

7 Verzicht auf Judenmission?

Zur theologischen Begründung des Dialogs

7.1 Präambel: Dialog und Mission

7.1.1 Mission und liturgische Performance: Debatte um die Karfreitagsfürbitte (2008)

»Oremus et pro perfidis Judaei: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Jesum Christum Dominum nostrum.« Zu deutsch: »Lasset uns auch beten für die treulosen Juden, dass Gott, unser Herr, wegnehme den Schleier von ihren Herzen, auf dass auch sie erkennen unsren Herrn Jesus Christus.«¹ So wurde über Jahrhunderte bis zur Promulgation des *Missale Romanum* 1970 in einer Fürbitte in der katholischen Feier der Karfreitagsliturgie gebetet. Diese Fürbitte ist Ausdruck und Manifestation einer Jahrhunderte währenden Ersetzungslehre der Kirche, die in einer kirchlichen Praxis gegenüber Jüd*innen handlungsleitend und konkret wurde, welche Missionierung und Bekehrung zum Ziel hat: Jüd*innen sollten Christus als Messias und Gottes Sohn anerkennen und sich taufen lassen.² Die Rede von den »perfidis Judaeis«

1 Lateinischer und deutscher Text nach dem *Missale Romanum* 1962, das auf dem *Missale Romanum* von 1570 (Trierer Konzil) basiert. Zitiert nach Wolf, Hubert: *Perfide Juden? Streit im Vatikan über den Antisemitismus*. In: ders.: *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*. München: C. H. Beck 2012, 95–143, 98. In den Erläuterungen des *Missale Romanum* war zu lesen: »Hier unterlässt der Diakon die Aufforderung zur Kniebeugung, um nicht das Andenken an die Schmach zu erneuern, mit der die Juden um diese Stunde den Heiland durch Kniebeugen verhöhnten,« ebenfalls zitiert nach ebd. Seit dem 6. Jahrhundert sind Fürbitten am Karfreitag für Jüd*innen belegt, vgl. *Sacramentarium Gregorianum* (um 592). Bereits vor dem Zweiten Weltkrieg (1928) gab es Bemühungen von Seiten einer Gruppierung von Priestern, der »Amici Israel«, die Fürbitte zu ändern, vor allem die Worte »perfidis« (treulos) und »perfidiam« (Treulosigkeit) zu streichen. Vgl. dazu ebd., 95–143; ders.: »Pro perfidis Judaeis. Die »Amici Israel« und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholischer Kirche und Antisemitismus. In: HZ 279 (2004) 3, 611–858.

2 Vgl. Moyaert: »The Gifts and the Calling«, 26. Und weiter: »One could state that breaking with the past of contempt and the choice for dialogue are fruits of the activity of the Spirit.« Ebd. 36.

in ihrer rituellen Reproduktion prägte sich tief in das kollektive Gedächtnis von Katholik*innen ein und ist mitverantwortlich für die Ermöglichung und Legitimierung von Verfolgung, Vertreibung und Ermordung von Jüd*innen in christlich geprägten Gesellschaften.³ Erst mit der Revision der Karfreitagsfürbitte im Zuge der Erneuerung und grundsätzlichen Überarbeitung des Römischen Messbuchs auf Grundlage der Liturgiekonstitution (SC) änderte sich diese liturgische Praxis.⁴ Seit dem ersten Fastensonntag 1976 lautet die für die deutschsprachigen Diözesen gültige Fassung:

»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.«

Entsprechend groß war die Verunsicherung und Empörung auf jüdischer wie auch auf christlicher Seite um ein Vorkommnis von 2008.⁵ Ausgangspunkt war eine Neuübersetzung der Karfreitagsfürbitte für Jüd*innen durch Papst Benedikt XVI. für die außerordentliche Form des Ritus. Seit 1984 ist es beispielsweise der Piusbruderschaft erlaubt, die Messfeier nach dem *Missale Romanum* von 1962 unter Auflagen, beispielsweise einer Nichtinfragestellung des ordentlichen Ritus von 1970, abzuhalten. Benedikt XVI. weitete diese Zulassung mit dem Motu proprio *Summorum Pontificum* in dem Sinne aus, als diese Einschränkungen für Messen, »die ohne Volk gefeiert werden«, entfallen konnten.⁶ Dass

3 Vgl. dazu auch die Oration zur Karfreitagsfürbitte für die Juden: »Allmächtiger, ewiger Gott, der du sogar die treulosen Juden von deiner Erbarmung nicht ausschließt, erhöre unser Flehen, das wir ob jenes Volkes Verblendung dir darbringen: auf dass es das Licht deiner Wahrheit, welche Christus ist, erkenne und seinen Finsternissen entrissen werde. Durch Christus unseren Herrn. Amen.«

4 Vgl. dazu Uder, Manuel: 50 Jahre Promulgation des *Missale Romanum*. In: Gd 53 (2019) 10: <https://www.herder.de/gd/hefte/archiv/2019/10-2019/50-jahre-promulgation-des-missale-romanum/> (10.02.2025). Gerade mit Blick auf die dargestellte Performance des Dialogs, die Transformationen katholischer Lehre und Haltung zum Judentum sowie die gewachsene Sensibilität katholischer Theologie und ihrer Antijudaismen, stellt sich die Frage eines erneuten Revisionsbedarfs des katholischen Messbuchs und insbesondere der derzeitigen Formulierung der Karfreitagsfürbitte.

5 Vgl. beispielsweise die Stellungnahme des Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee deutscher Katholiken vom 9. März 2009: »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen.« <https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum/i.-katholische-verlautbarungen-1/dokument-e/erklaerung-201enein-zur-judenmission-2013-ja-zum-dialog-zwischen-juden-und-christen201c> (10.02.2025).

6 Benedikt XVI.: *Summorum Pontificum*. Apostolisches Schreiben in Form eines Motu Proprio über den Gebrauch der Römischen Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970. Rom, 7. Juli 2007, Art. 2. Zum Hintergrund vgl. ausführlich Graulich, Markus: Vom Indult zum allgemeinen Gesetz. Der Gebrauch des Messbuchs von 1962 vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis *Summorum Pontificum*

dieser kirchenpolitische Annäherungsversuch an die Pius-Bruderschaft, welche NA ausdrücklich ablehnt und die mehrere Holocaust-Leugner zu ihren Mitgliedern zählt, heikel ist, zeigt sich im Bewusstsein des Papstes, dass die Karfreitagsfürbitte für Jüd*innen nicht wie eingangs zitiert übernommen werden konnte. Statt aber die Fürbitte aus dem *Missale Romanum* von 1970 zu übernehmen, was denkbar gewesen wäre, entschied er sich für eine Neuübersetzung.⁷ Darin enthaltene Formulierungen wurden allerdings von jüdischen als auch christlichen Akteur*innen als problematisch bewertet, weil darin substitutionstheologische Muster und die christliche Tradition der Judenmission einen Widerhall finden würden. So beispielsweise, wenn es heißt: »Dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Heiland aller Menschen.«⁸

Der Diskurs um die Karfreitagsfürbitte steht in einer Reihe mehrerer Brüskierungen während des Pontifikats Benedikts XVI., wie die Rekonzilierung von vier Bischöfen der eben genannten Pius-Bruderschaft (2009), die Bemühungen um die Seligsprechung Pius XII., dessen Rolle während des Zweiten Weltkrieges noch nicht abschließend erforscht ist, sowie der Communio-Artikel *Gnade und Berufung ohne Reue* aus dem Jahr 2018.⁹

in kirchenrechtlicher Perspektive. In: ders. (Hg.): *Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft*. Regensburg: Friedrich Pustet 2017, 13–54.

- 7 Vgl. dazu die Beiträge im Sammelband Homolka, Walter/Zenger, Erich (Hg.): »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008.
- 8 Zitiert nach Heinz, Hanspeter/Brandt, Henry G./Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zdk: Neue Belastungen der christlich-jüdischen Beziehungen. Stellungnahme des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Zdk) zur Karfreitagsfürbitte »Für die Juden« in der Fassung für den außerordentlichen Ritus von 2008. In: Homolka, Walter/Zenger, Erich (Hg.): »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008, 10–14, 11. Michael Theobald gibt zu bedenken: Dass die Karfreitagsfürbitte für Jüd*innen »nur am Rand der Kirche liturgische Anwendung findet, mindert ihr Gewicht nicht. Aus der Feder des Papstes stammend, ist sie Niederschlag seiner persönlichen Israel-Theologie und beansprucht von daher höchstes Interesse. Wer sie verstehen will, hat sie im Horizont seiner bisherigen Äußerungen zu lesen.« Theobald, Michael: Zur Paulus-Rezeption in der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 2008. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): *Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission«* (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 507–541, 507.
- 9 Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«*. In: IKaZ 47 (2018) 4, 316–335 mit einem Geleitwort von Kurt Kardinal Koch. Vgl. dazu Briefwechsel Benedikt XVI – Rabbi Arie Folger. In: IKaZ 47 (2018) 6, o.S.; Jäggie, Martin: Benedikt XVI. irritiert das Judentum. In: Die Furche 30 (2018), 11; Geyer, Christian: Ins Unreine geschrieben. In: FAZ. 18. Juli 2019: <http://plus.faz.net/faz-plus/geisteswissenschaften/2018-07-18/58186d3bc385e561f9aea9a3fc2a4470?GEPC=s9>; vgl. Hoff, Gregor Maria: Ohne Reue? Die Anmerkungen Benedikt XVI. zum Traktat »De Iudaeis«. In: ZEIT. 19. Juli 2019; Rutishauser, Christian: An Christus führt kein Weg vorbei. Benedikt XVI. bekräftigt seine Haltung. Die Juden sind Gottes Volk, aber die Wahrheit liegt im Christentum. In: NZZ. 7. Juli 2018; Rutishauser, Christian: Der nie gekündigte Bund. Benedikt XVI./Joseph Ratzinger irritiert den jüdisch-katholischen Dialog. In: Stimmen der Zeit 10 (2019), 673–682. Die Herder-Korrespondenz hat zur Debatte um Ratzingers Communio-Artikel das Dossier »Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs« zusammengestellt: <https://www.herder.de/hk/dossiers/zukunft-des-jue-disch-christlichen-dialogs/> (10.02.2025).

7.1.2 Dialog und Vulnerabilität: Judenmission als »neuralgischer Punkt« des Dialogs

Papst Franziskus nahm im Juli 2021 in einem traditionstheoretisch bemerkenswerten Akt mit dem Apostolischen Schreiben *Traditionis custodes* noch vor Ableben des emeritierten Papstes die erweiterte Erlaubnis der Feier des außerordentlichen Ritus und damit auch die Neuformulierung der Fürbitte für Jüd*innen zurück.¹⁰ Dieser Schritt war eine für den Dialog bedeutsame Zeichenhandlung. Von jüdischer Seite wurde und wird angesichts der prekären Performativität des christlichen Konzepts »Judenmission« ein Verzicht auf jegliche Evangelisierungsbestrebungen als Vorbedingung für einen theologischen Dialog eingefordert, so beispielsweise in den 1960er Jahren von Joseph B. Soloveitchik¹¹ oder Abraham J. Heschel¹² (Kapitel 3). Aber auch in den vergangenen Jahren wurde mehrfach ein Verzicht auf Judenmission verlangt, beispielsweise in den beiden Statements aus dem Bereich der jüdischen Orthodoxie: 2015 in TDW¹³ (Kapitel 6.2.2) und 2017 in BJR¹⁴ (Kapitel 6.2.3).

¹⁰ Vgl. Franziskus: Apostolisches Schreiben *Traditionis Custodes*. 2021: https://www.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html (10.02.2025). Vgl. dazu auch Höftberger: Religiöse Tradition in Bewegung, 226–232.

¹¹ Wenn Soloveitchik in *Confrontation* auch nicht explizit von »Mission« spricht, so ist die Forderung eines Verzichts auf Judenmission implizit enthalten: »It is self-evident that a confrontation of two faith communities is possible only if it is accompanied by a clear assurance that both parties will enjoy equal rights and full religious freedom. We shall resent any attempt on the part of the community of the many to engage us in a peculiar encounter in which our confronter will command us to take a position beneath him while placing himself not alongside of but above us.« Soloveitchik: *Confrontation*, 104f.

¹² Heschel: *No Religion is an Island*, 124: »A Christian ought to realize that a world without Israel will be a world without the God of Israel.« Oder: »The mission to the Jews is a call to the individual Jews to betray the fellowship, the dignity, the sacred history of their people. Very few Christians seem to comprehend what is morally and spiritually involved in supporting such activities. We are Jews as we are men. The alternative to our existence as Jews is spiritual suicide, extinction. It is not a change into something else. Judaism has allies but no substitutes. The wonder of Israel, the marvel of Jewish existence, the survival of holiness in the history of the Jews, is a continuous verification of the marvel of the Bible. Revelation to Israel continues as a revelation through Israel.« Ebd. 128f. Und weiter: »Is it really the will of God that there be no more Judaism in the world? Would it really be the triumph of God if the scrolls of the Torah would no more be taken out of the Ark and the Torah no more read in the Synagogue, our ancient Hebrew prayers in which Jesus himself worshipped no more recited, the Passover Seder no more celebrated in our lives, the law of Moses no more observed in our homes? Would it really be *ad Majorem Dei gloriam* to have a world without Jews?« Ebd. 129.

¹³ Mit Bezug auf und Würdigung von G&C: »Now that the Catholic Church has acknowledged the eternal Covenant between God and Israel, we Jews can acknowledge the ongoing constructive validity of Christianity as our partner in world redemption, without any fear that this will be exploited for missionary purposes.« TDW 3.

¹⁴ Ebenso mit Bezug auf und Würdigung von G&C ist in BJR S. 184 zu lesen: »Though the Catholic Church has not disavowed witnessing to Jews, we understand that it has nonetheless shown understanding and sensitivity towards deeply held Jewish sensibilities, and distanced itself from active mission to Jews.«

Worauf gründet die christliche Tradition der Mission (im Sinne von Bekehrungsabsichten) gegenüber Jüd*innen? Sie wird vor allem aus dem biblischen Missionsbefehl Mt 28,19 und aus der biblischen Darstellung Jesu Christi als universaler Heilsbringer abgeleitet.¹⁵ Bereits in der Frühphase der Entstehung des Christentums ist Judenmission ein äußerst komplexes und differenziert zu betrachtendes Thema.¹⁶ Es steht im Kontext einer Substitutionstheologie, insofern davon ausgegangen wird, dass Jüd*innen nur dann am Heil Anteil erhalten, wenn sie Jesus als Messias anerkennen und sich taufen lassen. Den Befürwortenden einer Judenmission gehe es, laut Peter von der Osten-Sacken, in erster Linie um die Wahrung einer »reinen« kirchlichen Identität, die am Absolutheits- oder Wahrheitsanspruch des Evangeliums hängt.¹⁷

Theolog*innen jüngerer Generationen könnten annehmen, diese Tradition sei mit NA an ein Ende gekommen und die Frage nach der Judenmission ein Relikt vor-konziliärer Theologie. Dass dem nicht so ist, zeigt nicht nur die Debatte um die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte 2008, sondern auch ein aktueller Fall: Im Juni 2023 wandten sich der Oberrabbiner von Rom, Riccardo Di Segnis, und weitere Intellektuelle Italiens mit einem Appell an Papst Franziskus, er möge das Kirchenrecht zur Nottaufe ändern, weil es im kollektiven Gedächtnis von Jüd*innen Erinnerungen an Zwangstaufen wecke. Der can. 868 § 2 sieht vor, dass Kinder in Todesgefahr auch gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden können. Hintergrund ist die Verfilmung eines Falls einer Notaufe eines jüdischen Kindes im 19. Jahrhundert in Bologna und die Veranlassung der Entführung

15 Beispielsweise Joh 14,6: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.« Apg 4,12: »Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.«

16 Vgl. dazu ausführlich Osten-Sacken, Peter von der: Ein Empfehlungsbrief Christi? Zur Debatte um Judenmission, Judenchristen und messianische Juden. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 77–112, 81–88 (»2. Geschichtliche Anfänge und Echo des Judenchristentums in Synagoge und Kirche«).

17 Vgl. ebd. 80. Als Beispiel sei an eine innerkatholische Diskussion aus dem Jahr 2002 erinnert um problematische Aussagen Kardinal Avery Dulles, vgl. dazu Henrix, Hans Hermann: Weichenstellungen in katholischen Positionen – von »Nostra Aetate« bis zu Papst Benedikt XVI. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 18–35, 27. Dem hält von der Osten-Sacken eine historische Kontextualisierung der biblischen Referenzen entgegen: »Begriffe oder Argumente wie ›Absolutheit‹ und ›Absolutheitsanspruch‹ verdecken freilich von Beginn an, was gerade jene Aussagen im Neuen Testament kennzeichnet, die dafür herhalten sollen, beide zu begründen. Sie stellen Bekenntnisse dar, die die Wahrheitsgewissheit einer Gemeinschaft bezeugen, nicht aber Aussagen, auf die man einen Anspruch der genannten Art gründen könnte. Denn er schlässt ein, dass der Einzelne oder die Gemeinschaft oder eine Institution, die beide vertrate, ein Recht hätte, sich mit dem Absoluten zu identifizieren, um dessen Anspruch geltend zu machen.« Ebd. 107. Und weiter: »Der biblische Begriff für diesen Auftrag, der mit der Gottes- oder Wahrheitserkenntnis gegeben ist, ist in der Bibel Israels wie im Neuen Testament der des Zeugnisses. Zu diesem der Gerichtssprache angehörigen Begriff wiederum gehört konstitutiv das Moment der Glaubwürdigkeit.« Ebd. Osten-Sacken geht auch auf einen Fragenkomplex in diesem Zusammenhang ein, der aber in dieser Studie nicht weiter verfolgt wird: Jener der historischen und gegenwärtigen Einschätzung der Bedeutung von sogenannten Judenchristen. Vgl. dazu ausführlicher ebd.

dieses Kindes durch Papst Pius IX. (*Die Bologna-Entführung: Geraubt im Namen des Papstes*. Historiendrama von Marco Bellocchio 2023).¹⁸ Eine reine Verzichtserklärung auf Judenmission reicht deshalb nicht aus. Es braucht eine konsequente Verabschiedung von substitutionstheologischen Codes in allen Bereichen von Kirche und Theologie, auch im kirchlichen Recht.¹⁹

Die Frage nach der Haltung der christlichen Dialogpartner*innen zum Thema Judenmission ist ein »neuralgischer Punkt« im jüdisch-christlichen Gespräch – weil er die Fragilität und Vulnerabilität dieses noch jungen Beziehungsgeschehens offenlegt. Seltener wird die Körperlichkeit des Dialoggeschehens sichtbarer und bedeutsamer wie hier: Sowohl für das Judentum als auch für das Christentum geht es um existentielle Fragen – für das Christentum eher abstrakt, für das jüdische Volk allerdings konkret existenzvernichtend. Das Christentum ist insofern betroffen, als der biblische Missionsauftrag (Mt 28,19) von Beginn an Identitätsmarker kirchlichen Lebens und kirchlicher Vollzüge ist. Für das jüdische Volk ist die Frage nach der Judenmission eine des Überlebens. Die unsäglichen Leiden, die Christ*innen über die Jahrtausende unter Berufung auf diesen

18 Vgl. Tück, Jan Heiner: Entführung im Namen des Heils? In: *Die Presse* 07.09.2023: <https://www.diepresse.com/14701836/entfuehrung-im-namen-des-heils> (10.02.2025). Für eine intensivere Auseinandersetzung der Entführung des jüdischen Jungen, Edgardo Mortara, und seiner Bedeutung für den gegenwärtigen jüdisch-christlichen Dialog s. Schmuck, Andrea: *Die Bologna-Entführung. Ein Krimi über Vertrauen als dialogische Ressource*. In: *Geist & Leben* 98 (2025) 3, o.S. (die Seitenzahlen können an dieser Stelle noch nicht angegeben werden, da das dritte Heft der Zeitschrift *Geist & Leben* bei Drucklegung des Manuskripts noch nicht veröffentlicht war).

