

6 Topografien des Dialogs

Analyse katholischer und jüdischer Dokumente zum Dialog

6.1 Katholische Verlautbarungen des Lehramts seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

6.1.1 Topografie einer »Neuausrichtung«: *Nostra aetate* (NA)¹

Das Zweite Vatikanische Konzil verschreibt sich mit GS den *Zeichen der Zeit*,² also denjenigen konkreten Orten in der Geschichte, an denen sich angesichts realer Probleme und damit verbundener Relativierungen und Infragestellungen die Tragfähigkeit und Bedeutung des Evangeliums Jesu Christi jeweils neu zu erweisen hat.³ Auch NA, ursprünglich als »Judenerklärung« beabsichtigt, wendet sich einem drängenden geschichtlichen Moment zu, nämlich der Schuldgeschichte der Kirche gegenüber dem Judentum einerseits und der globalgesellschaftlichen Realität des religiösen Pluralismus andererseits.⁴

-
- 1 Nostra aetate. Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Zweites Vatikanisches Konzil 1965. In: Hünemann, Peter (Hg.): in HThKVatII 1. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 355–362. Onlineversion (wobei die Übersetzung nicht dieselbe wie die in HThKVatII ist): www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (10.02.2025). Wo nicht anders angegeben wird auf die deutsche Übersetzung auf der angegebenen Homepage zurückgegriffen.
 - 2 »Zur Erfüllung dieser Aufgabe obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann.« (GS 4)
 - 3 Bereits diese Überzeugung, dass Offenbarung nicht anders als in Geschichte erfahrbar ist, ist nicht christliches Proprium, sondern verweist die Kirche immer schon an die Geschichte des Volkes Israels mit Gott, wie sie im TaNaK überliefert ist. Christentum und Judentum teilen sich die Überzeugung von der offenbarungstheologischen Dignität der Geschichte, Kapitel 2.3.
 - 4 »Wer Gewalt verwirft, muss sich der eigenen Geschichte der Gewalt stellen.« Ahrens/Hoff: Geschwister auf einer gemeinsamen Suche, 24. Für Hoff entstand das ursprünglich als Erklärung über die Juden vorgesehene Konzilsdokument neben einer theologischen Bestimmung Israels vor allem aufgrund einer »mehrfachen Notwendigkeit einer ›Reinigung des Gewissens‹: angesichts der

Das Konzil strebt einen Moduswechsel in der theologischen Beziehungsbestimmung der Kirche zum Judentum an und – wie die Konzilsgeschichte zeigt – letztendlich auch »zu den nichtchristlichen Religionen«: eine bewusste *Abkehr* von einer »Lehre der Verachtung« (Jules Isaac)⁵ und eine *Neuausrichtung* hin zu einer produktiven Auseinandersetzung mit dem Judentum und der Entwicklung einer Haltung der *Anerkennung*. Um diesen habituellen Paradigmenwechsel vollziehen zu können, ändert sich mit dem Zweiten Vatikanum notwendigerweise die kommunikative Form. *Dialog* wird das neue Leitmotiv für kirchliche Kommunikation nach außen, nicht nur im Gegenüber zu anderen Religionen, sondern grundsätzlich auch zu Gesellschaft, Politik und Kultur (Kapitel 1.1.2).⁶ Unter diesem Paradigma wird in NA eine veränderte Grammatik etabliert. Diese »Tiefengrammatik«⁷, wie Roman A. Siebenrock es bezeichnet, wird ausgehend von verschiedenen Topoi angeleitet,⁸ entlang derer sich eine neue Hermeneutik implementieren lässt.

Schoah, angesichts jüdenfeindlicher Momente der Kirchengeschichte, angesichts verzerrter Darstellungen des Judentums in der kirchlichen Verkündigung sowie des theologischen Grundproblems, die bleibende Bedeutung des Judentums post Christum zu bestimmen.« Hoff: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage, 127. Hoff verweist auf Siebenrock, Roman A.: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*. In: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.): *HThKVatII* 3. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 591–693, 662. Eine Möglichkeit wäre, diese Schuldgeschichte und den mit NA 4 vollzogenen Paradigmenwechsel über den rabbinischen Topos *Teshuva* zu formulieren. *Teshuva* meint einen Prozess des Bekennens und Bereuens von Sünden.

- 5 Im Vorfeld des Konzils im Jahr 1960 konnte der französische jüdische Historiker Jules Isaac im Rahmen einer Privataudienz bei Papst Johannes XXIII. seine Forschungsergebnisse zur, wie er es nannte, kirchlichen »Lehre der Verachtung« präsentieren (vgl. dazu Connelly, John: Juden – vom Feind zum Bruder. Wie die Katholische Kirche zu einer neuen Einstellung zu den Juden gelangte. Paderborn: Schöningh 2016, 154). Die persönliche Begegnung zwischen Jules Isaac und Papst Johannes XXIII. wie auch die Erfahrungen, die dieser Papst mit Jüd*innen machte, denen er während des Zweiten Weltkriegs zur Flucht verhalf, sind wie schon Heschel Beispiel für den Einfluss jüdischer Akteur*innen auf katholische Lehrentwicklung. Isaac beschäftigte sich bereits während des Zweiten Weltkriegs mit dem christlichen Antijudaismus als Legitimationsgrundlage für den Antisemitismus der Nazis. Die »Lehre der Verachtung« meint christliche Konzepte und Narrative, die bereits in der Antike im Kontext von Identitätsdiskursen entwickelt wurden (Substitutionstheologie, vgl. Heil: *Die Bürde der Geschichte*, 26–52; ders./Kampling, Rainer: Einleitung. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* (Arbeitshilfen 307). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2019, 9–19). Entlang dieser Darstellungsmuster wurde das Judentum zu einem Konstrukt des kirchlichen Identitätsdiskurses. Zur Erinnerung: der Historiker für jüdische Geschichte, Jeremy Cohen, spricht in diesem Zusammenhang vom »hermeneutical Jew« (Cohen: *Living Letters of the Law*, 2).
- 6 Vgl. dazu beispielsweise folgende Dokumente des Zweiten Vatikanums: UR 4,2 sowie 9; 11; 18; 20–21; CD 13,2; GE 11,1; DG 3,2; AG 11,2.
- 7 Siebenrock spricht von einer »Tiefengrammatik für das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen«. Siebenrock: Theologischer Kommentar zu NA in *HThKVatII* 3, 647.
- 8 Gregor Maria Hoff beschreibt diesen permanenten Positions- und Ortswechsel des Konzils als Strategie, um »Aussagen miteinander zu verbinden, die nicht ohne Spannung stehen.« Ders.: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage, 130. Vgl. ähnlich: »Es handelt sich um einen Diskurs im Text selbst [dass das geschichtliche Moment der theologischen Reflexion in den Diskurs eingeht], der sich im gesamten Dokument von Ortswechseln her entwickelt: Im Prozess des Nachdenkens, im Bezug auf die Stimmen der anderen Religionen.« Ebd. 128.

Die neue Grammatik, die theologisches Denken und Sprechen im Zeichen einer Hermeneutik der Anerkennung anleitet, führt zu erheblichen erkenntnistheologischen Umstellungen, denn die religiöse Pluralität »hat [...] im Konzil einen eigenständigen Ort mit theologischer Signifikanz erhalten,«⁹ so Sigrid Rettenbacher.

Im Zeichen dieser erneuerten Hermeneutik erkennt sich die Kirche mit NA zunächst über die eigene Wesensbestimmung ihrer bleibenden Verwiesenheit an das Judentum: Was Kirche ist, lässt sich nur über einen ständigen Bezug zum Judentum aussagen. Das entscheidend, denn damit werden Orte, von denen aus die Kirche ihren Wahrheitswert bestimmt, in NA 4 zum ersten Mal bewusst als nicht genuin eigene, sondern als *verbindende*, das heißt mit dem Judentum geteilte Topoi wahrgenommen und als solche explizit ausgewiesen. Die folgende Analyse greift exemplarisch den Topos des *Mysteriums* und jenen des *gemeinsamen geistlichen Erbes* auf.¹⁰ Beide übernehmen gleichsam eine komplexe Scharnierfunktion, insofern sie soteriologische, offenbarungstheologische, eschatologische und ekklesiologische Dimensionen mit israel- und religionstheologischen Überlegungen verschalten und dabei Innen- und Außenperspektiven (*ad intra et ad extra*) aneinander vermitteln.

-
- 9 Rettenbacher: *Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie*, 25. Rettenbacher verweist auch auf LG 15f., AC 11, DiH 2 und OT 16. Vgl. dazu auch Peter Hünemann: »Die Konstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils legt in ihrem ersten Kapitel die Basis für ein theologisches Verständnis der Offenbarung, damit aber auch für ein theologisches Verständnis der Religionsgeschichte wie der Beziehung der Religionen mit der Kirche. *Nostra aetate*, die Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, baut auf diesem Fundament auf. Hier werden die Lehren von *Dei Verbum* in Handlungsanweisungen umgesetzt. Die Aussagen von *Dei Verbum* stehen darüber hinaus in einem engsten Zusammenhang mit den Ausführungen über das Mysterium der Kirche in der Konstitution *Lumen gentium*.« Hünemann, Peter: *Juden auf dem Weg des Heils. Eine theologische Reflexion auf die Frage von Offenbarung und Geschichte im Ausgang von Dei Verbum*. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): *Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission«* (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 420–459, 423.
- 10 Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch der jüdische Gelehrte Michael Signer in seiner Analyse von *Nostra aetate*. Für ihn sind beide entscheidende »Elemente einer Theologie von Nostra Aetate«. Signer, Michael: *Vierzig Jahre nach Nostra Aetate*. In: ders. (Hg.): *Brücken bauen. Aufsätze und Vorträge zum jüdisch-christlichen Verhältnis* (SKI 29). Berlin: Institut Kirche und Judentum 2013, 303–318, 308. Oder: »Ich glaube, dass vier Schlüsselbegriffe existieren, welche die fortdauernde Beziehungsarbeit von Katholiken zu den Juden um ein tieferes Verständnis des eigenen Glaubens willen anregen.« Ebd. Signer identifiziert als diese vier Elemente »Mysterium«, »Erbe«, »Dialog«, »gegenseitiger Respekt«. Ebd. 314–318.

6.1.1.1 **Mysterium Gottes – Mysterium der Kirche. Oder: Mysterium und Dialog?**

In NA 1 wird die *dialogische Neuausrichtung* über den Topos des Mysteriums¹¹ vorbereitet.¹² Die Rede vom Mysterium strukturiert die Wahrnehmung kultureller und religiöser Verschiedenheit vor, die im Zuge globaler Vernetzungen von Menschen unterschiedlicher Herkunft zunehmend bewusst und als Problemdruck für Kirche und Theologie wahrgenommen werden. Damit verändert sich gewissermaßen das erkenntnistheologische Vorzeichen: Die religiöse Pluralität ist strukturgebend durch das zu betrachten, was allen Menschen *gleich* ist, was die Menschen bei aller Verschiedenheit miteinander *verbindet*, nämlich »jenes letzte und unaussprechliche *Mysterium*, das unsere Existenz umfasst, aus dem wir unseren Ursprung nehmen und auf das wir zustreben« (NA 1,3).¹³ Die Religionen haben ihren gemeinsamen Grund in der menschlichen Suche nach Antworten auf die letzten Geheimnisse ihrer Existenz. Die Rede vom Mysterium wird zum Deutungsmotiv und sprachlichen Code angesichts menschlicher Kontingenzerfahrungen.¹⁴ Die Kirche steht den unterschiedlichen Antwortversuchen der Religionen nicht (länger) gleichgültig gegenüber: Sie werden mit NA und über den Topos des »Mysteriums« auch für die christliche Suche nach dem Mysterium als relevant und erkenntnistheologisch von Bedeutung ausgewiesen.¹⁵ Dazu Gregor Maria Hoff:

»Wenn in anderen religiösen Traditionen eine wirkliche Wahrheit über Gott begegnet, dann ist es eine in der eigenen Gottesrede so nicht ausgesprochene, aber trotzdem eine Wahrheit. Man ist konfrontiert mit einer unbekannten, im eigenen Rahmen nicht

-
- 11 In diesem Zusammenhang soll der Übersetzung »Mysterium« gegenüber »Geheimnis« der Vorzug gewährt werden, weil er stärker an den theologischen Ursprung dieses Wortes in den Heiligen Schriften Israels erinnert.
- 12 Vgl. Hoff: NA 4 als Anfrage, 131. Das Mysterium ist es, das sich »in der Kirche findet, sie aber auch mit allen anderen religiösen Traditionen verbindet [...]« Warum? Weil, mit Grosshans, »Religion und Glaube genau das [thematisieren], was im irdischen Leben nicht aufgeht, und sie haben dort ihren Ort, wo keine einheitliche Linie des Sinns im Leben entsteht« Grosshans, Hans-Peter: Geheimnis des Glaubens. Zum Thema der Theologie. In: ZThK 108 (2011), 472–489, 486.
- 13 Vgl. dazu Johann Figl und Ernst Furlinger: »Wenn man den Einleitungsworten eines Textes aus hermeneutischer Sicht zurecht eine besondere Stellung gibt, dann ist die Feststellung der Konzilsväter von der immer intensiveren Vernetzung der Welt, also des starken Globalisierungsprozesses, wie wir heute sagen würden, das wesentliche Kennzeichen der historischen Situation, [...] In dieser Situation besinnt sich die Kirche auf ihre zentrale Aufgabe, die sie in diesem Text darin erblickt, »Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern«. In dieser prinzipiellen Absicht ist eine universalanthropologische Intention gegeben: Es wird vor allem das ins Auge gefasst, »was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt« (NA 1,1).« Figl, Johannes/Furlinger, Ernst: Nostra aetate – Grundsatzklärung über die Beziehungen der Kirche zu den Religionen. In: Jan-Heiner Tück (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, 405–419, 406.
- 14 Vgl. Phillips, Dewi Zephania: From Fantasy to Faith. Morality, Religion and Twentieth-Century Literatures. Basingstoke u.a.: Palgrave Macmillan 1991. Vgl. dazu Grosshans: Geheimnis des Glaubens, 483–487.
- 15 Vgl. Hoff: Nostra Aetate 4 als Anfrage, 132: »Die Kirche teilt diese Fragen mit allen anderen Religionen, sie setzt sich zu ihnen in ein Verhältnis gemeinsamen Ringens und geschichtlichen Suchens – gerade auch dort, wo sie auf ihre christologischen Antworten besteht (vgl. NA 2,2; NA 4,8; Schluss). Textpragmatisch setzt sich damit eine dialogische Haltung durch – die Bereitschaft, die anderen Religionen kennenzulernen, sich von ihrem Wahrheitswert beeindrucken zu lassen.«

vorkommenden und auch nicht vorgesehenen Sprache für Gott. Man steht vor dem unerwarteten Gott. Dass Gott unerwartet auftreten kann, darum hat die Kirche immer gewusst – die Evangelien verpflichten sie in vielen Erzählungen darauf. Der unerwartete Gott hat Raum in der theologischen Erkenntnistheorie – zumal in den *loci alieni*, wie sie die theologische Erkenntnistheorie des Melchior Cano vorsieht. Es gibt theologisch exemte Orte, auf die sich die Theologie beziehen muss, um im Blick auf die Autorität des Evangeliums sprachfähig zu werden. Solche modernen *loci alieni* sind die nicht-christlichen Religionen.«¹⁶

Gerade angesichts des religiösen Pluralismus wird der Kirche die Einzigartigkeit ihrer Beziehung zum Judentum bewusst. Wenn das Konzil davon spricht, dass »[a]lle Völker [...] auch ein letztes Ziel [haben], Gott, dessen Vorsehung, Zeugnis der Güte und *Heilsratschlüsse* sich auf alle erstrecken [...]« (NA 1,2¹⁷), wird die soteriologisch begründete Heilsgemeinschaft im erinnernden Rückbezug auf Weish 8,1 und damit auf die Tradition Israels erschlossen.¹⁸

In dem Moment also, in dem das Konzil das letzte Mysterium menschlicher Existenz als *Heilsmysterium* bestimmt, führen die religionstheologischen Überlegungen unmittelbar hinein in den Glaubensraum des jüdisch-christlichen Dialogs. Nicht nur, weil wegen der Performance des jüdisch-christlichen Gesprächs nach der Schoah überhaupt erst ein Dokument wie NA möglich wurde, sondern aus *theologischen* Gründen. Das Mysterium verweist die Kirche sprach- und motivgeschichtlich in den gemeinsamen Glaubensraum der Heiligen Schriften Israels (Kapitel 2.2). Der interreligiöse Dialog ist deshalb dem jüdisch-christlichen Dialog immer schon zugeordnet, bzw. vorgeschaltet, denn einen Zugang zu den fremden Sprachen über Gott im Modus einer alle Religionen einenden Suchbewegung kann es nicht *außerhalb* des jüdisch-christlichen Dialogs geben.

Neutestamentlich verbürgt, ist die Rede vom Geheimnis Gottes für Christ*innen von zentraler Bedeutung. Die Semantik des Codes »Mysterium« allerdings kann die Kirche nicht anders als über den Gottesbezug Israels erschließen: Am prominentesten ist etwa das alttestamentliche Motiv des *deus absconditus* aus Jes 45,15: »Wahrhaftig, du bist ein verborgener Gott,/Israels Gott, der rettet.« Das Jesaja-Zitat zeigt, dass das Mysterium Gottes keine undurchschaubare Schicksalsmacht meint, die aus Ermangelung menschlicher Erkenntnis und Sprache den Menschen verborgen bliebe und nicht zugänglich wäre.¹⁹ Vielmehr: »Gott ist nicht verborgen, weil wir ihn nicht erkennen oder weil wir nicht

16 Hoff, Gregor Maria: *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2007, 198.

17 Deutsche Übersetzung zitiert nach HThKVatII 1, Hervorhebung AS.

18 Vgl. dazu Siebenrock: *Theologischer Kommentar zu NA in HThKVatII* 3, 650: »Die verschiedenen Völker sind deshalb eine einzige Gemeinschaft, weil sie ihren Ursprung und ihr Ziel in Gott haben, dessen Vorsehung sich auf alle Menschen erstreckt. Ursprung und Ziel werden mit ›orgio‹ und ›finis‹ beschrieben. Diese Begriffe sind aber nicht philosophisch bestimmt, sondern innerhalb eines heilsgeschichtlichen biblischen Rahmens verwendet. Der Ursprung wird mit einem Zitat hinweis aus der Areopagrede gestützt [Apg 14,17 – AS]. Das letzte Ziel ist mit dem eschatologischen Bild der Heiligen Stadt illustriert [1 Tim 2,4 – AS]. Aber nicht nur Ursprung und Endziel werden biblisch begründet. Alle Menschen sind in Gottes Güte und Vorsehung eingeschlossen [Weish 8,1 – AS].« Vgl. auch Hoff: NA 4 als Anfrage, 133.

19 Vgl. Grosshans: *Geheimnis des Glaubens*, 485.

angemessen von Gott reden können, sondern weil Verborgenheit ein wesentliches Merkmal Gottes ist.«²⁰ Dieses Merkmal der Verborgenheit bleibt nicht vage und unbestimmt, sondern ist mit Jesaja näher bestimmt, heilsam qualifiziert als »Israels Gott, der *rettet*«. Oder anders gewendet: Das Mysterium Gottes codiert Gottes Selbstmitteilung als schöpferische und erlösende Liebes- und Lebensmacht.²¹ Mit NA ist die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel, die sich in den Traditionen von Christentum und Judentum verstetigt (Bund, Kapitel 2.2), konstitutiv in den Topos des Mysteriums eingelassen.

