

ANDREAS VONACH
KIRCHE UND SYNAGOGUE
Rückbesinnung und neue Annäherungsimpulse
seit dem Zweiten Vatikanum

1 Anknüpfung und Voraussetzungen

Wenn man das christlich-jüdische Verhältnis ab dem Zweiten Vatikanum beleuchten und die Entwicklungen verstehen will, muss man sich zunächst der Vorgeschichte und Voraussetzungen eben dieses Verhältnisses gewahr werden.

Vor dem Zweiten Vatikanum liegen knapp zwei Jahrtausende des gegenseitigen Misstrauens, der gegenseitigen Beschuldigungen sowie des offenen Hasses und der Diffamierungen sowohl in theologischer als auch in gesellschaftlicher und politischer Hinsicht. Das ganze begann mit bestimmten Passagen innerhalb der neutestamentlichen Schriften und v.a. deren Interpretationen¹ sowie mit dem gesamten schrittweisen Ablösungsprozess des jungen Christentums vom jüdischen Stamm. Es setzte sich sodann fort in den Adversus-Iudaeos-Schriften mancher Kirchenväter, die anfangs noch echte Auseinandersetzungen und Dialoge mit konkreten Juden waren,² dann aber mehr und mehr zu reiner klischeebehafteter Polemik ohne solch direkter Verortung verkamen,³ und den entsprechenden jüdischen Antworten darauf. Schließlich endete diese Entwicklung in einem gegenseitigen Verdäch-

¹ Klassische Beispiele für tendenziell antijüdisch verstandene Abschnitte des NT sind 1 Thess 2,14–16; Mt 27,20–26; Joh 8,37–47 sowie generell die sogenannten „Hoi-Judaioi-Stellen“ im Johannesevangelium. Eine breitere Auseinandersetzung damit bieten VOLLENWEIDER (1999) 42–48; THIEDE – STINGELIN (2002) 93–120.

² So beispielsweise der berühmte *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* von JUSTIN DEM MÄRTYRER.

³ Siehe dazu GEORGE (1999) 74–90.

tigungs- und Verleumdungsverhältnis,⁴ das zwar nicht allein für die schrecklichen Vorkommnisse in der Neuzeit und Moderne, die schlussendlich im Rassenwahn des NAZI-Regimes ihren tragischen Höhepunkt fanden, verantwortlich gemacht werden kann, das aber durchaus einen nicht zu unterschätzenden Beitrag dazu geleistet hat.

Das Zweite Vatikanum jedenfalls und die Bemühungen der Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. stand unter dem beklemmenden Eindruck der Trümmer, die der zweite Weltkrieg auch oder gerade im Verhältnis des Christentums zu seiner Mutterreligion, dem Judentum, hinterlassen hatte. Die Situation war nicht einfach: Einerseits erforderten die Ereignisse der jüngsten Geschichte eine klare Stellungnahme auch seitens der Kirche(n), andererseits musste dies eine tiefgreifende theologische Reflexion sein und nicht eine bloße politische Äußerung, wodurch Schwierigkeiten sowie interne Auffassungsunterschiede und Interessenskonflikte vorprogrammiert waren; man wollte durch echte Rückbesinnung auf die eigenen im Judentum gründenden Anfänge das Verhältnis und die Beziehungen zur Mutterreligion neu definieren und gestalten, musste sich aber aus Rücksicht auf die palästinensischen Christen davor hüten, den Anschein zu erwecken, damit auch den 1948 neu gegründeten Judenstaat Israel und die von dort ausgehende zionistische Politik völkerrechtlich anerkennen zu wollen.⁵

2 Nostra Aetate

Trotz aller zu erwartenden Schwierigkeiten war es ein persönliches Herzensanliegen Johannes XXIII., die „Judenfrage“ als Konzilsmaterie aufzugreifen und letztlich auch mit einer Enzyklika zum christlich-jüdischen Verhältnis zu bedenken.

⁴ Im christlichen Bereich schlug sich dies ab dem frühen Mittelalter am sichtbarsten im Gegensatzpaar von „Ecclesia und Synagoga“ als weit verbreitetem Motiv sakraler Kunst nieder. Vgl. dazu die anschaulich aufbereiteten Beispiele in JOCHUM (1993).

⁵ Eine derartige völkerrechtliche Anerkennung des Staates Israel und die damit verbundene Aufnahme von vollen diplomatischen Beziehungen seitens des Heiligen Stuhles wurde in der Tat auch erst 1994 Realität.

2.1 Die Entstehungsgeschichte des Dokuments⁶

Am 18.9.1960 beauftragte Johannes XXIII. Kardinal Augustin Bea, den Präsidenten des Sekretariats für christliche Einheit, mit dem ihn ein besonderes Vertrauensverhältnis verband, einen Entwurf für eine Erklärung über die inneren Beziehungen zwischen der Kirche und dem Volk Israel vorzubereiten.

Dieser kam dem Wunsch des Papstes nach, allerdings stellte sich bald heraus, dass ein eigenes Dokument zum Judentum keine Chance auf eine Mehrheit unter den Konzilsvätern haben konnte. Dazu kamen andere innerkirchliche wie politische Turbulenzen, sodass man zeitweise überhaupt am Erfolg einer Erklärung zum Judentum zweifelte. Nach dem Tod Johannes XXIII. am 3.6.1963 bekräftigte dessen Nachfolger, Paul VI., den Vorsatz, eine Stellungnahme zum christlich-jüdischen Verhältnis innerhalb des Konzils abgeben zu wollen, und brachte durch seine Heiliglandreise vom 4.–6.1.1964 neuen Schwung und neue Hoffnung in die Debatte.

Der Text musste dennoch einer weiteren gründlichen Überarbeitung unterzogen werden, und unterdessen war auch klar geworden, dass er nicht als eigenes Dokument, sondern als Teil einer größeren Erklärung mit dem Arbeitstitel „Über die Juden und Nichtchristen“ veröffentlicht werden sollte. Wieder kam es zu mehreren Indiskretionen und empörenden Reaktionen aus aller Welt, aber dennoch konnte der Text am 20.11.1964 schließlich im Plenum der Konzilsväter abgestimmt werden, und diese nahmen ihn mit 1770 Ja-Stimmen bei 185 Nein-Stimmen und 14 Enthaltungen an. Bei aller Kompromisshaftigkeit, die dem endgültigen Text anhaftete, war diese Abstimmung ein mutiger Schritt und das Ergebnis mehr als erfreulich, ging doch von verschiedenen Seiten – vor allem aus der arabischen Welt – ein massiver Hagel an Kritik über dieses Dokument nieder, von dem hier nur einige wenige Stellungnahmen angeführt werden sollen.

⁶ Eine ausführlichere und mit einer Fülle an Hintergrundinformationen aus erster Hand ausgestattete Dokumentation des Werdeganges von *Nostra Aetate* bietet die Einführung von JOHANNES ÖSTERREICHER im LThK-Ergänzungsband II zum Zweiten Vatikanischen Konzil (S 406–478).