19 Als weiteres Beispiel, das deutlich macht, wie tief substitutionstheologische Muster auch gegenwärtig vor allem in Form von Ausblendungen noch wirken, sei in diesem Zusammenhang auf einen Ansatz Barbara U. Meyers hingewiesen. Für sie ist die Entwicklung einer christlichen Theologie des Sabbats eine Leerstelle. Vgl. dazu Meyer, Barbara U.: *Not Just the Time of the Other. What Does It Mean for Christians Today to Remember Shabbat and Keep It Holy?* In: *JC Relations*, o.S.: <https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/not-just-the-time-of-the-other.html> (10.02.2025). Der Sabbat ist nämlich Ausdruck des Bundes. Der christliche Sonntag ist dagegen verbunden mit Denkkonzepten der Ersetzung jüdischer Sabbat-Traditionen. Die christliche Einhaltung der Sonntagsruhe könnte die theologischen Dimensionen des in der Heiligen Schrift tradierten Sabbat nicht abdecken. Dazu einige Aussagen Meyers: »The challenge to developing a post-supersessionist Christian theology of Shabbat lies in the fact that the Sabbath is for Christians not simply 'the time of the Other.' Instead, Christians know of Shabbath from both parts of their own scriptures. Sadly, historical critical exegesis did not help Christian readers of the New Testament to respect Jewish observances of the Sabbath, which suffered through a long history of Christian misinterpretation.« Ebd. Meyer weiter: »My original question of how Christians who are committed to the ongoing covenant between Jews and God can express their own memory of the biblical Shabbat while still acknowledging its distinctively Jewish observance today, may be preliminarily answered with Christians beginning to learn how to sanctify time without forgoing the sanctity of Judaism's otherness. The sanctification of Shabbath by witnessing this sign of the living covenant and the Other's holiness offers Christians an opportunity to learn holy time in the Heschelian sense, not by rivalry but by sharing [Heschel, Abraham Joshua: *The Sabbath*. New York: Farrar, Strauss und Giroux 2005, 99]. Importantly, sharing time does not mean joining the Other's particular ritual of sanctifying time. Christian post-supersessionist remembrance of Shabbat need not be ritual.« Ebd. Eine Ausnahme bildet Barths Sabbat-Interpretation im Kontext des Schöpfungsnarrativs im Buch Genesis, die Meyer ausführlich darstellt: Barth, Karl: *Die kirchliche Dogmatik*. Bd. 3. Die Lehre der Schöpfung. 4. Teil. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1961.

Missionsauftrag verübten, prägten sich körperlich in das kollektive Gedächtnis des jüdischen Volkes ein.²⁰ »Judenmission« steht symptomatisch für die gewaltförmige Performativität der Substitutionstheologie, ihrer realen Auswirkungen auf jüdisches Leben: »Deep within the collective memory of the Jewish people is the long history of tensions, disagreements and violence resulting from centuries of persecution, expulsions and forced conversions of Jews by the Catholic Church and its followers. All of this was underpinned by the *teaching of contempt*, the dehumanization of Jews, which fueled anti-semitism.«²¹

Es geht um die Glaubwürdigkeit christlicher Dialogbemühungen, um die Ernsthaftigkeit der Abkehr von einer Lehre der Verachtung und die Wende zum Dialog ohne verschleierte Konversionshoffnungen. Diese Glaubwürdigkeit wurde durch Irritationen wie jene unter dem für jüdisch-christliche Beziehungen ambivalenten Pontifikat Benedikts XVI. auch in den vergangenen zwanzig Jahren immer wieder erschüttert.²²

Der doktrinal bekannte Verzicht der katholischen Kirche auf Judenmission in G&C 2015 (Kapitel 6.1.3) war deshalb ein überfälliger und notwendiger Akt des Vertrauensaufbaus.²³ Ohne gegenseitiges Vertrauen sind Beziehungen nicht möglich; ohne gegenseitiges Vertrauen kann auch ein theologischer Dialog zwischen Jüd*innen und Christ*innen nicht gelingen. Die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche und ihrer Bemühungen um den Dialog mit Jüd*innen entscheidet sich an der Absage an die Judenmission. Sie ist jene Bedingung, die es mindestens braucht (so vor allem Positionen, die der Orthodoxie zugeordnet werden können), damit Jüd*innen prinzipiell bereit sind, in einen theologischen Dialog mit der Kirche einzutreten: »Jetzt, da die katholische Kirche den ewigen Bund zwischen Gott und Israel anerkannt hat, können wir Juden die fortwährende konstruktive Gültigkeit des Christentums als Partner bei der Welterlösung anerkennen, ohne jede Angst, dass dies zu missionarischen Zwecken missbraucht werden könnte.« (TDW 3²⁴)

20 Ähnlich auch Neuhaus: *Where to from Here?* o.S. Punkt 2: »Salvation for the Jews?«.

21 WJC: *Kishreinu*, o.S. Hervorhebung AS. Vgl. auch Henrix: *Israel trägt die Kirche*, 163.

22 Aktuell sind jüdische Akteur*innen irritiert über das weitgehende Schweigen katholischer Akteur*innen zum Angriff der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023.

23 Allerdings bleibt strittig, inwiefern G&C ein Dokument des Lehramtes ist. Dementsprechend ist ebenfalls strittig, wie der autoritative Status der Erklärung des Verzichts auf Judenmission zu bewerten ist. Für einen lehramtlichen Charakter des Verzichts auf Judenmission spricht m.E. auch eine Bemerkung in der Enzyklika EG aus dem Jahr 2013: »Als Christen können wir das Judentum nicht als eine fremde Religion ansehen, noch rechnen wir die Juden zu denen, die berufen sind, sich von den Götzen abzuwenden und sich zum wahren Gott zu bekehren (vgl. 1 Thess 1,9).« EG 247.

24 Ähnlich, aber deutlich zurückhaltender, wohl auch, weil G&C 40 eindeutiger hätte ausfallen müssen (Kapitel 6.1.3), s. BJR: »Obwohl die katholische Kirche nicht darauf verzichtet hat, gegenüber Juden Zeugnis abzulegen, verstehen wir, dass sie für jüdische Empfindungen Verständnis und Empfhlungsvermögen gezeigt und sich von der aktiven Judenmission distanziert hat.« BJR S. 184. Vgl. Osten-Sacken: *Ein Empfehlungsbrevier Christi?*, 79.

7.1.3 Mission und Theologizität: Zur Relevanz einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs

In NA 4 ist dieser Verzicht *ex negativo* angezeigt.²⁵ Das Konzil verzichtet noch auf jeden Hinweis zu einer Absage an Judenmission, aber, so David Neuhaus, es drücke ebenso wenig ein Interesse an einer Taufe von Jüd*innen aus.²⁶ Dafür spielt es den gemeinsamen, eschatologisch perspektivierten Topos der Völkerwallfahrt zum Zion ein (NA 4). Dass G&C 2015 die Forderung nach einem Verzicht auf Judenmission schließlich explizit einlöste, wurde deshalb als Durchbruch und als Eintritt in eine neue Phase des Dialogs gewertet (Kapitel 6.1.1): »Dies bedeutet konkret, dass die Katholische Kirche *keine spezifische institutionelle Missionsarbeit*, die auf Juden gerichtet ist, kennt und unterstützt.« (G&C 40²⁷)

Doch es bleiben Spannungen und Vagheiten erhalten, vor allem im Zueinander der Nummern 38–43, welche sich exemplarisch in Nummer 40 in der Adjektivierung »institutionell« manifestieren:

»Es ist leicht zu verstehen, dass die so genannte ›Judenmission‹ für Juden eine sehr heikle und sensible Frage darstellt, weil sie in ihren Augen die Existenz des jüdischen Volkes selbst betrifft. Diese Frage erweist sich auch für die Christen als heikel, weil für sie die universale Heilsbedeutung Jesu Christi und folglich die universale Sendung der Kirche von grundlegender Bedeutung sind. Die Kirche ist daher verpflichtet, den Evangelisierungsauftrag gegenüber Juden, die an den einen und einzigen Gott glauben, *in einer anderen Weise* als gegenüber Menschen mit anderen Religionen und weltanschaulichen Überzeugungen zu sehen. [...] Obwohl es eine *prinzipielle Ablehnung einer institutionellen Judenmission* gibt, sind Christen dennoch aufgerufen, auch Juden gegenüber Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus Christus abzulegen. Das aber sollten sie in einer demütigen und sensiblen Weise tun, und zwar in Anerkennung dessen, dass die Juden Träger des Wortes Gottes sind, und besonders in Anbetracht der großen Tragik der Schoah.« (G&C 40)²⁸

25 Vgl. Resonanz auf Zionsverheißung in NA 4: »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).« Philip A. Cunningham erinnert in diesem Kontext an eine Diskussion um das Thema Judenmission während der Arbeiten an der Erklärung NA auf dem Konzil, vgl. Cunningham: Maxims for Mutuality, 29f.

26 Neuhaus: Where to from Here?, o.S.

27 Hervorhebung AS. Englisches Original: »In concrete terms this means that the Catholic Church neither conducts nor supports any specific institutional mission work directed towards Jews.« Fraglich im Zusammenhang einer »institutionellen Missionsarbeit« bleibt die Bewertung der Geschichte und Rolle der sogenannten *Schwestern Unserer Lieben Frau von Sion*.

28 Englisches Original: »It is easy to understand that the so-called ›mission to the Jews‹ is a very delicate and sensitive matter for Jews because, in their eyes, it involves the very existence of the Jewish people. This question also proves to be awkward for Christians, because for them the universal salvific significance of Jesus Christ and consequently the universal mission of the Church are of fundamental importance. The Church is therefore obliged to view evangelization to Jews, who believe in the one God, *in a different manner* from that to people of other religions and world views. [...] While there is a principled rejection of an institutional Jewish mission, Christians are nonetheless called to bear witness to their faith in Jesus Christ also to Jews, although they should do so in

Diese Spannungen, die sich (wie schon in Kapitel 6.1.3 gezeigt) aus einer verschobenen Weiterführung substitutionstheologischer Codes ergeben, markieren eine unbearbeitete Leerstelle innerhalb der katholischen Theologie und des Lehramtes, die in der Rezeption von G&C angezeigt ist: Wie kann der Verzicht auf jegliche Missionstätigkeiten gegenüber Jüd*innen, die zwar »faktisch, aber noch nicht theologisch geklärt«²⁹ sei, *theologisch begründet* werden? Es gilt also – und darin zeigt sich die theologische Performativität und Dignität des Dialogs – das, was die Performance des Dialogs vorwegnimmt, theologisch einzuholen. Auch unabhängig von jüdischen Forderungen besteht für katholische Theologie im Sinne einer Kohärenz der eigenen Lehrentwicklung seit NA 4 das Interesse, das Problemfeld Judenmission zu bearbeiten. Die Dringlichkeit eines begründeten katholischen Standpunktes gegen eine Judenmission ist auch ökumenisch mit Blick darauf angezeigt, dass in evangelikalen und fundamentalistischen kirchlichen Bewegungen Judenmission teilweise offen propagiert wird.³⁰

Für Hans-Hermann Henrix ist der Dialog »die angemessene Weise der Kirche, der Pflicht zum Zeugnis im Verhältnis zum jüdischen Volk zu entsprechen.«³¹ Dass auch abseits von Missionsbestrebungen Ansprüche (wie das christliche Bestehen auf der Notwendigkeit eines theologischen Dialogs, Kapitel 2), im Dialog bestehen bleiben und sogar notwendig für den Dialog sind (Kapitel 1.1.3.2), ist mit dem Verzicht auf Judenmission nicht obsolet geworden. In der Arbeit Notger Slenczka beispielsweise wird in einer extremen Ausprägung ein christliches Unbehagen gegenüber einem solchen Anspruch deutlich: In seiner Betonung der Eigenständigkeit von Judentum und Christentum, kann er die bleibende Verwiesenheit des Christentums an das Judentum nicht mehr jenseits von Aneignung und Vereinnahmung denken (Kapitel 3.1.2). Umso dringlicher ist es aber, diese Ansprüche nicht zu verschweigen, sondern sie offenzulegen und im Dialog zu diskutieren.

Wenn diese Studie die offenbarungs- und erkenntnistheologische Qualität des Judentums und des Dialogs bestimmt (Kapitel 2 und 8), eröffnet sie damit auch Perspektiven einer theologischen Begründung des Verzichts auf Judenmission, denn, so Gregor

a humble and sensitive manner, acknowledging that Jews are bearers of God's Word, and particularly in view of the great tragedy of the Shoah.« Hervorhebung AS.

29 So schon 2008: Kasper, Walter Kardinal: Das Wann und Wie entscheidet Gott. In: FAZ. 20. März 2008, 39: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/karfreitagsfuerbitte-das-wann-und-wie-entscheidet-gott-1512132.html> (10.02.2025), wobei sie auch nach G&C 2015 noch offen ist.

30 Vgl. dazu Ariel, Yaakov: Instructing Christians and Jews. Evangelical Missions to the Jews. In: ders.: An Unusual Relationship. Evangelical Christians and Jews, 111–125. Vgl. auch Frankemölle, Hubert/Wohlmuth, Josef: Einführung der Herausgeber. In: Dies.: Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 9–15.

31 Henrix: Weichenstellungen in katholischen Positionen, 27f. Bspw. Auch die Stellungnahme des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee deutscher Katholiken vom 9. März 2009: »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen.«: <https://www.nos tra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum/i-katholische-verlautbarungen-1/dokumente/erklaerung-201enein-zur-judenmission-2013-ja-zum-dialog-zwischen-juden-und-christen201c> (10.02.2025). Vgl. dazu auch Amherdt, François-Xavier/Delgado, Mariano (Hg.): Dialogue et mission. Une contradiction? Actes du sixième Forum Fribourg Église dans le monde, Université de Fribourg, 17 octobre 2014 (Théologie pratique en dialogue/Praktische Theologie im Dialog 47). Basel: Schwabe Verlag 2018.

Maria Hoff, »[f]ür die katholische Kirche würde die entsprechende Zustimmung« zur Theologizität des jüdisch-christlichen Dialogs »in theologischer Hinsicht jeder Judenmission die Grundlage entziehen«³²: »Im Dialog wird *gemeinsam unterschieden* nicht nur von Gott gesprochen, sondern eine Gottesbestimmung durchgeführt: theologisch-reflexiv, aber auch in einem gelebten Gottesbezug auf den Gott Israels. Dies als (1.) theologische Dialogvoraussetzung und (2.) die dialogische Performativität von beiden Seiten wahrzunehmen, aber auch geltungstheoretisch umzusetzen, steht freilich noch aus, wie BJR belegt.«³³

7.2 Perspektiven: katholische Ansätze zur theologischen Begründung des Verzichts auf »Judenmission«

Die Frage danach, wie theologisch begründet werden kann, was historisch zwingend und doktrinal bereits verbürgt ist – nämlich dass die katholische Kirche auf jede Form der institutionalisierten Missionstätigkeit gegenüber Jüd*innen verzichtet – ist eine entscheidende Drehscheibe für eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs. Wie unter einem Brennglas erscheint ein Dilemma im Zueinander zweier theologischer Grundperspektiven: Wie ist (1.) das christliche Bekenntnis zu Jesus als *Messias* und universalem Heilsbringer zu vermitteln an (2.) die in den vergangenen sechzig Jahren aus dem lebendigen Kontakt mit dem Judentum, also dem Dialog heraus gewachsene christliche Anerkennung, dass Jüd*innen bleibend im *Bund* mit Gott leben?³⁴ »Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgrundtiefer Geheimnis Gottes.« (G&C 36)

Mit diesem soteriologischen Problem ist umzugehen und zwar – so fordert es die Traditionsbildung des Dialogs und so benennt es Philip A. Cunningham, auf dem Niveau, dass dabei die Lebendigkeit und bleibende Bedeutung des Judentums und des Bundes einerseits wie auch die historisch-faktische Schuldhaftigkeit der Kirche gegenüber Jüd*innen andererseits mitbedacht werden.³⁵ Zwar kennt die Kirche Heil auch außer-

32 Hoff: Identität in Beziehung, 169.

33 Ebd.

34 Dieses soteriologische Problemfeld weist selbstverständlich über den jüdisch-katholischen Dialog hinaus und ist verortet im größeren Diskurs der Frage nach der soteriologischen Bedeutung anderer, nicht-christlicher Glaubenstraditionen. Vgl. dazu Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie.

35 Die Frage danach, ob Jüd*innen am Heil Anteil haben, ist, darauf macht David Neuhaus aufmerksam, vor allem eine *christliche*, : »Jews tend not to debate the question ›who is saved?‹. Nonetheless, for Christians engaged in the relationship with the Jewish people, the soteriological issue remains a significant even if ambiguous one.« Ders.: Salvation and the Jews. In: JC Relations (10.02.2025), o.S.: <https://www.jcrelations.net/d/arti-kel/artikel/salvation-and-the-jews.html> (10.02.2025). Sie ist vor allem eine *innerkatholische* insofern, als es um die Kohärenz der Lehre geht. Vgl. dazu Cunningham: »Aside from creeds, theologies and curricula that are rooted in a salvation history approach not only need to acknowledge the vitality of Judaism in the past and present; they also need to acknowledge forthrightly when Christians have in history sinned in relations to Jews.« Cunningham: Maxims for Mutuality, 55. »The challenge is intensified by the fact that the Second Vatican

halb der Kirche (LG 16 und NA 1 und 2). Wie aber geht die Kirche mit dem expliziten »Nein« des Judentums zu Jesus als dem Christus um, ein »Nein«, welches »das Innerste der Kirche berührt«³⁶?

»Vor allem im Hinblick auf den Dialog mit dem Judentum, *der das Innerste der Kirche berührt*, wird deutlich, dass die Kirche nicht über die Präsenz Gottes und seines Wortes in der Zeit verfügen kann. Das Zweite Vatikanum hat in seinem Bekenntnis zur bleibenden Erwählung Israels, zur Religionsfreiheit und zur Möglichkeit des Heiles auch außerhalb der Kirche bezeugt, dass die Kirche die Liebe Gottes nur dann glaubwürdig verkünden und leben kann, wenn sie das Leben Gottes nicht für sich allein beansprucht, sondern sich als Zeichen und Werkzeug (LG 1) für alle öffnet und das Heil in einer Art Machtverzicht, Paulus und Augustinus folgend, dem unendlichen Gott überlässt, der sich für alle Menschen öffnen will, damit sie das Leben haben.«³⁷

In den vergangenen Jahrzehnten wurden dazu unterschiedliche Ansätze entwickelt.³⁸ Aus diesem forschungstheologischen Diskurs werden im Folgenden die Hauptargumentationslinien und wiederkehrende Begründungsfiguren extrahiert und besprochen.³⁹ Lösungsversuche gibt es derzeit vor allem dahingehend, dass Implikationen in den

Council really did not address contemporary theological developments in Christology or soteriology as it did with ecclesiology, liturgy, or revelation,« so Cunningham weiter. Ebd. 59.

36 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 9f.

37 Ebd.

38 Die Spannung zwischen allgemeiner Heilsbedeutung Jesu Christi und dem Glauben, dass der Bund mit Israel nicht gekündigt ist, weiter zu bedenken, sei der christlichen Theologie aufgegeben, vgl. Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 96–98. Diese Frage betrifft nach dem Zweiten Vatikanum (vgl. NA 1–3) aber nicht nur den jüdisch-katholischen Dialog, sondern Dialoge der katholischen Kirche mit anderen Religionsgemeinschaften generell und bildet auch gegenwärtig noch ein unabgeschlossenes, dynamisches Forschungsfeld. Vgl. dazu auch die Diskussion um die ZdK-Erklärung »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog« von 2009. Darin heißt es: »Wann, wie und ob sich Juden und Christen auf ihrem Weg zum ›Reich Gottes‹ begegnen, bleibt ein uns Menschen verborgenes Geheimnis Gottes.« In einer Stellungnahme vom 14.04.2009 kritisierte Gerhard Ludwig Kardinal Müller die Erklärung als »Verkürzung der katholischen Glaubenslehre von der Verwirklichung des universalen Heilswillens in Jesus Christus und dessen einziger Heilsmittlerschaft und der daraus folgenden Heilsnotwendigkeit der Kirche und der Taufe«. Vgl. dazu Henrix: Weichenstellungen in katholischen Positionen – von »Nostra Aetate« bis zu Papst Benedikt XVI., 34.