Die Rede vom »Mysterium« eröffnet einen Zugang zum Ort des Judentums innerhalb der Kirche: Das »Mysterium« findet sich in der Kirche, weist aber immer schon über die Kirche hinaus und bindet sie an das Judentum.²²

»Indem sie das *Mysterium der Kirche* (*mysterium ecclesiae*) untersucht, gedenkt diese Heilige Synode des Bandes, durch das das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist [NA 4,1]. Die Kirche Christi anerkennt nämlich, dass sich nach dem Heilsmysterium Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung schon bei den Patriarchen, bei Mose und den Propheten finden. Sie bekennt, dass alle Christgläubigen als Kinder Abrahams dem Glauben nach in der Berufung ebendieses Patriarchen eingeschlossen sind und das Heil der Kirche im Auszug des erwählten Volkes aus dem Land der Knechtschaft *in mystischer Weise vorgebildet* wird [NA 4,2].« NA 4²³

Der Bezug zum Judentum ist für die Kirche konstitutiv, das jüdische Volk ist immer schon »Teil des ›mysterium ecclesiae‹«²⁴, so Michael Signer, insofern die Kirche ohne den Kontakt zu ihm ihre Identität nicht angemessen ausdrücken könnte (Kapitel 2.1). Israel gehört »in die geschichtliche und theologische Bestimmung des Geheimnisses der

20 Ebd.

21 Vgl. dazu Grosshans: »Denn wenn das Geheimnis des Glaubens, das göttliche Geheimnis, dem weltlichen Leben wirklich neue – lebenserneuende, erlösende – Möglichkeiten zuspielt, die nicht bereits seine eigenen sind, dann folgt daraus eine grundsätzliche Unterbrechung des weltlichen Lebenszusammenhangs.« Ebd. 477. »Denn Jesus Christus kommuniziert nicht nur den unbestimmbaren Gott und das opake göttliche Geheimnis des Lebens, sondern offenbart und qualifiziert das göttliche Geheimnis eindeutig als Liebe (vgl. 1 Joh 4,16). Das jedem Menschen wie der ganzen Welt zugrunde liegende und vorausgehende, jenseitige göttliche Geheimnis ist dann nicht als die undurchschaubare Schicksalsmacht vorzustellen, sondern dieses göttliche Geheimnis kann dann als die große und eindeutige Bejahung jedes Menschen geglaubt und bedacht werden.« Ebd. 489.

22 Vgl. dazu Hoff: »Der kirchliche Bezug auf das Judentum und Israel ist »mit dem Akt der theologischen Selbstbestimmung verbunden« Hoff, Gregor Maria: Fünfzig Jahre nach *Nostra aetate*. Jüdische Stellungnahmen im 21. Jahrhundert. In: Mariano Delgado/Gregor Emmenegger/Volker Lepin (Hg.): Apologie, Polemik, Dialog. Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte und in der Religionsgeschichte. Basel/Stuttgart: Schwabe/Kohlhammer 2021, 481–495, 482. Israeltheologisch gewendet und mit Siebenrock: »Die Juden sind konstitutiv in die Suche nach dem kirchlich-christlichen Selbstverständnis und jeder Beziehung der Kirche zu ihnen eingebunden, weil die Grundlage im Evangelium nicht hinreichend verstanden werden kann, ohne auf das aktuelle Judentum zu horchen.« Siebenrock: Theologischer Kommentar zu NA in HThKVatII 3, 663.

23 Übersetzung entsprechend HThKVatII 1.

24 Michael Signer drückt es so aus, dass mit NA »das jüdische Volk als Teil des ›mysterium ecclesiae‹ betrachtet und die Bedeutung dieses Begriffes aus der Heiligen Schrift erklärt« wird. Signer: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*, 309. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Rekurs auf LG, vor allem das erste Kapitel mit dem Titel »Das Mysterium der Kirche«.

Kirche hinein.«²⁵ Signer weist auch auf das angezeigte dialogische Potential des Topos Mysterium hin, nämlich in dem Sinne, »dass der Begriff Mysterium die Möglichkeit offen lässt, dass das Thema der Beziehungen [der Christen – AS] zu den Nachkommen aus Abrahams Stamm durch keine abgegrenzte Begriffsbestimmung oder eine einzelne geschichtliche Periode vereinnahmt werden kann. Es entspricht dem innersten Wesen des ›Mysteriums‹, dass es sich ständig aufs Neue enthüllt.«²⁶

Dieses dynamische Verständnis von Mysterium als Code für die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Bundesbeziehung verbindet die Kirche mit dem Volk Israel aufs Innerste. Der gemeinsame Topos des Mysteriums ist Ausweis des gemeinsam-unterschiedenen Bezugs auf Gott im Dialog und damit die Theologizität des Dialogs (Kapitel 2 und 8).

6.1.1.2 »Gemeinsames geistliches Erbe«: Abrahams Kinder und sein Segen

Mit dem Judentum eint die Kirche nicht nur die Suchbewegung nach dem »unaussprechliche[n] Mysterium« (NA 1) menschlicher Existenz. Kirche und Judentum sind in besonderer Weise auch in Form des *gemeinsamen Bezugs* auf das *göttliche Mysterium* (NA 4,2) verbunden, das sein Wesen in den Heiligen Schriften und bis in die Gegenwart hinein immer neu selbst mitteilt. Dieser gemeinsame Gottesbezug materialisiert sich mit NA 4,5 im *Abrahamssegens* (Gen 12,2²⁷). Das Konzil beansprucht, Jüd*innen wie Christ*innen seien gleichermaßen »als Kinder Abrahams dem Glauben nach in der Berufung ebendieses Patriarchen eingeschlossen« (NA 4,2). Der Segen Abrahams ist für das Zweite Vatikanum »das reiche Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe (*patrimonium spirituale*)« (NA 4,5).²⁸

Michael Signer erinnert daran, dass der Topos des »Erbes« kein neuer ist, sondern dass er einen konkreten geschichtlichen Ort in den Beziehungen zwischen Judentum und Christentum hat: Seit der Spätantike und mit der Genese von rabbinischem Judentum und Christentum gibt es einen kontroversen Diskurs über die Frage, welche Glaubensgemeinschaft das rechtmäßige Erbe des Segens Abrahams antritt.²⁹ Für die Kirche hat die Rede vom »Erbe« ihren Sitz im Leben ursprünglich in den Apologien und Polemiken gegen das Judentum (vgl. der substitutionstheologische Topos der Kirche als »wahres Israel«/*verus Israel*). NA 4 nimmt demgegenüber eine entscheidende Umstellung vor:

25 Hoff: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage, 127.

26 Signer: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*, 314.

27 »Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein.« (Gen 12,2 EÜ 2016).

28 Der Topos des »Erbes« wird auch in anderen Dokumenten aufgegriffen, v.a. in PJSE, bspw. PJSE 87, Kapitel 6.1.2.

29 Vgl. dazu Signer: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*, 315: »Fast zweitausend Jahre lang fand sich das »Erbe« des Segens Abrahams im Zentrum der Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen.« Auch Siebenrock identifiziert das »gemeinsame geistliche Erbe« in einer gemeinsamen Beziehung zu Abraham. Vgl. Siebenrock: Theologischer Kommentar zu NA in HThKVatII 3, 661. An der Rede vom »geistlichen Erbe« zeigt sich exemplarisch, dass solche Topoi im jüdisch-katholischen Dialog nie neutral sind, sondern dass sie religionspolitisch aufgeladen sind und entsprechend der wechselhaften Beziehungsgeschichte ein komplexes Bedeutungsgewebe mit sich führen, was nach einer entsprechenden Sensibilität im wissenschaftlichen Diskurs verlangt.

Das »Erbe« des abrahamitischen Segens wird nicht mehr unter den substitutionstheologischen Codes von Ablösung, Ersetzung oder Übernahme verhandelt, sondern als verbindendes, »gemeinsames« und »geistliches« neu qualifiziert.

Diese Umcodierung leitet eine Neuausrichtung der Beziehungen der Kirche zum Judentum auf zwei Ebenen entscheidend an: (1.) Die Bestimmung des Erbes als »geistlich« ist pneumatologisch zu lesen und weist vor allem die dynamische und präsentische Dimension des gemeinsamen Erbes aus: Es sichert nicht nur die Möglichkeit eines *historischen* Rückbezugs. Auf Grundlage des gemeinsamen Erbes ist die Beziehung zum *gegenwärtigen* Judentum nicht nur ermöglicht, sondern als theologisch bedeutsam bestimmbar, weil der Segen Abrahams und seine Verheißung weiterhin in der Geschichte des jüdischen Volkes mit dem Gott Abrahams wirksam ist.³⁰ (2.) Gregor Maria Hoff führt diesen Gedanken konsequent weiter: Denn die Bestimmung »gemeinsam« weist das »Erbe« dezidiert als erkenntnistheologischen Topos aus, auf den Judentum und Christentum gleichermaßen Zugriff haben. Die Bedeutung und Wirklichkeit dieses Erbes gilt es reziprok und also dialogisch, im gegenseitigen Kontakt zu erschließen. Für die Zeit der Abfassung von NA liegt darin eine epistemologisch und theologisch bedeutsame Umstellung: Das Judentum kann nicht länger Objekt oder Gegenstand theologischer Forschung sein, sondern es wird zum Subjekt, zum Gegenüber, zum Gesprächs- und Lernpartner christlicher Theologie.³¹

Die Rede vom geistlichen Erbe hat darüber hinaus auch eine performative Dimension. NA 4,1 spricht vom »Band«, durch welches Kirche und Judentum »geistlich verbunden« sind:

30 Das konstatierte bereits Roman A. Siebenrock: »Das *patrimonium spirituale* ist präsentisch zu lesen.« Siebenrock: Theologischer Kommentar zu NA in HThKVatII 3A, 661. Vgl. auch Gregor Maria Hoff: »Die Charakterisierung dieser Beziehung als *spiritualiter* verstärkt den Bezugsrahmen theologisch. *Spiritus* steht in einem pneumatologischen Kontext. Geistlich verbunden zu sein, ist christlich nur möglich, wenn der Heilige Geist wirkt. Die Kirche ist seine Ortsangabe, der geschichtliche Raum seiner Gegenwart. Auf diese Weise zeichnet sich im metaphorischen Hintergrund von NA 4,1 eine Verbindung von Kirche und Israel im Geist ab, wobei im gemeinsamen Gottesbezug – im Sinne einer semantischen Präsupposition – auch Israel pneumatologisch qualifiziert wird.« Hoff: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage, 130. Für den Dialog wird mit der Kennzeichnung des gemeinsamen Erbes als »geistlich« beansprucht, dass *im gemeinsamen Kontakt* zwischen Kirche und Israel *Gottes Geist wirksam* ist. Das wird uns in den Kapiteln VI und VII weiter beschäftigen. Das Konzil, so Hoff weiter, lasse das Worin der theologischen Bedeutung Israels, das die Kirche bestimmen muss, noch offen: »Offenbar liegt sie in der Heilsgeschichte selbst begründet, führt aber zugleich über die Vergangenheit in die Gegenwart hinein.« Ebd.

31 Auch Signer regt dazu an, dass im jüdisch-christlichen Dialog diskursiv jeweils neu zu bestimmen ist, worin dieser Segen Abrahams und sein Judentum und Christentum einendes Potential liegen könnte und wie man gemeinsam diesem Segen gerecht werden kann. Vgl. das Motiv *tikkun olam*, Kapitel 6.2. Signers Vorschlag: »Vielleicht wäre es für den Augenblick besser, wenn man sich über die Verantwortung unterhalten würde, die wir miteinander teilen aufgrund der Tatsache, dass wir Abraham als unseren gemeinsamen Vater ansehen – ein Erbe, das wir ja auch mit den Muslimen teilen. Diese Verantwortung muss als ein Segen betrachtet werden. Papst Johannes Paul II. hat diesen Gedanken während seines Pontifikats mehrfach geäußert. Juden und Christen sind die Erben des Segens Abrahams. Sie müssen zuerst einmal zum Segen füreinander werden, bevor sie zum Segen für die Menschheit werden können.« Signer: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*, 315.

»Das ›geistliche Band‹ zwischen Judentum und Kirche ist nicht ein Gegenstand, der zu Beginn der Suche bereits voll bekannt ist, sondern wird *im Verlauf der Suche nach dem ›Mysterium‹* als eine Wirklichkeit *entdeckt*, die auch weiterhin dem *Prozess der Entdeckung* beständig offen steht. Die neue Beziehung zwischen Judentum und Katholizismus wird also gleichsam im Prozess der Suche der Kirche nach ihrer eigenen Identität geboren.«³²

Die Anerkennung dieser Verbundenheit im Geiste ist die Bedingung, die überhaupt erst einen theologischen Dialog mit dem Judentum ermöglicht. Und sie ist Indiz für die Theologizität des Dialogs, weil sich darüber die *theologische* Bedeutung eines dialogischen Erschließungsprozesses argumentieren lässt. Wie schon mit dem Topos des Mysteriums, eröffnet auch der Topos des reichen *gemeinsamen geistlichen Erbes* einen Raum für das Judentum im innersten Raum kirchlicher Identitätsbestimmung: »das *Heil der Kirche* [ist in der Berufung Abrahams und im Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft – AS] *in mystischer Weise vorgebildet*« (NA 4,2). Der Bezug auf das Judentum hat für die Kirche heilsgeschichtlichen Rang.³³ Mit dem Judentum eint die Kirche aus christlicher Perspektive nicht nur eine Gleichursprünglichkeit, materialisiert in den Anfängen des Glaubens und der Erwählung des Volkes Israels. Der Topos des »Erbes« ruft auch eine damit verbundene, gemeinsame eschatologische Hoffnung auf, nämlich die gemeinsame Vision, dass am Ende der Zeiten alle Völker mit einer einzigen Stimme das göttliche Mysterium anrufen werden.

Bei allem Potential des Topos »Erbe« als gemeinsamer Erkenntnisraum ist aus jüdischer Perspektive allerdings mit einem Einspruch zu rechnen, den Michael Signer exemplarisch einspielt: »Wie können die Juden, die eine Traditionslinie entwickelt haben, nach der der Segen und die Verdienste der Väter – Abraham, Isaak und Jakob – die Kontinuität des Volkes Israel bedeuten und letztlich das Erbe des Gelobten Landes (Erez Jisrael) beinhalten, wie können sie sich eine mit anderen geteilte Abfolge von Segen vorstellen?«³⁴

6.1.2 Topografie des »Grundes«: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (PJSE)

Bei seinem Besuch in einer Synagoge in Mainz im Jahr 1980 formulierte Papst Johannes Paul II. einen richtungsweisenden Satz, der nicht nur grundlegend für unsere Überlegungen zu einer Erkenntnistheologie des Dialogs ist (Kapitel 2.2), sondern der auch zum Ausgangspunkt für ein 2001 promulgiertes Dokument wird: »Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein *Dialog* innerhalb un-

32 Signer: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*, 308. Hervorhebung AS. Ähnlich Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 70: Hoff spricht in diesem Zusammenhang von der »Aktivierung des Bezuges: Das ›geistliche Band‹ zwischen Israel und Kirche wird in diesem Moment wirksam – präsentisch, ab jetzt *immer jetzt*, wenn man den Text liest. Es wird wirksam, insofern es die Gedankenführung von NA 4 anleitet und bestimmt.«

33 Vgl. Hoff: Fünfzig Jahre nach *Nostra aetate*, 482.

34 Signer: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*, 315.

serer Kirche, gleichsam *zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel*.³⁵ Die Inversionen des Zweiten Vatikanums in der Verhältnisbestimmung zum Judentum in NA und ein in DV grundgelegtes dynamisches Offenbarungsverständnis legten vor dem Hintergrund der Schuldgeschichte der Kirche Missstände im christlichen Umgang mit der Bibel offen und machten eine veränderte christliche *Hermeneutik* der Bibel notwendig.³⁶ Dieser Aufgabe widmete sich die Päpstliche Bibelkommission 2001 mit der Verlautbarung *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (PJSE). Im Vorwort schreibt der damalige Kardinal Josef Ratzinger:

»Die Bibelkommission konnte aber bei ihrer Arbeit nicht von dem Kontext unserer Gegenwart absehen, in der der Schock der Schoah die ganze Frage in ein anderes Licht getaucht hat. *Zwei Hauptprobleme* stellten sich: Können die Christen nach allem Geschehenen noch ruhig Anspruch darauf erheben, rechtmäßige Erben der Bibel Israels zu sein? Dürfen sie mit einer christlichen Auslegung dieser Bibel fortfahren, oder sollten sie nicht lieber respektvoll und demütig auf einen Anspruch verzichten, der im Licht des Geschehenen als Anmaßung erscheinen muss? Damit hängt die zweite Frage zusammen: Hat nicht die Darstellung der Juden und des jüdischen Volkes im Neuen Testament selbst dazu beigetragen, eine Feindseligkeit dem jüdischen Volk gegenüber zu schaffen, die der Ideologie derer Vorschub leistete, die Israel auslöschen wollten? Die Kommission hat sich beiden Fragen gestellt.«³⁷

Die prä-konziliare Lehre der Kirche zur Hermeneutik des Alten Testaments basierte im Wesentlichen auf der *Adversus Iudaeos*-Tradition zur Zeit der Kirchenväter, die sich in einer »Lehre der Verachtung« verstetigte. Polemiken gegen Jüd*innen begegnen schon in den neutestamentlichen Schriften (Kapitel 1.4.1 und 3.2.1). Vor allem diese biblischen

35 Papst Johannes Paul II.: Ansprache zur Begegnung mit Vertreter*innen der jüdischen Gemeinde am 17. November 1980 in Mainz: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801117_ebrei-magonza.html (10.02.2025). Henry Wansbrough beispielsweise weist ausführlich auf die impulsgebende Rolle Johannes Pauls II. für das 2001 erschiene Dokument hin: Wansbrough, Henry: *The Jewish People and its Holy Scripture in the Christian Bible*. In: *Irish Theological Quarterly* 67 (2002), 265–275.

36 NA 4,2: »Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie *durch jenes Volk*, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, *die Offenbarung des Alten Testaments empfang*.« Hervorhebung AS. Edward Kessler schließt aus dem Faktum, dass es die Päpstliche Bibelkommission war, die 2001 ein »Dialogdokument« veröffentlichte, auf die ganzheitliche Dimension des jüdisch-christlichen Verhältnisses für Kirche, Lehramt und Theologie: »This is significant because it illustrates that consideration of the Christian-Jewish encounter extends beyond the Pontifical Commission for Religious Relations with the Jews. It is the concern of the Church as a whole.« Kessler, Edward: *The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible: A Response to the Pontifical Biblical Commission Document*. *JC Relations* 2003: https://www.jcrelations.net/article/the-jewish-people-and-their-sacred-scriptures-in-the-christian-bible-a-response-to-the-pontifical-biblical-commission-document.html?tx_extension_pi1%5Baction%5D=detail&tx_extension_pi1%5Bcontroller%5D=News&cHash=fod431225705ae589d2697cfe7fod25e (10.02.2025).