Schon am 18.11.1964, zwei Tage vor der Abstimmung, gab der syrische Rundfunk in Damaskus folgenden Kommentar ab:

„[...] Zwanzig Jahrhunderte lang hat die Kirche daran festgehalten, dass die Juden Gottesmörder sind, verantwortlich für den Tod Christi. Warum ändert sie sich jetzt, gerade in dem Augenblick, in dem die Araber in einem bitteren Kampf mit den jüdischen Angreifern begriffen sind – jenen Angreifern, die in Palästina eingedrungen sind und eine Million Araber aus ihrer Heimat vertrieben haben und sie jetzt in Flüchtlingslagern zugrunde gehen lassen? Warum war die Kirche nicht so tapfer, dieselbe wohlwollende Haltung zu proklamieren als Millionen Juden von den Nationalsozialisten verfolgt wurden? Kann denn die Kirche keine günstigere Zeit finden, die Juden zu rehabilitieren, als gerade den Zeitpunkt, in dem sie zu Verfolgern der Araber geworden sind. Falls das Konzil die Juden vom Verbrechen, Christus getötet zu haben, freisprechen will, so ist das seine Sache. Die arabische Welt aber ist entsetzt, dass das Konzil gerade diesen Zeitpunkt gewählt hat. Die zeitliche Koordinierung beweist, dass hinter der Fassade der Religion politische Faktoren am Werk sind. Anstatt ein Dokument zu billigen, das die Juden vom Mord an Christus entlastet, hätte das Konzil eher die Dokumente gutheißen sollen, die die Juden des Massakers und der Austreibung von Tausenden von unschuldigen Arabern bezichtigt.“⁷

Am 25.11. beschloss das Parlament in Amman, alle Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe des Konzils, die die Erklärung unterzeichneten, auf die schwarze Liste zu setzen; im christlichen Viertel von Aleppo gingen kurz nach Konzilsende zwei Bomben los, und die Führer der katholischen Gemeinde von Damaskus sandten dem Papst ein Telegramm mit folgendem Inhalt:

„Trotz ihres religiösen Charakters hat die vom Konzil getroffene Entscheidung unvermeidliche politische Folgen, die schädlich sind für Araber, Katholiken wie Muslime. Die tief erregte christliche Jugend ist daran, Demonstrationen zu organisieren. Wir bitten Eure Heiligkeit, uns vor diesem Unheil zu bewahren.“⁸

⁷ Zitiert nach ÖSTERREICHER (21986) 459.

⁸ Zitiert nach ÖSTERREICHER (21986) 459.

Das orthodoxe Bistum von Lattakia organisierte am 25.11. eine Demonstration gegen das Konzil; in der syrischen Presse wurde das Konzil als „ein zweiter Judas“ bezeichnet, „der Christus um jüdischen Geldes willen verriet“; und weiter präzisiert: „Die Kirche verkauft Christus wiederum, doch diesmal nicht um 30 Silberlinge, sondern um amerikanische Dollars“.⁹ In einer Ausgabe der jordanischen „Jerusalem Times“ lautete die Schlagzeile auf dem Titelblatt: „Wer hat Christus gekreuzigt? Der Vatikan 1964“.

Die Rundfunkstation in Kairo verlas am 25. 11. ein Manifest des Konstituierenden Rates der Islamischen Welt, in dem es unter anderem hieß:

„Die Katholische Kirche sollte daran denken, dass ihre feindliche Politik Feindschaften zwischen der christlichen und islamischen Welt hervorrufen wird. Auch die Interessen des Vatikans in den islamischen Staaten werden großen Gefahren ausgesetzt sein, da er Einrichtungen und Gemeinschaften in unseren Ländern hat.“¹⁰

Diese wenigen Auszüge aus Reaktionen auf den Passus über das Judentum in Nostra Aetate führen deutlich vor Augen, wie sehr diese Erklärung in gewissen Kreisen als politische Äußerung und als ein Akt der Diplomatie dem israelischen Staat gegenüber aufgefasst wurde. Christliche Gemeinden in arabischen Ländern waren in ihrer konkreten Situation und in dieser politisch aufgeheizten Stimmung gar nicht mehr fähig, die theologische Komponente dieser Aussagen zum Judentum wahrzunehmen oder gar zu reflektieren. Die tiefe Verflochtenheit von Religion und Politik in den Köpfen der Vorderorientalen ließ sich nicht so einfach auflösen, und sie fanden Verbündete in aller Welt für ihren Kampf gegen diesen Abschnitt von Nostra Aetate.

Gerade auf dem Hintergrund solcher Stimmen wird zum einen deutlich, was für einen mutigen Schritt das Konzil mit diesem Dokument gesetzt hat, zum anderen sind sie auch ein Gradmesser für den festen Willen und die tiefe Überzeugung führender Konzilsväter, auf diese theologische wie gesellschaftliche Neuorientierung der Kirche dem Judentum gegenüber innerhalb des Konzils keinesfalls verzichten zu können.

⁹ Ebd. 461.

¹⁰ Ebd. 461.

2.2 Der Konzilstext¹¹

Aus dem ursprünglich geplanten eigenen Dokument zur „Judenfrage“ ist also letztlich ein Artikel (Art. 4) innerhalb der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen („Nostra Aetate“ – NA) geworden. Dennoch sticht Art. 4 vor allem dadurch hervor, dass er mit Abstand der ausführlichste innerhalb von NA ist; zudem wird dort auch die Andersartigkeit und Besonderheit der Beziehung der Kirche zum Judentum im Gegensatz zu anderen Religionen betont. Um diesen Art. 4 entsprechend einordnen zu können, muss zunächst auch der Anfang des Dokuments in den Blick kommen.

NA 1: „In unserer Zeit, da sich die Menschheit von Tag zu Tag enger zusammen schließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit umso größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. [...] Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“

Zunächst wird also ganz allgemein von der zunehmenden weltweiten Vernetzung und Globalisierung her begründet, dass die Kirche ihr Verhältnis zu anderen Kulturen und Religionen reflektiert, um dann die gemeinsamen religiösen Grundfragen aufzuzählen, die alle Menschen irgendwie haben und innerhalb ihrer Kulturen zu beantworten suchen. Damit wird den großen Religionsgemeinschaften einmal ein grundsätzlich gutes und ehrliches Streben nach den tieferen Hintergründen des Lebens und des menschlichen Daseins attestiert.

¹¹ Die deutsche Version des Konzilsdokuments ist dem LThK-Ergänzungsband II zum Zweiten Vatikanischen Konzil, S 489–495, entnommen.

Dies wird auch am Beginn des zweiten Artikels nochmals verdeutlicht:

NA 2: „Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters [...]. Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen.“

Im Anschluss an diese allgemeine Feststellung wird sodann namentlich zunächst der Hinduismus, dann der Buddhismus in je einem Satz darzustellen versucht und betont, dass die Kirche das Streben dieser Menschen „mit aufrichtigem Ernst“ betrachtet und nichts ablehnt, was diesen Religionen heilig ist.

Der gesamte dritte Artikel ist einer entsprechenden Würdigung des Islam gewidmet und endet mit einer Aufforderung an die Katholiken, vergangene Zwistigkeiten beiseite zu legen und sich zusammen mit den Muslimen für gemeinsame Werte und Ziele einzusetzen.

Im vierten und längsten Artikel wendet sich das Dokument nun dem Judentum zu; er ist sozusagen jene Kompromissformel, die aufgrund der diversen kirchen- wie profan-politischen Emotionen und Einwände vom ursprünglichen Bestreben einer eigenen „Judenerklärung“ übrig geblieben ist. Der Text im Wortlaut:

NA 4: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.“

Im Gegensatz zu den anderen namentlich erwähnten Religionen wird im Bezug auf das Judentum also von einer besonderen Beziehung, ja einer Verbundenheit gesprochen. Dass diese Verbundenheit als rein geistliche („spiritualiter“) bezeichnet wird, ist angesichts einer neuen Reflexion über die eigenen – auch physischen – Wurzeln zumindest als kleiner Schönheitsfehler zu werten.

„So anerkennt die Kirche Christi, dass nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden. Sie bekennt, dass alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und dass im Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind. Denn die Kirche glaubt, dass Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat.

Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt, dass ‚ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören wie auch die Väter und dass aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt‘ (Röm 9,4–5), der Sohn der Jungfrau Maria. Auch hält sie sich gegenwärtig, dass aus dem jüdischen Volk die Apostel stammen, die Grundfesten und Säulen der Kirche, sowie die meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben.“ (NA 4)

Zwar wird hier das Kreuz Christi angesprochen und die damit verbunden geglaubte Versöhnung von Juden und Heiden, und es wird auch die Abstammung Jesu Christi dem Fleische nach aus dem jüdischen Volk festgehalten. Das Dokument vermeidet es aber, etwas über den irdischen Jesus insgesamt sowie dessen Verankerung im jüdischen Volk während seines ganzen Lebens und auch selbst in seinem Tod auszusagen. Dies wäre die eigentlich zentrale Begründung für das besondere Band gewesen, das die Christen mit dem Judentum bleibend verbindet. Eine solch klare Äußerung – für unsere Ohren heute Gott sei Dank nichts Außergewöhnliches mehr – hätte jedoch in der dargestellten Stimmung des Konzils das gebotene Maß der Diplomatie mit Sicherheit zum Überlaufen gebracht.

„Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt, und ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt. Nichtsdesto-

weniger 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. 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.“ (NA 4)

So versöhnlich dieser Abschnitt klingt, und sicher auch gemeint ist, er enthält doch noch einige Schatten, über die nicht gesprungen werden konnte, derer man sich aber gewärtig sein sollte. Insgesamt kann er eine letzte Spur von judenmissionarischem Denken nicht verbergen, wenn nach wie vor über die Nichtannahme des Evangeliums seitens des Großteils der Juden lamentiert wird; vor allem aber ist die Formulierung, die Juden seien immer noch von Gott geliebt „um der Väter willen“ dem heutigen Judentum gegenüber zumindest nur halbherzig versöhnend, suggeriert er doch, dass diese Liebe Gottes nicht unbedingt um der momentan lebenden Juden selbst willen immer noch aufrecht ist. Hier würde man sich ein klareres kirchliches Bekenntnis der Überwindung von Fehlern der Vergangenheit wünschen.

„Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist.

Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, 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. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, dass niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht.“ (NA 4)

Dies ist der deutlichste und klarste Abschnitt des gesamten Artikels über die Juden; hier wird den über Jahrtausende gelehrten und immer wieder antijudaistisch verwendeten Schlagworten des „Gottesmördertums“ und der

„Substitutionstheorie“ eine endgültige Absage erteilt und deren weitere Verbreitung verboten.

„Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgend welche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf 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.“ (NA 4)

Hier hätte man sich ein klareres und deutlicheres Schuldbekenntnis auch der Kirche selbst gewünscht. Die allgemeine Verwerfung des Antisemitismus ist zwar wichtig und erfreulich, doch wird die eigene Schuld durch diese Generalisierung indirekt übertüncht, jedenfalls aber nicht frei ausgesprochen. Der oben dargestellte, im Laufe der Zeit sich zunehmend verselbständigende „christliche Antijudaismus“ wäre durchaus eine eigene Erwähnung wert gewesen.

NA endet mit einem fünften Artikel, der nochmals die Gemeinsamkeiten im religiösen Streben aller Menschen betont und zu Einheit aufruft. Insgesamt stellte dieses Kompromissdokument – bei aller Bruchstückhaftigkeit und Zurückhaltung in manchen Bereichen – einen wirklichen Meilenstein seitens der katholischen Kirche dem Judentum gegenüber dar. Die päpstliche Bibelkommission griff diesen Neuaufbruch in zwei Dokumenten auf: 1993 in ihrem Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“, in dem erstmals in einer offiziellen Stellungnahme der Eigenwert der Bibel Israels betont wurde, und ein zweites Mal 2001 mit dem Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“, das als ganzes diesen Ansatz weiter führt und konkretisiert.

NA und die darin begonnene Neuannäherung an das Judentum brachte aber auch weitere Früchte im Pontifikat Johannes Pauls II. hervor, speziell rund um das Heilige Jahr 2000.

3 Johannes Paul II. und das Heilige Jahr 2000

Bereits im Herbst 1997 lud der Papst 60 Theologen aus aller Welt – darunter auch Vertreter des Protestantismus und der Orthodoxie – für drei Tage nach Rom, um gemeinsam mit einigen Kardinälen, Bischöfen und anderen Geistlichen des Vatikans ein Symposium abzuhalten, bei dem die „Wurzeln des Antisemitismus in den christlichen Milieus“ freigelegt werden sollten. Der Papst erhoffte sich davon Anhaltspunkte, worin konkret die katholische Kirche dem jüdischen Volk gegenüber schuldig geworden ist und in welchen Punkten Ansätze zur Versöhnung im Jubeljahr 2000 bestünden.¹² Dieses Gremium legte ihm nach den drei Tagen folgendes Programm für 2000 im Blick auf das Judentum als Vorschlag vor:

- Die Kirche soll sich am Beginn des dritten Millenniums mutig als sündige und trotzdem in der Barmherzigkeit des zuverlässigen Gottes stehende Mit-Bundesgemeinschaft an der Seite des jüdischen Volkes zeigen.
- Sie soll bekennen, dass auch die Verheißung ihrer Wahrheit sie nicht vor geschichtlichen Hilflosigkeiten, Fehlurteilen und Sünden bewahrt hat. Sie soll sich so vor den verzeihenden Gott stellen.
- Es gibt keine von den schuldig gewordenen Menschen abgehobene makellose Kirche oder Oberkirche.
- Um dies zu bezeugen, sollten Repräsentanten der Kirche, der Papst und die Bischöfe – wie einst der Hohepriester und die Priester¹³ – als erste die Sünden des Antijudaismus in ihrem Namen und im Namen ihrer Vorfahren bekennen. Erst dann dürfen der Papst und die Bischöfe im Namen Gottes auch Versöhnung und Verzeihung auf die christliche Welt herabrufen.
- Es ist nicht gut, die „Kirche als solche“ gegen die „christliche Welt“ oder „christliche Milieus“ in Schutz zu nehmen.

Auf der Basis dieser deutlichen Ergebnisse des vom Papst selbst eingesetzten Symposiums vom Herbst 1997 erfolgten sämtliche Aktivitäten des Papstes

¹² Näheres zu diesem Ansinnen des Papstes siehe in HENRIX – KRAUS (2001) 107–109.

¹³ Hier spielt die Theologenkommission an den Brauch beim großen Versöhnungstag (Jom Kippur) Israels an, wie er in Lev 16 dargestellt ist.

anlässlich des Jahres 2000 gegenüber dem Judentum, wenn auch die da und dort notwendige Diplomatie Forderungen wie die letztgenannte leider nie ganz in die Realität umsetzen ließ.

3.1 Schuldbekennnis und Vergebungsbitte am ersten Fastensonntag (12. 3.) 2000 im Rahmen des Pontifikalgottesdienstes im Petersdom

Die Vergebungsbitte zu mehreren Themen und Fehlern der Vergangenheit wurden im Kontext einer Liturgie voller Symbole und Gesten gesprochen. Nach einer Bußprozession durch die heilige Pforte des Petersdoms begann die Eucharistiefeier, die Vergebungsbitte folgte auf die Predigt. Jene zum Judentum bildete als vierte von sieben Mitte und Höhepunkt dieses „Schuldbekennnisses“; sie wurde von Kardinal Cassidy, dem Präsidenten der päpstlichen Kommission für die Einheit der Christen und der Kommission für die Beziehungen mit dem jüdischen Volk, eingeleitet und vom Papst ausgesprochen und lautete wie folgt¹⁴:

„Lass die Christen der Leiden gedenken, die dem Volk Israel in der Geschichte auferlegt wurden. Lass sie ihre Sünden anerkennen, die nicht wenige von ihnen gegen das Volk des Bundes und der Lobpreisungen begangen haben, und so ihr Herz reinigen. Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes. Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn.“

Diese Bitte ist zwar äußerst erfreulich und um vieles deutlicher als alles, was bisher offiziell gesagt wurde, dennoch hinkt sie insofern hinter den Vorschlägen der Arbeitsgruppe nach, als der Papst wieder nur von „Sünden“ spricht, „die nicht wenige Christen“ dem Judentum gegenüber auf sich geladen haben. Man vermisst immer noch das von der Vorbereitungsgruppe

¹⁴ Der deutsche Wortlaut der Vergebungsbitte ist zitiert nach THOMA (2000) 163.