39 Zur Auswahl: Da sich das Dilemma in dieser Studie in erster Linie vor dem Hintergrund katholischer Lehrentwicklung stellt (wobei die Fragestellung natürlich christliche Traditionen generell betrifft), beschränkt sich die Auswahl auf katholische Theolog*innen. Sie bildet derzeit exemplarisch die (im Kontext des hier vorgestellten Forschungsansatzes, vgl. Teil 1 dieser Studie) überzeugendsten (s. die folgenden Unterkapitel) Ansätze dieses innerkatholischen Diskurses ab. Ein weiteres Auswahlkriterium ist, dass die Ansätze auf dem oben genannten »Problemniveau« argumentieren, dass sie also keinen Logiken von *richtig-falsch* (bspw. »nur die Kirche kann im Bund mit Gott stehen«) oder von umgekehrter Proportionalität (je bedeutender die Heilsuniversalität Jesu Christi, desto weniger Bedeutung kann dem gegenwärtigen Judentum im Heilhandeln Gottes zugesprochen werden) erliegen. Diskutiert werden folgende Theolog*innen: Josef Wohlmut, John T. Pawlikowski, Philip A. Cunningham, Hans Hermann Henrix, René Dausner, Erwin Dirscherl, Klaus von Stosch, Marianne Moyaert, Barbara U. Meyer. Interessant wären darüber hinaus die konservativeren Ansätze Jan-Heiner Tücks oder Gavin D'Costas, die in dieser Studie nicht mehr berücksichtigt werden konnten.

theologischen Grundperspektiven *Jesus Christus* und *Bund* genauer bestimmt und Problemüberhänge sichtbar gemacht werden. Dadurch können die kontradiktitorischen Spannungen im Zueinander beider Perspektiven abgebaut werden.

Hans Hermann Henrix beobachtet, dass die Argumentationen je unterschiedlich ausfallen, abhängig davon, ob entweder die universale Heilsbedeutung Christi und/oder der Kirche oder die bleibende Gültigkeit des Bundes stärker betont werden.⁴⁰ Entlang dieser Einschätzung wird für die folgende Darstellung der Begründungsansätze eine Differenzierung eingezogen.⁴¹ Es geht dabei aber im Folgenden weniger wie bei Henrix darum, welche Perspektive stärker betont wird, sondern darum, an welcher Perspektive die Argumente ansetzen: Versuchen sie eher eine Bestimmung der Heilsuniversalität Jesu Christi (Kapitel 7.2.1.2, 7.2.1.3 und 7.2.2) – oder eine des ungekündigten Bundes (Kapitel 7.2.3.1, 7.2.3.2 und 7.2.3.3)?

Was die Ansätze insgesamt eint, ist der Versuch, antithetisches Denken zu überwinden. Dabei zeichnet sich eine Abkehr von einem Verheißungs-Erfüllungs-Schema⁴² ab und eine Hinwendung zu differenzhermeneutischen Überlegungen. Differenzhermeneutische Ansätze versuchen in den Bestimmungen von Christologie und Bundestheologie stärker die Kontinuitäten zwischen Judentum und Christentum zu betonen und bleibende Differenzen als von Kontinuität getragen und als theologisch bedeutsam darzustellen (vgl. auch den Ansatz der Dokumentenanalyse in Teil 3, nach Judentum und Christentum *verbindenden* Topoi zu suchen, Kapitel 5.2.2). Gleichzeitig werden Differenzen, Brüche und Alterität in der eigenen Identität bewusster wahrgenommen. Insgesamt deutet sich eine Transformation christlicher Grammatik an, eine Um- und Neuorientierung der Grundstruktur christlich-theologischen Denkens und Sprechens.

Mit Blick auf den in Kapitel 8 entworfenen Dialog als Erkenntnisraum wird hier bereits die erkenntnistheologische Dignität des jüdisch-christlichen Dialogs nachvollziehbar: die Performance des Dialogs, d.h. vor allem die vielfältigen Relativierungen durch das Judentum als *locus theologicus* (Kapitel 8.2.1) zeigen Verzerrungen, Überbetonungen, Einseitigkeiten, triumphalistische Tendenzen sowie Übersehenes und Ausgeblendetes in der Theoriebildung katholischer Theologie auf. Im Erkenntnisraum des Dialogs muss und darf sich die Kirche an ihre Schuldhaftigkeit und die Vorläufigkeit ihrer Lehre und ihrer Lebensvollzüge erinnern lassen.

40 Vgl. Henrix: Weichenstellungen in katholischen Positionen, 34.

41 Wichtig in diesem Zusammenhang ist ein relativierender Hinweis: Diese Unterteilung will nicht mehr, aber auch nicht weniger, als ein Hilfskonstrukt sein. Tatsächlich nämlich treten die Argumente nie in »Reinform« auf, sondern gehen ineinander über und funktionieren auch nur durch gegenseitige Zuordnungen. Dabei wird weder der Anspruch auf Vollständigkeit erhoben noch darauf, in diesem Rahmen die Ansätze umfassend darstellen zu können.

42 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 63: »In der Tat ist die Rede von einer Progression [bspw. in PJSE oder G&C – AS], in der Kontinuität und Diskontinuität quasi aufgehoben werden sollen, ambivalent. Ist das nicht die Sprache der quantitativen Überbietung?«

7.2.1 Christus als universaler Heilsbringer (Grundperspektive I)

7.2.1.1 Christologie und Inkarnation: Jesus der Jude

Christliche Theologie steht heute sowohl aus historischen, dialogtheoretischen wie auch aus theologieimmanenten Gründen vor der Herausforderung, Christologie so neu zu formulieren, dass damit nicht das Leben im bleibend gültigen Bund des jüdischen Volkes, also das Heilshandeln Gottes im und mit dem jüdischen Volk limitiert oder negiert wird. Die frühchristlichen Konzilien, die bis heute grundlegend für christliche Dogmatik und die Christologie insbesondere sind, zeugen retrospektiv im Lichte des Dialogs von einer bedeutsamen Leerstelle, auf die Philip A. Cunningham aufmerksam macht: Im Nicäno-Konstantinopolitanum beispielsweise werden weder das Volk Israel und seine Bündnisbeziehung mit Gott noch das Judesein Jesu explizit erwähnt.⁴³ Diese Ausblendungen des konstitutiv eingeschriebenen Jüdischseins in die Person Jesu, führt vielfach zu einer unhistorischen und entkörperten Wahrnehmung und Darstellung.⁴⁴

Eine erste inkarnatorische Perspektive legt sich im Kontext der historisch-exegetischen Forschung zum sogenannten »Parting of the Ways« nahe (Kapitel 1.4.1). Die Erinnerung daran, dass Jesus selbst sich als ganz und gar zugehörig zum jüdischen Volk verstand und auch seine Zeitgenoss*innen bei aller Streitbarkeit seiner Person und Lehre diese Zugehörigkeit nicht in Abrede stellten,⁴⁵ dass er die schriftliche und mündliche Tora kannte und studierte, dass er sich an das damalig gültige jüdische Recht hielt und sich aktiv in halachische Diskussionen einbrachte, hilft Christ*innen, so Barbara U. Meyer, »to perceive Jesus' humanity in accordance with the earliest dogma [of him as fully human], even illuminating it by making humanness more concrete.«⁴⁶

Christ*innen teilen die für Jesus alltäglichen Lebensvollzüge heute nicht mehr. In den jüdischen Traditionen aber besteht sie weiter (zwar transformiert, aber doch aktiv tradiert und gelebt). In der Beschäftigung mit Jesus begegnen Christ*innen deshalb jüdische Andere, so Meyer weiter: »Jesus the Jew remains an Other for contemporary Christians with regard to his embodiment of Torah and bodily practice of the command-

43 Vgl. Cunningham: *Maxims for Mutuality*, 54. Auch das in der gegenwärtigen katholischen Liturgie verortete Apostolische Glaubensbekenntnis kommt ohne diese Bezüge aus (sofern man es nicht implizit mit dem Hinweis auf Maria mitgemeint weiß).

44 Als Beispiel nennt Cunningham den Communio-Artikel Benedikt XVI. Vgl. dazu Cunningham: *Maxims for Mutuality*, 56f.; Ratzinger/Benedikt XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue, 387–406.

45 Vgl. Cunningham: *Seeking Shalom*, 38. Barbara U. Meyer weist darauf hin, dass nicht nur historisch, sondern auch im gegenwärtigen Judentum über die Grenzen einzelner Strömungen hinweg Jesus als Jude anerkannt wird – und dass diese Anerkennung theologisch relevant ist und von der theologischen Performativität des Dialogs zeugt: »In a post-Shoa world, the Jewish recognition of Jesus as a Jew is more than Christians could have hoped for. It is the deepest recognition imaginable, even, and maybe especially, in a context of Jews criticizing Christianity.« Meyer, Barbara U.: *The Dogmatic Significance of Christ Being Jewish*. In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Mary C. Boys/Hans Hermann Henrix/Jesper Svartvik (Hg.): *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2011, 144–156, 156.

46 Meyer, Barbara U.: *Jesus the Jew in Christian Memory. Theological and Philosophical Explorations*. New York: Cambridge University Press 2020, 53.

ments.«⁴⁷ Das Ernstnehmen der Inkarnation, also der Fleisch-Werdung des Wortes Gottes im Judentum Jesus, verweist Christ*innen bereits unaufhebbar an das Judentum: Der Jude Jesus, seine Person und Botschaft, aber auch der »Vorgang« der Fleisch-Werdung selbst, können ohne Bezug auf die Tradition der Tora und ihrer Rezeption im Leben des jüdischen Volkes nicht angemessen verstanden werden. »[A]s the Word of God incarnated in the first-century Jew who was immersed in God's Word present in the text of the Torah, both the divinity and humanity (and ongoing glorified life) of Christ are inextricably bound to the Jewish people and tradition.«⁴⁸

Das Judesein Jesu ist für die Entwicklung christologischen Denkens auch insofern relevant, als es zeigen kann, dass die Christologie nicht nur die wohl am häufigsten aufgerufene Differenz zwischen Judentum und Christentum ist: Jesu Jüdischsein macht auch auf eine *innerchristliche* Differenz aufmerksam. Barbara U. Meyer spricht von einem »identity gap between Jesus and his followers and believers«⁴⁹. Die Betonung, dass Jesus Jude war und sein Leben aus der jüdischen Tradition und den Gesetzen heraus gestaltete, lässt erahnen, dass das Judesein Jesu in christlichen Vollzügen nicht mehr eingeholt werden kann. Diese Dimension bleibt Christ*innen entzogen. Auch im Bekenntnis zum verherrlichten Jesus als Christus ist dieses Entzogensein nicht einfach aufgehoben. Es ist eben diese Differenz in der eigenen, christlichen Tradition, die das christliche Bekenntnis zu Jesus, christliches Sprechen zu und über ihn, bleibend an das Judentum bindet.

Und noch mehr: Für Meyer ist das Judesein Jesu *offenbarungstheologisch* von Bedeutung. Denn das Judesein Jesu bringt Christ*innen überhaupt erst in Beziehung mit der Wirklichkeit des Gottes Israels und schenkt Christ*innen Anteil am Leben in seinem Bund:

»Among the various identities of Jesus Christ, it is his Jewishness that binds Christians to the living God of the living covenant. The memory of Jesus' being Jewish brings with it

47 Ebd. 149.

48 Cunningham: Maxims for Mutuality, 68. Vgl. dazu auch Cunningham: Maxims for Mutuality, 18: »In other word, an appreciation of Jesus's Jewishness is crucial to understanding the central Christian dogma of the Word made flesh. [...] The full theological meaning of the Jewishness of Jesus remains an important desideratum for contemporary Christology [...].« Pawlikowski erinnert daran, dass zu dieser neuen Sicht auf Jesus bezüglich seiner jüdischen Identität, vor allem auch Jüd*innen beigetragen haben: Pawlikowski nennt Michael Wyschograd, Elliot Wolfson, Benjamin Sommer, Daniel Boyarin und als aktuellen Ansatz jenen von Shaul Magid. Vgl. dazu Pawlikowski, John T.: La christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du Judaïsme après *Nostra aetate*. Traduit de l'américain par Robert Kremer. In: Recherches de Science Religieuse 105 (2017) 1, 15–38, 37.

49 Meyer: The Dogmatic Significance of Christ Being Jewish, 154f. Hervorhebung AS. Rutishauser schlägt beispielsweise vor, Jesus als Stimme in die Halacha oder die jüdische mündliche Tradition aufzunehmen und begründet das in Resonanz auf Michael Wolffsohn damit, dass das rabbinische Judentum »in Talmudic times« den Geist des historischen Jesus mehr internalisiert und transformiert habe als das Christentum. Vgl. Rutishauser, Christian: »The Old Unrevoked Covenant« and »Salvation for All Nations in Christ« – Catholic Doctrines in Contradiction? In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Mary C. Boys/Hans Hermann Henrix/Jesper Svartvik (Hg.): *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2011, 229–250, 248f.

a remembering of this Jew to his fellow Jews. Their recognition of Jesus as a Jew is a meaningful acknowledgement and a sign of Christian belonging to the same God. Thus without conversion or confusion, Christians are inseparably and indivisibly responsible to the Jewishness of the one Jew and the other Jews.⁵⁰

Der Gedanke der Inkarnation, der Einwohnung Gottes in einen Menschen, ist auch insofern *verbindend*, als er – und darauf weist Klaus von Stosch hin – aus der jüdischen Tradition, insbesondere aus messianischen Traditionenbeständen – nachvollzogen werden kann. Der eigentliche Stein des Anstoßes und Grund für das jüdische Nein zu Jesus Christus sei nicht so sehr die Verehrung Jesu als Messias und fleischgewordenes Wort Gottes, sondern, die bleibende Unerlösung der Welt nach dem Auftreten des angeblichen Messias.⁵¹

In einer ähnlich akzentuierten Weise versucht John T. Pawlikowski Inkarnation an jüdisches Denken zu vermitteln.⁵² Christlicherseits wird Inkarnation häufig als historisches Ereignis in seiner Singularität gedeutet, an dem das christliche Bekenntnis zu Jesus als Messias hängt. Pawlikowski schlägt dagegen vor, die Betonung weniger auf den einmaligen Ereignischarakter zu legen, sondern Inkarnation stärker im Sinne einer *göttlichen Eigenschaft* zu denken. In Resonanz an Paul von Buren spricht Pawlikowski davon, dass das Christusereignis die Menschenfreundlichkeit Gottes und seine einzigartige Beziehung zu den Menschen, die bereits für alttestamentlich-jüdische Traditionen von Bedeutung ist, *transparent*, offenbar werden ließ:

»[C]ette humanité existait en Dieu depuis le tout début. Ainsi, nous dirions avec saint Paul que Dieu, d'une certaine façon, ne s'est pas fait homme en Jésus, mais *qu'il avait depuis toujours une dimension humaine*. L'humanité était une partie intégrante de Dieu de toute éternité. L'événement-Christ était cependant décisif pour la pleine manifestation au monde de cette réalité. À cet égard, je me sentirais à l'aise d'un point de vue théologique avec le terme *transparent*, une image qu'a lancée Paul van Buren, mais qu'il n'a jamais formellement fait sienne. Selon cette perspective, la venue du Christ a donné une plus grande transparence au lien entre Dieu et l'homme.«⁵³

50 Meyer: The Dogmatic Significance of Christ Being Jewish, 156.

51 Vgl. von Stosch: Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort Komparativer Theologie, 131. Verweis auf: Wyschogrod, Michael: Inkarnation aus jüdischer Sicht. In: EvTh 55 (1995), 385–398, 391.

52 Für Pawlikowski ist eine inkarnatorisch perspektivierte Christologie ein vielversprechender Ansatz: »[J]e pense que la christologie incarnationnelle est l'approche la plus prometteuse pour une compréhension de l'événement-Christ laissant un espace théologique légitime au judaïsme.« Ders.: La christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du Judaïsme après *Nostra aetate*, 31. »Mais soyons clair : la vision évoquée ne consiste pas à assimiler Dieu à la totalité de l'humanité. Ce serait dénaturer profondément mon propos. Selon moi, un abîme à jamais infranchissable demeure entre Dieu et la communauté humaine.« Ebd. Ausführlich dazu ders.: Christ in the Light of Christian-Jewish Dialogue. John T.: Christ in the Light of Christian-Jewish Dialogue. Eugene: Wipf and Stock 2001.

53 Pawlikowski: La christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du Judaïsme après *Nostra aetate*, 32.

In Jesus als dem fleischgewordenen Wort Gottes in einem jüdischen Menschen sind aus christlicher Perspektive Judentum und Christentum, sind Differenz und Kontinuität – um einen Bogen zurück zur Christologie der frühchristlichen Konzilien zu schlagen – »*ungetrennt* und *unvermischt*«⁵⁴ aufeinander bezogen, wie Gregor Maria Hoff vorschlägt. Meyer führt diesen Gedanken soteriologisch weiter: »It is one and the same God who gave the Torah and who sent Jesus Christ, the same God who created the world and made a covenant with Israel. [...] Christian memory bears witness to Torah-observance as the way Jesus lived the covenant even though Christians live and observe the covenant differently.«⁵⁵

7.2.1.2 Christologie und Trinität (logostheologisch): Heil durch den (drei-)einen Gott?

Die Frage, wie es um das Heil derjenigen Menschen bestellt ist, die nicht der katholischen Kirche qua Taufe angehören, beschäftigt die Kirche seit ihrem Beginn. Dass die Kirche Christus als den universalen Heilsbringer bekennt, geht biblisch zurück beispielsweise auf Joh 14,6: »Jesus sagte zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.« Mit dem im 15. Jahrhundert als Dogma festgeschriebenen *Extra ecclesiam nulla salus* wurde das Bekenntnis zu Jesus als Christus an den Bekenntnisraum der Kirche gebunden: Nur wer sich zu Christus bekenne und durch die Taufe zur Kirche gehöre, könne am ewigen Heil teilhaben.⁵⁶ Neben diesem Dogma kennt die kirchliche Tradition immer auch die Lehre von Heilsmöglichkeiten für Menschen, die nie die Möglichkeit hatten, von Christus und der Kirche zu hören. Dementsprechend heißt es auch in LG 14:

»Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition, lehrt sie, daß diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei. Christus allein ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat (vgl. Mk 16,16; Joh 3,5), hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Türe eintreten, bekräftigt. Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten.« (LG 14)

Die Erklärung DI aus dem Jahr 2000 hält an Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche fest, bindet sie aber immer zurück an das Heilshandeln Christi durch den Heiligen Geist

54 Vgl. dazu Hoff, Gregor Maria: A Realm of Differences: The Meaning of Jewish Monotheism for Christology and Trinitarian Theology. In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Mary C. Boys/Hans Hermann Henrix/Jesper Svartvik (Hg.): Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2011, 202–220, 218: »From a Christian point of view Judaism and Christianity are both independent – and as expressed in the language of the Council of Chalcedon – *inseparable* and *distinct*, linked together.«

55 Meyer: Jesus the Jew in Christian Memory, 54.

56 Wichtig ist hier der enge Zusammenhang zwischen Heil und den Sakramenten (Vermittlung durch die Kirche), auf den hier nicht näher eingegangen werden kann, dessen genauere Betrachtung aber sicherlich ebenso wertvoll für die Frage nach dem Heilshandeln Gottes in Israel sein könnte.

und die Vermittlung im Raum der Kirche durch die Sakramente: »Bezüglich der Weise, in der die heilbringende Gnade Gottes, die immer *durch Christus im Heiligen Geist geschenkt wird und in geheimnisvoller Beziehung zur Kirche* steht, die einzelnen Nichtchristen erreicht, stellt das Zweite Vatikanische Konzil lediglich fest, dass Gott sie schenkt ›auf Wegen, die er weiß‹ (AG 7). Die Theologie ist damit beschäftigt, dieses Thema zu vertiefen.« (DI 21)⁵⁷

Mit Blick auf das Judentum sind solche inklusivistischen religionstheologischen Aussagen, die sich für Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche öffnen, in besonderer Weise problematisch: Denn Jüd*innen kennen Christus und die Kirche (das mag individuell zwar nicht zutreffen, ist aber für die jüdische Tradition als Ganzes anzunehmen), lehnen aber für sich ein Bekenntnis zu Christus und der Kirche explizit ab.