37 Ratzinger, Josef (Kardinal): Vorwort. In: Päpstliche Bibelkommission: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* vom 24. Mai 2001. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152). Bonn: o. V. 2001, 7–15, 13.

Narrative sind es, die über die Jahrhunderte und bis heute für die christliche Legitimierung antijüdische Ressentiments missbräuchlich herangezogen werden.³⁸ Im Kern impliziert die prä-konziliare Hermeneutik, dass die Heiligen Schriften Israels nicht länger dem jüdischen Volk gehören, sondern mit dem Christusereignis und der Stiftung des Neuen Bundes an die Kirche als Eigentümerin übergangen. In diesem Setting wurden die Heiligen Schriften des Volkes Israel, insbesondere Texte in prophetischer Tradition, in erster Linie typologisch auf Christus hin gedeutet. Eine solche christologische Leseweise wurde als einzig legitime Auslegungspraxis proklamiert. Ebenso wie in der christlichen Theologie das Judentum als verworfen und überholt konstruiert wurde, konnten jüdische Interpretationstraditionen des TaNaK als grundsätzlich falsch und deshalb für christliche Hermeneutik als bedeutungslos abgewertet und weitgehend ignoriert werden.³⁹ Bis heute hält sich in christlichen und jüdischen Gemeinschaften die Vorstellung, Jüd*innen und Christ*innen würden *per definitionem* in Konflikt stehen, weil sie den TaNaK/das Alte Testament unterschiedlich lesen und interpretieren.

Spätestens nach dem Holocaust, mit NA 4 und dem Pontifikat Johannes Pauls II, das dem »ungekündigten Bund« des Judentums Ausdruck verlieh, werden solche Strategien des Unsichtbarmachens der traditionellen Hermeneutik und die Plausibilitäten, welche sie als *hidden patterns* argumentativ stützen, erschüttert. Das Judentum kann nicht länger als von Gott verworfen oder durch das Christentum überholt dargestellt werden, sondern ist als lebendige Religionsgemeinschaft in der Tradition Israels in ihrem Eigenwert anzuerkennen (vgl. NA und *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*⁴⁰).

PJSE zieht daraus mehrere Konsequenzen in Form *epistemologischer Vorannahmen*, die eine *veränderte Hermeneutik* der Bibel strukturieren. Im Glaubensraum des Dialogs lassen sich diese *patterns* als *verbindende Topoi* in ihren raum-zeitlichen Koordinierungen rekonstruieren:

- im Topos der Heiligen Schriften Israels (christlich: Altes Testament; jüdisch: TaNaK) als gemeinsamer Grund und Fundament, auf dem dieser Glaubensraum *in between* überhaupt erst entstehen kann (*Ursprung*, Kapitel 6.1.2.1),

38 Das Dokument nähert sich dieser Herausforderung über einen Dreischritt an: Im ersten Teil (PJSE 2–18) wird erörtert, warum die »Heilige Schrift des jüdischen Volkes [das Alte Testament] als grundlegender Bestandteil der christlichen Bibel« anzusehen ist. In einem umfangreichen zweiten Teil (PJSE 19–65) werden »Grundthemen der Schrift des jüdischen Volkes und ihre Aufnahme im Glauben an Christus« vorgestellt. Im abschließenden dritten Teil (PJSE 66–83) werden Darstellungen von Jüd*innen und Judentum im Neuen Testament problematisiert, vor allem jenen Aspekt antijüdischer Polemiken in neutestamentlichen Texten und die Forderung, sie in Forschung und Katechese als innerjüdische Polemiken in prophetischer Tradition zu kontextualisieren (PJSE 70–83).

39 Vgl. Kessler: *The Jewish People*, o.S. Vgl. Auch Cunningham: *Seeking Shalom*, 24 (und allgemein zu PJSE ebd. 26–33). Solche Strategien des Unsichtbarmachens sind mittlerweile zwar vielfach (vor allem im Bereich Rassismusforschung) kritisch reflektiert, gesellschaftlich und kirchlich aber noch immer hochwirksam.

40 Päpstliche Bibelkommission: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. 23. April 1993. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115). Bonn: o. V. ⁵2017.

- im Topos der jüdischen Schriftauslegung, die für das Christentum zum Erkenntnisort wird (*Gegenwart*, Kapitel 6.1.2.2) und
- im Topos einer geteilten Messiashoffnung (*Eschaton*, Kapitel 6.1.2.3).

6.1.2.1 Grund: Der Raum der Schrift⁴¹

Der gemeinsame Bezug auf die Heiligen Schriften Israels begründet für die Kirche eine *grundlegende*, tiefe Beziehung zum Judentum, ohne die sie nicht existieren kann. Dieser Beziehungs*grund*⁴² lässt sich religionshistorisch und -soziologisch konkretisieren als »geschichtliche[r] Ursprung« (PJSE 2), auf den sich Christentum und rabbinisches Judentum gleichermaßen beziehen: die Geschichte des Volkes Israel (Kapitel 1.4.1). Die Geschichte dieses Volkes ist in seinen Schriften verbürgt. Ohne zwar je die Sinndimensionen geschichtlich einholen zu können, sichern diese Texte doch qua Verschriftlichung den Zugang zu diesem Ursprung und stellen performativ eine aktualisierende Verbindung zu diesem geschichtlichen Ausgangspunkt her, der für Judentum und Christentum normativ ist:⁴³ »Ein ständiges aktuelles Zeichen dieses Bandes vom Ursprung her besteht in der Annahme der Heiligen Schriften des jüdischen Volkes durch die Christen als Wort Gottes, das auch an sie gerichtet ist.« (PJSE 2)⁴⁴

Theologisch bedeutsam sind die Schriften also nicht als rein historische Zeugnisse, sondern als *Glaubenszeugnisse*. Innerhalb der jüdischen und christlichen *Traditionen* werden sie als solche Zeugnisse, die einen authentischen Gottesbezug reklamieren (PJSE 2: »als Wort Gottes«), rezipiert.⁴⁵ Um die sakrale und theologische Bedeutung und die normative Qualität dieser Schriften abzusichern, werden sie im Zuge komplexer, Jahr-

41 Als theoretischen und theologischen Hintergrund zur Bezeichnung der Schrift als »Glaubensraum« s. Hoff: Glaubensräume, 303f. (»Repertoire«).

42 Als Referenz für die fundamentaltheologische Bedeutung der Metapher »Grund« vgl. Gregor Maria Hoff: Hoff arbeitet entgegen eines substantialistischen Vernunftkonzepts mit einem Vernunftverständnis im Sinne eines rationalen sich ins Verhältnis Setzens *im Geben und Nehmen von Gründen*: »Theologie reflektiert die Sinngehalte, die sich mit dem Zeichen ›Gott‹ und im Glauben an ihn erschließen. In ihrem topologischen Zuschnitt geht sie von den Orten aus, an denen sich Glaubensrealitäten vermitteln. Sie liefern das Material, aus dem Theologie als eine geschichtliche Darstellungsform des Glaubens an ›Gott‹ ihr Wissen generiert. Sie bezieht sich auf die Referenzorte, die im Zuge von Glaubensperformanzen Quellen des Glaubens entwickelt haben – im klassischen Sinn die *loci theologici*. Zu ihnen zählt die Vernunft – als ein Geben und Nehmen von Gründen, das selbst geschichtlich abläuft. Plausibilitäten werden entwickelt, aber auch kritisch geprüft. Dafür werden spezifisch theologische, aber auch philosophische Argumente und Kriterien beansprucht, ohne dafür auf ein Konzept von Vernunft zurückgreifen zu können, das noch einmal jenseits von Geschichte situiert wäre.« Hoff: Glaubensräume, 28, FN 19. Vgl. auch ebd. 450f. (»Repertoire«). Vgl. dazu bspw. auch Erich Zenger, der von der Heiligen Schrift Israels als »Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs« spricht: Zenger, Erich: Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs, 239–261.

43 Vgl. Hoff: Glaubensräume, 303.

44 Französischer Originaltext: »Une manifestation toujours actuelle de ce lien d'origine consiste dans l'acceptation, par les chrétiens, des Saintes Écritures du peuple juif comme Parole de Dieu qui leur est adressée à eux aussi.« Vgl. Kapitel 3.3.

45 Vgl. Hoff: Glaubensräume, 299. Ausführlich dazu s. ebd. 285–304 (»Kapitel 12: Gründe geben – im Zeugnisraum der Schrift«).

hunderte lang andauernder Prozesse als verbindlich kanonisiert.⁴⁶ Diese Prozesse des Ein- und Ausschließens von Texten wirken für Glaubensgemeinschaften identitätsstiftend und -stabilisierend.⁴⁷ Die normative Anerkennung und theologische Bedeutung der Schriften Israels als *Heilige Schrift* ist für die christliche Tradition aber weniger identitätspolitische Entscheidung. Sie ist vielmehr bereits im Neuen Testament angelegt und damit der Kirche immer schon vorgegeben: »Die Schriften des Neuen Testaments geben sich an keiner Stelle als etwas grundlegend Neues aus. Sie erweisen sich vielmehr als *tief* in der langen Glaubenserfahrung Israels *verwurzelt*, wie sie sich in unterschiedlicher Form in den Heiligen Büchern widerspiegelt, die die Schrift des jüdischen Volkes ausmachen. Das Neue Testament erkennt diesen eine *göttliche Autorität* zu.« (PJSE 3)⁴⁸

Für die Kirche erweist sich der offenbarungstheologische Raum, den das Alte Testament aufspannt, gleichsam als *Grund*, auf dem der Glaubensraum des Dialogs zwischen Christentum und Judentum gründet – und zwar genau in der Doppeldeutigkeit dieses Terminus: Einerseits *räumlich* im Sinne einer Verräumlichung der zeitlichen Dimension des *gemeinsamen Ursprungs* (PJSE 2). Die historische Realität des christlichen Kanons, die Bezeugung des Alten Testaments in seiner Theologizität, bildet den Grund auf dem die Kirche steht und sichert damit den bleibenden Bezug der Kirche auf Israel (PJSE 2). PJSE führt als Ausweis dafür beispielhaft den »Gebrauch einer gemeinsamen Sprache« (PJSE 3) an.⁴⁹ Die Heilige Schrift als Erinnerungsmedium aktualisiert den Ursprung der

-
- 46 Vgl. Kapitel 3.3. Vgl. dazu ebenso Stroumsa, Guy G.: *Kanon und Kultur. Zwei Studien zur Hermeneutik des antiken Christentums* (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 4). Berlin/Boston: De Gruyter 1999. Ähnlich auch bei Hoff: »Heilige Schriften besitzen von daher eine gemeinschaftsbegründende und -stabilisierende Funktion. Sie justieren religiöse Zusammengehörigkeit und stellen Ordnungsregister zur Verfügung, indem sie ihre Bestimmungen normativ einspielen und zugleich transzendent entziehen. Als heilige Schriften reklamieren sie in der Form eines bezeugenden Ausweises – literal als ›Wort Gottes‹ bzw. ›Spruch Gottes‹ oder in der Absicherung durch Visionen und Auditionen – eine Offenbarung, die wiederum nur über die Schrift erreicht werden kann.« Hoff: *Glaubensräume*, 294.
- 47 Vgl. Hoff: *Glaubensräume*, 303: »Die *heilige Schrift* im Singular eines umfassenden Geltungsanspruchs bildet damit einen Glaubensraum: den Raum, in dem sich vergemeinschafteter Glaube durch die Zeiten an seinen normativen Ausgangspunkt bindet. Wo Schrift gelesen und gehört wird, nimmt dieser Raum konkrete Gestalt an – in konkreten Gottesdiensträumen wie im *Volk Gottes*. In ihm lebt die Schrift weiter, indem sie überliefert und nach ihren Impulsen gelebt wird.«
- 48 Hervorhebung AS. Französischer Originaltext: »Les écrits du Nouveau Testament ne se présentent jamais comme une complète nouveauté. Ils se montrent, au contraire, solidement enracinés dans la longue expérience religieuse du peuple d'Israël, expérience enregistrée sous diverses formes en des livres sacrés, qui constituent les Écritures du peuple juif. Le Nouveau Testament leur reconnaît une autorité divine.«
- 49 »Das Griechische des Neuen Testaments hängt stark von demjenigen der Septuaginta ab, ob es sich nun um grammatikalische Wendungen handelt, die vom Hebräischen beeinflusst sind, oder um den Wortschatz, vor allem den religiösen. Ohne eine Kenntnis des Griechischen der Septuaginta lässt sich der genaue Sinn vieler wichtiger Ausdrücke im Neuen Testament nicht erfassen.« PJSE 3. Französischer Originaltext: »*Pour partir du moins explicite, qui est cependant révélateur, notons d'abord l'emploi d'un même langage.* Le grec du Nouveau Testament dépend étroitement du grec de la Septante, qu'il s'agisse des tournures grammaticales influencées par l'hébreu ou du vocabulaire, surtout du vocabulaire religieux. Sans une connaissance du grec de la Septante, il est impossible de saisir exactement le sens de beaucoup de termes importants du Nouveau Testament.«

Kirche in Israel. Das geschieht im Modus einer Entgrenzung von Raum und Zeit, wenn sich diese Beziehung zum Ursprung im Modus des Lesens oder des liturgischen Vollzugs der Schrift performativ durchsetzt. Im Akt der Vergegenwärtigung entsteht eine Verbindung mit allen gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Lesenden und Hörenden der Schrift. Eine besondere Qualität gewinnt diese identitätsstiftende Entgrenzung im Dialog: Wenn Jüd*innen und Christ*innen in konkreten Dialogsituationen gemeinsam die Heilige Schrift lesen und auslegen, vollzieht sich das *Volk Gottes*, die Bundespartnerschaft zwischen Jüd*innen und Christ*innen als *Schriftgemeinschaft* (s. Philip A. Cunningham: *co-covenanting companions*, Kapitel 2.2.3 und 6.1.3).⁵⁰ In dieser Schriftgemeinschaft im Modus des Dialogs können sich Christ*innen wie Jüd*innen als eingebunden in das *Volk Gottes* erfahren, dem, wie Emmanuel Levinas es sagte, nicht ein Buch gehört, sondern das einem Buch (dem TaNaK/Alten Testament in der zweieinen Bibel) angehört.⁵¹

Mit den Überlegungen zur räumlichen Dimension von »Grund« hängt die zweite Bedeutungsdimension zusammen, nämlich die *logische* und zwar in dem Sinne, dass der gemeinsame Raum der Schrift und die Schriftgemeinschaft von Jüd*innen und Christ*innen die *Singularität* des jüdisch-christlichen Dialogs gegenüber anderen Religionsdialogen, seine *Unverzichtbarkeit* und *Theologizität* überhaupt erst rational begründbar macht.

»In diesem Sog [von räumlicher und logischer Semantik– AS] steht G. [Grund] im philosophischen Diskurs der Neuzeit für *Erstes* oder *Letztes*, für etwas Festes, etwas *Unhintergebares*.«⁵² Vom TaNaK/Alten Testament als Grund des jüdisch-christlichen Dialogs zu sprechen, bringt also einen normativen Sonderstatus zum Ausdruck. Es meta-

50 Christoph Dohmen meint ähnliches, wenn er von einer aktiven *Israelerinnerung* im Raum der Kirche spricht, die sich im Akt des Lesens des Alten Testaments vollzieht. Er spricht von einer »Israelerinnerung im Verstehen der zweieinen Bibel«, die sich im Modus einer doppelten Leserichtung vollzieht: Die Prae-Position des Alten Testaments, die sich aus der Kanonstruktur ergibt, impliziert eine vorgeschriebene Leserichtung. Idealerweise würde zuerst das Alte Testament ohne irgendeine christologische Interpretation gelesen, dann das Neue Testament und von da aus wiederum eine Relecture des Alten Testaments. In der idealen Form dieser doppelten Leserichtung vollzieht sich eine aktive »Israelerinnerung« im Raum der Kirche. Vgl. dazu Dohmen, Christoph: *Israelerinnerung im Verstehen der zweieinen Bibel*. In: ders. (Hg.): *In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 9–20, 17f. Vgl. dazu PJSE 19: »Auf der einen Seite will das Neue Testament im Lichte des Alten gelesen werden, auf der anderen Seite lädt es aber auch dazu ein, das Alte Testament im Lichte Jesu Christi neu zu lesen« (vgl. Lk 24,45). « Französischer Originaltext: »Mais le rapport est réciproque: d'une part, le Nouveau Testament demande à être lu à la lumière de l'Ancien, mais il invite aussi, d'autre part, à »relire« l'Ancien à la lumière du Christ Jésus (cf Lc 24,45).«

51 Vgl. Levinas, Emmanuel: *Saiten und Holz. Zur jüdischen Leseweise der Bibel*. In: ders.: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. Hg. und übersetzt von Frank Miething. München/Wien: Hanser 1991, 172–182, 176.

52 Brise, Olaf: Grund. In: Stephan Günzel/Franziska Kümmerling (Hg.): *Lexikon der Raumphilosophie*. Darmstadt: WBG 2012, 162. Hervorhebung AS. Und weiter bei Brise: »Damit wird dieser metaphysische Topos auch für Wissens- und Wissenschaftstheorien des 20. Jh.s. attraktiv. So geht es in Edmund Husserls (1859–1938) transzendentalphänomenologischem Konzept einer sog. Lebenswelt um die transzendental-logisch möglichen Anfänge von Wissen, Wissenschaft und Philoso-

phorisiert das, was Gregor Maria Hoff den »epistemischen Vorrang der Schrift«⁵³ für christliche Theologie nennt; denn »[j]enseits der Schrift«, so Hoff, »gibt es weder die sich entwickelnde Tradition noch die Kirche als Gemeinschaft, in der sie gelesen, ausgelegt und weitergegeben wird. Die historische Tatsache dieses Überlieferungskomplexes ist theologisch bestimmend, weil die Schrift als Authentizitätsgewähr des Anfangs dient [...]«.»⁵⁴ Und jenseits der Schrift, so kann man mit Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog mit Hoff weiterdenken, wäre der Dialog nicht als gemeinsamer Offenbarungs- und Glaubensraum bestimmbar.

Der Metapher des Grundes, so könnte man auch sagen, die für etwas Erstes und Unhintergebares steht, ist eine *Radikalität* eingeschrieben. In diesem Zusammenhang ist die semantische Nähe zur organischen Metapher der Wurzel (lat. *radix*) auffallend, die ähnlich funktioniert. Sie begegnet in lehramtlichen Texten, so auch in NA 4 und PJSE häufig als Metapher, um den Ursprung des Christentums, seine *Verwurzelung* im Judentum, aus der das intensive Näheverhältnis zwischen Jüd*innen und Christ*innen erwächst und die bleibende Verwiesenheit, zu beschreiben: »Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist.« (PJSE 84) Erich Zenger resümiert: »Gott selbst, der in der Bibel zu uns spricht, fordert von uns Christen den Dialog mit Juden, der in dieser Hinsicht ein innerbiblischer Dialog ist und sich auf fundamentale Gemeinsamkeiten stützt.«⁵⁵

6.1.2.2 Bleibend gültig: Jüdische Schriftauslegung als gemeinsamer Erkenntnisraum

Wenn PJSE aus christlicher Perspektive die Heiligen Schriften Israels als Glaubensraum entwirft, den sich die Kirche mit dem Judentum teilt, dann vollzieht es die hermeneutischen Umstellungen, zu denen das Zweite Vatikanische Konzil den Anstoß gab (Kapitel 6.1.1). Wo man einander vor NA die Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der je anderen Schriftauslegungstradition abgesprochen hat, wird nun von christlichen wie jüdischen Akteur*innen zugestanden, dass nicht nur die christologische Leseweise des Alten Testaments, sondern auch die jüdische Tradition der rabbinischen Leseweise des TaNaK eine retrospektive Lesart der Heiligen Schriften Israels darstellt.⁵⁶ Entsteht auf diesem Grund eine *voneinander lernende Schrift- und Lesegemeinschaft* zwischen Jüd*innen und Christ*innen, bedeutet das, dass die Texte der Heiligen Schriften gemeinsam, das heißt wechselseitig lernend erschlossen werden (Kapitel 5.2.2). Das ist erkenntnistheologisch bedeutsam: Es setzt notwendigerweise voraus, dass die Lesart des Gegenübers als gültig

phie und damit letztlich um Fundamente für Kultur schlechthin.« Ebd. Mit Melchior Cano ist die Heilige Schrift als ein Raum der Gründe für katholische Erkenntnislehre ausgewiesen.