an sich gewünschte Schuldbekentnis der Kirche als solcher, als ganzer, als Institution.¹⁵

3.2 Die Pilgerreise des Papstes ins Heilige Land vom 20. bis zum 26. März 2000

Die Reise galt den Stätten der Verkündigung, Geburt und des Leidens sowie der Auferstehung Jesu Christi. Offiziell sprach der Papst auch immer von einer „Pilgerreise“; faktisch war sie natürlich zugleich von immenser politischer Bedeutung. Eine „Reise der Heilung“ wurde der Besuch des israelischen Volkes durch Johannes Paul II. genannt und als „ein Zeugnis der Nähe mit epochalem Symbolwert“ verstanden. Man sprach vom größten Medienereignis in der Geschichte des Landes, wobei den wohl massivsten medialen Auflauf, aber auch eine ungeheure Sympathie und Anerkennung seitens des weltweiten Judentums, die Ansprache des Papstes bei der Stunde der Erinnerung am 23. März 2000 in der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem hervorrief. Diese Rede nun im Wortlaut:¹⁶

„An dieser Stätte der Erinnerungen empfinden Verstand, Herz und Seele ein ganz starkes Bedürfnis nach Stille. Stille zum Erinnern. Stillschweigen, in dem wir versuchen, etwas Besinnung in die Erinnerungen zu bringen, die uns überfluten. Stille, weil es keine Worte gibt, die stark genug wären, um die grauenhafte Tragödie der ‚Shoah‘ zu beklagen. Meine eigenen, persönlichen Erinnerungen betreffen all die Ereignisse, die sich damals zugetragen haben, als die Nazis Polen während des Krieges okkupierten. Ich erinnere mich an meine jüdischen Freunde und Nachbarn: Manche von Ihnen kamen um, andere haben überlebt. Ich bin nach Yad Vashem gekommen, um den Millionen Juden die Ehre zu erweisen, denen alles genommen wurde, besonders ihre Würde als Menschen, und die im Holocaust ermordet worden sind. Über ein halbes Jahrhundert ist seitdem vergangen, aber die Erinnerung bleibt. [...]“

¹⁵ Eine ausführliche Kommentierung und kritische Auseinandersetzung mit allen Vergebungsbitten bietet in diesem Band WANDINGER (2004) 135–163.

¹⁶ Die deutsche Übersetzung dieser Papstansprache ist zitiert nach HENRIX – KRAUS (2001) 159f.

Wie konnte der Mensch eine solche Verachtung des Menschen entwickeln? Weil er den Punkt der Gottesverachtung erreicht hatte. Nur eine gottlose Ideologie konnte die Ausrottung eines ganzen Volkes planen und ausführen. [...]

Juden und Christen teilen ein unermessliches geistliches Erbe, das aus der Selbstoffenbarung Gottes hervorgegangen ist. Unsere religiösen Lehren und unsere geistliche Erfahrung fordern von uns, das Böse mit Gutem zu überwinden. Wir erinnern uns, aber ohne jedes Verlangen nach Rache oder als Ansporn zum Hass. Für uns bedeutet Erinnerung, für Frieden und Gerechtigkeit zu beten und uns dieser Sache zu verpflichten. Nur eine Welt im Frieden mit Gerechtigkeit für alle kann eine Wiederholung der Verfehlungen und grauenvollen Verbrechen der Vergangenheit verhindern. Als Bischof von Rom und Nachfolger des Apostels Petrus versichere ich dem jüdischen Volk, dass die katholische Kirche – vom Gebot des Evangeliums zur Wahrheit und Liebe und nicht von politischen Überlegungen motiviert – zutiefst betrübt ist über den Hass, die Taten von Verfolgungen und die antisemitischen Ausschreitungen von Christen gegen die Juden, zu welcher Zeit und an welchem Ort auch immer. Die Kirche verwirft jede Form von Rassismus als ein Leugnen des Abbildes des Schöpfers, das jedem Menschenwesen innewohnt. An diesem Ort des feierlichen Erinnerns bete ich inständig dafür, dass unsere Trauer um die Tragödie, die das jüdische Volk im zwanzigsten Jahrhundert erlitten hat, zu einer neuen Beziehung zwischen Christen und Juden führen möge. Lasst uns eine neue Zukunft aufbauen, in der es keine anti-jüdischen Gefühle seitens der Christen und keine anti-christlichen Empfindungen seitens der Juden mehr geben wird, sondern vielmehr die gegenseitige Achtung, wie sie jenen zukommt, die den einen Schöpfer und Herrn anbeten und auf Abraham als unseren gemeinsamen Vater im Glauben schauen. [...]"

In dieser rührenden Ansprache, die zu großer Ergriffenheit der dort Anwesenden aber auch von Millionen Menschen, die sie in den Medien verfolgt haben, geführt hat, war der Papst in vielen Punkten wesentlich deutlicher und sprach christliche Schuld unverblümter an als bisher. Auch redete er erstmals von einer insgesamt neuen Beziehung zwischen Christen und Juden, ja von einer neuen, gemeinsamen Zukunft. Dennoch hat er es auch in Yad VaShem nicht gewagt, von einer „Schuld der Kirche als solcher in der Vergangenheit“ zu sprechen.

Nach der Ansprache kam es zu einer bewegenden Begegnung des Papstes mit Überlebenden der Schoa. Israels Premierminister Ehud Barak stellte seiner vorbereiteten Dankesrede sodann spontan folgende Worte voran:

„Eure Heiligkeit, Sie haben mit diesem Besuch von Yad VaShem mehr als jeder andere für den historischen Wandel im Verhalten der Kirche zum jüdischen Volk getan. Ihr Kommen nach Israel ist eine historische Reise der Heilung.“¹⁷

Diese Aussage aus dem Mund eines israelischen Spitzenpolitikers ist nicht zu unterschätzen, sind doch jüdische Stellungnahmen und Entgegnungen auf das neue christliche Bemühen um ein erneuertes gegenseitiges Verhältnis vergleichsweise selten.

Eine davon – die sich nicht so sehr politisch, sondern theologisch versteht – ist die Erklärung „Dabru Emet“ (dt.: „Redet Wahrheit“), auf die im Folgenden eingegangen werden soll.

4 Dabru Emet: Eine positive jüdische Reaktion auf die christlichen Signale

4.1 Das Dokument: Einführung, Text und Kommentar

Eine Gruppe von etwa 170 Frauen und Männern – Persönlichkeiten aus dem wissenschaftlichen und dem synagogalen jüdischen Leben in den Vereinigten Staaten – hat am Vorabend des Jom Kippur 5761, das war der 10. September 2000, in Baltimore eine religiöse Stellungnahme unter dem Titel „Dabru Emet“ der Öffentlichkeit vorgestellt. Darin fordern sie ihre Gemeinschaft auf, ihre Furcht und ihr Misstrauen gegenüber dem Christentum aufzugeben und die Anstrengungen der Kirchen zur Verbesserung ihres Verhältnisses zum jüdischen Volk und zum Judentum anzuerkennen. Dabei ist vor allem bemerkenswert, dass die unterzeichnende Gruppe Vertreterinnen und Vertreter aller jüdischen Richtungen von der orthodoxen bis zur

¹⁷ Vgl. THOMA (2000a) 176.

reformierten umfasste. Andererseits ist natürlich auch festzuhalten, dass es keine übergeordnete jüdische Autorität gibt, in deren Namen diese Gruppe gesprochen hätte, und dass der Text somit die Meinung der Unterzeichner wiedergibt, darüber hinaus jedoch keinen „offiziellen“ Charakter besitzt.¹⁸ Der Text besteht aus einem einleitenden Vorspann, dem acht Einzelpunkte folgen. Ich werde den gesamten Wortlaut abschnittsweise zitieren¹⁹ und jeden Abschnitt für sich kurz kommentieren.