Bei der Gelegenheit sei eine erkenntnistheologisch relevante Leerstelle in Soteriologien markiert, die sich von einer Außenperspektive der Kulturtheorien her abzeichnet: Im Kontext der Frage nach Heilsmöglichkeiten *außerhalb* des Raums der Kirche ist genau diese Zuordnung von *innen* und *außen* fragwürdig: Es legt ein Verständnis von Kirche gleich eines abgeschlossenen Raums oder Gebäudes nahe. Ein so akzentuiertes Kirchenverständnis geht von homogenen, stabilen Identitäten aus und ist unsensibel für die Wahrnehmung von *entangled histories*⁵⁸, von internen Pluralitäten und Übergängigkeiten. Was bedeutet es vom Dialog als Glaubensraum her und vom christlichen Selbstverständnis, dass das Judentum zum Innersten der Kirche gehört? Für Sigrid Rettenbachers eklesiologischen Ansatz beispielsweise sind gerade die Fremdeinträge konstitutiv für ein zeitgemäßes Verständnis von Kirche:

»Während es *Dominus Iesus* um eine Wahrung der abgeschotteten, rein christlichen Identität zu tun ist, die nicht durch andere religiöse Traditionen und ihre Wahrheitsansprüche tangiert und gefährdet werden darf, geht die vorliegende Arbeit davon aus, dass sich andere religiöse Traditionen schon immer in das eigene christliche Selbstverständnis eingeschrieben haben. [...] Die Kirche ist in *Dominus Iesus* ein Ort der Identitätswahrung, der nicht noch einmal in seiner Bedingtheit durch komplexe verwobene Geschichten, die die Kirche untrennbar mit anderen religiösen Traditionen verbindet, reflektiert wird. Da nicht erkannt wird, dass sich andere religiöse Traditionen immer schon in das eigene religiöse Selbstverständnis eingeschrieben haben, geht eine wichtige erkenntnistheoretische Perspektive verloren.«⁵⁹

Während die christozentrische Logik im Kontext einer Religionstheologie zumindest teilweise zu greifen scheint, verschärft sich die von Rettenbacher angesprochene Proble-

57 Philip A. Cunningham versucht eine kollektive Lesart dieser soteriologischen Aussagen in DI. Die Heilszusage gilt für Cunningham nicht nur für Individuen, sondern auch für deren Glauben und die religiösen Gemeinschaften, in denen dieser Glaube tradiert und gelebt wird: »People without knowing or accepting Christ (i.e., the Word incarnate) through ways known to God alone, which involve the raised Christ action in their hearts through the power of the Spirit. This saving activity of Christ and the Spirit is at work not only in the hearts of individuals, but also in their cultures and religions.« Cunningham: Maxims for Mutuality, 62.

58 Zum Konzept *entangled histories* s. Kapitel 1.4.1 sowie Conrad/Randeria: Einleitung. Geteilte Geschichten, 9–49; Mintz: Sweetness and Power.

59 Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie, 353.

matik mit Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog und das besondere Naheverhältnis zum Judentum. Es ist deshalb kaum überraschend, dass das Judentum in DI keine explizite Erwähnung findet. So bleibt die Frage, wie die in NA 4 und DI präsente inklusivistische Religionstheologie zu vermitteln ist an biblische Aussagen wie Joh 4,22 (»[...], denn das Heil kommt von den Juden.«) oder Röm 11,26 (»Dann wird ganz Israel gerettet werden.«). Ist DI überhaupt relevant für den Bereich des jüdisch-christlichen Dialogs insofern, als das Judentum keine der Kirche äußerliche religiöse Tradition ist, sondern vielmehr schon immer bereits konstitutiv zum Innenraum der Kirche gehört (Heilige Schrift, Bund, Jesus der Jude etc.)⁶⁰ Für Philip A. Cunningham ist das fraglich: »[It] leads to the question of how helpful *Dominus Iesus*'s treatment of the salvation of the followers of the world religions in general is to the particularity of Judaism's relationship with God. After all, the Catholic Church affirms that Jews are covenanting with God, so Jew's relationship with God is hardly through means 'known to God alone'.«⁶¹ Wie kann man dann christologische und vor allem soteriologische Aussagen mit Blick auf das Judentum konkretisieren, wenn gilt, dass Jüd*innen aufgrund ihres Lebens im bleibend gültigen Bund mit Gott am Heil teilhaben *ohne* Bekenntnis zu Christus und ohne Aufnahme in die Kirche qua Taufe?

Ansätze in diese Richtung argumentieren vor allem trinitäts- und logostheologisch.⁶² Aus einer christlichen Perspektive ist, so Cunningham, jener Gott, den

-
- 60 In eine ähnliche Richtung gehen auch die Überlegungen Josef Wohlmuths im Kontext der Diskussion um die Karfreitagsfürbitte: »Die Rettung Israels geschieht somit – parallel und unabhängig vom Vorgang der Völkermission – durch Gott, nicht durch die Kirche. Von Judenmission kann deshalb nicht die Rede sein.« Wohlmuth, Josef: Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen. In: Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.): »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008, 191–204, 200. Und weiter: »Dies bedeutet, dass in der Karfreitagsfürbitte von 2008 aus der paulinischen Überzeugung der Rettung ganz Israels am Jüngsten Tag eine Geschichtsaussage wird: Während das Heil durch Jesus Christus der gesamten Völkervelt via Kirche vermittelt wird, geschieht durch Gott die Rettung Israels.« Ebd. 201. Klaus von Stoschs Einwand dazu ist allerdings nicht unberechtigt und sollte in Überlegungen dieser Art nicht übergangen werden: »So wichtig diese Feststellung ist, so drängend bleibt die Frage, ob bei diesem eschatologischen Konzept die Versöhnung zwischen Judentum und Christentum nicht einseitig zu Lasten des Judentums erhofft wird.« Von Stosch: Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort, 129.
- 61 Cunningham: Maxims for Mutuality, 62. Vgl. G&C 20: »Als 'inter-religiösen Dialog' im eigentlichen Sinn kann man daher das jüdisch-christliche Gespräch nur mit Vorbehalt bezeichnen; man könnte eher von einer Art 'intra-religiösem Dialog' oder 'innerfamiliärem Dialog' sui generis sprechen. Der Heilige Papst Johannes Paul II. drückte diesen Sachverhalt in seiner Ansprache am 13. April 1986 in der römischen Synagoge folgendermaßen aus: 'Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas 'Äußerliches', sondern gehört in gewisser Weise zum 'Inneren' unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.'«
- 62 An dieser Stelle sei als Desiderat angemerkt (vor allem mit Blick auf den interreligiösen Dialog) eine Erweiterung logostheologischer Christologien um pneumatologisch reformulierte Christologien, die die körperliche Dimension der Inkarnation berücksichtigen. Vgl. dazu Pawlikowski: The Uniqueness of the Christian-Jewish Dialogue, 8–14, v.a. 8 und 11 und Verweis auf Lodahl, Michael E.: Shekhinah/Spirit: Divine Presence in Jewish and Christian Religion. Mahwah NJ: Paulist Press 1992.

Christ*innen im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu als einen Gott erfahren haben, der Leben und Liebe in Beziehung ist (s. christliche Rede von der Trinität), derselbe Gott wie jener, der mit dem jüdischen Volk im Bund steht: »Again, although Jews do not conceive of God in this manner, or to put in another way, Jews are not participants in the Christian revelation, nonetheless, by virtue of the intimacy of living in covenant with God, Christians must conclude that the Creator/Sustainer, Word, and Spirit are dynamically at work in Jewish covenantal life.«⁶³

Ähnlich formuliert G&C unter Aufnahme einer Rede von Papst Franziskus: »Beide Glaubentraditionen [die jüdische und die christliche – AS] beziehen sich auf den einen Gott, den Gott des Bundes, der sich der Menschheit durch Sein Wort offenbart hat.« (Rede an die Mitglieder des *International Council of Christians and Jews*, 30. Juni 2015).« (G&C 24, Kapitel 6.1.3.1) Wenn Christ*innen anerkennen, dass Gott weiterhin im jüdischen Volk wirkt (EG 249), dann erkennen sie den trinitarischen Gott am Werk, ohne dabei zu beanspruchen, dass Jüd*innen diesen Gott ebenfalls als trinitarisch erfahren und bekennen müssten, so Cunningham: »Jews and Christians are thus co-covenanting companions with distinctive ways of walking with God, or in two different »modes« of covenanting. By stressing the divine Word's active presence in the community of Israel, Christians can perceive the glorified Jesus at work in Jewish spirituality.«⁶⁴

Wie schon zuvor inkarnationstheologisch, macht Erwin Dirscherl auch bezüglich der zwei Modi des im Bund Stehens mit Gott nicht nur eine Diskontinuität aus, sondern wiederum eine Kontinuität. Diese Kontinuität verortet er im Logos, im Wort, das Gott zu uns Menschen spricht: »Es gibt bei aller Diskontinuität eine Kontinuität der Heilszusage durch das Wort Gottes. Diese Kontinuität muss letztlich doch höher bewertet werden als die Diskontinuität, selbst wenn das Judentum zu einer anderen Glaubenssicht kommt als die Christen. Denn mit der unwiderruflichen Heilszusage an sein Volk steht die Treue Gottes ebenso auf dem Spiel wie der Charakter des Alten Testaments als Wort Gottes >aus sich heraus<.«⁶⁵

Der Logos, der nach christlichem Bekenntnis in Jesus Fleisch geworden ist (Inkarnation), wirkte und wirkt auch nach Christus und bis heute aufgrund der unverbrüchlichen Bundeszusage Gottes im jüdischen Volk:

»From a Christian viewpoint this must mean that even after the time of Christ, the people of Israel have been interacting covenantally with the Triune One. The rise of rabbinic Judaism and Jewish religious life up to today must therefore be seen as expressions of the divine Logos and Spirit living in the midst of the covenanting and divinely sustained community of the people Israel. [...] From a Christian perspective, then, the glorified

63 Cunningham: Maxims for Mutuality, 63.

64 Ebd. 66.

65 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 65. Hervorhebung AS. »Und wenn Gott zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten zu konkreten Menschen sein erwählendes, berufendes und zum Zeugnis ermächtigendes Wort gesprochen hat, dann gehört die Konkretion des Volkes Israel als physische Größe bleibend zur Erwählung hinzu und kann nicht auf eine spirituelle Ebene reduziert werden. Gott hat sich konkret an sein Volk in Raum und Zeit gebunden, was auch geschieht. Das gehört zur Inkulturation des Wortes Gottes, das gehört zur Ernsthaltung des Judenseins Jesu und inkarnationistischen Denkens. Diese konkrete Bindung kann von Menschen nicht gelöst werden.« Ebd.

Christ covenantally abides both within the church and within the community of Israel because the triune God abides with both peoples.«⁶⁶

Die Heilszusage Gottes, also die Zusage des heilvollen Wirkens des Logos, bleibt für Jüd*innen gültig auch ohne Bekenntnis zum inkarnierten Logos in Christus (Kapitel 7.2.3.2):

»This leads to the conclusion that on both historical and theological grounds Jews do not need to share in the Christian experience of the Logos incarnated as Jesus to be participants in covenant with a saving God, since they continue to experience the indwelling of God within their community and people. From a Christian perspective, this indwelling necessarily involves the Logos, notwithstanding that the Word's incarnation in Jesus has not been revealed to Israel as a whole.«⁶⁷

Hoff erinnert zudem an den eschatologischen Vorbehalt, an die Vorläufigkeit, die dem christlichen Ja zu Jesus als dem inkarnierten Logos und der christlichen Rede vom trinitarischen Gott eingeschrieben ist:

»Two perspectives – decisive for logos-theology – are suggested: (1) in a Christian context we must be prepared for the unknown and indeterminate and, ultimately, even for indeterminable languages of God's revelation. (2) The traditional Christian language of God's revelation for us, localized in Jesus Christ, remains not only somehow unutterable (the *mysterium stricte dictum* of the incarnation of God), but also as *unfinished*. The Judgement still awaits us. Thus every theology of revelation retains a *messianic quality* – something awaited.«⁶⁸

Aus diesem Grund wurden in den vergangenen Jahren diejenigen Ansätze zunehmend von Bedeutung, die diesen eschatologischen Vorbehalt im Moment des Messianischen zur Geltung bringen.

7.2.1.3 Christologie und das Messianische (eschatologisch): Leben in Erwartung des (Wieder-)Kommens des Messias

An zwei Punkten in der Christologie konnten bereits problematische Überhänge gezeigt und alternative Perspektiven aufgezeigt werden. Dabei wurde deutlich, dass in alle zunächst offensichtliche Diskontinuität und Differenz der Christologie zum Judentum immer auch Momente der Kontinuität eingeschrieben sind: (1.) das Ernstnehmen des Jü-

66 Cunningham, Philip A./Pollefeyt, Didier: The Triune One, the Incarnate Logos, and Israel's Covenantal Life. In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Mary C. Boys/Hans Hermann Henrix/Jesper Svartvik (Hg.): Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company 2011, 183–201, 197f.

67 Ebd. 199.

68 Hoff: A Realm of Differences, 211. Hervorhebung AS. Diese Vorläufigkeit resultiert aus unseren sprachlichen Begrenztheiten, Gott zur Sprache bringen zu können: »Our efforts to express the inexpressible force us to define the reality of God in the course of our experience of God's historical reality – that is, in the context of its relevance for our salvation.« Hoff: A Realm of Differences, 213.

dischseins Jesu für die Bestimmung von Inkarnation (Kapitel 7.2.1.1) und (2.) die Wahrnehmung, dass das heilvolle Wirken des göttlichen Logos und Geistes trotz des Bekennnisses zum inkarnierten Logos in Jesus Christus im Bekenntnisraum der Kirche nicht auf die Kirche beschränkt ist (Kapitel 7.2.1.2). Dazu kommt (3.) das Moment des Messianischen. Es kann für die Christologie dort korrigierend wirken, wo die Heilsbedeutung der Person Jesu zu sehr über die Codes von Erfüllung/Fülle und Vollendung bestimmt werden und Dimensionen des Vorläufigen und noch Ausstehenden unterbestimmt bleiben.⁶⁹ Das ist erkenntnistheologisch nicht harmlos: Denn dort, wo in Christologie, Ekkliesiologie und Soteriologie eine Hermeneutik der Erfüllung, der Fülle und Vollendung greift, gibt es keinen Grund für eine erkenntnistheologische Bedeutung des Judentums oder des Dialogs. Dann ist für jüdische Andere kein Platz, bzw. erscheinen jüdische Andere notwendigerweise als defizitär.⁷⁰ Das sieht auch John T. Pawlikowski so: »Une christologie fondée sur la notion de Jésus accomplissant les prophéties messianiques, ou celle reposant sur la vision du Christ ‚purifiant‘ l’humanité de tout péché grâce au versement de son sang sur le Calvaire, nous laisse peu ou pas d’espace pour créer une théologie constructive des relations judéo-chrétiennes, capable de saper définitivement la théorie de la substitution.«⁷¹

Zwei Beispiele aus DI und G&C, in der ebensolche christozentrische Argumentationen aufscheinen, sollen das verdeutlichen – wobei sich eine Entwicklung insofern abzeichnet, als in G&C die »Fülle« auch für das jüdische Volk ausgesagt werden soll:

»I. Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu Christi. [...] Es ist nämlich *fest zu glauben*, dass im Mysterium Jesu Christi, des fleischgewordenen Sohnes Gottes, der

-
- 69 Im deutschsprachigen Raum arbeiten dazu derzeit vor allem Erwin Dirscherl und René Dausner über die Rezeption des Messianischen bei Giorgio Agamben und dessen Römerbriefkommentar: Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Originaltitel: Il tempo che resta. Frankfurt a.M.: Suhrkamp ²2006. Vgl. beispielsweise Dausner, René: Christologie und Messianismus, v.a. 367–377 (»2.2 Diskurseröffnungen: Thesen für eine Differenzchristologie in messianischer Perspektive«). Zu einer Rezeption Agambens im Horizont des jüdisch-christlichen Dialogs s. auch Rungelrath: Das Messianische. Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit diesem Ansatz, der derzeit, so zumindest die Wahrnehmung der Autorin, im jüdisch-christlichen Dialog verstärkt rezipiert wird und an Bedeutung gewinnt, sei an das Werk Dirscherls und Dausners verwiesen.
- 70 Auch für Dirscherl, der auf Wohlmuth referiert, könne nicht davon die Rede sein, »dass Gott unterschiedslos Mensch wird und sich verendliche, dass Adonai, der Gott Israels inkarniere und sich dabei alles in eine Eindeutigkeit auflöse. Es ist Gottes Wort, die zweite göttliche Person von der dies gesagt wird. Gott bleibt auch angesichts der Inkarnation der unbegreifliche, in der Nähe der ferne, in der Immanenz der transzendenten, in der Anwesenheit der abwesende Gott. Die Nähe Gottes ist nicht herstellbar oder verfügbar, sie wird gewährt.« Dirscherl, Erwin: Die Herausforderungen für eine Christologie im Angesicht von Jesu Judentum. Das theozentrische Beten und Fragen Jesu als bleibende Herausforderung des christlichen Glaubens an den einen Gott. In: Christian Danz/Kathy Ehrensperger/Walter Homolka (Hg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum (Dogmatik in der Moderne 30). Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 209–228, 223. So spricht Wohlmuth von der christologischen Differenz des »unvermischt« als dem »jüdische[n] Stachel in der Christologie«. Wohlmuth, Josef: Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Paderborn/München/Wien: Herder 2002, 182.
- 71 Pawlikowski: La Christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du judaïsme après *Nostra aetate*, 37.

»der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) ist, die *Fülle der göttlichen Wahrheit* geoffenbart ist [DI 5] [...] Im Gegensatz zum Glauben der Kirche steht deshalb die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig, unvollkommen und komplementär zu jener in den anderen Religionen [DI 6].« (DI 5 und 6)

»Die Kirche ersetzt nicht das Gottesvolk Israel, denn als auf Christus gegründete Gemeinschaft stellt sie in ihm die Erfüllung der an Israel ergangenen Verheißen dar. Das heißt nicht, dass das nicht zu solcher Erfüllung gelangte Israel nicht mehr als Volk Gottes betrachtet werden könnte. [G&C 23] [...] ›Wer sich an die Tora hält, hat Leben in seiner Fülle (vgl. Pirqe Awot II,7).‹ [G&C 24]« (G&C 23 und 24)

Aussagen wie diese lassen das inhärente eschatologische Moment des christlichen Bekennnisses zu Jesus als Messias in den Hintergrund treten. Dabei lebten und wirkten Jesus selbst und seine ersten Anhänger, davon zeugen vor allem die Briefe des Paulus, ganz aus der Naherwartung, also aus der Vorstellung des bald sich durchsetzenden Reiches Gottes mit dem endzeitlichen Wiederkommen des Messias (Parusie). Christlicher Identität ist diese hoffnungsvolle Erwartung in der Logik eines *schon* und *noch nicht* eingeschrieben.⁷²

Cunningham weist darauf hin, dass auch der jüdischen Tradition diese Dynamik eines *schon – noch nicht* in den Erfahrungen mit dem Gott Israels keineswegs fremd ist. Die Erfahrung, dass Gottes endgültige Offenbarung zwar noch aussteht, seine Wirklichkeit aber bereits in der Zeit fragmentiert begegnet, eint Judentum und Christentum: »Although it is sometimes said that Christians stress that the redemption of the world has begun (or even already happened) and Jews emphasize the unredeemed state of the world, both in different ways see themselves as experiencing anticipations of the age to come. For example, Jews see the Shabbat as a taste of the messianic era, while Christians understand that by his resurrection, ›Jesus is introduced into the world to come.‹«⁷³

Die eschatologisch-messianische Struktur christlicher Gotteserfahrung in Jesus Christus verweist das Christentum erneut und in mehrfacher Weise an das Judentum: in der Deutungsmöglichkeit für Jesu als den erwarteten Messias, in der Erwartung auf das noch ausstehende Reich Gottes und im göttlichen Auftrag, an der Durchsetzung dieses Reiches mitzuarbeiten. Auch wenn diese christlichen Glaubensgegenstände im Zuge einer Deutung des Christusereignisses eine massive Umdeutung erfuhren, sind sie dennoch zunächst jüdischer Traditionenbestand (Kapitel 4.1.1 und 6.1.2.3). Christian Rutishauser beschreibt das komplexe Ineinander von Diskontinuität und Kontinuität jüdischer und christlicher Messias-Vorstellungen und den Zusammenhang zu soteriologischen Fragekomplexen:

72 Christ*innen bezeugen, dass die ersten Zeichen mit Jesu Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung gesetzt sind, dass in seiner Nachfolge ein ›Vorgeschmack‹ des Reiches Gottes erfahrbar wird (*schon*), bis es sich am Ende der Tage endgültig durchsetzt (*noch nicht*).

73 Cunningham: Emerging Principles of a Theology of Shalom, 300 (Hervorhebung AS); mit Verweis auf Päpstliche Bibelkommission: Bibel und Christologie, 6. Januar 1984, §1.2.6.2: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20090608_bibbia-cristologia_ge.html (10.02.2025).