53 Hoff: Glaubensräume, 295.

54 Ebd.

55 Zenger: Die Bibel Israels, 239.

56 Vgl. Cunningham: *Emerging Principles of a Theology of Shalom*, 292: »Not only are Christological rereadings of the ›Old Testament‹ perceived to be retrospective, but the Jewish traditions of the rabbis, especially as contained in the Talmud, are themselves seen as retrospective interpretations of the Tanakh.«

anzuerkennen und ihr erkenntnistheoretische Bedeutung von theologischem Rang zuzusprechen ist.⁵⁷

»Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine *mögliche Leseweise* darstellt, die sich *organisch* aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. [...] Auf dem konkreten Feld der Exegese können die Christen gleichwohl viel von der jüdischen Exegese lernen, die seit mehr als zweitausend Jahren ausgeübt worden ist, und sie haben in der Tat im Laufe der Geschichte auch viel von ihr gelernt. Ihrerseits können sie hoffen, dass die Juden auch aus christlichen exegetischen Untersuchungen Gewinn ziehen können.«⁵⁸ (PJSE 22)

Wenn die jüdische Leseweise als »organisch« sich ergebende »Möglichkeit« beschrieben wird, bedeutet das mit Hans Hermann Henrix: »Möglichkeit besagt Plausibilität, Angemessenheit und Legitimität. Und doch wird von der jüdischen Leseweise noch mehr gesagt: sie ist treue Glaubenssicht, nicht einfach freihändige oder beliebige Kommentierung biblischer Grundlage, sondern Frucht und Ausdruck von Glauben, der auf die biblische Offenbarung positiv antwortet.«⁵⁹

Der Tradition jüdischer Schriftauslegung, nicht nur jener »der ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung, sondern auch [der] aktuelle[n] jüdische[n] Exegese«⁶⁰, so Ansorge, wird Gültigkeit und ein eigenständiger Wert zugesprochen. Diese umfängliche

57 Vgl. Cunningham: *Emerging Principles of a Theology of Shalom*, 292: »Most significantly, since Jewish rereadings are »analogous« to Christian retrospective processes of interpretation, they have legitimates and value.«

58 Hervorhebung AS. Französischer Originaltext: »Mais par rapport à la première question, la situation est différente, car les chrétiens peuvent et doivent admettre que la lecture juive de la Bible est une lecture possible, qui se trouve en continuité avec les Saintes Écritures juives de l'époque du second Temple, une lecture analogue à la lecture chrétienne, laquelle s'est développée parallèlement.« Im Hintergrund von PJSE 22 und ähnlicher Aussagen stehen vor allem Klaus Koch und Walter Groß, die zum »doppelten Ausgang der Bibel Israels« in zeitlicher Nähe zur Veröffentlichung des Dokumentes arbeiteten: Koch, Klaus: *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 6 (1991), 215–242; Groß, Walter: *Der doppelte Ausgang der Bibel Israels und die doppelte Leseweise des christlichen Alten Testaments*. In: ders. (Hg.): *Das Judentum – eine bleibende Herausforderung christlicher Identität*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2001, 9–25. Vgl. dazu Ansorge: *Gottes Treue zu Israel*, 133. EG spricht beispielsweise von einer »reichen Komplementarität« beider Lesarten, die dabei helfen kann, »die Reichtümer des Wortes neu zu ergründen« (EG 249). Ähnlich äußert sich auch G&C 25: »Das Judentum und der christliche Glaube sind zwei Wege, wie die Gemeinschaft des Gottesvolkes sich die heiligen Schriften Israels zu eigen machen kann« (mit Bezug auf Ps 62,12); ähnlich auch G&C 21 und 31. Vgl. dazu auch Zenger: *The Covenant That Was Never Revoked*, 92–112, v.a. 108–110; Cunningham: *Seeking Shalom*, 26–32.

59 Henrix, Hans Hermann: »Die jüdische Messias Hoffnung ist nicht vergeblich.« Ein theologischer Vermerk von Gewicht. In: Christoph Dohmen (Hg.): *In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 51–62, 53.

60 Ansorge: *Gottes Treue zu Israel*, 126.

Anerkennung jüdischer Methoden der Exegese erfuhr in der Rezeption von PJSE große Aufmerksamkeit.

Jüdische Schriftauslegung wird für das Christentum mindestens prinzipiell als Möglichkeit zu einem Topos von erkenntnistheologisch und offenbarungstheologischem Rang.⁶¹ Schon das 1993 erschienene Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* würdigte die rabbinische Tradition der Exegese: »Der Reichtum des jüdischen Wissens von der Antike bis heute im Dienst der Bibel ist eine Hilfe ersten Rangs für die Exegese der beiden Testamente.« (Nr. 2) Im Dokument von 2001 wird allerdings die rabbinische Schriftauslegung nicht nur als Bereicherung im Gebiet der Exegese gewürdigt, sondern »die pharisäisch-rabbinische Lesart in neutestamentlicher Zeit« wird in ihrem Eigenwert anerkannt und »als theologisch gleichwertig angesehen«⁶². Zwar lege das Dokument, so Paul Petzel, nahe, dass eher die methodischen Verfahren jüdischer Auslegungstraditionen gemeint sind und weniger die »theologischen« Aussagen:

»Abwertungen jüdischer Schriftauslegung sind also im neuesten Dokument der Bibelkommission verneint, das spezifisch Jüdische in seiner Dignität aber noch nicht hinreichend bezeichnet: dass es die Gelehrsamkeit von Zeugen des einen Gottes ist, die hier begegnet; dass also in ihrem Zeugnis möglicherweise ein Niederschlag von *Gotteserfahrung* zu finden ist, was noch ganz anders als ›Gelehrtheit‹ christlich zu denken aufgibt.«⁶³

Dennoch liegt darin ein performatives Überschreitungsmoment: Denn christliche Theologie hat damit nicht nur die christliche Exegese als autoritativen Referenzort zu berücksichtigen (vgl. die epistemische Vorrangstellung und relativierende Macht der Schrift, die in der Exegese ihre Auslegung erfährt und auf die Disziplinen wie die Fundamentalthologie ver- und angewiesen sind), sondern teilt sich mit dem Judentum auch die jüdische Auslegungstradition und gegenwärtige Leseweisen als Referenzort für ihre Erkenntnisgewinnung. Oder in den Worten Paul Petzels:

»Dann wäre neben einem Sinn für die *hebraica veritas* auch ein christlicher Glaubenssinn für die *iudaica veritas* zu entwickeln: eine Sensibilität und ein Bewusstsein dafür, dass wir bleibend (gewiss in nicht unkomplizierter Weise) auf die Juden verwiesen

61 Zwar kann der nachfolgende Satz in PJSE 22 als Einschränkung der Bedeutung jüdischer Lesetradition auf den Bereich der Exegese ausgelegt werden. Aber selbst in dieser konservativen Auslegung von PJSE hätte aufgrund des »epistemischen Vorrangs« der Schrift eine Exegese, die von der jüdischen Auslegungstradition lernt, erkenntnistheoretischen Wert für die Theologie insgesamt.

62 Frankemölle, Hubert: Die heiligen Schriften der Juden und die Christologie. In: Christoph Dohmen (Hg.): In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 37–50, 38.

63 Petzel, Paul: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum – Anmerkungen aus systematisch-theologischer Perspektive. In: Christoph Dohmen (Hg.): In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 95–108, 104. Hervorhebung AS.

sind, wenn wir als Christen die Heilige Schrift heute zur Sprache bringen wollten. Um es als Frage zu formulieren: Wenn die Bibel als schriftlichen Niederschlag von Offenbarungserfahrung je und je Gegenwart ›erheischt‹, verlangt das von christlicher Exegese nicht, auch und gerade nachbiblische jüdische Auslegungen als potenzielle Glaubenszeugnisse aufzunehmen?«⁶⁴

Wenn dies auch in PJSE noch nicht explizit zu finden zu sein scheint und selbst wenn, worauf Kessler kritisch verweist, in PJSE die Aufwertung jüdischer Auslegungstradition textpragmatisch unterminiert wird, weil das Dokument selbst kaum auf die rabbinische Kommentartadition oder rabbinisches Schriftverständnis überhaupt referiert,⁶⁵ so zeigt die Performance des jüdisch-christlichen Dialogs schon jetzt an, dass sich ein Bewusstsein für die *iudaica veritas* zunehmend durchsetzt.

Im Zusammenhang mit Forschungen zum »Parting of the Ways« wurde in den vergangenen Jahren deutlich, dass nicht nur die alttestamentliche Exegese, sondern auch jene des Neuen Testaments auf die Rezeption jüdischer Auslegungen der neutestamentlichen Texte angewiesen ist.⁶⁶ »Das *kompliziert* durchaus die christliche Auslegung. Eine andere Lesart läuft mit«⁶⁷, so Petzel. Diese Komplexitätssteigerung, die mit der Schrift- und Lesegemeinschaft im Raum der Schrift notwendigerweise wirkt und die die Zukunft des Dialogs in noch nicht abschätzbarer Weise bereichern wird, verstärkt aus christlicher Perspektive den Wunsch, dass nicht nur der TaNaK/das Alte Testament gemeinsam gelesen wird, sondern dass Jüd*innen auch die neutestamentlichen Schriften lesen und auslegen, wie im *Jewish Annotated New Testament* anfanghaft bereits verwirklicht (Kapitel 5.2.2).

Eine auf dieser Basis sich konstituierende Lese- und Auslegungsgemeinschaft von Jüd*innen und Christ*innen realisiert den Dialog als Performance der Bundespartnerschaft. Die performative Theologizität eines so verstandenen Dialogs wird sich in Zukunft dort durchsetzen und zeigen lassen, wo ein gegenseitiges Interesse für das Schriftverständnis und die Auslegungstradition des jeweils anderen und ein lernender Austausch darüber zu einer engen Zusammenarbeit führen.

64 Petzel: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum, 104.

65 Vgl. Kessler: *The Jewish People*, o.S. Kessler kritisiert außerdem eine Überbetonung der Bedeutung der Qumran-Gemeinde im Kontext der Pluralität jüdischer Strömungen zur Zeit Jesu und vermisst außerdem eine Erklärung, warum es möglich war und ist mit neutestamentlichen Schriften politisch motivierten Hass und Feindschaft gegenüber Jüd*innen zu legitimieren.

66 Erinnert sei an die derzeitige Forschung zum »Parting of the Ways« (Kapitel 1.4.1) und die Annahme, dass die Schriften des Neuen Testaments allesamt als jüdische Schriften gelesen werden müssen. Vgl. dazu Morgenstern: Wie die Rabbinen auf die Herausforderung des Christentums antworten, 48–52. Vgl. dazu das *Jewish Annotated New Testament*, Kapitel 5.2.2. Nimmt man das Judentum und den Dialog als *locus theologicus* ernst, stellt sich für christliche Exeget*innen grundsätzlich die Frage, ob Exegese überhaupt anders möglich ist als im Modus des Dialogs, das heißt in Form eines aufmerksamen Einbeziehens jüdischen Schriftverständnisses und jüdischer Leseweisen in die eigene Arbeit.

67 Petzel: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum, 106.

6.1.2.3 Einspruch und Zuspruch im Hoffnungsraum einer geteilten Messiaserwartung

Die Überlegungen der Kommission zu den Implikationen einer christlichen Hermeneutik, vor allem jene zum erkenntnistheologischen Wert jüdischer Schriftauslegungstradition für christliche Theologie, kulminieren in einer bemerkenswerten Aussage: »Die jüdische Messiaserwartung ist nicht gegenstandslos. Sie kann für uns Christen ein starker Ansporn sein, die eschatologische Dimension unseres Glaubens lebendig zu erhalten. *Wir wie sie leben von der Erwartung.*« (PJSE 21)⁶⁸

Den letzten Satz möchte ich entsprechend dem französischen Originaltext als »in Erwartung« übersetzen, um sowohl die eschatologische Ausrichtung als auch die spatiole Dimension im Sinne eines *Hoffnungsraumes* stärker anzuzeigen. Diesen Zuspruch von »höchst positiver Qualität« für die jüdische Messiaserwartung kennzeichnet Hans Hermann Henrix in seiner Bedeutung als »theologiegeschichtlich außerordentlich. Wir stehen hier vor einem theologischen Vermerk mit Gewicht.«⁶⁹ Wie schon für die jüdische Leseweise wird durch die Verwendung des Präsens in diesem Abschnitt auch für die jüdische Messias Hoffnung als genuiner Teil dieser Auslegungstradition markiert, dass nicht nur die biblische, alttestamentlich verbürgte Messiaserwartung gültig bleibt, sondern auch jene des gegenwärtigen jüdischen Volkes. Was sich zunächst plausibel anschließen lässt, ist aus erkenntnistheologischer Perspektive brisant: »Diese positive Kennzeichnung jüdischer Messias Hoffnung aus christlicher Sicht ist nicht harmlos. Sie hat nämlich deutlich und klar vor Augen, dass das jüdische Volk mit seiner Messias Hoffnung ein *Nein zum Messias Jesus von Nazaret* sagt«⁷⁰, so Henrix.

Zwar ist daran zu erinnern, dass die Messiaserwartung im Judentum nicht denselben grundlegenden Stellenwert einnimmt, wie sie ihn *theologisch* aufgrund der Zentralität der Jesus-Figur im Christentum hat. Vor dem *geschichtlichen* Hintergrund jüdisch-christlicher Beziehungen aber wird die Tragweite der Aussage von PJSE 21 ersichtlich: Die Polemiken gegen Jüd*innen entzündeten sich im Laufe der Jahrtausende vor allem daran, dass Jesus von Jüd*innen nicht als Messias anerkannt wird.⁷¹ Markierte die Vorstellung des »Messias Israels« über die Jahrtausende das *Trennende* zwischen Judentum und Christentum, nimmt das Dokument von 2001 eine entscheidende Umstellung vor,

68 Für Henrix ist die deutsche Übersetzung an dieser Stelle »zu vorsichtig«. Henrix: Die jüdische Messias Hoffnung, 51. Er plädiert für eine positive Formulierung: die jüdische Messias Hoffnung ist mehr als »nur ›nicht gegenstandslos‹«, sondern »sie hat ihren Grund, ihren Sinn, ihre Berechtigung, ihre Nichtvergeblichkeit.« Ebd. 52. Französischer Originaltext: »L'attente juive messianique n'est pas vaine. Elle peut devenir pour nous chrétiens un puissant stimulant à maintenir vivante la dimension eschatologique de notre foi. *Nous comme eux, nous vivons dans l'attente.*« Hervorhebungen AS. Ausführlicher zur christlichen und jüdischen Messiaserwartung s. Henrix, Hans Hermann: Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum (Forum Christen und Juden 17). Berlin: Lit-Verlag 2019, 201–217 (»Christusglaube der Christen und jüdische Messias Hoffnung«) und Verweise auf weiterführende Literatur. Vgl. dazu auch Zenger: The Covenant That Was Never Revoked, 108–110. Vgl. auch die Promotion von Hendrik Rungelrath aus dem gemeinsamen Doktoratskolleg: Rungelrath, Hendrik: Das Messianische. Zum Gebrauch eines Begriffs im Werk von Giorgio Agamben. Bielefeld: transcript 2022.

69 Henrix: Die jüdische Messias Hoffnung ist nicht vergeblich, 52.

70 Ebd. 54. Hervorhebung AS.

71 Vgl. ebd. 57.

auf die Hans Hermann Henrix hinweist: Der Topos »Messias Israels« wird mit PJSE 21 zum *Verbundenheitsmotiv*⁷². Er wird im Glaubensraum des Dialogs zu einem, der Judentum und Christentum eint und der sich einer reziproken Durchdringung anempfiehlt.

Die Spannungen, die dadurch entstehen, könnten zunächst als für den Dialog störend und hinderlich wahrgenommen werden. Tatsächlich aber müssen und können im Dialog als *thirdspace* solche »Störfaktoren« nicht ausgeblendet oder aufgelöst werden, sondern werden als geradezu notwendiges und wesentliches Merkmal von Übersetzungsprozessen im Glaubensraum Dialog benennbar und als *theologisch* bedeutsam qualifizierbar (Kapitel 2.3). Der Dialog lebt von solchen Friktionen, die dann entstehen, wenn jüdische und christliche Leseweise und Messiasglaube als Gegenüber, als je Eigenes, in sich Stehendes in ihrer Gültigkeit zugelassen werden.⁷³ Diese Differenzen und Diskontinuitäten lassen sich als heilsgeschichtlich bedeutsam und als verbindend wahrnehmen, wenn, mit Paul Petzel, *Gottes Ja zum Nein der Jüd*innen* zu Jesus als Messias (Topos: ungekündigter Bund) entdeckt wird.⁷⁴ Sie sind relativierend und erkenntnisproduktiv zugleich, wenn sie zum Anlass einer wechselseitigen Auseinandersetzung mit dem Messiaskonzept angenommen werden. Für christliche Theologie kann das exemplarisch dazu führen, dass in alttestamentlichem, frühjüdischem und frühchristlichem Traditionsmaterial über das Messianische der Blick für Fragmentarisches und Unabgeholtenes geschärft wird und schließlich wiederum in einer Reformulierung des christlichen Messiaskonzepts einfließt.⁷⁵ So erinnert beispielsweise Clemens Thomas mit seinem »Messiasprojekt« daran: »Weil es vor dem Neuen Testament im Gesamtbereich des Frühjudentums keinen *typischen* Messias gegeben hat, kann man auch nicht von Jesus als einem *untypischen* Messias sprechen. Man kann ihn höchstens einen in dieser Konkretheit so unerwarteten, noch nicht entworfenen Messias nennen. [...] Der neutestamentliche Messiasglaube ist eine bestimmte Ausformung des frühjüdischen Messianismus.«⁷⁶

Im Kommissionsdokument selbst ist zu beobachten, dass sich diese Haltung zwar noch nicht stringent, dafür aber anfanghaft durchsetzt: PJSE zeichnet die Figur Jesu in erster Linie als »Erfüllungsfigur des Messianischen« (bspw. PJSE 65). Ein Bewusstsein für die eschatologische Dimension der Messianität Jesu ist dennoch an einigen Stellen präsent, bspw. in PJSE 11⁷⁷ oder PJSE 21⁷⁸.