„In den vergangenen Jahren hat sich ein dramatischer und beispielloser Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen vollzogen. Während des fast zwei Jahrtausende andauernden jüdischen Exils haben Christen das Judentum zumeist als eine gescheiterte Religion oder bestenfalls als eine Vorläuferreligion charakterisiert, die dem Christentum den Weg bereitet und in ihm zur Erfüllung gekommen sei. In den Jahrzehnten nach dem Holocaust hat sich die Christenheit jedoch dramatisch verändert. Eine wachsende Zahl kirchlicher Gremien, unter ihnen sowohl römisch-katholische als auch protestantische, haben in öffentlichen Erklärungen ihre Reue über die Misshandlung von Juden und Judentum zum Ausdruck gebracht. Diese Erklärungen haben zudem verdeutlicht, wie christliche Lehre und Predigt reformiert werden können und müssen, um den unverändert gültigen Bund Gottes mit dem jüdischen Volk anzuerkennen und den Beitrag des Judentums zur Weltkultur und zum christlichen Glauben selbst zu würdigen. Wir sind davon überzeugt, dass diese Veränderungen eine wohl bedachte jüdische Antwort verdienen. Als eine Gruppe jüdischer Gelehrter unterschiedlicher Strömungen – die nur für sich selbst spricht – ist es unsere Überzeugung, dass es für Juden an der Zeit ist, die christlichen Bemühungen um eine Würdigung des Judentums zur Kenntnis zu nehmen. Wir meinen, es ist für Juden an der Zeit, über das nachzudenken, was das Judentum heute zum Christentum zu sagen hat. Als

¹⁸ Dies ist eine den christlich-jüdischen Dialog generell kennzeichnende Schwierigkeit. Es wird in diesem Zusammenhang oft von einer „Ungleichheit der Gesprächspartner“ gesprochen, die jedoch in der Praxis kaum in den Griff zu bekommen sein wird. Niemand kann für das Judentum als ganzes sprechen, ja nicht einmal für eine der innerjüdischen Richtungen.

¹⁹ Die deutsche Übersetzung ist entnommen aus HENRIX – KRAUS (2001) 974–976.

einen ersten Schritt wollen wir in acht kurzen Punkten erläutern, auf welche Weise Juden und Christen miteinander in Beziehung stehen könnten.“

Diese einleitenden Worte zeigen, dass die Proponent/inn/en der Erklärung entsprechende Kenntnisse über verschiedene christliche Aussagen zum christlich-jüdischen Verhältnis haben und auch die dahinter stehenden Motive, Absichten und Bemühungen zu verstehen vermögen. Sie wollen bewusst jüdischerseits eine theologische Antwort auf die von ihnen wahrgenommenen christlichen Schritte zu einer neuen Verhältnisbestimmung geben und ihrer Wertschätzung über diesen sichtbaren Prozess innerhalb der christlichen Gesellschaften und Theologien Ausdruck verleihen. Dies ist nicht selbstverständlich! Denn abgesehen vom oben angesprochenen Problem der Legitimation solcher Gesprächspartner auf jüdischer Seite ist generell das Bedürfnis nach und die Bereitschaft zu einem theologischen Dialog auf christlicher Seite wesentlich stärker ausgeprägt als auf der jüdischen; dies nicht zuletzt auch aufgrund der Tatsache, dass das Christentum im Zuge seiner eigenen Selbstdefinition ganz automatisch auf das Judentum zurück verwiesen wird, während das Judentum des Christentums zur eigenen Identitätsbestimmung nicht bedarf. Das Interesse einer theologischen Auseinandersetzung miteinander liegt schon deshalb mehr auf christlicher Seite und wird von Jüdinnen und Juden nicht selten mit entsprechendem Desinteresse beantwortet.²⁰ Schon von ihrem Ansatz her ist deshalb eine solche Erklärung wie *Dabru Emet* sie darstellt, aufs höchste zu begrüßen, da deren Proponenten damit ein Signal des Interesses am Christentum und am Dialog mit diesem aussenden. Dennoch sollen in der Folge auch die Probleme, die vor allem jüdische Kritiker zu *Dabru Emet* geäußert haben, nicht verschwiegen werden.

„(1) Juden und Christen beten den gleichen Gott an. Vor dem Aufstieg des Christentums waren es allein die Juden, die den Gott Israels anbeteten. Aber

²⁰ Wenn auf jüdischer Seite – außerhalb Israels – echte Gesprächsbereitschaft mit den Christen besteht, dann vorwiegend auf der Ebene von sozialpolitischen Themen des täglichen Zusammenlebens und des gesellschaftlichen Akzeptiert- und Integriertwerdens, weniger jedoch über religiös-theologische Fragen.

auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an. Wenngleich der christliche Glaube für Juden keine annehmbare Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, dass Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.“

Diese Grundthese werden vermutlich in einem ersten Lesegang zumindest die meisten Christ/inn/en relativ leicht teilen. Theologisch wirft sie jedoch Fragen auf, die vor allem von den ersten jüdischen Kritikern von Dabru Emet auch gestellt wurden. Kann man den Gott Israels und den trinitarischen christlichen Gott wirklich als „den gleichen“ bezeichnen? Dass der Gott Israels der Gott der Geschichte (und des Bundes) dieses konkreten Volkes ist, hat für Juden ethnische Konsequenzen, die in ihrem Verständnis nicht ohne weiteres universalisierbar sind.²¹ Schwerer für die meisten Juden wiegt jedoch das Problem der Trinität, durch die sie das christliche Gottesbild als nicht mehr streng monotheistisch erachten. Levenson, ein scharfer jüdischer Kritiker von Dabru Emet gibt dazu klar zu bedenken, „dass orthodoxe Christen in einem sehr konkreten Sinne glauben, dass Jesus Gott *ist*“²². Hier müsste jedenfalls eine stärkere Differenzierung vorgenommen werden.

„(2) Juden und Christen stützen sich auf das gleiche Buch – die Bibel (das die Juden „Tanach“ und die Christen das „Alte Testament“ nennen). In ihm suchen wir nach religiöser Orientierung, spiritueller Bereicherung und Gemeinschaftssinn und ziehen aus ihm ähnliche Lehren: Gott schuf und erhält das Universum; Gott ging mit dem Volk Israel einen Bund ein; und es ist Gottes Wort, das Israel zu einem Leben in Gerechtigkeit leitet; schließlich wird Gott Israel und die gesamte Welt erlösen. Gleichwohl interpretieren Juden und Christen die Bibel in vielen Punkten unterschiedlich. Diese Unterschiede müssen respektiert werden.“

Der Leitsatz dieser These müsste allenfalls so modifiziert werden: „Juden und Christen haben einen Teil ihrer Heiligen Schriften gemeinsam“. Denn

²¹ Siehe dazu die breiteren Ausführungen in SAFRAI (2003) 69; BROCKE (2001).

²² LEVENSON (2002) 173.

zum einen ist die christliche Bibel umfangreicher als die jüdische²³, zum anderen ist natürlich auch die Gewichtung, was den faktischen Stellenwert der einzelnen Schriften anlangt, im Christentum eine andere. Dazu kommt die nicht zu unterschätzende Bedeutung der „mündlichen Tora“ für das Judentum. Dennoch scheint diese These – unter der Voraussetzung, dass sie im oben vorgeschlagenen Sinn modifiziert wird – durchaus geeignet als ein möglicher Ausgangspunkt eines tiefer greifenden theologischen Diskurses von Christen und Juden.