»Jewish messianism is transformed into the *christology of the church*. The messianism of Jesus' time, aiming to gather and restore the Jewish people, is a pre-Christian phenomenon. It has to be respected as a reality of its own, different from ecclesiastical Christology with its universal claim of salvation driven by the church's theological interpretation of Jesus' death and resurrection. But messianism and Christology are inseparably linked to each other. From a Jewish perspective messianism occurs at the end of time and the fulfillment of the Torah; from a Christian perspective Christ is the beginning, the origin of a new history of covenant of all people. This is a complete *dialectical shift*; messianism functions in Judaism differently than Christology does in Christianity. Jesus Christ as the personification of the Jewish road to salvation becomes the road of salvation for all humankind through his handing over from within the covenant of Sinai to the pagan world and through his divine transition from death to resurrection. God himself here directs the history of salvation and makes Judaism fully enact its universal significance for the world without dissolving the covenant of Mount Sinai. To the contrary: when Jews live their vocation according to the Torah they produce salvation for the Gentiles. This is the way of God's providence, of divine thoughts that are so different from human thoughts (cf. Isa. 55:8; Rom. 11:33-35).«⁷⁴

Traditionell wurden die christliche sowie die jüdische Messiasvorstellung als sich gegenseitig ausschließende Kategorien angesehen. Cunningham wie auch schon Rettenbacher verorten diese Tradition als Bestandteile des Erbes einer antithetisch angelegten Selbstdefinition der Kirche.⁷⁵ Für die Kirche stand fest, bei der endzeitlichen Wiederkunft würde sich erweisen, dass Jesus der wahre Messias ist, woraufhin Jüd*innen ihr Nein zu Jesus als Messias revidieren und Jesus endzeitlich ebenfalls als Messias anerkennen würden.⁷⁶ Seit NA und insbesondere mit PJSE 21 jedoch gilt: »Was sich in Christus bereits erfüllt hat, das muss sich in uns und in der Welt noch erfüllen. Die endgültige Vollendung wird die des Endes sein, mit der Auferstehung der Toten und dem neuen Himmel und der neuen Erde. *Die jüdische Messiaserwartung ist nicht gegenstandslos.*«⁷⁷ Für Cunningham resultiert diese bleibende Gültigkeit aus der bleibend gültigen Bundesbeziehung und der Treue Gottes zu seinen Verheißungen an sein jüdisches Volk.⁷⁸

Die Herausforderung für christliche Theologie besteht derzeit also darin, das endzeitliche Geschehen des (Wieder-)kommens des Messias so zu denken, dass die substitutionstheologische Logik eines *entweder – oder* (Cunningham spricht von einem Null-

74 Rutishauser: »The Old Unrevoked Covenant« and »Salvation for All Nations in Christ«, 238.

75 Vgl. Cunningham: Emerging Principles of a Theology of Shalom, 303.

76 Vgl. ebd. 298: »Jews and Christians tend to imagine that at the dawning of the messianic age one tradition will finally learn that it was *wrong* and that the other was *right*. Some Christians envision that Jews will finally recognize their error in failing to acknowledge Jesus Christ as the Messiah and Son of God. On the other hand, some Jews believe that the worship of Jesus as God is a serious religious error displeasing to God even if the worshipper is a non-Jew, and that at the end of days Christians will come to recognize this.«

77 Hervorhebung AS. Vgl. Kapitel 6.1.2.2; Pawlikowski: La Christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du judaïsme après *Nostra aetate*, 34f.

78 Cunningham: Maxims for Mutuality, 41: »Because Jewish covenanting with God continues without interruption since biblical times, Catholic theology must inevitably conclude that >Jewish messianic expectation is not in vain< because God by definition is the ever-faithful covenanting partner.«

summenspiel, einem »zero-sum eschatological scenario«⁷⁹), die in einer »Erfüllungshermeneutik« noch immer zumindest tendenziell präsent ist, nicht mehr länger greift, ohne dabei in das Fahrwasser zweier nebeneinander bestehender Heilswege für Judentum und Christentum zu geraten.

Zweierlei ist dazu hilfreich. Das eine ist, über alle Diskontinuität hinweg das Verbindende eines gemeinsamen Hoffens zu betonen. »Wir wie sie leben in der Erwartung.« (PJSE 21) Zwar sind die Vorstellungen des Erhofften, wie das Zitat Rutishausers zeigte, je unterschiedlich gelagert, sie sind aber nicht unabhängig voneinander. Vielmehr interferieren sie und greifen komplex ineinander, so Erwin Dirscherl: »[B]eide bezeugen Verheißungen und deren Erfüllung, der jüdische wie der christliche Glaube sind auf geduldiges (Er-)Warten angewiesen und deren Hoffnung ruht auf jenen Taten Gottes, die schon in der Zeit geschehen sind und durch den Abschluss eines verschrifteten Kanons von Juden und Christen auf unterschiedliche Zeiträume beschränkt werden. Der christliche Kanon schreibt die Tradition und Auslegung des Gotteswortes anders fort als der jüdische.«⁸⁰

Damit einher geht zweitens eine Haltung oder eine Bewusstheit, die Catherine Cornille als »epistemische Demut« bezeichnet (Kapitel 1.2.2.1): eschatologische Aussagen können nur im Modus von Konjunktiv oder Optativ als Ausdruck einer Hoffnung, nie aber im Indikativ formuliert werden. Die Kategorie des Mysteriums erinnert zudem daran, dass das endzeitliche Geschehen alle unsere bisherigen Kategorien menschlicher Sprache und menschlichen Denkens sprengen wird.⁸¹ Davon zeugt implizit PJSE 21: »Derjenige, der kommen wird, [wird] die Züge Jesu tragen, der schon gekommen ist, unter uns gegenwärtig ist und handelt.« Bedeutungsvoll ist dabei, dass PJSE 21 nicht aussagt, dass der endzeitliche Messias Jesus sein wird, sondern dass der endzeitliche Messias »die Züge Jesu tragen wird«. Damit eröffnet PJSE eine Möglichkeit das endzeitliche Geschehen so zu formulieren, dass dabei die Erfüllung sowohl der christlichen

79 Ebd. Vgl. ähnlich ders.: Emerging Principles of a Theology of Shalom, 298 (»overcoming oppositional thinking«) oder ebd. 300: »[T]he traditional Christian language of ‚fulfillment‘ is significantly modified in a theology of shalom.« Wie geht das zusammen mit dem christlichen Bekenntnis zu Christus als Richter über alle Menschen am Ende der Tage? Dazu Klaus von Stosch: »Wenn Christen bekennen, dass alle Menschen durch Christus gerichtet werden, so soll dies keine Ver einnahme anderer sein, sondern es folgt aus der Struktur der christlichen Hoffnung. Für Christen hängt eben alles davon ab, dass wir nicht von einer abstrakten Gerechtigkeit gerichtet werden, sondern dass Gott uns in menschlicher Gestalt und damit in Solidarität und in Sensibilität für unsere menschlich, allzu menschlichen Sorgen und Nöte richten und verwandeln wird. Es hieße einfach dem anderen einen entscheidenden Vorzug vorzuenthalten, wenn ich nicht Christus als Richter für ihn sehen würde.« Ders.: Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort, 131.

80 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 64. Ähnlich Cunningham: »Jews and Christians have different but converging expectations.« Ders.: Emerging Principles of a theology of shalom, 300; oder Hoff: »The dynamics of the hope of what is yet to pass unites; the messianic association, the eschatological claims are held in common.« Ders.: A Realm of Differences, 216.

81 Vgl. Cunningham: Maxims for Mutuality, 42: »God transcends human binaries.«

als auch der jüdischen Erwartungen denkbar wird. Dazu Philip A. Cunningham und im Anschluss an Klaus von Stosch:⁸²

»Here the PBC ventures to imagine that Christians will recognize the eschatological ›coming One‹ on the basis of ›traits of Jesus,‹ while Jews will experience a similar recognition (since their expectations are not in vain), presumably on the basis of ›traits‹ anticipated in the Jewish tradition. In other words, *both Jews and Christians have expectations of traits* that ›on that Day‹ will converge in the ›coming One.‹ This opens the possibility of a non-zero-sum eschatological scenario: *God will fulfill the hopes of both Jews and Christians and, conceivably, both will recognize the rightness of each other's perspectives all along.*«⁸³

Daraus folgt, dass wir auch als Christen längst nicht wissen, wie die Begegnung mit Jesus Christus aussehen wird und was es heißt, ihm zu begegnen. Christlicherseits dürfte es also selbstverständlich sein, dass die wahre Bedeutung des eigenen Glaubens erst am Ende aller Tage mit der Parusie Christi offenbar wird. Die dann erfolgende Begegnung mit dem endzeitlichen Messias könnte von daher sowohl für Juden als auch für Christen einige Überraschungen bringen und könnte beiden die gegenseitige Anerkennung erleichtern. Die Parusie Christi, dessen eschatologisches Antlitz weder die Kirche noch Israel kennen, stellt in dieser Perspektive das entscheidende noch ausstehende Ereignis für Juden und Christen dar, das in Kontinuität bei bleibender Diskontinuität sowohl zum christlichen Bild vom Parusiechristus als auch zur jüdischen Messiasvorstellung konzipiert werden kann.⁸⁴

In diesem Zusammenhang könnte hilfreich sein, die Dimension der *Bezeichnung* zu stärken: Bisher wird die Messianität Jesu christologisch vor allem im Sinne einer *ontologischen* Kategorie erfasst. »Christus« wieder als das wahrzunehmen, was er alttestamentlich ist, nämlich ein Titel, eine Bezeichnung für den Juden Jesus, macht bewusst, dass sich der Realitätsgehalt nicht anders zeigt als dadurch, dass das Bezeichnete das erschließt, worauf das Zeichen verweist: die Wirklichkeit der göttlichen Lebensmacht, die sich *im* und *als* Bund zeigt und aktualisiert.⁸⁵

82 Vgl. ähnlich auch Pawlikowski: »Elle parle du Messie eschatologique comme de Celui qui doit venir et qui va porter les traits que les chrétiens ont déjà vus et reconnus en Jésus qui est venu et qui demeure dans l'Église. Si la fenêtre ouverte par cette affirmation pour une théologie chrétienne renouvelée du peuple juif est peut-être étroite, il semble qu'on puisse y trouver un espace pour une vue qui considère qu'une reconnaissance du Messie eschatologique par les juifs n'a pas besoin de s'exprimer dans le langage christologique spécifique du christianisme.« Ders.: La Christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du judaïsme après *Nostra aetate*, 35.

83 Cunningham: Maxims for Mutuality, 41. Hervorhebung AS. Oder ähnlich: »In particular, the formulation that the eschatological messiah will have ›the traits of Jesus,‹ which would be recognized as such by Christians, is very notable. Crucially, Jewish recognition of the eschatological ›One who is to come,‹ since their ›messianic expectation is not in vain,‹ must logically depend on Jews perceiving some identifiable messianic ›traits‹ conveyed through the Jewish tradition.« Ders.: Emerging Principles of a Theology of Shalom, 299.

84 Von Stosch: Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort, 131. Mit Verweis auf Osten-Sacken, Peter von der: Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 12). München: Chr. Kaiser 1982, 132–136.

85 Vgl. Hoff: Performative Theologie, 9f.

Aus einem Leben in Erwartung, das sowohl christliche wie auch jüdische Lebensvollzüge bestimmt, resultiert ein Auftrag: das Arbeiten am kommenden Reich Gottes. »Jews and Christians both believe that they must work on behalf of the Age to Come. It is a vocation that they can fulfill together.⁸⁶

Christ*innen und Jüd*innen leben diesen Auftrag je unterschiedlich aus. Und auch diese Differenzen christlicher und jüdischer Lebensvollzüge, so die Konsequenz aus PJSE und im Kontext eines messianischen Denkens, werden in ihrer Vorläufigkeit am Ende der Tage im Reich-Gottes aufgehoben sein:

»The use of such expressions as ›we too live in expectation‹ and ›the eschatological dimension of our faith‹ indicates that both Judaism and the church will, in a sense, be superseded in the reign of God. The practices of both traditions will be altered in the age to come. For example, Catholic sacramental life will be rendered obsolete by life in God's direct presence, and while rabbinic traditions describe the joys of the age to come in terms of the sublimity of Torah study or the physical pleasures of meals or sex, there are also texts that imagine a new, immediate experience of God, such as ›The righteous sit with their crowns on their heads and receive pleasure from the radiance of the Divine Presence.‹⁸⁷

Inwiefern aber sind diese Überlegungen bedeutsam für unsere Fragestellung? Insofern, als über das Messianische, also eine eschatologische Perspektivierung der Christologie, die Notwendigkeit und Möglichkeit einer soteriologischen Grammatik deutlich wird, die dazu befähigt, christlicherseits an der Heilsbedeutung Jesu Christi festzuhalten und sie so zu denken, dass sie von der Notwendigkeit eines (impliziten) Christusbekenntnisses oder der Zugehörigkeit zur Kirche entkoppelt ist: eine Grammatik, die Räume für jüdische Andere und deren bleibende Heilsbedeutung in der soteriologischen Rede ausweist.⁸⁸

86 Cunningham: *Seeking Shalom*, 78. Vgl. Kapitel 6.2.2 und 6.2.3.

87 Cunningham: *Emerging Principles of a Theology of Shalom*, 299. Cunningham verweist auf PJSE 21.

88 Wichtig ist dabei: Das macht Jüd*innen nicht zu »anonymen Christ*innen« (Rahner, Karl: Die anonymen Christen. In: *Schriften zur Theologie* VI. Zürich: Benziger 1965, 545–554), sondern es ermöglicht die christliche Wertschätzung der jüdischen Tradition gerade wegen ihrer Alterität (Alterität als konstitutive Voraussetzung für die Möglichkeit einer positiven Bestimmung des Judentums). Für Pawlikowski folgt aus den Überlegungen von PJSE und der Anerkennung der bleibenden Gültigkeit der jüdischen Messiashoffnung (und in diesem Punkt versteht er seinen Ansatz als über die Theologie Kaspers hinausführend): »[...] Je soutiens que les juifs n'auront pas à explicitement faire leur le langage christologique, *même pas à la fin des temps*, comme partie prenante du processus de leur rédemption. Je montrerai donc plus clairement que le cardinal Kasper que les deux voies distinctes se trouvent sur un pied d'égalité. Le chemin chrétien n'est pas intrinsèquement supérieur au chemin juif.« Pawlikowski: *La Christologie comme clé d'une théologie post-substitutive du judaïsme après *Nostra aetate**, 36.

7.2.2 Scharnier: Christologie und Ekklesiologie – Kirche als hineingenommen in das messianische Volk Gottes

Die vorgebrachten Ansätze zu einer messianisch perspektivierten Christologie kulminieren in Überlegungen zur Ekklesiologie, die bisher ausgeblendet blieb, obwohl sie traditionell untrennbar verbunden ist mit der christlichen Frage nach Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche. Die Kirche ist der erkenntnistheologische Ort dieser Frage, insofern Kirche als Diskursgemeinschaft, in der der christliche Glaube bezeugt und tradiert wird, soteriologische Grammatiken generiert.⁸⁹ Die uns beschäftigende soteriologische Frage ist auch insofern eine ekklesiologische, als mit G&C 43 »die bleibende Rolle des Bundesvolkes Israel im Heilsplan Gottes dynamisch zu beziehen [ist] auf das ›Volk Gottes aus Juden und Heiden – geingt in Christus‹, den die Kirche als den universalen Schöpfungs- und Heilsmittler bekennt.« Die folgenden ekklesiologischen Überlegungen funktionieren gleich eines Scharniers, das die christologische Grundperspektive mit der zweiten Grundperspektive, jener des ungekündigten Bundes, verbindet. Denn ebenso wenig, wie wir von Jesus ohne Bezug auf das Alte Testament und das Judentum sprechen können, können wir »von der Kirche als Volk Gottes sprechen, ohne zu berücksichtigen, dass Israel bleibend das Volk Gottes ist,«⁹⁰ so Erwin Dirscherl, weil es im gültigen Bund mit Gott lebt.

Gerade angesichts eines gegenwärtigen Erstarkens nationalstaatlicher und nationalistischer Bestrebungen wird der Begriff des »Volkes« als politisch aufgeladen bewusst.⁹¹ Im Zeichen des jüdisch-christlichen Dialogs ist der Begriff »Volk Gottes« außerdem substitutionstheologisch vorbelastet. Im kollektiven Gedächtnis sowohl von Christ*innen als auch von Jüd*innen hält ein Verständnis von Kirche als neues Volk Gottes nach, das Israel als das alte Volk Gottes ersetze. Vor diesem Hintergrund ist für eine christliche Verwendung des »Volk Gottes«-Begriffs im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs äußerste Sensibilität verlangt. Insbesondere auch wegen des jüdischen Einspruchs, den Selbstanspruch der Kirche, Volk Gottes zu sein, nicht ohne Weiteres akzeptieren zu können (Kapitel 6.1.3.2).

In Fortführung der christologischen Ansätze, vor allem jener zum Messianischen, gilt es auch Ekklesiologie aus dem jüdisch-christlichen Dialog heraus zu reformulieren: das heißt, wie bereits mehrfach versucht, auch in der Reflexion auf kirchliche Identität die Schuldgeschichte der Kirche einzuberechnen und Räume für jüdische Andere auszuweisen (vgl. dazu v.a. die Ausführungen in Kapitel 6.1.3.2 zum Topos »Gemeinschaft des Gottesvolkes«). Für Pawlikowski beispielsweise muss alleine schon der historische Konsens darüber, dass Jesus selbst nicht die Gründung einer von Israel getrennten Kirche

89 Ähnlich Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie, 334f.

90 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 42.

91 Erwin Dirscherl und René Dausner entwickeln gerade angesichts dessen ein messianisches Verständnis von Volk Gottes entlang der Überlegungen Giorgio Agambens: »Wenn die vorigen Ausführungen zutreffend sind, bedeutet die Qualifizierung der Kirche als messianisches Volk eine Transformation, die das Völkische des Volksbegriffs nicht gelten lässt.« Dausner: Das Volk Gottes und die messianische Zeit, 96.

intendierte, Anlass für ekklesiologische Neubestimmungen geben. Dass Jesus selbst seine Heilsbotschaft stets als innerhalb Israels verortet verstand, darf ekklesiologisch nicht übergangen werden: »Christians [...] can no longer simplistically argue that Jesus established a totally new religious entity, apart from Judaism, during his own lifetime. Increasing scholarly evidence undercuts such an ecclesiological outlook.«⁹²

Entgegen aller ideologischen Anfälligkeit liegt im eschatologisch perspektivierten Topos des *pilgernden Gottesvolks* ein mehrfaches Potential. Wie bereits erwähnt, bringt das Volk Gottes wie kein anderer die bleibende Verwiesenheit kirchlichen Selbstverständnisses als Volk Gottes an das Judentum und *dessen* bleibende Erwählung als Volk Gottes zum Ausdruck.⁹³ Man kann nicht von der Kirche als Volk Gottes sprechen, ohne sich dabei auf das jüdische Volk, das bleibend Volk Gottes ist, zu beziehen. Für René Dausner ist das Volk Gottes Ausdruck einer theologischen Grammatik, also einer Grundstruktur theologischen Denkens und Sprechens, die »Einheit in Verschiedenheit« zu denken versucht: »[d]er Volk-Gottes Begriff [...] als besonders geeignet, weil er die *Einheit* des Volkes Gottes aus Juden und Christen aus theologischen Gründen und trotz der bleibenden christologischen Differenz zu plausibilisieren vermag. Gerade die *christologische Differenz* öffnet den Blick für die *messianische Dimension dieses Volkes Gottes*, von der in LG 9,2 die Rede ist.«⁹⁴

Auch für Medard Kehl sind mit dem Topos Volk Gottes spezifische ekklesiologische Qualitäten ausgesagt, nämlich die »Möglichkeit einer differenzierten Zugehörigkeit zur Kirche«, die »Kontinuität zwischen Kirche und Israel«, der »geschichtliche und eschatologische Charakter der Kirche sowie die »grundlegende Gemeinsamkeit aller Gläubigen.«⁹⁵ Für Peter Hünermann ist es deshalb

»bedauerlich und bedenkenswert, dass die Bezeichnung *messianisches Volk* in der Rezeption der Ekklesiologie des II. Vatikanums nahezu nirgends auftaucht, da hier ein

92 Pawlikowski, John T.: The Uniqueness of the Christian-Jewish Dialogue. A Yes and a No. In: SCJR 12 (2017) 1, 1–14, 4. Pawlikowski verweist auf Meier, John P.: A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Bd. 3. Companions and Competitors: New York: Doubleday 2001, 251. Pawlikowski weiter: »Some Christian biblical scholars such as John Meier now doubt that Jesus had any intention of establishing an ecclesial community totally separated from Judaism. According to Meier, Jesus showed no interest in creating even a separatist sect or a holy remnant along the lines of the Qumran community. But he did envision the development of a special religious community within Israel. The idea that this community »within Israel would slowly undergo process of separation from Israel as it pursued a mission to the Gentiles in this present world—the long term effect being that his community would become predominantly Gentile itself—finds no trace in Jesus' message or practice.« Ebd.

