sagen, wie in „A Sacred Obligation“¹⁷ („Eine heilige Verpflichtung“), Punkt 7, geschrieben steht: „Christen sollten Juden nicht zum Ziel von Konvertierung machen.“ Weiter folgt: „Da wir überzeugt sind, dass die Juden sich im Bund mit Gott befinden, verzichten wir auf jegliche missionarischen Aktivitäten, die Konvertierung von Juden zum Ziel haben. Gleichzeitig begrüßen wir Möglichkeiten für Juden und Christen, Zeugnis abzulegen über ihre jeweiligen Erfahrungen

¹⁷ A SACRED OBLIGATION – *Rethinking Christian Faith in Relation to Judaism and the Jewish People*. Eine Erklärung der christlichen Fachgruppe für christlich-jüdische Beziehungen, 1. September 2002.

mit dem rettenden Gott. Keiner der beiden Gruppen kann den Anspruch stellen, Gott ganz oder ausschließlich zu kennen.“

Vor dem Schluss meines Beitrages möchte ich noch kurz ein paar weitere Aspekte ansprechen. Der erste betrifft den Kontakt mit anderen Weltreligionen, besonders dem Islam, ohne die Besonderheit der christlich-jüdischen Beziehungen zu untergraben. Hier muss man auf zwei miteinander verwobene Punkte hinweisen. Erstens, wenn man in diesem erweiterten interreligiösen Dialog aus der christlichen Perspektive argumentiert, müssen die wichtigen Änderungen im Selbstverständnis der christlichen Kirche, die sich aus den neuen biblischen und theologischen Erkenntnissen im Bereich der jüdisch-christlichen Beziehungen ergeben, Anfang und Mittelpunkt sein. Das ist besonders für den Dialog mit dem Islam (wo theologischer Austausch angeregt werden sollte) wichtig, da hier über den Gottesbund hinaus gedacht werden muss. Wie das Christentum sich präsentiert, hängt im Kern mit dem christlich-jüdischen Verhältnis zusammen. Und das ist dann der zweite Aspekt im erweiterten interreligiösen Dialog: Die integrale Verbindung von Christentum und Judentum – so sprach oft der verstorbene Papst Johannes Paul II. über die Beziehung – muss ein zentraler Punkt darin sein, wie sich das Christentum im Dialog mit den anderen Religionen präsentiert.

Es muss auch gezeigt werden, dass die sich entwickelnde Theologie der christlich-jüdischen Beziehungen auch über die nordatlantische Region hinaus Relevanz hat. Dr. Hans Ucko, ein ehemaliger Mitarbeiter des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), hat diese Realität in den letzten Jahren immer wieder unterstrichen, u. a. indem er eine wichtige Konferenz zusammen mit dem World Jewish Congress in Kamerun organisiert hat. Er nimmt sich dieser Aufgabe an. Auf die asiatischen Gelehrten Peter Phan und Wesley Ariarajah habe ich schon verwiesen. Die weltweite Theologieentwicklung ist sicherlich eine neue und große Herausforderung für den christlich-jüdischen Dialog in den nächsten 25 Jahren.

Wir müssen auch zwei neue Chancen nutzen, die in gewisser Hinsicht zusammengehören. Als erstes die Synode der katholischen Bischöfe im Oktober dieses Jahres in Rom, die sich mit der Bibel befassen wird. Das Material, das für diese Konferenz vorbereitet wird, beinhaltet auch Referenzen zu den christlich-jüdischen Beziehungen. Während das schon ein sehr wichtiger Punkt ist, so muss das Thema auch in den Diskussionen während der Synode verstärkt erwähnt werden und in die Abschlussverlautbarungen mit einfließen. Damit das geschieht, müssen die Bischöfe, die

an der Konferenz teilnehmen, auf die Wichtigkeit des Themas hingewiesen und ermutigt werden, das Thema anzusprechen. Erste Vorstöße in diese Richtung haben der Internationale Rat der Christen und Juden und einige seiner Mitgliedsorganisationen bereits gemacht. Die Synode bietet die große Chance, für das 2001 von der Päpstlichen Bibelkommission veröffentlichte Dokument, das sich mit den Juden und ihren heiligen Schriften befasst, zu werben. Es enthält mehrere bahnbrechende Aussagen wie das Argument, dass jüdische Interpretationen messianischer Texte der Bibel ihre eigene Gültigkeit haben. Dieses Dokument muss in das Zentrum des christlichen Bewusstseins gerückt werden, damit es sein ganzes Potential entfalten kann. Die Synode bietet sicher eine gute Chance dazu.