72 Vgl. ebd. 56.

73 Vgl. ebd. 52.

74 Vgl. Petzel: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum, 106.

75 Vgl. Henrix: Die jüdische Messiashoffnung ist nicht vergeblich, 59.

76 Thoma, Clemens: Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Beziehungen. Augsburg: Pattloch 1994, 134; zitiert nach Henrix: Die jüdische Messiashoffnung ist nicht vergeblich, 58.

77 »Was das Urchristentum freilich von all diesen Richtungen unterscheidet, ist die Überzeugung, dass die eschatologischen Verheißungen der Propheten nicht einfach nur für die Zukunft gelten, sondern dass ihre Erfüllung in Jesus von Nazaret, dem Chrisus bereits *begonnen* hat.« PJSE 11. Hervorhebung AS. Französischer Originaltext: »Mais ce qui distingue le christianisme primitif de tous ces courants est la conviction que les promesses prophétiques eschatologiques ne sont plus à considérer simplement comme objet d'espérance pour l'avenir, car leur accomplissement a *déjà commencé* en Jésus de Nazareth, le Christ.«

78 »Die *endgültige Vollendung* wird die des *Endes* sein, mit der Auferstehung der Toten und dem neuen Himmel und der neuen Erde.« PJSE 21. Hervorhebung AS. Französischer Originaltext: »L'*accomplis-*

Ein Bewusstsein für eine verbindende Messias Hoffnung führt wiederum zu notwendigen Umstellungen des Schemas von *Verheißung und Erfüllung*. In PJSE wird das nur angedeutet:⁷⁹

»Der christliche Glaube sieht in Christus die Erfüllung der Schrift und der Erwartungen Israels, doch betrachtet er die Erfüllung nicht einfach als das Eintreffen dessen, was geschrieben steht. [...] Vielmehr verwirklicht sich im Geheimnis des gekreuzigten und auferstandenen Christus die Erfüllung in unvorhersehbarer Weise. Jesus spielt nicht einfach eine vorgegebene Rolle – die Rolle des Messias –, sondern er verleiht den Begriffen des Messias wie des Heils eine Fülle, die sich zuvor nicht errahnen ließ; er erfüllt sie mit neuer Realität; [...] Die Messianität Jesu hat einen neuen und unerhörten Sinn. (PJSE 21)«⁸⁰

Werden die Momente der Unerwartbarkeit, des Unvorhersehbaren und Unerhörten in der Messianität Jesu stärker berücksichtigt, ändert das die Haltung gegenüber jüdischen Gesprächspartner*innen, wie es Friedrich-Wilhelm Marquardt beschreibt:

»Ausgeschlossen ist eine Fortsetzung des christlichen Verfahrens, Israels Unglauben ›anzuklagen‹, wenn eine von Christen behauptete, mit wieviel jüdischem Traditionsmaterial auch immer ›belegte‹ jüdische Denkmöglichkeit der Messianität Jesu jüdisch nicht akzeptiert wird. Christliche Theologie muß sich abfinden damit, daß der Messias Jesus nicht jüdisches Vorstellungsvermögen, sondern christliche Beweise des Geistes und der Kraft abfordert – in Nachfolge solcher [Geisterweise], die Jesus womöglich wirklich längst gegeben hat. *Dies zusammengekommen bewegt dazu, Jesus als Messias Is-*

sement définitif sera celui de la fin, avec la résurrection des morts, les cieux nouveaux et la terre nouvelle.«

79 Genauer zum Schema von Verheißung und Erfüllung s. Kapitel 6.1.3 und 7.2. Petzel aber macht auch in diesem Zusammenhang auf Spannungen innerhalb des Dokuments aufmerksam: »Es sind Aussagen dieser Art [PJSE 11 oder 63– AS], die insofern problematisch sind, als sie (m.E. in gewisser Spannung zu anderen Aussagen des Dokumentes) das Verständnis decken können, das Alte Testament und die Geschichte, für die es steht, sei an ein Ende gekommen. Denn hat es, wenn es letztlich auf diesen Christus abzielt, nicht mit dessen Kommen seinen Zweck erfüllt?« Petzel: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum, 100.

80 Französischer Originaltext: »La foi chrétienne reconnaît l'accomplissement, dans le Christ, des Écritures et des attentes d'Israël, [mais elle ne comprend pas l'accomplissement comme la simple réalisation de ce qui était écrit. Une telle conception serait réductrice.] En réalité, dans le mystère du Christ crucifié et ressuscité, l'accomplissement s'effectue d'une manière imprévisible. Il comporte un dépassement. Jésus ne se limite pas à jouer un rôle déjà fixé — le rôle de Messie — mais il confère aux notions de Messie et de salut une plénitude qu'on ne pouvait pas imaginer à l'avance; il les remplit d'une réalité nouvelle; [on peut même parler, à ce sujet, d'une »nouvelle création«. On aurait tort, en effet, de considérer les prophéties de l'Ancien Testament comme des sortes de photographies anticipées d'événements futurs. Tous les textes, y compris ceux qui, par la suite, ont été lus comme des prophéties messianiques, ont eu une valeur et une signification immédiates pour les contemporains, avant d'avoir une signification plus pleine pour les auditeurs futurs.] Le messianisme de Jésus a un sens nouveau et inédit.«

raels als eine Hoffnung zu denken, die wir Israel schuldig sind, nicht mehr als eine Erkenntnis, die Israel bisher angeblich Gott schuldig geblieben ist.«⁸¹

Das jüdische Nein zu Jesus als Messias hält den Protest wach gegen alles Lebensvernichtende dieser Welt, gegen die Unerlöstheit der Welt (vgl. Tikkun olam, Kapitel 6.2.2). Damit bleibt die Geschichte Jesu »in die offene Verheißungsstruktur der Geschichte Israels eingeschrieben«, so Paul Petzel.⁸² Die Messiaserwartungen des Judentums sind deshalb auch für das Christentum Hoffnungs- und Erkenntnisraum zugleich.

6.1.3 Topografie der »Tiefe«: »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29) (G&C)

Fünfundzwanzig Jahre nach der Promulgation von NA veröffentlichte die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum 2015 ein Dokument, das zu einer *Vertiefung* der jüdisch-katholischen Beziehung in der jüngsten Gegenwart beitragen wollte. Der Wert des Dokuments liegt insbesondere in der von vatikanischer Seite damit offiziell bestätigten Ablehnung einer sogenannten »Judenmission« (Zwischenfazit Teil 2 und Kapitel 7). Wie für das Begehen von Jubiläen kennzeichnend (Kapitel 5.1.1), wird in G&C ein zweifach gerichtetes Anliegen formuliert: Nämlich »dankbar auf alles zurück[zu]blicken, was in den letzten Jahrzehnten in den jüdisch-katholischen Beziehungen erreicht worden ist und [...] zugleich für die Zukunft neue Impulse [zu] geben« (G&C Vorwort)⁸³. Die Reflexionen über die Transformationen kirchlicher Lehre und die weitgehend positive Performance des jüdisch-katholischen Dialogs in den fünfzig Jahren nach NA regen zunächst zu dem Anspruch an, dieses Gespräch vertiefen und auf eine neue Ebene heben zu wollen: »Sie [die Überlegungen der Kommission] beabsichtigten, Ausgangspunkt für eine weitere *theologische* Reflexion zu sein, so dass die *theologische* Dimension des jüdisch-katholischen Dialogs bereichert und intensiviert wird.« (G&C Vorwort)⁸⁴

-
- 81 Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Bd. 2. München u.a.: Kaiser 1991, 217. Hervorhebung AS. Zitiert nach Henrix: Die jüdische Messias Hoffnung ist nicht vergeblich, 59. Vgl. Henrix: »Eine Erfüllung von Erwartungen, welche neben dem Moment der Entsprechung auch das Moment des Unvorhersehbaren, des Nicht-erahnbaren und des unerhörten neuen Sinns hat, gibt keinen Rechtstitel an die Hand, den Glauben an sie als eine zwangsläufige Folge aus Erwartungen einzufordern. Das ist natürlich im Blick auf die belastete Geschichte hin gesagt, in deren Verlauf solche Einforderung von Christen gegenüber Juden immer wieder geschah.« Henrix: Die jüdische Messias Hoffnung ist nicht vergeblich, 59.
- 82 Petzel: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum, 102. Für Petzel behält das AT wegen dieses Verheißungsüberschusses, der sich über Messiaserwartungen exemplarisch zeigen lässt, seinen Eigensinn: »Die Juden, die die hebräische Schrift tradieren, lesen und auslegen, ihr primäres Auslegungsmilieu darstellen, sind dann nicht weniger als Hüter unabgeholter Hoffnungen anzusprechen.« Ebd. 103.
- 83 Englischer Originaltext: »The following reflections aim at looking back with gratitude on all that has been achieved over the last decades in the Jewish-Catholic relationship, providing at the same time a new stimulus for the future.«
- 84 Englischer Originaltext: »It is intended to be a starting point for further *theological* thought with a view to enriching and intensifying the *theological* dimension of Jewish-Catholic dialogue.« Hervorhebung AS.

In den Jahrzehnten, die auf das Zweite Vatikanum folgten, vollzog sich in der katholischen Theologie und Lehre eine Abwendung von substitutionstheologischen Konzepten: G&C spricht im Vorwort von einem »neuen theologischen Rahmen«⁸⁵ seit NA 4. Im Zuge dessen wuchs auf christlicher Seite das Bewusstsein und die Überzeugung, dass Gott den Verheißungen an sein Volk Israel und das gegenwärtige Judentum treu bleibt (Röm 11,29). blieb in NA 4 die Bedeutung des *gegenwärtigen* Judentums noch weitgehend unterbestimmt, versucht G&C explizit eine theologische Verhältnisbestimmung zum jüdischen Volk, mit dem die Kirche »in einer bleibenden Kontinuität«⁸⁶ steht. Um dieser Überzeugung Ausdruck zu verleihen, instituierte sich vor allem seit Johannes Paul II. die Vorstellung von einem *ungekündigten Bund* Gottes mit Israel zu einer fest gefügten Formel (Kapitel 2.2). G&C bestätigt offiziell dieses theologische Paradigma (bspw. in G&C 27, 33, 34) und fragt nach den *theologischen Konsequenzen* zunächst für das Verhältnis dieses ungekündigten Bundes zum Neuen Bund in Jesus Christus (G&C 27–34); sodann für die christliche Vorstellung von der Heilsuniversalität Jesu Christi (G&C 35–39) und schließlich für den Evangelisierungsauftrag der Kirche hinsichtlich des Judentums, also die Frage nach der »Judenmission« (G&C 40–43; Kapitel 7). Unberührt lässt das Dokument die für jüdische Vertreter*innen bedeutsame Frage nach den Konsequenzen des Postulats vom ungekündigten Bund für die (theologische) Bedeutung von Land und Staat Israel.⁸⁷

Das zeigt: G&C gibt als »Dialogdokument« vor allem über einen innerkatholischen Prozess Auskunft. In G&C vollzieht sich noch immer die Wende, die die Kirche mit NA 4 begonnen hat. Wie die zahlreichen Kommentierungen und Analysen,⁸⁸ aber auch diese

85 Englischer Originaltext: »new theological framework«.

86 Ansorge: Gottes Treue zu Israel, 129.

87 Vgl. dazu Cunningham: »Moreover, in its [the commissions – AS] consideration of biblical promises to the People Israel, G&C focuses on one promise, the ›blessing to the nations,‹ neglecting the fact that Genesis 12:1–3 also includes the promise to Abram of a land—a promise covenantally sealed in Genesis 15:7, 18 and 17:7–8. Although G&C is aware of Jewish religious attachment to the Land of Israel [...] (§5), it devotes no attention to the biblical land promise itself. This indicates a difficult but necessary task for the future: the development of a Catholic theology of the Land of Israel that relates biblical land promises to the world of the twenty-first century (a challenge, incidentally, for Jews as well).« Cunningham, Philip A.: Gifts and Calling. Coming to Terms with Jews as Covenantal Partners. In: SCJR 12 (2017) 1, 1–18, 17. Ähnlich D'Costa: »The doctrinal question is this: if the land was part of the covenant that God makes with his people, the Jews, and the covenant is irrevocable, then does that promise still stand?« D'Costa, Gavin: The Catholic Doctrine of God's Irrevocable Covenant to the Jewish People. In: ders.: Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II. Oxford: Oxford University Press 2019, 1–26, 6. Zu einer Theologie des Landes vgl. Feldbauer: Das Land Israel als Spannungsfeld im jüdisch-katholischen Dialog.

88 Weiterführende Literatur zu G&C: Wansbrough, Henry: The Gifts and the Calling of God are Irrevocable. In: European Judaism 50 (2017) 1, 81–92; Tapie, Matthew: Christ, Torah, and the Faithfulness of God: The Concept of Supersessionism in »The Gifts and the Calling«. In: SCJR 12 (2017) 1, 1–18; Ru-tishauser, Christian: Christian Mission to the Jews Revisited. Exploring the Logic of the Vatican Document »The Gifts and Calling of God are Irrevocable«. In: SCJR 14 (2017) 1, 1–16; Gregerman, Adam: Superiority without Supersessionism: Walter Kasper, The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable, and God's Covenant with the Jews. In: Theological Studies 79 (2018) 1, 36–59; D'Costa: The Catholic Doctrine of God's Irrevocable Covenant, 1–26; Cunningham: Gifts and Calling, 1–18; Cunningham, Philip A.: The Sources behind »The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable« (Rom 11:29). A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the

Studie belegen, gelingt das auch fünfzig Jahre nach dem Konzil noch nicht völlig spannungsfrei. So fordert beispielsweise Philip A. Cunningham: »Future Catholic documents should make explicit what G&C expresses imprecisely.«⁸⁹ Alle Kritik darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Kommission mit G&C das eindeutige Anliegen verfolgt, den Dialog mit dem Judentum in seiner Mutualität zu vertiefen, ihn in Richtung eines theologischen Dialogs hin weiterzuentwickeln und dafür aus der Tradition der katholischen Kirche entsprechende Ressourcen bereitzustellen.⁹⁰

G&C greift »zum ersten Mal dezidiert theologische Fragestellungen«⁹¹ auf und nimmt theologische *Tiefenbohrungen*⁹² in der Dialoglandschaft vor. Die Frage nach der *Theologizität* des jüdisch-christlichen Dialogs schwingt dabei mit. Dass G&C zwar betont, »nicht ein Dokument des Lehramts oder eine lehramtliche Unterweisung der Katholischen Kirche« (G&C Vorwort) zu sein, aber dennoch nach Einschätzung von Norbert Hofmann, dem Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum des Heiligen Stuhls, »ein offizielles Dokument des Heiligen Stuhls« ist, »das für

Occasion of the 50th Anniversary of Nostra Aetate (No. 4). In: SCJR 12 (2017) 1, 1–39; Moyaert, Marianne: »The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable« (Rom 11:29). A Theological *Reflection*. In: Irish Theological Quarterly 83 (2018) 1, 24–43; Moyaert, Marianne: Recent Developments in the Theology of Interreligious Dialogue. From Soteriological Openness to Hermeneutical Openness. In: Modern Theology 28 (2012) 1, 25–52; Abulafia, Anna Sapir: Response to »The Gifts and the Calling of God are Irrevocable«. In: European Judaism 50 (2017) 1, 92–98; Pushkin, Yehuda/Goldman, Katharina: »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung ...« aus jüdischer Perspektive. In: Arie Folger/Jehoschua Ahrens (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. Berlin: Lit-Verlag Verlag 2021, 95–98.

89 Cunningham: Gifts and Calling, 11.

90 Vgl. exemplarisch Cunningham: »To sketch the alternatives in binary fashion: Does ›evangelize‹ mean that Christians should: (a) encourage Jews to be baptized or (B) work with Jews in service to the Reign of God? Does ›mission‹ to Jews after Nostra aetate mean: (A) to seek to bring them to faith in Christ or (B) to engage in mutually enriching religious dialogue with them? Does ›witness‹ mean that Christians explain their faith to Jews: (A) to bring them to faith in Christ or (B) to share reciprocally the experience of covenantal relationship with God? Do Catholics ›dialogue‹ with Jews (A) in the hope that they will turn to Christ or (B) to deepen a relationship of mutuality?« Cunningham: Gifts and Calling, 6.

91 Hofmann, Norbert J.: Auf dem Weg zu einer vertieften Partnerschaft zwischen Juden und Christen. In: Jehoschua Ahrens u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol-Verlag 2017, 184–194, 191.

92 Als Referenz für die Metaphorik der Tiefe im Kontext einer performativ arbeitenden Theologie kann zum einen Clifford Geertz und seine Analyse der »dichten Beschreibung« (»thick description«) des balinesischen Hahnenkampfes als »deep play« herangezogen werden. Geertz macht mit diesem ethnologischen Konzept darauf aufmerksam, dass es in der Ethnologie nicht um eine Beschreibung sozialer Handlungen/Rituale geht, sondern dass Ethnologie vor allem eine Interpretation und Deutung dieser ist. Vgl. Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983; ders.: »Deep play« – Ritual als kulturelle Performance. In: Andrea Belliger/David Krieger (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften ³2006, 95–115. Zum anderen kann Abraham J. Heschel und seine *depth theology* als Referenz ausgewiesen werden (Kapitel 4.2.2.2 und 4.2.3.1).

die gesamte katholische Kirche maßgeblich und bindend ist»⁹³, qualifiziert den Dialog bereits performativ in seiner Theologizität, ohne dass dazu die theologische Dimension dieses Dialoges und seine erkenntnistheologische Bedeutung explizit ausgesagt werden müssten.