93 Vgl. Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 42. Vgl. auch G&C 14 oder PJSE 1 und 2. Ähnlich auch Hoff: Ekklesiologie, 47.

94 Dausner: Das Volk Gottes und die messianische Zeit, 93. Hervorhebung AS. LG 9,2: »So hat er sich aus Juden und Heiden ein Volk berufen, das nicht dem Fleische nach, sondern im Geiste zur Einheit zusammenwachsen und das neue Gottesvolk bilden sollte.« Vgl. weiter bei Dausner: »Die Rede vom messianischen Volk bietet darum m.E. für das 21. Jahrhundert nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Herausforderung, die Ekklesiologie unter Rücksicht auf das gegenwärtige Judentum als von Gott erwähltes und geliebtes Volk weiterzuentwickeln.« Ebd. 95.

95 Kehl, Medard: Art. Volk Gottes. 3. Systematisch-theologisch. In: LThK Bd. 10. Freiburg i.Br.: Herder ³2010, 848f.

wichtiger theologischer Ansatzpunkt sowohl zur Bestimmung des Verhältnisses Kirche und Judentum, alt- und neutestamentlichem Gottesvolk, wie zur Charakteristik des *Verhältnisses zu den Völkern* in ihrer kulturellen und gesellschaftlichen *Eigenständigkeit* gegeben ist.«⁹⁶

Der Topos Volk Gottes ist zunächst alttestamentlich-jüdischer Traditionsbasis. Das Selbstverständnis Israels als auserwähltes Gottesvolk ist für Erich Zenger beispielsweise maßgebliches Prinzip für die Zusammenstellung des Kanons: »Im Zentrum der Komposition steht die Konstitution Israels als heiliges Volk, in dessen Mitte der heilige JHWH gegenwärtig werden will und wirken will.«⁹⁷

René Dausner und Erwin Dirscherl entwickeln den Topos Volk Gottes entlang von Überlegungen Giorgio Agambens in dessen *Römerbriefkommentar* weiter.⁹⁸ Agamben versucht über Paulus die Kategorie Volk jenseits binärer Zuordnungen von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit zu denken. Entscheidend dafür ist ein *zeitlicher* Vermerk: Paulus versteht sich selbst mit dem Christusereignis als in messianischer Zeit, der »Zeit des Messias«⁹⁹ lebend. Will sich die Kirche als weltlich-zeitliche Institution nicht in der Zeit verlieren, muss sie diesen messianischen Zeitindex kultivieren.¹⁰⁰ Die Kirche als Volk aus

96 Hünermann, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche: *Lucumen gentium*. In: ders./Bernd Jochen Hilberath (Hg.): *HTK Vat. II Bd. 2*. Freiburg: Herder 2004, 263–582, 373. Hervorhebung AS. Vgl. LG v.a. 48–51 (»Kapitel VII: Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche«).

97 Zenger: Einleitung in das Alte Testament, 34.

98 Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Originaltitel: *Il tempo che resta*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.

99 Agamben: Kirche und Reich, 12. Agamben plädiert dafür, dass Messianische nicht nur personifiziert zu denken, sondern eher im Sinne einer Zeitstruktur. Für Agamben ist die messianische Zeit »die Zeit, die die Zeit benötigt, um zu Ende zu gehen – oder, genauer, die Zeit, die wir benötigen, um unsere Zeitdarstellung zu beenden, zu vollenden.« Ders.: Kirche und Reich, 81. Vgl. dazu Dausner: *Das Volk Gottes und die messianische Zeit*, 97. Agamben meint damit »keine zeitliche Dauer, sondern eine qualitative Transformation der gelebten Zeit.« Ders.: Kirche und Reich, 12. Die messianische Zeit ist eine Ungleichzeitigkeit, insofern »das Ereignis des Messias mit der historischen Zeit übereinstimmten und gleichwohl nicht mit ihr identisch sein können.« Ders.: *Der Messias und der Souverän*. In: ders.: *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 287–310, 308. Die messianische Zeit ist für Agamben eine Handlungszeit, »insofern sie einen Transformationsprozess im Inneren der chronologischen Zeit anzeigen«. Dausner: *Christologie und Messianismus*, 176. Die messianische Zeit ist »durch eine Umkehrung gekennzeichnet, eine Verdoppelung, die in einem Augenblick Sieg und Niederlage, Vergangenheit und Gegenwart und Zukunft zusammendrängt und verwandelt, ohne dass diese zusammengedrängte Zeit, diese Restzeit, die in der Zeit bleibt (ital. *restare*; *rimanere*), substantiiert wird zu einer weiteren Zeit. Diese Zeit lässt sich mit Agamben als Zone der Ununterscheidbarkeit oder als Schwellenzeit beschreiben, die ein neues Handeln in der Zeit ermöglicht, weil die Zeit nicht als lineare Fortschreibung einer vergangenen Identität gedacht ist.« Dausner: *Christologie in messianischer Perspektive*, 366.

100 Agamben: Kirche und Reich, 23: »*Paroikia* und *parousia*, der Aufenthalt des Fremden und die Anwesenheit des Messias haben dieselbe Struktur, die im Griechischen durch die Präposition *para* ausgedrückt wird: eine Anwesenheit, die die Zeit dehnt, ein *schon*, das auch ein *noch nicht* ist, eine Verzögerung, die kein Verschieben auf später ist, sondern ein Sprung, ein Bruch in der Gegenwart, der es uns erlaubt, die Zeit zu begreifen.«

»Juden und Heiden« ist für Paulus das messianische Zeichen für die kommende Gegenwart des Herrn: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und nicht Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.« (Gal 3,28)

»Die messianische Dimension der Kirche als Volk Gottes darf somit *nicht exklusivistisch* oder gar als Substitution Israels verstanden werden. Das Volk Gottes erscheint vor diesem Hintergrund als eine *messianische Gemeinschaft*, die im Sinn der Nicht-Nicht-Juden weder die Juden ausschließt noch sich auf die Juden beschränkt. Für das christliche Selbstverständnis ist die Öffnung auf eine Zugehörigkeit der Kirche zum Volk Gottes gegeben, sofern die Kirche sich als Volk Gottes und als messianisches Volk versteht, das nicht als eine Institution unter Institutionen in der Zeit aufgeht oder auf das kommende Ende harrt. Vielmehr ist die Kirche als das Volk Gottes berufen, in der Nachfolge Jesu Christi die eigene Messianität zu bezeugen.«¹⁰¹

Ähnlich setzt auch Gregor Maria Hoff an, wenn er unter Aufnahme von LG 9, wonach das Volk Gottes »nicht aufhören [darf], sich selbst zu erneuern«, die transformierende und universalisierende Dynamik des Volkes Gottes beschreibt, welche jedes völkische Verständnis von »Volk Gottes« als Ideologie entlarvt:

»Als [pilgerndes – AS] Volk Gottes ist sie *unterwegs* und nicht zuletzt deshalb auch *Ecclesia semper reformanda*. Die Logik und Pragmatik der Kirche zeigt sich in der Überschreitung von Grenzen, ja sogar in ihrer streng theologischen *Enteignung*. Die Katholizität der Kirche besteht deshalb in ihrer *Offenheit für alle Menschen und ihrer Bestimmung für sie*. Im Blick auf die Ekklesiologie bedeutet dies, dass sich die Identität der Kirche in ihrer Fähigkeit zur *Einschließung aller Menschen* in den Lebensraum Gottes zeigt.«¹⁰²

Für Horst Dietrich Preuss ist diese Offenheit bereits dem alttestamentlichen Verständnis des Gottesvolks eingeschrieben, das als Gemeinschaft »nicht naturhaft, sondern durch geschichtliche Setzung«¹⁰³ entsteht und sich ganz von Gott her bestimmt. Gerade in der Spannung aus der »doppelten Identität«¹⁰⁴ dieses Volkes werden *weitere* Kontaktzonen und *Zwischenräume* des Gottesvolks mit anderen Traditionsgemeinschaften sichtbar: nämlich in dem Sinne, als das Volk Gottes aus Jüd*innen und Christ*innen immer auch »im globalen Kontakt [steht] mit anderen christlichen und religiösen Gemeinschaften«¹⁰⁵.

101 Dausner: Das Volk Gottes und die messianische Zeit, 98.

102 Hoff: Ekklesiologie, 46. Hervorhebung AS.

103 Preuss, Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: JHWHS erwählendes und verpflichtendes Handeln. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1991, 57. Und Christian Frevel schreibt: »[D]as Gottesvolk-Konzept [wird] in nachexilischer Zeit zunehmend durch die Zuordnung der Völker zu dem einen Gottesvolk Israel [...] geweitet. Voraussetzung dieser ekklesiologisch universalistischen Aussagen ist das Bekenntnis zum einen Gott, dem Weltschöpfer und Gott Israels. Auch wenn im AT die Engführung auf Israel als Bundesvolk überwiegt, ist damit die Einheit der Völker im eschatologischen Gottesvolk bereits im AT fest begründet.« Ders.: Art. Volk Gottes. In: LThK Bd. 10. Freiburg u.a.: Herder³ 2010, 843–850, 848f.

104 Hoff: Ekklesiologie, 48–52.

105 Ebd. 47.

Aus christlicher Perspektive lässt sich ekklesiologisch über den Topos »pilgerndes Gottesvolk« die Heilsbedeutung des Judentums denken, insofern es in seiner Eigenständigkeit auch ohne Christusbekenntnis aufgrund seines Lebens im bleibend gültigen Bund, Gottes auserwähltes Volk ist und bleibt. Die Selbstbestimmung der Kirche als Volk Gottes steht dabei stets unter einem letzten Vorbehalt. Als messianisches Zeichen muss sie sich performativ immer neu als würdiges, gelingendes Zeichen erweisen. Das unterläuft jeden machtpolitischen Versuch einer Selbstidentifikation als Reich Gottes, eines Missverständnisses von Kirche im Sinne einer Heilsverwalterin. Die messianische Identität der Kirche betont dagegen die Schwäche und Schuldhaftigkeit, ihr eigenes Angewiesensein auf Gottes Heilshandeln.

»Sie [die Kirche – AS] steht nicht für sich. Sie übernimmt die Ortsangabe des Heiligen Geistes. Sie gibt dem Reich Gottes geschichtlichen Raum, ohne bereits Reich Gottes zu sein. Als Volk Gottes repräsentiert sie den Weg dorthin; er ist bereits die Liebe Gottes für alle Menschen. Die Kirche bleibt Zeichen dieser Lebenswirklichkeit Gottes gerade auch da, wo sie selbst in ihren Gliedern sündig wird, denn ihre Heiligkeit ist die ihres Souveräns, Jesu Christi. Seine Liebe ist Gnade. Sie unterliegt nicht der Verfügung der Kirche, sondern erweist sich in ihren historischen Schwächen als ihr eigentliches Motiv. Von daher bestimmen die sakralen Vollzüge die Kirche. Sie reichen weiter als die Sakramente und zeigen die Lebensmacht Gottes in jedem Moment der Geschichte an.«¹⁰⁶

Der enge Zusammenhang und das Wechselverhältnis zwischen Ekklesiologie und Dialog gilt es für Pawlikowski in Zukunft weiter zu reflektieren: »As a result, our understanding of the Christian-Jewish relationship has been profoundly altered by the scholarship of the last several decades, an alteration which has left a permanent impact on how the church identifies itself today. Such a re-definition of fundamental ecclesial identity needs to be carried over into any dialogues we develop with the Jewish community, as well as other religious communities.«¹⁰⁷

7.2.3 Der ungekündigte Bund (Grundperspektive II)

7.2.3.1 Offenbarung differenzhermeneutisch: »Eines hat Gott gesprochen, zweierlei habe ich gehört« (Ps 33)

Wie im vergangenen Abschnitt mehrfach festgestellt, kommen Christ*innen in ihrer Begegnung mit Jesus notwendigerweise mit dem Judentum in Kontakt.¹⁰⁸ Die christologischen Überlegungen des vergangenen Abschnitts wären aber sinnlos, so Erwin Dirscherl,

106 Ebd. 96.

107 Pawlikowski: The Uniqueness of the Christian-Jewish Dialogue, 2.

108 Vgl. »Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum.« Die deutschen Bischöfe: Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Erklärung der deutschen Bischöfe. 28. April 1980, 4: <https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischofe/Db26.pdf> (10.02.2025).

»[w]enn es keine Grundlage im Alten Testament gäbe [...]. Sie hätte[n] keinen Ort mehr. Ohne den Kontext der alttestamentlichen Bundestheologie wäre eine Rede vom erneuerten Bund in Christus nicht zu fassen. Die Christustitel Sohn und Wort Gottes, Messias, Menschensohn, Prophet etc. werden in Auseinandersetzung mit den Schriften Israels und in den Diskursen, denen sich Jesus und die Jünger aussetzen, entfaltet. Und das, was Jesus lehrt und tut, wird von den Schriften Israels her auf einen Sinn und theologischen Ursprung hin befragt, weil Menschen Heilserfahrungen mit seinen Zeichen, Heilungen und Worten in Verbindung bringen.«¹⁰⁹

Im christlichen Neuen Testament ist die Botschaft Jesu, das Bekenntnis zu ihm und die Suche nach Sinn- und Deutungsmöglichkeiten aus dem Alten Testament materialisiert. Der zweigeteilte christliche Kanon ist deshalb immer schon bereit formaler Ausdruck der christlichen Verwiesenheit an das Judentum, so Dirscherl weiter:¹¹⁰ »Wer die Schrift liest, kommt in Berührung mit dem Volk Israel. Von Jesus dem Christus zu künden, bedeutet, von der Erwählungs- und Bundesgeschichte Israels zu erzählen, ohne die Jesus in seiner Bedeutung nicht zur Sprache gebracht werden kann. Das Neue Testament kann ohne das Alte Testament nicht gedeutet werden, so wie eine Pflanze ohne Wurzeln zum Austrocknen verurteilt wäre [PJSE 84 – AS].«¹¹¹

Welche Bedeutung hat der Kanon für die Frage nach der Teilhabe von Jüd*innen am Heil ohne Bekenntnis zu Christus, also in der bleibenden Differenz des jüdischen »Neins« zu Jesus als Messias? Im *Schriftkorpus* des zweigeteilten christlichen Kanons verkörpern sich die konstitutive Spannung und das komplexe Ineinander von Kontinuität und Diskontinuität zwischen Judentum und Christentum: »Die Bibel der Christen gibt es nicht ohne die Bibel Israels. In beiden Schriften spricht derselbe Gott sein *ungeteiltes Wort*,«¹¹² so Erwin Dirscherl. René Dausner führt diesen Gedanken weiter:

»Die Betonung der Zweigestaltigkeit der christlichen Bibel bringt nicht nur die Gemeinsamkeit zwischen Juden und Christen zum Ausdruck, sondern verdeutlicht deren Trennungslinie. Denn den Anfang des Christentums begründet kein Buch, sondern Jesus von Nazareth, der als Christus, Messias, bekannt wird. Wer aber ist dieser Jesus von Nazareth? Um eine Antwort auf diese Frage zu erhalten, ist das Zeugnis der Heiligen Schrift grundlegend. Im Licht der Bibel Israels kann die Person Jesu als Messias gedeutet und bekannt werden; aber auch umgekehrt gilt, dass eine adäquate Interpretation Jesu nicht nur die Anwendung interpretatorischer Muster ist, sondern von Jesus her

¹⁰⁹ Dirscherl: Die Herausforderungen für eine Christologie im Angesicht von Jesu Judentum, 215f.

¹¹⁰ Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 40: »Die besondere, einzigartige Nähe zwischen Christen und Juden spiegelt sich im Kanon der christlichen Bibel.«

¹¹¹ Ebd. 41. Für Erich Zenger ist darüber hinaus der christliche Kanon auch Ausdruck dafür, dass der jüdisch-christliche Dialog im Sinne eines inner-biblischen Dialogs nicht nur biblisch begründet ist, sondern in der Bibel selbst bereits angelegt ist. Vgl. ders.: Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs, 239; dazu ausführlicher Kapitel 8.2.2. Es ist vor allem Erwin Dirscherl, der daraus eine bibelhermeneutisch perspektivisierte offenbarungstheologische Grundlage für den Dialog entfaltet. Dazu ausführlich Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes.

¹¹² Dirscherl, Erwin: Der Ursprung des Messias. Jüdische Messiashoffnung – Christusglaube der Christen. In: *Catholica* 67 (2013) 3, 217–227, v.a. 224. Papst Franziskus 2013 in EG 247: »Wir glauben gemeinsam mit ihnen an den *einen Gott*, der in der Geschichte handelt, und nehmen mit ihnen das *gemeinsame offenbarte Wort* an.« Ähnlich ders.: Das menschliche Wort Gottes, 41.

anzugehen ist. Wenn für diesen Zugang die neutestamentlichen Zeugen unerlässlich sind, zeigt sich umso deutlicher, dass nur im gegenseitigen Verwiesensein von Altem und Neuem Testament die christliche Bibel verständlich werden kann. Gerade in diesem Differenzpunkt zwischen Juden und Christen zeigt sich erneut eine bleibende Verwiesenheit für eine grundlegende Gemeinsamkeit: Der Bezug zum Gott Israels, dessen Offenbarung die Bibel Israels bezeugt.«¹¹³

Das einzigartige Naheverhältnis zwischen Judentum und Christentum drückt sich darin aus, dass beide religiöse Traditionen die Heiligen Schriften in deren Autorität als Wort Gottes, als göttliche Offenbarung anerkennen und die Performativität des Wortes Gottes bezeugen: dass im Lesen und Hören des Wortes, Gottes Gegenwart erfahrbar wird (Kapitel 2.2.2):

»Die Bibel bringt eine lebendige Gegenwart Gottes zur Sprache, die das Zentrum des Glaubens ausmacht. Diese Gegenwart ist an das Phänomen des Wortes und der Sprache gebunden, die des Atems bedarf, um hörbar zu werden. Der Mensch wird als sprechendes Bild, d.h. als Repräsentant Gottes zur Sprache gebracht, das Volk Israel trägt das Wort Gottes durch die Zeit und hält es dauerhaft in der Gegenwart, die Kirche hat in ihrer Sakramentalität die Aufgabe, den Menschen Zeiten und Räume für das Entdecken der Gegenwart Gottes und seiner den Menschen zugewandten Liebe in ihrem Leben zu eröffnen.«¹¹⁴

Es ist gerade die Performativität des Wortes Gottes, in der für Erwin Dirscherl eine Diskontinuität zwischen Judentum und Christentum begründet ist – und zwar in dem Sinne, als das Wort Gottes in Judentum und Christentum in je unterschiedlicher Weise für die Gegenwart hörbar, erfahrbar, verstehbar und dementsprechend je unterschiedlich bezeugt wird. »Die komplexe Situation der Rezeption kann demnach als grundlegend für die Heilige Schrift von Juden und Christen angesehen werden, insofern der Prozess der Aneignung, Deutung und Auslegung in den Text selbst einfließt,«¹¹⁵ so Dausner.

Für Dirscherl ist diese Diskontinuität des Zeugnisses aber immer *theologisch* eingefasst von der Kontinuität des Bezeugten, also des gemeinsamen Bezugs auf den Gott Israels – wie im Psalmwort ausgedrückt: »*Eines* hat Gott gesprochen, *zweierlei* hab ich ge-

¹¹³ Dausner: Die Einzigkeit der Beziehung zwischen Juden und Christen, 64. Verweise auf Dohmen, Christoph: Die Heilige Schrift der »Anderen« in der eigenen Religion. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 360–375, 364f.; Wohlmuth, Josef: Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum. Paderborn u.a.: Schöningh 2002, 160–185. Wohlmuth plädiert in seinem Beitrag für »die These, dass die neutestamentlichen Schriftsteller gut daran getan haben, nicht einen vorgegebenen Messiasstil einfach an Jesus heranzutragen, sondern mit ihren Evangelien schrittweise und durchaus verschiedenartig zu entfalten, was unter dem Messianischen verstanden werden soll, wenn man es von Jesus aussagt.« Ebd. 161. Eine Konsequenz, die sich aus dieser Hermeneutik ergebe, bestehe in der Wahrnehmung der Spannungen bspw. der drei messianischen Bilder des Königtums, des Priestertums und des Prophetentums (vgl. ebd. 162).