Eine zweite Chance bietet die Ausrufung des Paulus-Gedenkjahres im Juni durch Papst Benedikt XVI. Der Vatikan hat betont, dass die Feierlichkeiten auch eine ökumenische Dimension beinhalten sollten. Ich bin der Meinung, das Thema „Paulus und die Juden“ sollte sowohl in der Bischofssynode als auch in den vielen Konferenzen und Veranstaltungen des Jubiläums angesprochen werden. Es stellt sich die Frage, ob im Rahmen des Jubiläums das Bild von Paulus in der Apostelgeschichte, das oft als Basis für die destruktive Theologie von „Gesetz und Evangelium“ benutzt wurde und die christlich-jüdischen Beziehungen über Jahrhunderte hinweg beschädigt hat, dominieren wird. Oder ob dieses Bild während des Jubiläumsjahres ersetzt werden wird durch eines auf der Basis moderner Wissenschaft, das Paulus als positiv gegenüber der Tora und den Juden eingestellt sieht, in seinem Bemühen, Wege zu finden, Nicht-Juden in den Gottesbund zu inkorporieren, sogar bis zu der Aussage des verstorbenen Bibelwissenschaftlers Raymond Brown, der behauptete, dass Paulus, hätte er einen Sohn gezeugt, ihn hätte beschneiden lassen als Zeichen seiner fortbestehenden Hochachtung für das Judentum. Natürlich bin ich der Meinung, dass dieses neue Bild besser im christlichen Verständnis verankert werden muss, wenn der Dialog auf die nächste Stufe gehoben werden soll.

Zum Schluss müssen wir realisieren, dass der Dialog aufgrund neu auftretender konservativer Tendenzen innerhalb der christlichen Kirchen, im Besonderen im Katholizismus, immer komplexer wird. Ich bin Dr. Edward Kessler sehr dankbar, dass er vor einigen Monaten in seinem sehr wichtigen Artikel in der internationalen katholischen Zeitschrift „The Tablet“ die weltweite Leserschaft auf die sich abzeichnende Stagnation aufmerksam gemacht hat. Die Forcierung der christlich-jüdischen Versöhnung wurde aus dem Reformgeist des II. Vatikanischen Konzils geboren. Wenn

dieser Geist nun untergraben wird, was in vielen Kreisen der Fall zu sein scheint, dann wird das auch den christlich-jüdischen Dialog in Mitleiden-schaft ziehen.

Diejenigen unter uns, die vier Jahrzehnte und länger für „Nostra Aetate“ geworben haben, haben dies aus einer allgemeinen Verpflichtung gegen-über den Reformen des II. Vatikanischen Konzils getan. Wenn die jüdischen Dialogpartner versuchen, den christlich-jüdischen Dialog von den Bestrebungen, die weiter gefasste Reformbewegung rückgängig zu machen, zu isolieren, dann könnte es zu Spannungen mit denen kommen, die bis jetzt das Bollwerk bei der Implementierung von Nostra Aetate waren.

Ganz allgemein gesehen sind wir noch in einer sehr frühen Phase des Prozesses, über das christlich-jüdische Verhältnis neu nachzudenken – auch vier Jahrzehnte nach der Kehrtwende des Vatikans und der protestantischen Gemeinschaft in dieser Frage. Wir müssen uns vor Augen halten, dass fast zwei Jahrtausende eine negative Theologie des jüdischen Glaubens entwickelt worden ist, die das II. Vatikanum überwunden hat. Als Christen werden wir wohl nie an den Punkt kommen, dass unsere Auffassungen und Deutungen von Christus uns zu einer pluralistischen Theologie führen, die in totaler Übereinstimmung mit den Perspektiven des Judentums oder irgendeiner anderen Weltreligion sind. Auch die Weiterentwicklung des neuen Denkens über das Christentum, wie es exemplarisch in dem jüdischen Dokument „Dabru Emet“ dargestellt ist, wird nicht alle jüdischen theologischen Bedenken über die Lehren der christlichen Kirche zerstreuen. Aber in unserer globalisierten Welt, in der interreligiöses Verständnis nicht nur auf theologischen Ideenaustausch beschränkt ist, sondern unser tägliches Leben als Zivilgesellschaft direkt beeinflusst, können wir es uns nicht leisten, uns dieser Herausforderung zu entziehen.

Übersetzung aus dem Englischen: Barbara Fruth