6.1.3.1 Gemeinsamer Bezug auf den »einen Gott, den Gott des Bundes« (G&C 24)

Auf der Suche nach Topoi, die einen katholischen Entwurf einer Erkenntnistheorie des jüdisch-katholischen Gesprächs anleiten können, bietet sich mit G&C jener des *ungekündigten Bundes* an.⁹⁴ Er steht im Mittelpunkt der Reflexionen von G&C; von hier aus werden die theologischen Problemfelder ausgewiesen und argumentativ justiert. Und doch wirkt der methodische Zuschnitt dieser Studie und die gesetzte Anforderung, *verbindende*, gemeinsame Topoi zu identifizieren, performativ: Sie regt zu einem Umweg an, zu einer Verlagerung dieses Topos, mit der entscheidende Umstellungen einhergehen. Diese weisen, und darauf sei ausdrücklich hingewiesen, über G&C hinaus.⁹⁵ Sie können an dieser Stelle auch nicht in aller Konsequenz theologisch durchdacht werden. Im besten Fall aber können sie helfen, die Intention von G&C, codiert über den Topos des ungekündigten Bundes, klarer herauszustellen und vor allem freier von Missverständnissen an jüdische Dialogpartner*innen zu vermitteln. Als gemeinsamer Topos wird deshalb statt jenem des »ungekündigten Bundes« jener des gemeinsamen Bezugs auf »den Gott des Bundes« (G&C 24) vorgeschlagen. Diesen Topos übernimmt die Kommission als Zitat aus einer Rede Papst Franziskus an die Mitglieder des ICCJ vom 30. Juni 2015: »Beide Glaubensstraditionen beziehen sich auf den *einen* Gott, den *Gott des Bundes*, der sich der Menschheit durch Sein Wort offenbart hat.« (G&C 24)⁹⁶

Die angedeuteten Umstellungen, die damit verbunden sind, betreffen in erster Linie folgenden Aspekt: Wie ausführlich von Adam Gregerman analysiert, arbeitet G&C mit der Theologie Walter Kaspers:

-
- 93 Hofmann: Auf dem Weg zu einer vertieften Partnerschaft, 185f.: »Derartige Dokumente müssen vaticanintern sowohl von der Glaubenskongregation als auch vom Staatssekretariat das »nulla osta« erhalten. Im Vorfeld wird zur Abfassung derartiger Texte auch das »placet« des Papstes eingeholt. [...] Das Dokument hat die gleiche Autorität wie alle anderen Texte, die von vatikanischen Dikasterien herausgegeben werden. [...] Insofern handelt es sich [...] um ein in jedem Fall offizielles und gültiges Dokument des Heiligen Stuhls mit entsprechendem Verbindlichkeitscharakter.« Ebd.
- 94 Hans Hermann Henrix gibt einen Überblick, inwiefern und in welcher Qualität das Motiv des »nie gekündigten Bundes« Eingang in die »christliche Schultheologie der Gegenwart« gefunden hat: Henrix, Hans Hermann: Der nie gekündigte Bund. Basis des christlich-jüdischen Verhältnisses. In: Jewish-Christian Relations. O. J.: <https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/der-nie-gekuendigte-bund-basis-des-christlich-juedischen-verhaeltnisses.html> (10.02.2025). Vgl. Kapitel 2.2.
- 95 Das Innovationsmoment gilt auch für die anderen Dokumentenanalysen, wird aber in G&C besonders deutlich.
- 96 Hervorhebung AS. Englischer Originaltext: »The Christian confessions find their unity in Christ; Judaism finds its unity in the Torah. Christians believe that Jesus Christ is the Word of God made flesh in the world; for Jews the Word of God is present above all in the Torah. *Both* faith traditions find their foundation in the One God, *the God of the Covenant*, who reveals himself through his Word. In seeking a right attitude towards God, Christians turn to Christ as the fount of new life, and Jews to the teaching of the Torah.« (Address to members of the International Council of Christians and Jews, 30 June 2015).«

»As Catholics, they [the authors of G&C – AS] do not start »from scratch,« but see themselves as contributing to a *developing tradition*, building upon and adapting earlier statements and views. Above all, these include statements by Cardinal Walter Kasper, head of the CRRJ from 2001 to 2010, whom they quote or paraphrase extensively and with whom they nearly always agree. His views are directly incorporated into *Gifts* [G&C – AS], for he offers one of the most substantive and detailed Catholic (and perhaps Christian) approaches to many of the central questions in Jewish-Christian relations over the last few decades. In his writings starting in 2001 we find an extensive and sophisticated approach in Church statements to some of the most important outstanding questions. The reliance on Kasper in *Gifts* is understandable and cannot be overstated. Yet, surprisingly, there are no critical studies of Kasper's thoughts on Judaism.«⁹⁷

Kaspers Bundestheologie setzt den Bund Gottes mit Israel als bleibend gültig voraus. In seinen Verhältnisbestimmungen von Judentum und Christentum, von Altem und Neuem Bund arbeitet er dementsprechend nicht mit den binären Codes einer Substitutionstheologie: ungültig vs. gültig, verloren vs. gerettet; verworfen vs. geliebt etc. Kaspers Überlegungen aber, wie sie in G&C verarbeitet sind, verbleiben innerhalb einer Logik von *Verheißung* und *Erfüllung*.⁹⁸ Zum Beispiel: »Der Neue Bund hebt nicht die früheren Bünde auf, sondern *bringt sie zur Erfüllung*. [...] Der Neue Bund kann nie den Alten ersetzen, sondern setzt ihn voraus und gibt ihm eine neue Sinndimension, indem er die im Alten Bund geoffenbarte personale Natur Gottes bekräftigt und sie als Offenheit für all

97 Gregerman, Adam: Superiority without Supersessionism: Walter Kasper, The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable, and God's Covenant with the Jews. In: Theological Studies 79 (2018) 1, 36–59, 40.

98 Marianne Moyaert weist außerdem darauf hin, dass sich G&C innerhalb einer inklusivistisch angelegten Religionstheologie (auch in bewusster Abwehr einer pluralistischen Religionstheologie, vgl. DI) bewegt. Moyaert: The Gifts and the Calling, 30.

Im Hintergrund zur Bedeutung Kardinal Walter Kaspers für G&C und die Argumentationslogik in G&C sind zwei kirchen- und diskurspolitisch brisante Kontexte mitzulesen: *Der eine* ist die Debatte um die Neuformulierung der Karfreitagsbitte und der Diskurs um die Judenmission aus dem Jahr 2008. Kasper trat in dieser Krise der jüdisch-katholischen Beziehungen als Vermittler auf, seine Interpretation konnte den Konflikt entschärfen. Vgl. Henrix: Israel trägt die Kirche, 92; weiter dazu ebd. 41–44. Kasper argumentierte in diesem Zusammenhang für eine Erlösungstheologie, die wegen der Schöpfungsmittlerschaft Christi im Rahmen neutestamentlicher Christologien (Joh, Kol) sowie trinitätstheologisch zwar nicht unabhängig von Christus gedacht werden kann, die aber kein Christusbekenntnis voraussetzt. Denn Kasper gehe, so Thomas Fornet-Ponse, »von einem immer neu aktualisierten und interpretierten Bund Gottes mit Abraham aus, der durch Jesus Christus endgültig neu interpretiert werde, weswegen der alte Bund wegen einer christologischen Erfüllung fort dauere, sodass aus christlicher Sicht nicht von einem Heil ›außer Christus‹ gesprochen werden könne.« Ders.: Keine organisierte Judenmission, aber eine Bitte um Bekehrung? In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 486–506, 501. *Der andere Kontext* – und mit dem ersten verbunden – ist das Pontifikat Benedikt XVI. und der Communio-Artikel jenes emeritierten Papstes aus dem Jahr 2018. Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«. In: IKaZ 47 (2018) 4, 387–406. Vgl. ausführlicher Fornet-Ponse: Keine organisierte Judenmission, 499–503. Die Debatte um den Ratzinger-Aufsatz zeigt offene Flanken des Dialogs und des Dokuments.

jene bestimmt, die unter den Nationen gläubig eine Antwort geben (vgl. Sach 8,20-23; Ps 87).« (G&C 27)⁹⁹

Diese Logik als Deutungsschlüssel für das Verhältnis zum nachbiblischen Judentum ist schon in PJSE zu beobachten.¹⁰⁰ Sie versucht das Dilemma zu bearbeiten, »dass der Alte Bund von Gott her weiterhin in Kraft ist, Israel aber den Neuen Bund nicht angenommen hat« (G&C 34). Wie schon substitutionstheologische Argumentationen, lässt auch sie sich über eine Palette binärer Codes abbilden, die zwar nicht antonymisch-contrastiv arbeiten, dafür aber komparativ-progressiv; oder in den Worten Gregermans nach dem Prinzip *gut vs. besser*:¹⁰¹ alt vs. neu, Partikularität vs. Universalität, Schwäche vs. Stärke, Mangel vs. Fülle, Inferiorität vs. Superiorität etc. Die Problematik solcher Codierungen, der einen wie der anderen, liegt nahe: es ist ihre Performativität, die prinzipiell machtvollen und potenziell gewaltförmigen Auswirkungen der sprachlichen Codierungen wie uns die Schuldgeschichte gerade der jüdisch-christlichen Beziehungen lehrt. Und sie tritt in G&C dort offen zutage, wo diese Erfüllungs-Logik mit dem Grundanliegen von G&C in einem spannungsvollen Verhältnis steht. Das zeigt exemplarisch der viel und kontrovers diskutierte Passus zur Frage nach der Heilsmöglichkeit für Jüd*innen: »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 abgrundtiefes Geheimnis Gottes*.« (G&C 36)¹⁰²

99 Englischer Originaltext: »The New Covenant can never replace the Old but presupposes it and gives it a new dimension of meaning, by reinforcing the personal nature of God as revealed in the Old Covenant and establishing it as openness for all who respond faithfully from all the nations (cf. Zech 8:20-23; Psalm 87).« Weitere Belege: G&C 32–34.

100 So weist Petzel darauf hin, dass vor allem christologische Aussagen in PJSE auf eine »Erfüllungs-christologie« hin tendieren (vgl. vor allem PJSE 11 oder 63 und Codes wie »alle«, »letztlich«, »voll«, »Sinnfülle«), obwohl die Kommission nach eigener Auskunft (PJSE 21) ein komplexes Erfüllungs-Konzept zugrunde legt. Dennoch ist Petzel zuzustimmen, wenn er schreibt: »Es sind Aussagen dieser Art, die insofern problematisch sind, als sie (m.E. in gewisser Spannung zu anderen Aussagen des Dokumentes) das Verständnis decken können, das Alte Testament und die Geschichte, für die es steht, sei an ein Ende gekommen. Denn hat es, wenn es letztlich auf diesen Christus abzielt, nicht mit dessen Kommen seinen Zweck erfüllt?« Petzel: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum, 100.

101 Gregerman: »The terms I use in these theological models of the relationship—bad and/versus good (the first, traditional model, which they reject), and good and better (the present, post-Nosra Aetate model, which they affirm)—are obviously my own. Though blunt, they allow me to illustrate the developments in Catholic theology regarding the relationship between the Old and New Covenants. Their use of the second comparative model is what marks a major move in Catholic theology, for it allows them to reconcile the two claims discussed above that are in tension with each other.« Gregerman: Superiority without Supersessionism, 42. Dass auf der semantischen Grundlage von Jer 31,31-34 und der Verheißung eines »neuen« Bundes keineswegs eine Antithese zu einem »alten« Bund und gar einer Ablösung dieses Bundes gemeint ist und dass deshalb auch die Bezeichnung des Judentums als »Volk des Alten Bundes« problematisch ist, zeigt bereits im Jahr 2007 Zenger: The Covenant That Was Never Revoked, 103–106.

102 Weitere Passagen, in denen diese Spannung spürbar ist: G&C 25, 30, 33, 37. Auch René Dausner und Josef Wohlmuth fassen die Forderungen des Internationalen Kongresses zum Ende der 50-jährigen Jubiläumszeit des Zweiten Vatikanums vom 6. bis 8. Dezember 2015 in München nach einem »konsequenten Umdenken« bzgl. der Logik von Verheißung und Erfüllung wie folgt zusammen: »Unter Judentum sind dabei nicht nur jene Formen des Judentums vor und in der Zeiten-

Obwohl zu würdigen ist, dass mit dem Verweis auf Gottes Mysterium (das bereits für NA zentraler Topos ist, Kapitel 6.1.1.1) eine eschatologische Perspektivierung einge-
zogen wird und damit dem heilsamen Offenbarungswirken Gottes Raum gegeben wird,
so erweckt es im Kontext von G&C doch den Eindruck einer Verlegenheit, der triumphta-
listischen Dynamik, welche der Erfüllungslogik innewohnt, entkommen zu wollen. Für
Marianne Moyaert versucht der Ausweg über das Geheimnis Gottes eine Leerstelle zu
füllen:

»Ultimately, the document states – and here the hand of Cardinal Kasper and that of
Cardinal Koch can both be clearly seen – the relationship between the Church and Syn-
agogue and how Christ mediates salvation for the Jews is a mystery of faith that we can
accept because we live on the basis of the hope that God will finally unite Christians and
Jews. It is striking that a document that has resulted from so many years of theological
discussion between the Church and Israel has so little to say about what, according to
the Commission, is the heart of the theological discussion.«¹⁰³

Vor dem skizzierten Hintergrund nimmt der hier vorgeschlagene Topos des gemeinsa-
men Bezuges auf den einen »Gott des Bundes« einen entscheidenden Positionswechsel
vor: Der Zugriff auf den ungekündigten Bund ist nicht mehr einer, der vom *Trennenden*
ausgeht, wie er in G&C präsent ist, insofern der Neue Bund vor allem über *Christus* be-
stimmt wird.¹⁰⁴ Stärkt man demgegenüber den Topos des »Gottes des Bundes«, richtet
sich der Blick auf den ungekündigten Bund von dem aus, was Judentum und Christen-
tum *gemeinsam* ist: eine »Ausrichtung«, die »für *beide* [Judentum und Christentum] je-

wende zu verstehen, sondern auch jene, welche die Zeit der Kirche bis zur endgültigen Ankunft
des Reiches Gottes begleiten. Dies verlangt noch ein viel konsequenteres Umdenken in der Theo-
logie vor allem bezüglich des missverständlichen Denkschemas ›Verheißung-Erfüllung‹, wonach
das Judentum einer Zeit des Schattens zugehöre, während die Kirche bereits in der Zeit des Lich-
tes, der Wahrheit und somit der Erfüllung lebe. Der Kirche muss deshalb bewusst bleiben, dass
sie auch selbst noch auf die Erfüllung Ausschau hält. (Vgl. Lumen Gentium Nr. 48) Die Christen-
heit darf folglich in Zukunft das Judentum nie mehr heilsmäßig von sich abspalten, da diesem
die großen Verheißungen auch in nachbiblischer Zeit unkündbar zugesprochen bleiben. Mit Pau-
lus hofft die Kirche deshalb, dass die Erfüllung der Verheißungen durch die Rettung ›ganz Israels‹
geschehen wird (vgl. Röm 11,26).« Dausner, René/Wohlmuth, Josef: Erläuterungen zur Münchner
Schlusserklärung. 6. Kirche und Judentum. In: Christoph Böttigheimer/René Dausner (Hg.): Das
Konzil »eröffnen«. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Kon-
zil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 60–67.

103 Moyaert: *The Gifts and the Calling*, 31. Ähnlich setzt auch Christian Rutishauser im Kontext der
Frage nach der Judenmission an: ders.: *Christian Mission to the Jews Revisited. Exploring the Logic
of the Vatican Document »The Gifts and Calling of God are Irrevocable«*. In: SCJR 14 (2017) 1, 1–16,
9.

104 Beispielsweise in G&C 23: »Die Kirche ersetzt nicht das Gottesvolk Israel, denn als auf Christus
gegründete Gemeinschaft stellt sie in ihm die Erfüllung der an Israel ergangenen Verheißungen
dar.« Englischer Originaltext: »The Church does not replace the people of God of Israel, since as the
community founded on Christ it represents in him the fulfilment of the promises made to Israel.«
G&C selbst identifiziert die Beurteilung der Gestalt Jesu als »Fundamentalunterschied zwischen
Judentum und Christentum« G&C 14. Englischer Originaltext: »Herein consists the fundamental
difference between Judaism and Christianity, that is, how the figure of Jesus is to be evaluated.«

weils in einer einzigartigen Gottesbeziehung besteht (vgl. die Bundesformel ›Ich bin euer Gott und ihr seid mein Volk‹, z.B. in Lev 26,12)« (G&C 27), das heißt dem *gemeinsamen* Glauben an einen Gott, der sich in der Heiligen Schrift in seiner »personalen Natur« offenbart (G&C 27)¹⁰⁵. Der Topos betont die Relationalität des Bundes: die *Beziehung*, die Gott mit den Menschen eingeht, die sich zu ihm bekennen (Kapitel 2.2.2). Das Bundes-Motiv ruft einerseits die schöpfungstheologische Perspektive des Noah-Bundes im Sinne einer Erneuerung der Schöpfungsordnung auf (Kapitel 6.2.2). Andererseits ist es mit Röm 9–11 eschatologisch perspektiviert, wenn der Bund Gottes bei Paulus vor allem über das Motiv der reuelosen Treue bestimmt wird, woran Josef Wohlmuth erinnert: »Auch wenn Israel seinen Bundesverpflichtungen nicht nachkommt, obsiegt immer noch Gottes unerschütterliche Treue zu seinem Volk.«¹⁰⁶

Der Topos des gemeinsamen Bezugs auf den einen »Gott des Bundes« ist in G&C durchaus angelegt, tritt aber gegenüber einer Verhältnisbestimmung im christologisch grundierten Modus von Verheißung und Erfüllung zurück. Dabei ist der Topos des »Gott des Bundes« in mehrfacher Hinsicht anschlussfähig:

- religionshistorisch und -theologisch an den Topos des Abrahamsegens, der bereits für NA 4 konstitutiv ist (G&C 33¹⁰⁷ und Kapitel 6.1.1);
- an exegetisch-offenbarungstheologische Überlegungen in PJSE zur Bedeutung des TaNaK/Alten Testaments im Kontext des Dialogs (G&C 32¹⁰⁸ und Kapitel 6.1.2);
- an alternative Reformulierungen einer Bundestheologie, beispielsweise schöpfungspneumatologische;
- eschatologisch im Sinne einer gemeinsamen Messias Hoffnung (Kapitel 6.1.2.3) und schließlich
- dialogtheologisch an jüdische Reflexionen zur Bedeutung des Bundes Gottes mit seinem Volk.

6.1.3.2 Gottes Bund und »die Gemeinschaft des Gottesvolkes« (G&C 25)

Mit dem Topos »Gott des Bundes« stellt sich die Frage nach der Bezugsgröße dieses Bundes: Das *Volk Gottes*, das im Bund mit diesem Gott lebt. Dazu Bruno Forte: »Die Beziehung

105 Englischer Originaltext: »[T]he *orientation for both* consists in a *unique relationship with God* (cf. for example, the covenant formula in Lev 26:12, ›I will be your God and you will be my people‹).«

106 Wohlmuth, Josef: Das Heil der Juden in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Lumen Gentium. In: ders./Hubert Frankemölle: Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 460–485, 474. Deshalb gilt für Paulus, dass »ganz Israel gerettet werden wird« (Röm 11,26).

107 »Für den jüdisch-christlichen Dialog erweist sich in erster Linie der Bund Gottes mit Abraham konstitutiv, da er nicht nur der Vater des Volkes Israel, sondern auch der Vater des Glaubens der Christen ist.« (G&C 33) Englischer Originaltext: »For Jewish-Christian dialogue in the first instance God's covenant with Abraham proves to be constitutive, as he is not only the father of Israel but also the father of the faith of Christians.«

108 »Da die beiden Leseweisen dem Ziel dienen, Gottes Willen und Wort recht zu verstehen, wird einsichtig, wie wichtig die Wahrnehmung der Verwurzelung des christlichen Glaubens im Glauben Abrahams ist.« (G&C 32) Englischer Originaltext: »Since each of the two readings serves the purpose of rightly understanding God's will and word, it becomes evident how important is the awareness that the Christian faith is rooted in the faith of Abraham.«

zu Ihm muss [...] im Bund gelebt werden, der eine lebendige Gemeinschaft auszeichnet, die Seine Sprache bewahrt und erkennt und sie ihren Mitgliedern beizubringen weiß, auf dass sie ihrerseits zu deren schöpferischen Hütern und Übermittlern werden. Diese Gemeinschaft ist das Volk Gottes.«¹⁰⁹

G&C grenzt sich von substitutionstheologischen Vorstellungen ab, denen zufolge die Kirche das neue Gottesvolk sei, nachdem das Judentum aufgehört habe, Gottes auserwähltes Volk zu sein (G&C 17, 23, 32–34). Stattdessen seien »[d]as Judentum und der christliche Glaube [...] zwei Wege, wie *die Gemeinschaft des Gottesvolkes* sich die Heiligen Schriften Israels zu eigen machen kann.« (G&C 25)¹¹⁰ Das Volk Gottes geht also nicht im biblischen Volk Israel auf, sondern die Kirche beansprucht, dass die Tradition dieses Volkes in ihr selbst und im Judentum weiterlebt, denn, so Hans Hermann Henrix, »die Bundeswirklichkeit umgreift beide«¹¹¹. Das Leben im Bund *verbindet* Judentum und Christentum: sie bilden die »Gemeinschaft des Gottesvolkes«, weil »beide [...] durch die Worte der heiligen Schriften, in denen die Offenbarung Gottes für immer festgehalten ist, entstanden sind und genährt werden«¹¹². Sowohl die jüdische wie die christliche Tradition sind bei aller Differenz eine »Ant-Wort« auf das heilsgeschichtliche Wort Gottes« und können »den Zugang zu Gott erschließen« (G&C 25, s. auch TDW und Kapitel 6.2.2)¹¹³.