¹¹⁴ Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 9.

¹¹⁵ Dausner: Die Einzigkeit der Beziehung, 63.

hört: Ja, die Macht ist bei Gott.« (Ps 62,12) Die Diskontinuität ist *theologisch* von Bedeutung in dem Sinne, als Gottes Gegenwart im Vorgang der jüdischen wie auch christlichen Rezeption zur Sprache gebracht wird und sich in diesem zur Sprache bringen performativ selbst mitteilt: »Es kommt ein Verhältnis zwischen Zweien zur Sprache, das auf spannungsvolle Weise mit dem Phänomen der Einzigkeit zu tun hat. In der Frage nach dem einen Wort Gottes in der Bibel zeigt sich das eine Wort Gottes in der Unterschiedenheit von jüdischer und christlicher Zeugenschaft.«¹¹⁶

Im Umkehrschluss bedeutet das, dass sowohl das Alte Testament (PJSE 3–5) als auch die jüdische Schriftauslegung, die in PJSE 22 als Antwort auf die biblische Offenbarung gewürdigt wird, im Christentum einen bleibenden Eigenwert auch jenseits eines christlichen Zeugnisses beanspruchen:¹¹⁷

»Sollten die bisherigen Überlegungen zutreffen, die die Aussagen von DV über die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes zum Ausgangspunkt genommen haben, dann ist dem Alten Testament eine ewige Gültigkeit als Wort Gottes und damit ein Eigenwert auch dann zuzusprechen, wenn diese Schrift als jüdische Bibel außerhalb des christlichen Kanons rezipiert und gelebt wird. Es wäre *theologisch nicht haltbar*, dem Alten Testament in eben jenem Moment die Dignität als Gottes Wort im Menschenwort abzusprechen, in dem es post Christum vom Judentum auf andere Weise und auch den Christen gegenüber bezeugt wird.«¹¹⁸

Dieser Zuspruch hat soteriologische Qualität. Für unsere Fragestellung bedeutet das: Gottes heilvolle Zusage seiner Gegenwart, die in den Heiligen Schriften zur Sprache kommt und performativ immer neu erfahren wird, bleibt für das jüdische Volk gültig – auch und gerade weil es in der lebendigen, jüdischen Tradition in anderer Art und Weise als im Christentum performativ erfahren und bezeugt wird, denn »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (EG 249). Gott spricht seine heilvolle Zusage bleibend zu Israel durch die Tora. So kommt Dirscherl zu dem Schluss: »Das Phänomen einer gemeinsamen Heiligen Schrift ist von besonderer theologischer und *soteriologischer Dignität* und zwar nicht nur für die Frage nach den jüdischen Wurzeln des Christentums, sondern auch für die soteriologische Bewertung des eigenständigen Weges des Judentums in der Zeit nach Christus.«¹¹⁹

Auch Cunningham betont die soteriologische Dimension der doppelten Struktur der Heiligen Schriften:

»When Catholic theology speaks of »the unrevoked old Covenant,« it accepts the intrinsic value of the Hebrew Bible and its continuation in the Jewish oral tradition. It

¹¹⁶ Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 42.

¹¹⁷ Vgl. ebd. 65.

¹¹⁸ Ebd. 61. Hervorhebung AS.

¹¹⁹ Dirscherl: Ursprung des Messias, 224. Dazu Dausner: »Die Reflexionen über die Bibel Israels als ›Grundgesetz‹ des jüdisch-christlichen Dialogs erweisen sich als tragfähig, weil die Bibel auf den sich in der Schrift offenbarenden Gott verweist. Umgekehrt gilt, dass die Verehrung desselben Gottes als verbindendes Element und als Ausgang für weitere Gemeinsamkeiten und Differenzpunkte gewertet werden kann.« Dausner: Die Einzigkeit der Beziehung, 65. Vgl. Kapitel 6.1.2.

also accepts God's special redeeming power and the human response to it present in the Jewish faith. Judaism is a grateful response to God's call and represents more than a ›natural religion‹ born out of the human striving for transcendence. It is different from God's grace working in all cultures where human beings strive for truth, freedom and justice. [...] The halakhah (the Jewish interpretive traditions of God's commands) are not a purely human ethic, but a road to salvation opened by God [...]. It is given in earthen vessels, which is also true of the new way Jesus opened.«¹²⁰

7.2.3.2 Offenbarung komparativ: Wort Gottes – Christus als »lebendige Tora Gottes«

Dieses Wort, das Gott zu seinem Volk gesprochen hat und das in der Schrift lebendig gegenwärtig ist, wird von Jüd*innen und Christ*innen je unterschiedlich bezeugt. »Durch die jüdische Deutung und ihre Vielfalt tritt das in der Bibel Israels bezeugte Wort Gottes anders in die Zeit und die jeweilige Gegenwart ein als im christlichen Bekenntnis,«¹²¹ so Dirscherl. Diese Differenzen im Modus des *Bezeugens und Vergegenwärtigens* des Wort Gottes im Sinne unterschiedener jüdischer und christlicher *Ant-Worten* ist eingefasst in der Kontinuität des *Bezeugten*, im Bezug zum Gott Israels.¹²²

Während für Jüd*innen das Wort Gottes in der Tora und der mündlichen Tradition bezeugt wird, ist für Christ*innen Jesus als der Messias das fleischgewordene Wort Gottes. Für Klaus von Stosch und einen komparativen Zugriff leitet sich daraus die Aussage ab, Jesus sei die inkarnierte, personifizierte Tora. Diese Analogsetzung sei aus christlicher Perspektive deshalb gerechtfertigt, »weil Jesus von Nazareth nach christlichem Verständnis derjenige ist, der sich als einziger Mensch die Sätze des jüdischen Glaubens ganz und gar erhandelt hat [...]. [...] Als Inkarnation der Tora ersetzt er [Jesus Christus] diese nicht, sondern schafft für alle Menschen eine neue, dem Weg der Tora ebenbürtige Beziehungsmöglichkeit zu Gott.«¹²³

Abgesehen davon, dass an dieser Stelle mit Einsprüchen von jüdischer Seite zu rechnen ist,¹²⁴ wäre an von Stosch rückzufragen, inwiefern eine Gleichsetzung von Jesus und

120 Rutishauser: »The Old Unrevoked Covenant« and »Salvation for All Nations in Christ«, 234.

121 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 61.

122 Für Erich Zenger ist diese Differenz der Art und Weise des Bezeugens des Wortes Gottes bereits textimmanent in der Vielschichtigkeit der Heiligen Schriften selbst angelegt. Zenger spricht von zwei »Tendenzen« oder Traditionensträngen: ein erster betone die Bedeutung der Tora, ein zweiter die Dimension des Eschatologischen. Vgl. dazu Zenger: Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs, 255.

123 Stosch, Klaus von: Einführung in die Systematische Theologie. Paderborn/Stuttgart: Brill/Schöningh/UTB 52022, 323f. Von Stosch verweist auf Menke, Karl-Heinz: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee. In: Harald Wagner (Hg.): Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1998, 90–130, 101f., 112.

124 Problematisch im Zusammenhang mit dieser Analogiesetzung zwischen Jesus Christus und Tora könnte nämlich ein erneutes Einfließen einer Erfüllungs-Logik und gegenüber dem Judentum abwertender Codes sein, was dem Ansinnen einer Anerkennung von Gleichwertigkeit entgegenstehen würde. Zum Komparativen Ansatz bei von Stosch mit Blick auf das Judentum s. ders.: Komparative Theologie als Wegweiser, 269–282, v.a. 271–276.

Tora auch aus christlicher Sicht tatsächlich gerechtfertigt ist: Das Narrativ Jesu als personifizierter Tora findet sich so nicht in der Schrift, ist also biblisch nicht ableitbar. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen, dass Jesus gemäß der Tora lebte, nicht aber, dass er sie ist. In offenbarungstheologischer Logik hätte sich Jesus außerdem nicht als Tora, sondern allenfalls als deren Auslegung inkarnieren können. Wenn in den neutestamentlichen Schriften davon die Rede ist, dass in Jesus Christus das Wort (Logos) Fleisch geworden ist (bspw. Joh 1,1), ist dieses Narrativ weitaus umfassender und komplexer angelegt, als eine Gleichsetzung von Jesus und Tora (Kapitel 7.2.1.2).

Ein Vergleich im Sinne einer Anerkennung der Gleichwertigkeit zwischen Tora und Jesus als der »lebendigen Tora« wird aber durchaus auch in G&C 26 argumentativ aufgegriffen. Im größeren Kontext von G&C 24–26¹²⁵ wird aber deutlich, dass es eher um den Ausdruck der Gleichwertigkeit jüdischer und christlicher Glaubensvollzüge geht, die der Bezug auf »den einen Gott, den Gott des Bundes, der sich der Menschheit durch Sein Wort offenbart hat« (Kapitel 6.1.3.1) eint, der in Judentum und Christentum je unterschiedlich realisiert wird.

»Gott offenbarte sich in seinem Wort, so dass es von Menschen in konkreten geschichtlichen Situationen wahrnehmbar ist. Dieses Wort lädt alle Menschen zur Antwort ein. Entspricht er in seiner Antwort dem Wort Gottes, steht er im rechten Gottesverhältnis. Für Juden kann dieses Wort in der Tora und in den auf sie gründenden Traditionen erlernt werden. *Tora ist Weisung zu einem gelungenen Leben im rechten Gottesverhältnis. Wer sich an die Tora hält, hat Leben in seiner Fülle* (vgl. Pirqe Awot II,7). In besonderer Weise bekommt der Jude in der Tora-Observanz Anteil an der Gemeinschaft mit Gott. In dieser Hinsicht erklärte Papst Franziskus: »Die verschiedenen christlichen Konfessionen finden ihre Einheit in Christus; das Judentum findet seine Einheit in der Tora. Die Christen glauben, dass *Jesus Christus das Wort Gottes* ist, das *Fleisch geworden* ist in der Welt; für die Juden ist das Wort Gottes vor allem in der Tora gegenwärtig. Beide Glaubenstraditionen beziehen sich auf den einen Gott, den Gott des Bundes, der sich der Menschheit durch Sein Wort offenbart hat. Auf der Suche nach dem richtigen Verhalten gegenüber Gott wenden sich die Christen Christus zu, der für sie die Quelle des neuen Lebens ist und die Juden wenden sich der Lehre der Tora zu« (Rede an die Mitglieder des *International Council of Christians and Jews*, 30. Juni 2015). [G&C 24]

Das Judentum und der christliche Glaube, wie er im Neuen Testament belegt ist, sind zwei Wege, wie die Gemeinschaft des Gottesvolkes sich die Heiligen Schriften Israels zu eigen machen kann. Die Schrift, die die Christen als Altes Testament bezeichnen, ist deshalb offen für beide Wege. *Eine der jeweiligen Tradition entsprechende Antwort auf das heilsgeschichtliche Wort Gottes kann also den Zugang zu Gott erschließen*, wenngleich es seinem Heilsratschluss vorbehalten ist, auf welche Weise er jeweils die Menschen retten will. Dass sein Heils willen universal ausgerichtet ist, davon zeugen die Schriften (vgl. z.B. Gen 12,1-3; Jes 2,2-5; 1 Tim 2,4). [...] Gottes Wort ist eine einzige und ungeteilte Wirklichkeit, die sich im jeweiligen geschichtlichen Kontext konkretisiert. [G&C 25]

125 Hervorhebungen AS zeigen soteriologische Qualität an.

In diesem Sinn behaupten Christen, dass sich Jesus Christus als die »lebendige Tora Gottes« betrachten lässt. *Tora und Christus sind Wort Gottes, seine Offenbarung für uns Menschen als Zeugnis seiner grenzenlosen Liebe.* [...] In der rabbinischen Literatur aber findet sich die Identifizierung der Tora mit Mose. Auf diesem Hintergrund kann Christus als der »neue Mose« mit der Tora verbunden werden. *Tora und Christus sind der Ort der Gegenwart Gottes in der Welt, zumal diese Gegenwart in den jeweiligen Gottesdienstgemeinschaften erfahren wird.* Das hebräische *dabar* heißt Wort und Ereignis zugleich – damit legt sich die Folgerung nahe, dass das Wort der Tora offen sein könnte für das Christusereignis. [G&C 26]« (G&C 24–26)

Mit G&C ist die soteriologische Qualität des jüdischen Festhaltens und Lebens der Weisungen der Tora analog zum Bekenntnis Jesu als fleischgewordenem Wort Gottes angezeigt, weil mit Cunningham »the holiness of ongoing Jewish covenantal life with God«¹²⁶ anerkannt wird: wenn von einem »gelungenen Leben im rechten Gottesverhältnis« die Rede ist, davon, dass »wer sich an die Tora hält [...] Leben in seiner Fülle [hat]« oder wenn Tora und Christus als »Orte der Gegenwart Gottes in der Welt« bestimmt werden.¹²⁷ Cunningham beschreibt das jüdische und christliche Streben danach, *Gottes Wort*, seine heilvolle Zusage in der Zeit *zu leben*, das in Judentum und Christentum je unterschiedlich realisiert wird:

»[T]he Jewish people seek to *enact God's will* by ›grappling with God‹ (the meaning of »Israel«) *through the words of the Torah*. We are understanding ›Torah‹ here in the broadest sense, referring both to the Tanakh (the entire Hebrew Bible: the Teaching of Moses, the Prophets, and the Writings) and to the rabbinic and post-rabbinic commentary, elaboration, and debate upon it. This *living tradition of engaging God's Word* has dynamically adapted the new situations and challenges over the centuries right up to the present. [...] Analogously, the Christian people seek to do God's will by *walking in the way of Jesus Christ*. [...] Through his life, death, and resurrection to glorified life, Jesus brought the church into being as a community covenanting with God until the end of time. Through the church, the glorified Jesus continues his earthly mission of heralding and inauguration God's Reign in human history.«¹²⁸

Christian Rutishauser spricht mit Blick auf das Christusereignis von einer »Verdopplung der Struktur des Bundes«¹²⁹ und davon, dass der Gott Israels in der Heilsgeschichte dialektisch handelt¹³⁰:

»Now Jesus' death and resurrection modifies the borders of the covenanted community. As a consequence, the first century of the Common Era brought forth the church from among the Gentiles to stand side by side with Judaism. In the second century, the Christian Bible links the new church community and her New Testament to the Hebrew

126 Cunningham: Maxims for Mutuality, 59. Hervorhebung AS.

127 S. die weiteren kursiv gesetzten Stellen aus G&C 24–26.

128 Cunningham/Pollefeyt: The Triune One, the Incarnate Logos, and Israel's Covenantal Life, 191f.

129 Rutishauser: »The Old Unrevoked Covenants« and »Salvation for All Nations in Christ«, 235 (»The Doubling of the Covenantal Structure Through the Christ event«).

130 Vgl. dazu ebd. 239: »[T]he God of Israel who acts dialectically in the history of salvation.«

Bible, now read in the church as an Old Testament. The *ecclesia ex gentibus* (»church from the Gentiles«) takes its position in difference but in proximity to Judaism as God's people. In this process, the *ecclesia ex Iudeis* – the community of the »church from the Jewish people« gathered by Christ (see Romans 9–11) – is the bond between the church out of the nations and nascent rabbinic Judaism, which was further interpreting and living out the Sinai Covenant.¹³¹

Diese Dualisierung der Bundesbeziehung im Sinne einer *zweifachen* Antwort auf das *eine* Wort, das Gott zu seinem Volk spricht, ermöglicht das Denken einer eigenständigen und bleibenden Teilhabe am Heil für Jüd*innen:

»Jesus as the personification of the Jewish road to salvation becomes the road of salvation for all humankind through his handing over from within the covenant of Sinai to the pagan world and through his divine transition from death to resurrection. God himself here directs the history of salvation and makes Judaism fully enact its universal significance for the world without dissolving the covenant of Mount Sinai. To the contrary: when Jews live their vocation according to the Torah they produce salvation for the Gentiles. This is the way of God's providence, of divine thoughts that are so different from human thoughts (Cf. Isa. 55:8; Rom. 11:33-35).«¹³²

7.2.3.3 Offenbarung relational: Bund als Beziehungsgeschehen

Für Dirscherl ist die bleibende Gültigkeit der Bundesbeziehung zwischen Gott und dem jüdischen Volk auch als Erfahrung einer »Gottunmittelbarkeit« zu reformulieren: »Die Gottunmittelbarkeit kann dem Judentum nicht genommen werden. Und auch für das Sprachgefühl ist Unmittelbarkeit kein steigerbarer Begriff, er kann nur auf je anderer Weise von Juden und Christen im Sinne der jeweiligen Gottesbeziehung gedeutet werden.«¹³³ Bei Rutishauser klang im vorherigen Abschnitt bereits eine weitere Dimension des Bundes und seiner dualen Struktur an, nämlich die unterschiedlichen Glaubensvollzüge, die sich aus dem Anspruch des Wortes Gottes durch die Tora einerseits und Christus als lebendiger Tora andererseits ergeben.

Mit dem Bund, den Gott mit seinem Volk Israel schließt, gehen auch konkrete *Bundesaufträge* einher, die die Lebensvollzüge aus diesem Beziehungsgeschehen mit dem Gott Israels heraus bestimmen.¹³⁴ Nach dem Selbstverständnis des jüdischen Volkes besteht dieser Auftrag darin, als Gottes auserwähltes Volk ein Licht für die Völker zu sein.¹³⁵ Für

131 Ebd. 239. Ebenfalls bei Rutishauser: »The Torah is the content of the ›unrevoked covenant‹ that also sets a universal claim. The universal aspect of Judaism up to today, however, does not include a missionary impulse. The Noahide commandments determine the righteousness of other people, not whether or not they become Jewish.« Ebd. 235; vgl. dazu TDW und Kapitel 6.2.2.

132 Ebd. 238.

133 Dirscherl: Die Herausforderungen für eine Christologie im Angesicht von Jesu Judentum, 223.

134 Zum Bund als Beziehungsgeschehen vgl. Kapitel 2.2.2 und Cunningham/Pollefeyt: The Triune One, the Incarnate Logos, and Israel's Covenantal Life, 190.

135 Vgl. Rutishauser: »The Old Unrevoked Covenant« and »Salvation for All Nations in Christ«, 235: »God create the distinction between Israel and the Gentiles so that the Chosen will become a light to the Gentiles (Isa. 49:6), a covenant of the people (Isa. 49:8), and messenger for the nations (Jer. 1:10).« Vgl. TDW, Kapitel 6.2.2.2.

Christ*innen besteht der Auftrag darin, den Namen Jesu Christi unter den Völkern bekannt zu machen mit dem Anspruch, allen Menschen eine Beziehungsmöglichkeit zu Gott zu eröffnen.¹³⁶ »Catholic theologians, preachers, and educators, therefore, should humbly acknowledge that God has given the Jewish community a mission or missions in the world that are distinct from, but related to, the mission(s) of the church,«¹³⁷ so Cunningham. Judentum und Christentum eint insofern der universal angelegte Auftrag, der aus einem Leben im Bund mit Gott resultiert.