„(3) Christen respektieren den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel. Für Juden stellt die Wiedererrichtung des Staates Israel im gelobten Land das bedeutendste Ereignis seit dem Holocaust dar. Als Angehörige einer biblisch begründeten Religion sind Christen dafür dankbar, dass Israel den Juden als der leibhaftigen Verkörperung des Bundes zwischen ihnen und Gott versprochen und gegeben wurde. Viele Christen unterstützen den Staat Israel aus weit tiefer liegenden Gründen als nur solchen politischer Natur. Als Juden begrüßen wir diese Unterstützung. Darüber hinaus wissen wir, dass die jüdische Tradition allen Nicht-Juden, die im jüdischen Staat leben, Gerechtigkeit gebietet.“

Gleich am Beginn dieser These fällt auf, dass die Verfasser die Termini „Land Israel“ – ein bibeltheologischer Bundes- und Heilsbegriff – und „Staat Israel“ – eine moderne völkerrechtliche Subjektsbezeichnung – bewusst nicht zu trennen versuchten, sondern sie gleichsam unkommentiert teilüberlappend nebeneinander verwenden. Damit umgeht man zwar einerseits geschickt eine der heikelsten Fragen im christlich-jüdischen Gespräch überhaupt, verliert so aber andererseits die direkte Chance, bezüglich eines so heiklen Punktes einen echten, theologisch weiter führenden Dialog gleich anzufachen. Auch die die Grundthese explizierenden Sätze lassen die dahinter stehende, vorsichtig diplomatische Haltung deutlich durchklingen, sodass die Kritik, die These sei „derart offen formuliert, dass sie keine er-

²³ Dies betrifft nicht nur das dazu kommende Neue Testament, sondern auch das christliche Alte Testament, das einige – meist im alexandrinischen Judentum entstandene – über den Bestand der Hebräischen Bibel hinaus gehende Bücher und Buchteile enthält.

kennbare Position vermittelt²⁴, nicht ganz unberechtigt ist. Trotzdem kann gerade dieser Punkt ein wertvoller thematischer Anstoß für einen breiteren Dialog auf theologischem Niveau bieten, wird doch diese Frage auch weiterhin eine komplexe und mit Zündstoff behaftete bleiben, der Topos der Landtheologie jedoch nicht auf Dauer aus dem Gespräch ausgeklammert werden können. Allerdings darf er nie aus dem Kontext der Erwählungs- und Berufungstheologie heraus gelöst und verselbständigt erörtert werden, denn im Hintergrund einer solchen Theologie muss immer die Hoffnung sichtbar bleiben, „dass das so gestaltete Leben im gelobten Land zu einem Zeichen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk wird; dass dieses Zeichen [...] zum Zeichen für die Völker wird.“²⁵

„(4) Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Torah. Im Zentrum der moralischen Prinzipien der Torah steht die unveräußerliche Heiligkeit und Würde eines jeden Menschen. Wir alle wurden nach dem Bilde Gottes geschaffen. Diese uns gemeinsame moralische Haltung kann die Grundlage für ein verbessertes Verhältnis zwischen unseren beiden Gemeinschaften sein. Darüber hinaus kann es auch zur Grundlage eines kraftvollen Zeugnisses für die gesamte Menschheit werden, das der Verbesserung des Lebens unserer Mitmenschen dient und sich gegen Unmoral und Götzendienst richtet, die uns verletzen und entwürdigen. Ein solches Zeugnis ist insbesondere nach den beispiellosen Schrecken des vergangenen Jahrhunderts dringend von Nöten.“

Diese Idee einer völkerverbindenden Ethik als kleinstem gemeinsamem Nenner der Bestrebungen aller großen Religionen ist nicht neu.²⁶ Welche Rolle die Tora allerdings – einmal abgesehen vom Dekalog – für christlich-ethische Normengebung wirklich spielt, muss ernsthaft angefragt werden. Generell scheint dieser Punkt von Dabru Emet mehr auf den rein gesellschaftlichen denn auf den theologischen Bereich abzielen, und dort sind

²⁴ BROCKE (2003) 106.

²⁵ BONGARDT (2003) 102.

²⁶ Vgl. das „Projekt Weltethos“ von HANS KÜNG.

gemeinsame Wertvorstellungen für ein funktionierendes Zusammenleben ohnehin eine unabdingbare Voraussetzung.

„(5) Der Nazismus war kein christliches Phänomen. Ohne die lange Geschichte christlichen Antijudaismus und christlicher Gewalt gegen Juden hätte die nationalsozialistische Ideologie jedoch keinen Bestand finden und nicht verwirklicht werden können. Zu viele Christen waren an den Grausamkeiten der Nazis gegen die Juden beteiligt oder billigten sie. Andere Christen wiederum protestierten nicht genügend gegen diese Grausamkeiten. Dennoch war der Nationalsozialismus selbst kein zwangsläufiges Produkt des Christentums. Wäre den Nationalsozialisten die Vernichtung der Juden in vollem Umfang gelungen, hätte sich ihre mörderische Raserei weitaus unmittelbarer gegen die Christen gerichtet. Mit Dankbarkeit gedenken wir jener Christen, die während der nationalsozialistischen Herrschaft ihr Leben riskiert oder geopfert haben, um Juden zu retten. Eingedenk dieser Christen fordern wir die Fortsetzung der jüngsten Anstrengungen in der christlichen Theologie, die Verachtung des Judentums und des jüdischen Volkes eindeutig zurückzuweisen. Wir preisen jene Christen, die diese Lehre der Verachtung ablehnen und klagen sie nicht aufgrund der Sünden ihrer Vorfahren an.“

Es ist nicht sehr verwunderlich, dass gerade diese in den politischen Bereich führende These die am häufigsten und schärfsten kritisierte des gesamten Dokuments ist. Dies unterstreicht allerdings die von zahlreichen Theologen immer wieder erhobene Forderung, im christlich-jüdischen Dialog zwischen theologischen und politischen Fragen so weit als möglich zu trennen und sich auf theologische Themen zu konzentrieren. Dass dies gerade im Gespräch zwischen Juden und Christen nahezu ein Ding der Unmöglichkeit ist, soll damit natürlich nicht in Abrede gestellt werden. Besonders heftig wurde von jüdischer Seite kritisiert, dass diese Aussage die direkte Schuld der christlichen Kirchen am und deren Verwobenheit im Holocaust abschwäche und verharmlose bzw. sogar leugne.²⁷ Demgegenüber muss betont werden, dass das Anliegen der Verfasser inhaltlich voll gerechtfertigt ist. Dabru Emet verschweigt ja die historische Mitverantwortung von Theologie und Kirchen

²⁷ Siehe z. B. RUDIN (1991).

für den Holocaust nicht, sondern betont lediglich, dass der Nationalsozialismus als solcher kein christliches Phänomen war. Angesichts dessen, dass nicht selten gerade kirchliche Einrichtungen und auch christliche Amtsträger Ziele der Vernichtungsmaschinerie waren, ist dies wohl kaum zu bestreiten. Wie schwer sich die Kirche allerdings tut, eigene Schuld in diesem Bereich direkt anzusprechen, haben die Ausführungen zu Kapitel 3 dieses Beitrages gezeigt. Dies ist sicher mit ein Grund dafür, dass die obigen Formulierungen von Dabru Emet für viele ein zu starkes Entgegenkommen bedeuten. Insgesamt müsste dieser Streitpunkt für einen weiteren konstruktiven christlich-jüdischen Dialog endlich überwunden werden: Auf christlicher Seite wäre ein klareres und freieres Bekenntnis auch strukturell-kirchlicher Schuld von Nöten, auf jüdischer Seite müsste eine zu starke thematische Verengung jeglichen Dialoges auf dieses Thema vermieden werden; Dabru Emet hat mit seiner Formulierung einen diesbezüglichen Anfang gesetzt, der entsprechende Erwiderung verdient – allerdings, um dann in der Folge wirklich über die brennenden theologischen Fragen ins Gespräch kommen zu können.