Ebenso wie der Topos des »Gottes des Bundes« eröffnet auch das Gegenstück dazu, jener der »Gemeinschaft des Gottesvolkes«, Möglichkeiten, die in G&C noch weitgehend binär strukturierten Zuordnungsmuster zwischen dem ungekündigten Bund Gottes mit

109 Forte, Bruno: Berit olam – ein ewiger Bund. Israel und die Kirche. In: Markus Himmelbauer u.a. (Hg.): Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog (QD 290). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2018, 256–273, 264. Auch Forte versucht in seinem Beitrag Elemente der Kontinuität in der Rede vom ungekündigten Bund mit Israel und dem Neuen Bund der Kirche zu identifizieren.

110 Englischer Originaltext: »Judaism and the Christian faith as seen in the New Testament are two ways by which God's people can make the Sacred Scriptures of Israel their own. The Scriptures which Christians call the Old Testament is open therefore to both ways.«

111 Henrix: Der nie gekündigte Bund, o.S.

112 Bereits 1988 stellte der evangelische Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt den ungekündigten Bund Gottes an den Beginn seiner Dogmatik. Darin schreibt er: »Die christliche Kirche erkennt aus der Heiligen Schrift und bekennt sich [...] dazu, [...] Gott verbunden nur als Bundesgenosse des zwischen Gott und dem jüdischen Volk geschlossenen Bundes zu sein.« Ders.: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. München: Kaiser 1988, 435. In der Bundesgenossenschaft mit dem jüdischen Volk konstituiert sich die Kirche als »erwählt nur als Miterwählte, berufen nur als Hinzugerufene, geheiligt nur als Mitgeheilte, gottgebunden nur als Bundesgenosse des Bundes zwischen Gott und Israel.« Ebd. 425. In diesem Duktus denkt er auch christologisch: für ihn ist Christusbeziehung verwirklicht in der christlichen Lebensgemeinschaft mit dem jüdischen Volk. Auch das kann wiederum als Marker für die Theologizität des jüdisch-christlichen Kontakts qua Dialog gewertet werden. Zu einer Würdigung von Marquardts Ansatz s. Henrix, Hans Hermann: Vom Dialog zur Dogmatik. In: Kirche und Israel 4 (1989) 1, 66–72.

113 Herbert Vorgrimler hat 1998 darauf aufmerksam gemacht, dass die Rede von der Kirche als Volk Gottes nicht biblisch ist, sondern erst im Barnabas-Brief auftaucht, und dass dort Israel zwar nicht abgewertet wird, dass es aber infolge des hohen christlichen Selbstbewusstseins ausgeblendet bleibt. Dafür braucht es Sensibilität, wenn der Topos Volk Gottes in den Dialog eingespielt wird. Vgl. ders.: Volk Gottes oder Communio? In: Hildegund Keul/Hans-Joachim Sander (Hg.): Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung (FS Elmar Klinger). Würzburg: Echter 1998, 41–53, 46.

seinem jüdischen Volk und dem Neuen Bund in Jesus Christus neu zu denken und alternativ zu bestimmen.¹¹⁴ Dazu wird es in Zukunft entscheidend sein, die messianisch-eschatologische Dimensionierung dieser Gemeinschaft als *pilgerndes* Gottesvolk zu stärken.¹¹⁵ Judentum und Christentum sind als »Gemeinschaft des Gottesvolkes« einander verbunden im gemeinsamen Bezug auf den »Gott des Bundes«: einem Beziehungsgeschehen und einer Suchbewegung, die erst in messianischer Zeit (eschatologisch) an ein Ende kommen wird. Marianne Moyaert beschreibt die Vorläufigkeit der geschichtlichen Realisierung des Bundes und des Lebens als Volk Gottes in beiden Traditionen und spricht von Jüd*innen und Christ*innen als Partner*innen in Bedrängnis und Unsicherheit (»companions in adversity«):

»Both Israel and the Church wrestle with the Word as revealed in the Torah or by following the Way of Jesus and thus attempt to remain truth to God's covenant and to doing God's will. Both do this in their particular way *in expectation of the Age to Come*. In expecting the eschaton, Jews and Christians are *two pilgrim peoples, neither of which has access to the full meaning of God's Word*. One could add here that Israel and the Church, each with its own understanding of covenantal life, are also, in a certain sense, *companions in adversity*: both live in an imperfect time, both are called to build up the Kingdom of God here and now while knowing that they will always fall short and that it will ultimately be up to God to usher in the end of time. This mutual connection is an important correction to the supersessionist and triumphalist theology that one-sidedly emphasized the blindness of the Jewish people over against the Church that walked in the light.«¹¹⁶

Jüd*innen und Christ*innen sind auf je eigene Weise und doch gemeinsam unterwegs. Die »doppelte Identität des Volkes Gottes« und der Status dieses Volkes als *pilgernd* zeigt für René Dausner auch die *erkenntnistheologische* Qualität des Topos der »Gemeinschaft des Gottesvolkes« und des jüdisch-christlichen Dialogs an: »Doppelte Identität lässt sich m.E. verstehen als eine Differenz im Selben, als ein [sic.] Spannung im Inneren der eigenen Identität, die nicht in sich abgeschlossen ist, sondern *geöffnet* ist für Andere, ja die Anderheit konstitutiv in sich trägt. Für die interreligiösen Beziehungen erweist sich das einzigartige Verhältnis zwischen Juden und Christen als wegweisend, weil eine *doppelte Identität des Volkes Gottes* einen Dialog von innen heraus erforderlich macht.«¹¹⁷

Die Kirche ist in ihrem Selbstverständnis als Volk Gottes immer auf die bleibende Erwählung Israels verwiesen und kann ihre Sendung als Volk Gottes nicht »ohne diesen

114 In G&C wird das Verhältnis zwischen dem Judentum und seiner bleibenden Erwählung als Volk Gottes und der Kirche als »erneuertes Gottesvolk« (G&C 32) noch über das im vorausgehenden Kapitel 6.1.3.1 beschriebene Schema von Verheißung und Erfüllung (bspw. G&C 21–23, 32–34) beschrieben – mit den entsprechenden Problematiken.

115 Zur messianischen Bedeutung der beiden Völker s. ausführlich auch Forte: Berit Olam, 263–273.

116 Moyaert: »The Gifts and the Calling«, 35.

117 Dausner, René: Das Volk Gottes und die messianische Zeit. Zur dogmatischen Herausforderung von Nostra Aetate 4 im 21. Jahrhundert. In: Reinhold Boschki/Josef Wohlmuth (Hg.): Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie (Studien zu Judentum und Christentum 30). Paderborn: Schöningh 2015, 83–100, 93. Wenn Dausner von der »doppelten Identität« des Volkes Gottes spricht, nimmt er Bezug auf Hoff: Ekklesiologie, 49 (bspw.: »Mit Israel wird in der Kirche ein Ort außerhalb ihrer erfasst.«).

Dialog [...] erfüllen«¹¹⁸. Der jüdisch-christliche Dialog als Glaubensraum *in between* ist die Performance, ist Wesen und Ausdruck der Gemeinschaft des pilgernden Gottesvolkes. In diesem Topos liegt für die Kirche auch »eine offenbarungstheologische Voraussetzung ihres Dialogs mit dem Judentum«¹¹⁹.

Aus dialogsensiblen Überlegungen sei auch einem Einspruch von jüdischer Seite gegen den Topos der »Gemeinschaft des Gottesvolkes« Raum gegeben, den es im Glaubensraum Dialog aufrechtzuerhalten und auszuhalten gilt. Denn noch im Modus des theologisch qualifizierten Einspruchs vollzieht sich performativ die Theologizität des Dialogs. Hans Hermann Henrix erinnert deshalb daran:

»Gott hat in seiner Barmherzigkeit durch Christus Jesus aus ›Fernen‹ ›Nahe‹ gemacht (vgl. Eph 2, 13) und die Völker in den Bund Israels hineingenommen. Davon aber weiß die jüdische Tradition nichts. Sie erkennt die Hereinnahme der Kirche in den Bund Gottes mit Israel nicht an. Sie sieht die Christen lediglich in den Bund Gottes mit Noach einbezogen. Sie vermag den Abrahams- und Sinaibund nur beim Volk Israel und nicht auch bei der Kirche zu sehen. Das ist durch die inneren Voraussetzungen der christlichen Anerkennung des nie gekündigten Alten Bundes infrage gestellt. Die Glaubensgewißheit der Kirche, daß sie im Bunde Gottes steht, enthält eine Problematisierung des Bundesverständnisses Israels. Sie sollte Christen allerdings nicht zu einem Abringen und Abtrotzen jüdischer Zustimmung verleiten. Kirchliche Bundesgewißheit hat ihre Bewährungsprobe darin, daß sie auch im Blick auf jüdische Zurückweisung des kirchlichen Bundesverständnisses daran festhält: der Bund Gottes mit Israel ist ungekündigt.«¹²⁰

6.2 Dokumente jüdischer Provenienz zum Dialog

Auf dem Weg zu einer »jüdischen Theologie« des Christentums:
»Neue« Räume des Dialogs?

Für die folgende Analyse von Dokumenten jüdischer Akteur*innen sei auf einen methodisch-hermeneutisch entscheidenden Positionswechsel hingewiesen. Aufgrund der Perspektivität dieser Studie, die von einer katholischen Theologin im deutschsprachigen Raum verfasst und in einen entsprechenden theologischen Diskurs eingebunden ist, ist die folgende Analyse jüdischer Dokumente wissenschaftstheoretisch nicht in derselben Kategorie zu verorten wie jene der katholischen Dokumente (Kapitel 6.1). Erfolgte die Analyse der katholischen Dokumente aus einer Innenperspektive, kann die Analyse der jüdischen Dokumente nicht anders als von einer Außenperspektive aus geschehen. Bereits die Rede von »verbindenden« Topoi, auf die zu identifizieren die Analyse angelegt

118 Deutsche Bischofskonferenz: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«, 195.

119 Ebd. 196. Unter Berücksichtigung von Kapitel 7.3 ist auf ein weiteres Potential des Topos der Gemeinschaft des pilgernden Volk Gottes aufmerksam zu machen, nämlich auf die eschatologisch-universalisierende Perspektive dieses Volkes als »Volk aus Völkern«, vgl. dazu Faber: Volk Gottes, 182, bzw. ebd. 182–184.

120 Henrix: Der nie gekündigte Bund, o.S.

ist, ist für das Judentum nicht in derselben Weise annehmbar wie für katholische Theologie. Das gilt insbesondere mit Blick auf die Orthodoxie. Zwar wird in dieser Studie versucht, die jüdische Perspektive bestmöglich in der Analyse zu berücksichtigen, indem insbesondere jüdische Autor*innen als Referenzgrößen eingespielt werden. Dennoch kann sie nie ganz eingeholt werden, denn auch der Zugriff auf jüdische Stimmen zu den Dialogdokumenten bleibt notwendigerweise ein katholischer.

Für eine kompetente Einschätzung der jüdischen Dokumente, insbesondere jener aus dem Bereich der jüdischen Orthodoxie (TDW und BJR), werden deshalb entlang von acht Kontextfaktoren die Entstehungsbedingungen der Dialogdokumente skizziert.

Exkurs: Dialogdokumente und jüdische Orthodoxie. Von *Avodah Zarah* zu »Partnern in der Welterlösung«

Nach den Entwicklungen, die den jüdisch-christlichen Dialog in den vergangenen knapp sechs Jahrzehnten vorantrieben, und infolge der sich stabilisierenden und sich als solide erweisenden Beziehungen zwischen jüdischen und christlichen Vertreter*innen zeichnen sich in den letzten Jahren erste Ansätze hin zu einem wirklich *theologischen* Austausch zwischen Jüd*innen und Katholik*innen ab. Dennoch mag es aus katholischer Sicht verwundern, dass es fünfzig Jahre dauerte, bis mit TDW und BJR eine offizielle Antwort der jüdischen Orthodoxie auf NA folgte. Generell sind die Positionierungen innerhalb der Orthodoxie zum jüdisch-christlichen Dialog bis heute vielfältig. Sie reichen von Ablehnung und Verbot des Dialogs, meist unter der Prämisse, das Christentum sei Götzendienst (*Avodah Zarah*¹²¹), über Indifferenz gegenüber dem Christentum bis hin zu offener Dialogbereitschaft.¹²² Die paradigmatische Wende, die die Kirche vollzog, wurde innerhalb der Orthodoxie bereits zu Zeiten der Promulgation *Nostra aetates* vielfach positiv aufgenommen. Für das orthodoxe Judentum ergab sich daraus aber zunächst keine Notwendigkeit für einen formalen Respons.

Die Gründe dafür, wie Philip A. Cunningham und Adam Gregerman sie rekonstruieren, sind vielfältig und spielen auf verschiedenen Ebenen.¹²³ Katholik*innen müssen

121 Zur Frage, ob das Christentum Götzendienst (*Avodah Zarah*) ist, vgl. auch den »Exkurs: Rabbi Feinstein's Verbot des jüdisch-christlichen Dialogs (1967)« und die Ahrens-Homolka-Debatte in der HK im Frühjahr 2021, Kapitel 4 in FN 3.

122 Vgl. Ahrens, Jehoschua: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun. Zu Kontext, Entstehung und Rezeption der Erklärung orthodoxer Rabbiner und ein kurzer Ausblick auf die Zukunft des Dialogs. In: ders. et al. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2020, 53–79, 70. Zum kulturgeschichtlichen Kontext des jüdischen Konzepts des Götzendienstes (*Avodah Zarah*) und der Rolle dieses Konzepts in der Haltung gegenüber dem Christentum s. Musall, Frederek: Christentum ist Götzendienst (?) Einige Anmerkungen zu Moses Maimonides' Haltung zum Christentum und ihrem kulturgeschichtlichen Kontext. In: Jehoschua Ahrens et al. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2020, 90–106.

123 Vgl. dazu: Cunningham, Philip A./Gregerman, Adam: The Import of *To Do the Will* – a Catholic and a Jewish Perspective. In: Jehoschua Ahrens/Irving Greenberg/Eugene Korn (Hg.): From Confrontation to Covenantal Partnership. Jews and Christians Reflect on the Orthodox Rabbinic Statement *To Do the Will of Our Father in Heaven*. Jerusalem/New York: Urim Publications 2021, 127–141, 128–130.

sich immer neu bewusst machen, dass (1.) *historisch* die lange Geschichte christlicher Aversion und Ressentiments gegenüber Jüd*innen im kollektiven Gedächtnis des jüdischen Volkes stärker präsent ist als im Christentum und (2.) jüdische Gesprächspartner*innen außerhalb Israels von einer Minderheitenposition aus, vor allem in Europa, in den Dialog eintreten (*religionssoziologisch-psychologischer Aspekt*). Diese und weitere Faktoren wirken herausfordernd und produktiv zugleich auf jüdische Identitätskonstruktionen, die gerade in den vergangenen fünfzig Jahren virulent wurden und bis heute bleiben. Bezogen auf die »Erwartungshaltung« der katholischen Kirche stellte sich in den Worten Michel Bollags die Situation jüdischer Glaubender in den Jahrzehnten nach der Schoah folgendermaßen dar:

»Juden waren in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit der Frage der eigenen Identität und der Kontinuität des Judentums beschäftigt, besonders in Europa. Genau in diesem Kontext jedoch bahnte sich unmittelbar nach der Schoah die nächste Herausforderung in Form eines Paradigmenwechsels innerhalb der Kirchen des Westens an. Dieser stellte die jüdische Gemeinschaft, die mitten in ihrer eigenen Krise steckte, vor die Frage einer neuen Verhältnisbestimmung zum Christentum und damit vor die Frage, ob damit auch selbst ein weiterer Paradigmenwechsel aus jüdischer Sicht vorzunehmen sei. [...] Dadurch sahen sich die jüdischen Dialogpartner in den letzten fünfzig Jahren zunehmend herausgefordert und vor die Frage gestellt, wie man angemessen auf das Versöhnungsangebot vieler Kirchen und christlichen Menschen im Westen reagieren sollte.«¹²⁴

(3.) *Institutionell* ist die jüdische Orthodoxie anders organisiert als die katholische Kirche, denn dort gibt es keine vergleichbare Hierarchie.¹²⁵ Ebenso wenig existiert eine formal eingerichtete Institution, die für die Erstellung und Veröffentlichung offizieller Dokumente zuständig wäre: »There are no recognized spokespersons ready to respond to Christian statements on behalf of the diverse and decentralized Jewish world.«¹²⁶ TDW und BJR entstanden deshalb je situationsgebunden auf die Initiative mehrerer Rabbiner und jüdischer Gelehrter hin, die als Verfasser fungieren.¹²⁷ Weitere jüdische Rabbiner und Intellektuelle drückten als Unterzeichner ihre Zustimmung zum Dokument aus

124 Bollag, Michel: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel im Verhältnis des Judentums zum Christentum. In: Jehoschua Ahrens u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2020, 124–134, 131, 128f. Ausführlicher zum »Kontext« der Erklärungen TDW und BJR s. ebd. 127–129.

125 Vgl. dazu eine humoristische Bemerkung des jüdischen Gelehrten Ernst Ludwig Ehrlichs: »Mir scheint, dass es [...] keine allgemeinen Entscheidungen geben kann – zu denen glücklicherweise bei den Juden ja auch die Behörde fehlt, sonst hätten wir die gleichen Sorgen wie die Katholiken. Mir ist das Durcheinander und die Unklarheit dann noch lieber.« Zitiert nach Connelly, John: Juden – Vom Feind zum Bruder. Wie die Katholische Kirche zu einer neuen Einstellung zu den Juden gelangte. Paderborn: Schöningh 2016, 242.

126 Cunningham/Gregerman: The Import of To Do the Will, 129. Ähnlich Bollag: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel, 124.