»Jewish covenantal life is *Torah-shaped* and Christian covenantal life is *Christ-shaped*. Both Israel and the church *experience God's saving works* in the past, the present, and in hope of the eschatological future. They *both seek to do God's will*, and, although both regularly sin, God's covenantal faithfulness endures, enabling Jews and Christians to ask forgiveness and to reform. [...] [T]is understanding of Judaism and Christianity logically leads to the conclusion that God intends Jews and Christians to collaborate with each other and with God in bringing salvation to its eschatological climax.«¹³⁸

Dieser Auftrag verbindet sich erneut mit dem Moment des Messianischen:

»As people immersed in linear space-time, we cannot expect or presume to attain full comprehension of all God's plans for Jews and Christians, or all humanity. We can see the same awareness reflected in the faces of our Jewish companions and together trust in the One who has called us into being as covenanted peoples. [...] ›Mutuality‹ in this context means a deepening love for the distinctiveness of the Jewish or Christian other because of their edifying ways of walking with God.«¹³⁹

Bei aller Begrenztheit und Vorläufigkeit hat das Engagement für den göttlichen Auftrag aus der Bundesbeziehung heraus *soteriologische* Qualität: »God's invitation to the communities of Israel and the church to share in divine covenant is linked to the already/no yet nature of salvation. By living covenantal lives, God's human partners are contributing to the unfolding of God's saving intentions for the world. In a sense, the prematurely experience in historic time God's ultimate salvation that will climax eschatologically.«¹⁴⁰

Aus der Verdoppelung der Bündnisstruktur folgt also in keiner Weise der Auftrag für Judentum und Christinnen sich gegenseitig zu bekehren oder gar zu eliminieren. Die

136 Vgl. von Stosch: Einführung in die Systematische Theologie, 324. In diesem Sinne gilt der biblische Missionsauftrag nicht für das Judentum: »The command to baptize and evangelize is valid across the old borderline of the covenant and the nations, but not across the newly formed differentiation between the Jewish people and the church,« so Rutishauser: ders.: »The Old Unrevoked Covenant« und »Salvation for All Nations in Christ«, 238. Für Kardinal Kasper könne der christliche Aufruf zur Mission im Sinne eines Rufes zur Umkehr von Idolatrie zum lebendigen und wahren Gott nicht auf Israel angewandt werden. Ähnlich äußerte sich Kasper in einer Ansprache im Zentrum für christlich-jüdische Studien am Boston College vom 6. November 2002, vgl. dazu Henrix: Weichenstellungen in katholischen Positionen, 27.

137 Cunningham: Maxims for Mutuality, 40.

138 Cunningham/Pollefeyt: The Triune One, the Incarnate Logos, and Israel's Covenantal Life, 192.

139 Cunningham: Seeking Shalom, 300f.

140 Cunningham/Pollefeyt: The Triune One, the Incarnate Logos, and Israel's Covenantal Life, 191.

Doppelstruktur des Bundes verpflichtet Jüd*innen und Christ*innen vielmehr zur Zusammenarbeit als Bundespartner*innen (Cunningham: *co-covenanting companions*), um den Bündnisauftrag auf je unterschiedliche Weise gemeinsam erfüllen zu können (Kapitel 2.2.3).¹⁴¹ »Hinsichtlich der Diskussion um die Frage der Judenmission [...] verschiebt [sich] der Rekurs auf die einzigartige Beziehung zwischen Juden und Christen die Fragestellung hin zum gemeinsamen Zeugnis. Die Heilsfrage wird somit mit der Wahrheitsfrage aufs engste verknüpft, wobei die Wahrheit des Glaubens an die Bewährung ange-sichts der Verantwortung in der Welt rückgebunden bleibt.«¹⁴²

Der Modus und die kommunikative Form dieses gemeinsamen Tuns des Willens Gottes (vgl. TDW, Kapitel 6.2.2) ist der *Dialog*. Als Glaubensraum ist er genuiner Ausdruck für die Beziehungsgestaltung zwischen Jüd*innen und Christ*innen im Zeichen einer Bundespartnerschaft und Ausdruck des Bundes als heilvoller Beziehung zwischen Gott und den Menschen. In ihm haben sowohl die Kontinuitäten als auch die Diskontinuitäten ihren Raum. Als Zwischenraum eröffnet er Denkmöglichkeiten für die Anerkennung beider Lebensformen im Bund mit Gott. Der Dialog schließt dabei keineswegs das jüdische und christliche Zeugnis aus (vgl. G&C 40). Er ist erst dann ein aufrichtiger Dialog auf Augenhöhe, wenn Christ*innen ihren jüdischen Gesprächspartner*innen gegenüber weiterhin Jesus als lebendige Tora und Messias bezeugen (Kapitel 1.1.3.2). Philip A. Cunningham und Adam Gregerman mahnen an: »Catholics should explain or give witness to their faith in Christ as an essential but non-conversionary aspect of open interreligious dialogue with Jews.«¹⁴³ Denn für Christ*innen ist eine dialogische Zusammenarbeit eingeschrieben im Judentum Jesus als dem Messias, in der zweiteiligen Einheit der christlichen Bibel und in der christlichen Glaubens- und Traditionsgemeinschaft in ihrer dualen ekklesiologischen Verfasstheit als *ecclesia ex gentibus* und *ecclesia ex judais*. Für die Kirche ist eine Missionstätigkeit im Sinne jeder Form von Bekehrungsbestrebungen gegenüber Jüd*innen deshalb aus theologieimmanenten Gründen ausgeschlossen.

7.3 Leerstellen: Erkenntnistheoretische Beobachtungen zur Grammatik des jüdisch-christlichen Dialogs

Ohne an dieser Stelle noch einmal inhaltlich auf die vorgestellten Ansätze einzugehen, seien abschließend einige erkenntnistheoretische Beobachtungen vorgebracht. Die christologischen und offenbarungstheologischen Argumentationsfiguren zeigen insgesamt ein Ringen um die Entwicklung einer neuen theologischen Grammatik, also um das Etablieren einer Logik und Struktur christlichen Denkens und Sprechens aus dem Dialog heraus.¹⁴⁴ Post NA ist das insofern als Notwendigkeit angezeigt, als

¹⁴¹ Vgl. Cunningham: Maxims for Mutuality, 3.

¹⁴² Dausner: Die Einzigkeit der Beziehung zwischen Juden und Christen, 73. Ähnlich Dirscherl: Gottes Wort, 49.

¹⁴³ Cunningham/Gregerman: Covenant, o.S.

¹⁴⁴ Als Beispiel für einen äußerst vielversprechenden Ansatz dahingehend sei Martin Steiner und sein Entwurf einer »dialogischen Christologie« genannt: Ders. Jesus Christus und sein Judesein. Antijudaismus, jüdische Jesusforschung und eine dialogische Christologie (Judentum und Christentum 31). Stuttgart: Kohlhammer 2025.

die Frage nach dem Heil für das Judentum (und letztlich generell die Bedeutung des Judentums für das Christentum) nicht länger adäquat in binären Kategorien von *wahr-falsch, entweder- oder etc.* ausgedrückt werden kann.¹⁴⁵ Es zeigt sich auch, dass die derzeit leitende Grammatik in lehramtlichen Dokumenten in der Form von Erfüllungs-Logiken (*verheißen – erfüllt, vorläufig – endgültig/vollendet*) zunehmend an ihre Grenzen stößt,¹⁴⁶ denn die Problematik der Binarität ist in diesem Fall nur verschoben von einer kontradiktorischen hin zu einer hierarchisierenden, die es nicht vermag, den Zuspruch und die Anerkennung der Gleichwertigkeit der jüdischen Dialogpartner*innen auf der einen sowie die Vorläufigkeit und Schuldhaftigkeit der Kirche auf der anderen Seite hinreichend einzulösen. Es braucht eine Grammatik, die sich ihrer eigenen Begrenztheit bewusst ist, die Momente von Brüchigkeit oder Ohnmächtigkeit ausdrücken lässt. Dazu muss Sprache »an ihre Grenze und darüber hinaus geführt [werden], sie wird fragil, bestreitbar, befragbar, weil sie an das Geheimnis röhrt,« so Erwin Dirscherl vor allem mit Blick auf eine eschatologisch perspektivierte Grammatik.¹⁴⁷

Vor diesem Befund versuchten die vorgestellten Ansätze, die eigene kirchliche Identität ohne Abwertung jüdischer Anderer zu denken und zu bestimmen und bei aller erfahrenen und bezeugten Fülle auch Leere, Entzogensein, alles Anfanghafte, Unvollendete und Fragmentarische im Raum der Kirche zur Sprache zu bringen. Wie es gelingen kann, aus dem jüdisch-christlichen Dialog heraus eine christliche Grammatik zu entwerfen, die sich der Gefahr der gewaltförmigen Performativität der eigenen Traditionen und Lehren bewusst ist und die sich demgegenüber konstitutiv jüdischen Anderen aussetzt, ist eine erkenntnistheoretisch relevante Frage. Aus kulturtheoretischer Perspektive braucht es dazu mit Bachmann-Medick:

»De[n] *Abschied vom binären Prinzip* der Gegensatzpaare: wir versus die Anderen, erscheint auf den ersten Blick als eine erneute Abkehr von trennenden, dichotomischen Differenzen überhaupt [...]. Bei näherem Hinsehen ist dieser Abschied in einer weltgesellschaftlichen Lage begründet, die gar keine voneinander getrennten Differenzen mehr kennt, sondern die aufgrund der globalen Vernetzungen gerade *zusammenhängt*«

145 Vgl. dazu Pawlikowski: »À la lumière du rejet par Vatican II de la théologie de substitution, quelques chercheurs chrétiens commencèrent à relever le défi d'élaborer une théologie alternative de la relation de l'Église avec le judaïsme. À vrai dire, *Nostra aetate* n'a fourni qu'une des composantes d'un tel effort,

à savoir que le peuple juif devait maintenant être présenté comme faisant toujours partie d'une relation d'alliance avec Dieu après la résurrection de Jésus. À part cela, les théologiens avaient le champ libre concernant *la conception d'un nouveau modèle théologique*.« Pawlikowski, John T.: *La christologie comme clé d'une théologie post-substitutive*, 19.

146 Vgl. dazu bspw. Dirscherl: Die Herausforderungen für eine Christologie im Angesicht von Jesu Judentum, 224: »Zunächst ist festzustellen, dass auch Israel ohne Bedingungen erwählt wurde. Wenn nun aus christlicher Sicht von einer Erfüllung des Alten Bundes im Neuen Bund die Rede ist, wie soll das eine Abwertung des Alten Bundes verhindern? Denn wenn es im AT keine Erfüllung, sondern nur eine Verheißung des Heiles gibt, wird es dann nicht im Sinne einer soteriologischen Vorläufigkeit gedeutet?«

147 Ebd. 227.

gende Differenzen, ja ein ganzes »Spektrum durcheinandergemischter Unterschiede« anerkennen müssen.«¹⁴⁸

Aus christliche-theologischer Perspektive und mit Erwin Dirscherl ist dazu folgendes notwendig:

»Jeder Vermittlungsversuch [im Sinne einer Überwindung von Differenzen – AS] kann nur in klassische Aporien führen. Die Gratwanderung zwischen Identität und Nicht-identität, Kontinuität und Diskontinuität muss als *Einheit in Unterschiedenheit* ernst genommen und in der Zeit gegangen werden. Dies erfordert, eine »Kunst der Unterscheidung ohne Abwertung« zu erlernen. Nur eine Sicht, die beide Weisen der Präsenz des Gotteswortes respektiert, wird dem singulären Phänomen der Bezogenheit von Kirche und Israel gerecht, das von wahrhaft ökumenischer Tragweite ist, weil das Wort des einen Gottes so der ganzen Welt bezeugt wird.«¹⁴⁹

Vor allem die Ansätze Wohlmuths, Dirscherls und Dausners sowie Cunninghams versuchen dieses Differenzspektrum und ihr komplexes Durchdrungensein von Kontinuitäten zur Sprache zu bringen – und theologisch zu verarbeiten. Josef Wohlmuth schlägt vor:

»Insofern sollte das jüdisch-christliche Gespräch nicht darauf abzielen, sich gegenseitig das Proprium der Differenz auszureden; vielmehr könnten Juden und Christen je auf ihre Weise Gottes unverbrüchliche Treue feiern und der übrigen Menschheit bezeugen. Den Glauben an die unverbrüchliche Treue Gottes zum ersterwählten Volk und zur Kirche aus Juden und Heiden bzw. zur Heidenkirche könnte man getrost als das gemeinsame Grundlagendogma ansehen, von dem das Gespräch getragen und die Differenz ertragen wird.«¹⁵⁰

Für die Zukunft wird es entscheidend sein, sich bewusst zu halten, dass – bei aller Begründung und Notwendigkeit – in der Betonung der Einzigkeit der Beziehung zwischen Judentum und Christentum auch die Gefahr einer Erzeugung neuer Exklusivismen liegt. Für Pawlikowski würde das in eine zusätzliche Isolation und weitere Margi-

148 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 147. Verweis auf Geertz, Clifford: Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller (1988). München u.a.: Hanser 1990, 129.

149 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 66. Verweis auf Söding, Thomas: »... die Wurzel trägt dich« (Röm 11,18). Methodische und hermeneutische Konsequenzen des jüdisch-christlichen Dialogs in der neutestamentlichen Exegese. In: ders./Peter Hünermann (Hg.): Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2003, 35–70, 51. Vgl. dazu EG 249: »Obwohl einige christliche Überzeugungen für das Judentum unannehmbar sind und die Kirche nicht darauf verzichten kann, Jesus als den Herrn und Messias zu verkünden, besteht eine *reiche Komplementarität*, die uns erlaubt, die Texte der hebräischen Bibel gemeinsam zu lesen und uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen sowie viele ethische Überzeugungen und die gemeinsame Sorge um die Gerechtigkeit und die Entwicklung der Völker miteinander zu teilen.«

150 Wohlmuth, Josef: Das Heil der Juden in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, 477.

nalisierung des jüdisch-christlichen Gesprächs führen.¹⁵¹ M. E. besteht die Gefahr neuer Exklusivismen insbesondere dann, wenn binär angelegte Grammatiken letztlich nur verschoben würden: »Wir«, in diesem Falle dann nicht mehr nur Christ*innen, sondern Christ*innen und Jüd*innen gemeinsam – und »die Anderen«, also alle Nicht-Christ*innen und Nicht-Jüd*innen wie Muslime, aber auch Atheist*innen, Agnostiker*innen etc. Eine Grammatik des jüdisch-christlichen Dialogs darf also keine neuen Ausschließungsmuster produzieren, sondern ist so anzulegen, dass sie in der Formulierung der Theologizität des Dialogs konstitutiv Räume eröffnet für vielfältige Außenperspektiven und Relativierungen.

Dazu ist es entscheidend, den grammatischen Shift metatheoretisch und theoriekritisch zu begleiten. Das ist bisher nur ansatzweise geschehen (am ehesten wiederum bei Wohlmuth, Dirscherl, Dausner, bei Pawlikowski und Cunningham). Und: Bis-her bleibt in diesem Zusammenhang zweierlei unterbestimmt oder ausgeblendet: (1.) der erkenntnistheoretische Ort der *Kirche*; (2.) der *Dialog* selbst in seiner theologischen Performativität und offenbarungstheologischen Qualität.¹⁵² Auf die vielfach unterrepräsentierte Rolle der Ekklesiologie als erkenntnistheologischem Ort der Religionstheologie generell und damit auch der Frage nach dem Heil für Jüd*innen weist vor allem Sigrid Rettenbacher hin.¹⁵³

»Was in den genannten Fragen und Anliegen [einer Religionstheologie – AS] – so zentral, berechtigt und wichtig sie auch sind – noch nicht benannt wird, ist der Ort, an dem sie generiert werden. Wenn von Wahrheit und Heil die Rede ist, wenn die eigene Tradition und Identität anderen religiösen Traditionen gegenüber gestellt wird, dann geschieht das nicht in einem mächtfreien, neutralen Raum, der die religionstheologischen Fragen objektiv ein für alle Mal klären könnte. Religionstheologie wird vielmehr von und in einer bestimmten perspektivisch gebundenen Diskursgemeinschaft betrieben, die mit dem Diskurs die Wirklichkeit, die sie behandelt und bezeugt, erst schafft. Die Verhandlung religiöser Pluralität ist also Teil eines Identitätsdiskurses, in dem Eigenes und Fremdes einander zugeordnet werden.«¹⁵⁴

-
- 151 Pawlikowski sieht diesen Sachverhalt ähnlich, vgl. dazu ausführlicher Pawlikowski, John T.: *The Uniqueness of the Christian-Jewish Dialogue*, 3. Diesen Umstand sieht er insbesondere für die Christologie: »As one who has struggled with this theological dilemma in a number of my writings over several decades I have come to recognize that as Christians we will never deepen and expand the foundations of our theology of interreligious dialogue, whether with the Jews or any other religious community, until we begin to develop a theological perspective which transforms our understanding of the Christ Event in a way that does not automatically reduce Jews and members of all other religious traditions to a fundamentally inferior status.« Ebd. 10.
- 152 Zweiteres äußert sich insbesondere dadurch, dass die Frage nach den Heilmöglichkeiten überwiegend ein innerkatholischer Diskurs bleibt, der zwar zweifelsohne seine Berechtigung hat, der aber einzubetten ist in den Dialog, insofern jüdischen Stimmen ein erkenntniskonstitutiver Raum zugesprochen werden muss. Ansätze dazu gibt es bspw. mit Blick auf die inkarnationstheologischen Ansätze oder diejenigen, die das Moment des Messianischen betonen.
- 153 S. dazu ausführlich Rettenbacher: Keine Religionstheologie außerhalb der Ekklesiologie, insb. 334–364 (Kapitel »Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie«: Epistemologische Anmerkungen zu einem ambivalenten Verhältnis).
- 154 Ebd. 334. Rettenbacher spricht dabei auch den »ambivalenten Status der Kirche« an: »Einerseits garantiert die Kirche als Identitätsort die bleibende Verbindung zum identitätsstiftenden Chris-

Die zweite Leerstelle versucht die vorliegende Studie zu bearbeiten, indem sie vom Dialog selbst ausgeht: wenn sie seine offenbarungstheologische Qualität und theologietransformierende Dynamik – also seine performative Theologizität – ernstnimmt und von dort aus auf die eigenen kirchlich verfassten Modi der Wissensgenerierung und -kommunikation reflektiert. Das bedeutet für diesen Zusammenhang: die Frage nach einer theologischen Begründung für den Verzicht auf Judenmission wird weniger vom Innenraum der Kirche heraus im Sinne eines innerkatholischen Diskurses beantwortet, sondern aus dem Zwischenraum des Dialogs heraus, aus der gelebten Beziehung zwischen Judentum und Christentum.¹⁵⁵

So zeigt sich beispielsweise die Performativität des jüdisch-christlichen Dialogs nicht darin, dass auf der Suche nach Gemeinsamkeiten Differenzen zwischen Judentum und Christentum homogenisiert werden würden, sondern sie drängt gerade im kreativen Umgang mit bleibenden Differenzen auf eine Überwindung machtförmiger, toxischer Muster und Codes im eigenen theologischen Sprechen. In dieser Hinsicht kann der jüdisch-christliche Dialog als Glaubensraum *in between* (Kapitel 2.3), in welchem die lebendige Gegenwart des *ungeteilten* Wortes Gottes zwar *unterschieden*, aber *gemeinsam* zur Sprache gebracht, bezeugt und erfahrbar wird, zu einem Lernort werden für eine pluralitätsfähige theologische Grammatik, die fähig ist, diverse Alteritätseinträge und Bezüge zu interreligiösen, ökumenischen, politischen und gesellschaftlichen »Außenwelten« im Eigenen wahrzunehmen und theologisch produktiv zu verarbeiten.

tusereignis über Zeiten und Räume hinweg. Andererseits ist dieser Identitätsort Kirche auch ein Ort der Gefährdung, weil er verwoben ist in die vielfältigen und komplexen *entangled histories*, die Identitäten als diskursive Ausverhandlungsprozesse und hybride Gebilde freilegen. In diesen *entangled histories* kommt also das gefährdende Moment des Identitätsortes Kirche zum Tragen – nämlich dass eine Wahrnehmung Anderer als Anderer auf Augenhöhe verhindert wird. Damit wird deutlich, dass sich die identitätsstiftende Aufgabe der Kirche faktisch in einer Schuldgeschichte der Kirche gegenüber Andersgläubigen und ihren religiösen Traditionen realisiert hat.« Ebd. 341. Für *entangled histories* Verweis auf Conrad/Randeria: Einleitung Geteilte Geschichten, 17; vgl. Kapitel 1.4.

155 Diesen Weg deutet auch Hans Hermann Henrix an: »In dieser gelebten Beziehung, welche sowohl der eigenen Berufung als auch der Solidarität entspricht, setzt sich die Theologie dem Anderen aus. Sie hört auf ihn und empfängt von ihm. Die Wahrnehmung des Anderen ist gegenüber einer langen Geschichte verändert und enthält eine Anerkennung der Heilsbedeutung des anderen Weges. Dafür steht die Karfreitagsfürbitte für die Juden des ordentlichen Ritus von 1970.« Henrix: Israel trägt die Kirche, 174. Oder ähnlich ders.: Weichenstellungen in katholischen Positionen, 35.