„(6) Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlöst haben wird, wie es die Schriften prophezeien. Christen wissen von Gott und dienen ihm durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden wissen und dienen Gott durch die Torah und die jüdische Tradition. Dieser Unterschied wird weder dadurch aufgelöst, dass eine der Gemeinschaften darauf besteht, die Schrift zutreffender auszulegen als die jeweils andere, noch dadurch, dass eine Gemeinschaft politische Macht über die andere ausübt. So wie Juden die Treue der Christen gegenüber ihrer Offenbarung anerkennen, so erwarten auch wir von Christen, dass sie unsere Treue unserer Offenbarung gegenüber respektieren. Weder Juden noch Christen sollten dazu genötigt werden, die Lehre der jeweils anderen Gemeinschaft anzunehmen.“

Diese These betont letztlich ein versöhntes Mit- und Nebeneinander in aller Verschiedenheit, aber in gegenseitiger Achtung und Toleranz. Die Autoren bekennen sich zu Verzicht auf Dominanz der einen über die andere Gruppe und erwarten sich dies legitimerweise auch von den anderen. Der letzte Satz

richtet sich gegen missionarische Bestrebungen und ist im US-amerikanischen Kontext – in dem Dabru Emet entstanden ist – zu verstehen, wo nach wie vor freikirchlich-evangelikal ausgerichtete christlich-charismatische Gruppierungen aktive judenmissionarische Bestrebungen hegen.²⁸ Insgesamt wird man sich diesem Punkt wohl vorbehaltlos anschließen können, ja er bildet gleichsam die notwendige Grundvoraussetzung für einen ehrlich und offen geführten Dialog.

„(7) Ein erneuertes Verhältnis zwischen Juden und Christen wird die jüdische Praxis nicht schwächen. Ein verbessertes Verhältnis wird die von Juden zu Recht befürchtete kulturelle und religiöse Assimilation nicht beschleunigen. Es wird weder die traditionellen jüdischen Formen der Anbetung verändern, noch wird es interreligiöse Ehen zwischen Juden und Nicht-Juden fördern, noch wird es Juden vermehrt dazu bewegen, zum Christentum überzutreten, und auch nicht zu einer unangebrachten Vermischung von Judentum und Christentum führen.“

Wir anerkennen das Christentum als einen Glauben, der dem Judentum entsprungen ist und nach wie vor über wichtige Kontakte zu ihm verfügt. Wir betrachten das Christentum nicht als eine Erweiterung des Judentums. Nur wenn wir unsere eigenen Traditionen pflegen, können wir an unserer Beziehung zueinander in Aufrichtigkeit festhalten.“

Mit dieser These, die die vorhergehende sozusagen weiterführt, wenden sich die Autoren der Erklärung an ihre eigenen Leute, die Assimilierung, Synkretismus, Vermischung und Konversionen als Folge des Einstiegs in einen Dialog mit dem Christentum befürchten. Ganz im Lichte des oben Gesagten treten sie diesen Ängsten entgegen, wobei man ihre Argumentation nur unterstützend teilen kann.

„(8) Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen. Juden und Christen erkennen, ein jeder auf seine Weise,

²⁸ Ein klares diesbezügliches Bekenntnis bildet beispielsweise die bereits 1989 abgefasste und 2002 nochmals offiziell bekräftigte sogenannte „Willowbank-Erklärung“, die auf der Homepage der „Weltweiten Evangelischen Allianz“ (WEA) in englischer Sprache zugänglich ist: http://worldevangelical.org/willowbank_19sep02.doc

die Unerlöstheit der Welt, wie sie sich in andauernder Verfolgung, Armut, menschlicher Entwürdigung und Not manifestiert. Obgleich Gerechtigkeit und Frieden letztlich in Gottes Hand liegen, werden unsere gemeinsamen Anstrengungen zusammen mit denen anderer Glaubensgemeinschaften helfen, das Königreich Gottes, auf das wir hoffen und nach dem wir uns sehnen, herbeizuführen. Getrennt und vereint müssen wir daran arbeiten, dass Gerechtigkeit und Frieden in unsere Welt einziehen. Die Vision der Propheten Israels ist uns dabei das gemeinsame Leitbild. „In der Folge der Tage wird es geschehen: Da wird der Berg des Hauses des Herrn festgegründet stehen an der Spitze der Berge und erhaben sein über die Hügel. Zu ihm strömen alle Völker. Dorthin pilgern viele Nationen und sprechen: ‚Auf, lasst uns hinaufziehen zum Berg des Herrn, zum Hause des Gottes Jakobs! Er lehre uns seine Wege, und wir wollen auf seinen Pfaden wandeln‘“ (Jesaja 2,2–3).“

Auch diesem Statement kann man sich im Grunde nur anschließen und hoffen, dass solche gemeinsamen Anstrengungen in möglichst breitem Ausmaße stattfinden und uns alle auch dem erhofften Ziel näher bringen. Theologisch gesehen enthält diese These keinen spezifischen Ansatz, sondern wiederum eine Bewusstseinsvoraussetzung für einen konstruktiven Dialog.

Bei aller teils berechtigter Kritik an einzelnen Aussagen dieses Dokuments muss m.E. zuallererst seine Bedeutung als ganzes heraus gestellt werden. Völlig zurecht wurde Dabru Emet mehrfach und von verschiedenen Seiten als Eröffnung einer neuen Phase des christlich-jüdischen Dialogs bezeichnet. Dass sich jüdische Gelehrte verschiedener Ausrichtungen in dieser Weise äußern, gibt den christlichen Bemühungen Recht und lässt auf weitere Fortschritte und Durchbrüche – einige Ansatzpunkte wurden ja in der Kommentierung von Dabru Emet angesprochen – hoffen.

4.2 „Eine heilige Verpflichtung“ – christliches Pendant zu Dabru Emet

Am 1. September 2002 veröffentlichte die „Christliche Akademikerguppe für christlich-jüdische Beziehungen“, die seit 1969 in den USA besteht und der neben TheologInnen verschiedener christlicher Konfessionen auch

Historiker angehören, eine Stellungnahme mit dem Titel „Eine heilige Verpflichtung“, die sie als bewusstes Pendant zu Dabru Emet an die eigenen christlichen Geschwister adressierte. Auch dieses Dokument besteht aus einem generellen Vorspann, dem breiter ausformulierte Thesen – in diesem Fall zehn – folgen, die sich – so die Autoren – „alle Christen zu Herzen nehmen“ sollten. Ich führe in der Folge nur die zehn Leitsätze an,²⁹ um sie dann insgesamt einem kurzen Kommentar zu unterziehen.

- (1) Gottes Bund mit dem jüdischen Volk bleibt für immer bestehen.
- (2) Jesus von Nazaret lebte und starb als gläubiger Jude.
- (3) Alte Rivalitäten dürfen die christlich-jüdischen Beziehungen heute nicht mehr bestimmen.
- (4) Das Judentum ist ein lebendiger Glaube, der sich durch viele Jahrhunderte durch entwickelt und an Reichtum gewonnen hat.
- (5) Juden und Christen sind durch die Bibel zugleich getrennt und verbunden.
- (6) Die Bestätigung des bleibenden Bundes Gottes mit dem jüdischen Volk hat Konsequenzen für das christliche Heilsverständnis.
- (7) Christen sollen nicht versuchen, Juden zu bekehren.
- (8) Ein christlicher Gottesdienst, der Verachtung des Judentums lehrt, entehrt Gott.
- (9) Wir bestätigen die Bedeutung des Landes Israel für das Leben des jüdischen Volkes.
- (10) Christen sollen mit den Juden für die Heilung der Welt arbeiten.

Schon ein flüchtiger Blick auf diese zehn Thesen zeigt, dass sie zum einen eine christliche Bestätigung von Dabru Emet sein wollen (vgl. v.a. die Thesen 3, 7, 9, 10), zum anderen aber auch innerchristlich eine Wiederholung und Bestärkung von früher bereits mehrfach geäußerten Inhalten ohne essentiell neuer Botschaft darstellen. In These 9 geben sich die Autoren politisch vorsichtiger und geschickter als jene von Dabru Emet, wenn sie dazu ausführen: „Indem wir anerkennen, dass sowohl Israelis als auch Palästinenser das Recht haben, in Frieden und Sicherheit im eigenen Land zu wohnen

²⁹ Der deutsche Wortlaut ist nach der Übersetzung von CHRISTOPH MÜNZ und FRITZ VOLL zitiert, die als ganze im Freiburger Rundbrief 3/2003, 201–206 abgedruckt ist.

[der Begriff „Staat“ wird bewusst vermieden, Anm. Vonach], rufen wir zu ernsthaften Bemühungen auf, die zu einem gerechten Frieden unter allen Völkern der Region beitragen.³⁰ Insgesamt appelliert diese Stellungnahme an die Christen, „alte Sünden“ das Judentum betreffend abzulegen, ihre eigenen religiösen Wurzeln im Judentum nicht zu vergessen und sich zumindest im gesellschaftlichen Bereich um ein versöhntes und konstruktives Miteinander zu bemühen. Bereits der Titel verweist auf diesen Charakter des Dokuments als „christliche Standortbestimmung“ und Selbstreflexion; als theologischer Input für eine weitere inhaltliche Debatte mit dem Judentum versteht sich auch diese Erklärung dezidiert nicht.

5 Schlussfolgerung und Ausblick

Selbstverständlich konnten in diesem Beitrag nicht alle relevanten Ansätze und Äußerungen offiziellerer Art zum christlich-jüdischen Verhältnis seit dem Zweiten Vatikanum zur Sprache kommen. Dennoch bieten die angeführten Texte einen guten und ausreichenden Überblick über die Diskussionslage, der durchaus eine kritische Würdigung der dahinter stehenden Bemühungen rechtfertigt. Dass sich in diesem halben Jahrhundert sehr viel Positives in dieser Beziehung ereignet hat, steht außer Frage, ebenso wie die großen Verdienste der Päpste Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. im Rahmen der erzielten Fortschritte.

Dennoch stehen wir insgesamt gesehen immer noch am Anfang einer neuen Entwicklung, die auch künftig viel Energie, Arbeit und Mühe auf allen Seiten erfordern wird. Christlicherseits steht ein Schuldbekenntnis der Kirche(n) als Institution(en)³¹ den Antijudaismus betreffend³² nach wie vor aus,

³⁰ Siehe Anm. 29, 206.

³¹ Verteidiger der „diplomatischeren“ Formulierungen sprechen in diesem Zusammenhang immer wieder von „Kollektivschuld“, was aber mit dieser Forderung gar nicht gemeint ist und in der Tat nicht angebracht wäre. Worum es geht ist ein Eingeständnis, dass eine Kirche auch als Institution strukturell schuldig werden kann. Dies hat mit Kollektivschuld aller irgendwann dieser Institution Angehörigen nichts zu tun, wäre aber

jüdischerseits wäre ein breiteres auch theologisch geleitetes Interesse an einem Dialog mit den Christen wünschenswert. Beide Seiten wären gut beraten in der dialogischen Auseinandersetzung zwischen dem Judentum als Volks- und Religionsgemeinschaft einerseits und dem Staat Israel und dessen konkreter Tagespolitik andererseits strikt zu trennen. Ohne einem solchen Bemühen verkommen gut gemeinte und positiv begonnene gesellschaftlich-kulturelle oder religiös-theologische Gespräche leicht zu rein politischen Hick-Hacks, die für beide Gesprächspartner nicht besonders befriedigend enden müssen. Die thesenartigen Wiederholungen errungener Neupositionierungen dem jeweils anderen gegenüber, die die Stellungnahmen der letzten Jahrzehnte prägen, dokumentieren einen gewaltigen Fortschritt und eine neue Gesprächsbasis. Sie zeigen, dass auf der Ebene des gegenseitigen Austausches von Nettigkeiten ein wesentlicher Durchbruch errungen wurde, sie signalisieren aber auch die nun anstehende Notwendigkeit, auf dieser erreichten Basis aufbauend gemeinsam theologisch brisante Themen, die bisher geflissentlich vermieden wurden, mutig anzugehen. Wirklich inhaltliche Dispute – die ruhig kontroversell geführt werden dürfen – zu Streitpunkten wie Messianismus, Monotheismus und Trinität, Erwählungs- versus Schöpfungstheologie, Inkarnation – um nur einige zu nennen – sollten eigentlich auf der Tagesordnung des beginnenden dritten Jahrtausends stehen. Die Voraussetzungen für eine solche neue Qualität des christlich-jüdischen Dialoges sind geschaffen worden, diese Gelegenheit zu ergreifen könnte nicht nur die geknüpften Beziehungen intensivieren, sondern würde die jüdische(n) wie christliche(n) Theologie(n) mit neuen Impulsen beleben und bereichern.

im Sinne einer „*Ecclesia semper reformanda*“ höchst an der Zeit und würde die Glaubwürdigkeit dieser Institution eher stärken als schwächen.

³² Ein solches Bekenntnis darf keinesfalls – was leider immer wieder passiert – lediglich auf den Holocaust eingeschränkt werden. Christlicher Antijudaismus beginnt bereits mit manchen Auslegungen neutestamentlicher Schriften (vgl. dazu die Ausführungen unter Punkt 1) und zieht sich durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch. Deshalb muss ein Schuldbekenntnis auch diese gesamte Entwicklung mit bedenken.

Verwendete Literatur

BONGARDT, MICHAEL (2003) Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren. Kommentar, in: Dabru Emet – Redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen. Hg. von R. Kampling – M. Weinrich. Gütersloh, 94–102.

BROCKE, EDNA (2001) Dabru Emet – eine Bewertung aus jüdischer Sicht, in: <http://www.jcrelations.net/de/displayItem.php?id=876>.

BROCKE, EDNA (2003) Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren. Kommentar, in: Dabru Emet – Redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen. Hg. von R. Kampling – M. Weinrich. Gütersloh, 103–112.

GEORGE, MARTIN (1999) Die Kirchenväter – Spitze christlicher Polemik gegen das Judentum?, in: Antijudaismus – christliche Erblast. Hg. von W. Dietrich u.a. Stuttgart – Berlin – Köln, 74–92.

HENRIX, HANS H. – KRAUS, WOLFGANG (2001) Die Kirchen und das Judentum. Band II: Dokumente von 1986–2000. Paderborn.

JOCHUM, HERBERT (1993) Ecclesia und Synagoga. Das Judentum in der christlichen Kunst. Saarbrücken.

LEVENSON, JON D. (2002) Wie man den jüdisch-christlichen Dialog nicht führen soll, in: Kirche und Israel 17 (2002) 163–174.

ÖSTERREICHER, JOHANNES (²1986) Kommentierende Einleitung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: LThK. Das zweite Vatikanische Konzil II. Freiburg–Basel–Wien. RUDIN, JAMES A. (1991) Redet Wahrheit – eine jüdische Gegenstimme, in: <http://www.jcrelations.net/de/displayItem.php?id=895>.

SAFRAI, CHANA (1993) Juden und Christen beten den gleichen Gott an. Kommentar, in: Dabru Emet – Redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen. Hg. von R. Kampling – M. Weinrich. Gütersloh, 67–70.

THIEDE, CARSTEN P. – STINGELIN, URS (2002) Die Wurzeln des Antisemitismus. Judenfeindschaft in der Antike, im frühen Christentum und im Koran. Basel–Gießen.

THOMA, CLEMENS (2000) Die große Versöhnungsbitte der katholischen Kirche, in: Freiburger Rundbrief 3/2000, 161–166.

THOMA, CLEMENS (2000A) Der Papst in Ägypten, Jordanien, den palästinensi-

schen Gebieten und in Israel, in: Freiburger Rundbrief 3/2000, 167–183.

VOLLENWEIDER, SAMUEL (1999) Antijudaismus im Neuen Testament. Der Anfang einer unseligen Tradition, in: Antijudaismus – christliche Erblast. Hg. von W. Dietrich u.a. Stuttgart–Berlin–Köln, 40–55.

WANDINGER, NIKOLAUS (2004) Kirche am Pranger oder Kirche im Beichtstuhl? Vom Umgang der Kirche mit eigener Schuld, in diesem Band, 135–163.