127 Um sichtbar zu machen, dass keine weiblichen Akteurinnen beteiligt waren, wurde hier bewusst auf eine gendergerechte Schreibweise verzichtet.

und stützen es damit autoritativ ab. Exemplarisch schreibt Michel Bollag über die Unterzeichner von TDW:

»Diese Rabbiner gehören alle zu einer intellektuellen Elite, die bereit ist, die Herausforderungen unserer Zeit zu sehen und sich ihnen zu stellen. Sie haben nicht nur ein intensives, zum Teil langjähriges Jeschiwa-Studium (Talmudschule) hinter sich, sondern vielfach auch eine akademische jüdische und weitere geisteswissenschaftliche Bildung häufig mit PhD-Abschluss. Mit diesem Hintergrund stellen sie innerhalb des orthodoxen Judentums eine Minderheit dar, deren Einfluss beschränkt ist. Einfluss haben diese Rabbiner – und damit auch die Deklaration – genau in dem Milieu, in dem sie sich bewegen.«¹²⁸

(4.) Während es für die Kirche und ihre Identität eine (*erkenntnis-*)*theologische* Notwendigkeit ist, sich mit dem Judentum auseinanderzusetzen, erfordert das theologische Selbstverständnis des jüdischen Volkes dies nicht in der gleichen Weise: »While Jews who became aware of *Nostra Aetate* and similar texts welcomed their novel, positive tone, they tended not to see any theological significance in them for their own religious life, hence they found no need for a communal religious response.«¹²⁹

(5.) *Religionsrechtlich* und *religionstheologisch*¹³⁰ abgestützt wird diese Nichtnotwendigkeit durch Soloveitchiks *Confrontation* (Kapitel 4.1.3) und seine Absage an einen theologischen Dialog: »Orthodox Jews generally avoid theological engagement with Christians. This stance was encouraged by a leading Orthodox authority, Rabbi Joseph Soloveitchik who [...] offered several reasons why Jews should not converse with Christians about their respective theologies and beliefs.«¹³¹

(6.) *Methodologisch-wissenschaftstheoretisch* kommt ein weiterer Aspekt hinzu: Jüdische Theologie – sofern man diesen christlich konnotierten Terminus überhaupt auf jüdisches Denken und Lehren übertragen will – arbeitet anders als katholisch-christliche Theologie. Die Logiken, nach denen im Judentum theologisches Wissen generiert wird, verlaufen nicht analog zu jenen christlicher Wissensproduktion.

128 Bollag: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel, 127.

129 Cunningham/Gregerman: The Import of *To Do the Will*, 128. Im Umkehrschluss bedeutet das aber nicht, dass es für das Judentum keine Gründe gäbe, sich mit dem Christentum zu beschäftigen. Aus einer katholischen Perspektive sind erste Ansätze eines zunehmenden Bewusstseins dafür im jüdischen Diskurs bereits erkennbar (vgl. TDW, BJR über Narrative wie den Noahidischen Bund, Tikkun Olam etc.).

130 Zur »eigentümlichen Rezeption« der Position Soloveitchiks s. Kapitel 4.1.2.1. Jehoschua Ahrens plädiert in diesem Zusammenhang: »Daher [nach der offiziellen Abschaffung der] Judenmission durch die Kirche – AS] können wir heute Rabbiner Soloveitchiks Artikel als das einordnen, als das er gedacht war: eine *religionsphilosophische* Betrachtung zu seiner Zeit – keine *halachisch-verbindliche* Aussage in Bezug auf den Dialog.« Ahrens, Jehoschua: Katholizismus und jüdische Orthodoxie. Einführung in eine komplexe Beziehung. In: ders./Arie Folger (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach *Nostra Aetate* und Korrespondenzen mit Benedikt XVI (Forum Christen und Juden 20). Berlin: Lit-Verlag 2021, 11–40, 34. Hervorhebung AS.

131 Cunningham/Gregerman: The Import of *To Do the Will*, 129f.

»Das Judentum hat keine systematische Theologie im christlichen Sinne entwickelt, sondern andere Reflexionsformen, die der Zentralität des Gesetzes gerecht werden. Das Christentum wird auf jüdischer Seite nicht, wie das Judentum in der christlichen Theologie, in einer Dogmatik behandelt, sondern im Rahmen von Rechtsdiskursen. Rechtliche Entscheidungen werden im orthodoxen Judentum aber dezentral und individuell von Rabbinern entschieden, anders als durch den Papst und Konzilien auf christlicher Seite. Die [...] genannten Erklärungen [TDW und BJR] sind da in gewisser Weise ein Novum, auch wenn sie eher im Bereich der *Haschkafa* (»Weltanschauung«; »Leitphilosophie«) als der *Halacha* (»verbindliches Religionsrecht«) anzusiedeln sind.¹³²

In TDW und BJR wird das nicht völlig spannungsfreie Unternehmen gewagt, sich zu einem Thema (die religiöse Bedeutung des Christentums für Jüd*innen) zu äußern, das in der jüdischen Tradition nur rudimentär behandelt wird, sich aber gleichzeitig innerhalb dieser Tradition zu bewegen: »There are relatively few resources in the Jewish tradition for them [die Verfasser von TDW und BJR – AS] to draw upon in order to speak theologically about Christianity, for it is a topic that has been taken up by only a small number of thinkers.«¹³³ Dieses Bestreben blieb nicht ohne Kritik. Am versiertesten in diesem Punkt ist die Analyse David Bergers, der die Darstellungen der Positionen von Maimonides und Jehuda Halevi in TDW als zu einseitig und die Ambivalenzen verschweigend kritisiert.¹³⁴ Gegen diese Kritik wendet Daniel Krochmalnik ein:

»So wie *Nostra aetate* 4 zur jüdischen Religion hauptsächlich auf Römerbrief 9–11 von Paulus baut, so steht auch das orthodoxe Dokument auf einer recht schmalen Quellenbasis. Wobei die angeführten Zitate freilich nur eine kleine Auswahl bieten, dahinter stehen umfangreiche Quellensammlungen und -studien, die zwei der Unterzeichner, R. Alon Goshen-Gottstein, Direktor des Elijah Interfaith Institute in Jerusalem und R. Eugene Korn, Direktor des Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation in Efrat vorgelegt haben.«¹³⁵

132 Ahrens/Hoff: Geschwister auf einer gemeinsamen Suche, 25.

133 Cunningham/Gregerman: From Confrontation to Covenantal Partnership, 135. Zum theologischen und historischen Kontext der Dokumente s. ausführlicher ebd. 132–135. Nur einige Stichworte dazu: Für Gregerman ist die Frage nach der Bedeutung einer anderen religiösen Tradition für das Judentum auch deshalb kaum behandelt, weil für das traditionelle jüdische Denken eine Zweiteilung der Menschen in Jüd*innen und Nichtjüd*innen spezifisch ist. So kennt die jüdische Tradition zwar die Frage danach, welche Bedeutung den Nichtjüd*innen im Heilsplan Gottes zukommt. Zentral in der jüdischen Tradition ist demnach, ob und inwiefern diese die noahidischen Gebote einhalten. Problematisch mit Blick auf das Christentum waren und sind in diesem Zusammenhang die christlichen Vorstellungen von Trinität und Inkarnation. Bereits im Mittelalter wurde unter jüdischen Gelehrten die Frage diskutiert, ob diese christlichen Konzepte dem noahidischen Verbot von Idolatrie entgegenstünden. Denker, die das Christentum positiv würdigen (wie etwa in Ansätzen Maimonides und später Samson Raphael Hirsch) tun dies nicht aufgrund des christlichen Selbstverständnisses, sondern insofern christliche Glaubensvorstellungen mit jenen der jüdischen Tradition kompatibel sind.

134 Berger, David: Vatican II at 50. Assessing the impact of »Nostra Aetate« on Jewish-Christian relations. In: Tablet Magazine, 15.12.2015: <https://www.tabletmag.com/sections/community/articles/vatican-ii-at-50> (10.02.2025).

135 Krochmalnik, Daniel: »Partner in der Welterlösung«. Zur Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. In: Jehoschua Ahrens et al. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und

Als einer der Verfasser räumt Jehoschua Ahrens die Kritik Bergers zwar grundsätzlich ein, gibt aber zu bedenken, dass das Dokument bewusst die positive Wertschätzung des Christentums durch beide Autoritäten betont, um zu einer innerjüdischen Diskussion anzuregen.¹³⁶ Ahrens markiert damit einen zweiten methodologischen Punkt: Werden TDW und BJR hier wie in vielen wissenschaftlichen Beiträgen als »Dialogdokumente« bezeichnet, darf das – wie schon im Kontext der katholischen Dokumente mehrfach erwähnt – nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie in erster Linie nicht an christliche Gesprächspartner*innen adressiert sind, sondern dass sie vor allem auch eine Stimme nach Innen sein wollen. Sie sprechen mitten hinein in einen noch immer andauernden inner-orthodoxen »Legitimierungsprozess des christlich-jüdischen Dialogs bei orthodoxen Intellektuellen, Geisteswissenschaftlern und Rabbinern.«¹³⁷

»Diesen Legitimierungsprozess fortzusetzen und der modern-orthodoxen und religiös-zionistisch gemäßigten Gemeinschaft positive Beurteilungen des Christentums nahebringen, die innerhalb der Tradition vertreten, aber wenig gelehrt wurden und deshalb in der Regel wenig bekannt sind, ist – neben dem Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber dem innerchristlichen Umkehrprozess – das primäre Ziel der Deklaration *To Do the Will*.«¹³⁸

TDW und BJR schöpfen für ihre Argumentation bewusst aus der jüdischen Tradition, um sie als *halachisch*, also mit dem jüdischen Religionsgesetz konform auszuweisen. Nur so können die Texte als Diskussionsgrundlage ihre Performativität im innerorthodoxen Diskurs um die Möglichkeit einer theologischen Neubestimmung des Christentums entfalten. Dazu werden zumindest im Fall von TDW auch gewohnte Rezeptionsmuster durchbrochen und kaum rezipierte Lesarten jüdischer Tradition aufgerufen, die – so die Hoffnung, die im eben angeführten Zitat Bollags aufscheint – eine performative Wirkung auf die jüdische Sichtweise des Christentums entfalten.¹³⁹

Über Cunningham und Gregerman hinaus seien zwei weitere Aspekte angefügt:

Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol ²2020, 137–148, 138f.

136 Vgl. Ahrens: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, 67. Ausführlicher zur Kritik an TDW s. ebd., 65–68.

137 Bollag: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel, 131. Ähnlich auch Ahrens mit Bezug auf TDW: »Die Erklärung schließt also keine Diskussion ab, sondern eröffnet vielmehr eine solche Diskussion innerhalb des Judentums, speziell innerhalb der Orthodoxie.« Ahrens: Den Willen unseres Vaters tun, 74.

138 Bollag: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel, 131f.

139 Michel Bollag exemplarisch zum Kommentar Rabbiner Naftali Zvi Berliners zu Jakob und Esau, der in TDW aufgerufen wird: »Diesen Kommentar [Berliners] in den Vordergrund zu stellen ist deshalb aus der Sicht orthodoxer, in den rabbinischen Quellen verankerter Gelehrter ein mutiger Schritt. Der Text der Thora wird hier gegen eine mächtige rabbinische Tradition gelesen, die in einer Sicht, die nur schwarz und weiß kennt, Jakob immer als den Guten und Esau stets als den Bösen charakterisiert. Interpretationen wie die von Rabbiner Naftali Zvi Berlin haben langfristig das Potenzial, wenn sie im Rahmen von Lehrverträgen, Draschot (Auslegungen) und im Religionsunterricht vermittelt werden, im Laufe der Zeit dazu beizutragen, eine neue Ära jüdisch-christlicher Beziehungen einzuleiten.« Bollag: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel, 133.

(7.) *Religionspolitisch* wird aus christlicher Perspektive häufig die diskurstheoretische und damit machtpolitische Dimension übersehen. Vor allem in Europa geht es innerhalb der jüdischen Denominationen auch um die Frage, welche jüdischen Stimmen und welche jüdischen Akteur*innen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit wahrgenommen und gehört werden.¹⁴⁰ Das zeigt exemplarisch die Debatte um Ahrens und Homolka in der *Herder Korrespondenz* Anfang 2021.¹⁴¹ Zwar ist für diesen Aspekt zwischen der Situation des jüdischen Volkes in Europa (gesondert nochmal im deutschsprachigen Raum) und jener in Israel und in den USA jeweils zu differenzieren. Doch für Deutschland sind beispielsweise im Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR) keine Stimmen aus der Orthodoxie im Vorstand vertreten. Die beiden Dokumente TDW und BJR haben deshalb im jüdisch-katholischen Dialog die Relevanz der jüdischen Orthodoxie auf die nächsten Jahre hin gestärkt. Diese machtförmige Dimension scheint auch in folgendem Zitat Jehoschua Ahrens durch:

»Natürlich stellte sich die Frage, ob angesichts der jüdischen Erklärung *Dabru Emet* aus dem Jahr 2000 noch eine weitere jüdische Erklärung notwendig sei. [...] Zwar war mit Michael Wyschogrod, [...] ein orthodoxer Jude einer der frühen Initiatoren, doch *Dabru Emet* entwickelte sich zu einem nicht-orthodoxen Projekt und erfuhr viel Kritik [...]. Und es gibt noch weitere bedeutende Unterschiede zu unserer Erklärung. *Dabru Emet* war vor allem amerikanisch, nicht-orthodox und wissenschaftlich in seiner Entstehung und Ausrichtung. Unsere Erklärung ist international (vor allem bezieht sie die Situation aus den drei großen jüdischen Zentren Israel, USA und Europa mit ein, was nicht immer leicht war, denn die jeweilige Situation des Dialogs ist ziemlich unterschiedlich), orthodox und religiös. Entsprechend ist *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* sehr quellenbasiert und halachisch-argumentativ. Interessanterweise macht unsere Erklärung etwas, das *Dabru Emet* wollte, aber nicht schaffte: Sie formuliert eine theologische Perspektive. Damit ist sie sozusagen eine weitergehende Ergänzung zu *Dabru Emet*.«¹⁴²

(8.) *Wissenssoziologisch* sei abschließend auf einen weiteren Aspekt hingewiesen, nämlich der Frage nach dem Verständnis von »Theologie«. Nicht selten wird im jüdisch-katholischen Dialog von beiden Seiten der Begriff einer »jüdischen Theologie« gebraucht. Was vor allem für Katholik*innen eine neutrale Kategorie zu sein scheint, entpuppt sich im jüdisch-christlichen Dialog immer wieder als zutiefst christlich geprägtes Konzept, das

140 Zu dieser Frage vgl. auch den bereits erwähnten Beitrag der Autorin gemeinsam mit Teilnehmenden des *Network of Young Scholars in Jewish-Christian Dialogue*: Herberger/Höftberger/Koch/Schmuck: Who can speak on behalf of whom?, o.S.

141 Vgl. Kapitel 4 in FN 3.

142 Ahrens: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, 61. Dazu ähnlich auch Christian M. Rutishauser, der in einer ersten Reaktion im theologischen Feuilleton *feinschwarz.net* schreibt: »TDW aus orthodoxer Feder geht in einigen Punkten jedoch sogar weiter [...] als *Dabru emet*, weil es dezidiert aus jüdischer Perspektive geschrieben ist und nicht den Konsens mit Christen sucht: Die großen Autoritäten aus dem Mittelalter, Moses Maimonides und Jehuda Halevi, wie auch Rabbiner der Neuzeit werden zitiert, die im Christentum eine monotheistische Religion sehen, die Nicht-Juden zum Gott Israel geführt haben. (Nr. 3)« Rutishauser, Christian M.: Der jüdisch-katholische Dialog lebt! Zwei neue theologische Dokumente von Qualität: <https://www.feinschwarz.net/der-juedisch-katholische-dialog-lebt/> (10.02.2025).

nicht ohne Weiteres auf jüdisches Lernen und Lehren zu übertragen ist. Nicht nur im Dialog, sondern auch innerhalb des Judentums selbst gibt es einen Diskurs darüber, ob eine Selbstbezeichnung als »jüdische Theologie« für die Forschung von Wissenschaftler*innen, die sich aus der jüdischen Tradition heraus verstehen und/oder die sich mit der jüdischen Tradition beschäftigen, angemessen ist.¹⁴³ Das christliche Verständnis von Theologie, obgleich der Begriff schon bei den Philosophen der griechischen Antike vorgebildet ist, bekommt seinen spezifischen Zuschnitt seit dem europäischen Mittelalter.¹⁴⁴ »Theologie« als θεο-λογία (»Lehre von Gott«) ist kein universales Konzept, das so auch in anderen Religionstraditionen vorfindbar wäre. Es ist eine (*west-)*kirchlich geprägte Kategorie, die sich vor allem mit und seit der Gründung von Universitäten entwickelte (institutionell), also in einem *akademischen* Kontext (sozial) vorwiegend innerhalb *Europas* (geografisch, philosophisch, diskurstheoretisch), in dem sich spezifische Methoden etablierten (wissenschaftstheoretisch). Hanspeter Heinz macht vor diesem Hintergrund die Skepsis von jüdischer Seite gegenüber dem traditionellen christlichen Theologiebegriff für Christ*innen verständlich:

»In Judaism, there is often the suspicion that theology is a superfluous, un-Jewish and untrustworthy occupation. Superfluous because it is seen as a theoretical superstructure on top of Scripture and of life; further, superfluous because Jews do not have to define their self-understanding in connection with and in contrast to Christianity, which on the other side is not possible for Christians. Un-Jewish because theology is seen to be basically the teaching of dogmatic principles coming from an authoritarian teaching body which does not exist in Judaism. Untrustworthy because also modern theology in a friendly, dialogical garment is believed to be in truth nothing other than the classical controversial theology with its apologetic argumentation; or because conversations about faith with people of other faith communities either lead to an intensification of the differences in belief and to enmity or to a softening of one's own conviction (thus the right wing of Orthodox Judaism).«¹⁴⁵

Wenn der jüdisch-christliche Dialog wie in dieser Studie vorgeschlagen als Übersetzungsraum zur Geltung kommt, werden Schwierigkeiten wie die soeben mit Blick auf den Begriff »Theologie« geschilderten in der Verwendung und Übersetzung im Dialog sichtbar und thematisierbar. Wird in dieser Studie der Begriff »Theologie« mit Blick auf jüdisches Sprechen, Lehren und Lernen von Gott dennoch verwendet, dann nur mit dem Problembewusstsein für die bleibenden Differenzen und Spannungen. Philip A. Cunningham erinnerte während einer Konferenz im Januar 2023 an die unterschiedlichen Kulturen und Grammatiken wissenschaftlicher Diskurse in jüdischen und christlichen Traditionen: »(1.) We have differing Cultures of Discourse. Catholics seek universal

143 Vgl. dazu Jacobs, Louis/Umansky Ellen M.: Theology. In: Encyclopaedia Judaica 2007 (Online-Version), o.S.

144 Zum Theologie-Begriffs s. Schwöbel, Christoph: Theologie. In: RGOnline.

145 Heinz, Hanspeter: Dabru Emet: A German Perspective. Results of a Research Period in the USA. JC Relations 28.02.2003, 1–27, 14f.: <https://www.jcrelations.net/article/dabru-emet-a-german-perspective-results-of-a-research-period-in-the-usa.html> (10.02.2025).

truths; Jews seek knowledge through debate. (2.) We have differing Grammars of Discourse. We not only use the same terms differently, but those terms reflect different »grammars« or »master narratives« [e. g. in Judaism: God's call and covenant with Abraham, the Tora, the land of Israel; Christianity: fall from humanity, Jesus as redeemer – AS].«¹⁴⁶

Trotzdem soll im Folgenden nicht auf die Rede von einer »jüdischen Theologie« verzichtet werden. Das macht in dieser Studie, die der Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialogs nachgeht, schon deshalb Sinn, weil so (von einem katholischen Standpunkt aus und ohne Anspruch auf (uneingeschränkte) Zustimmung durch jüdische Gesprächspartner*innen) markiert werden kann, wo im Dialog und im Folgenden speziell in den Dokumenten *über Gott* gesprochen wird, wo Gott und sein Offenbarungshandeln in die Argumentation eingespielt werden. Selbstverständlich bleibt das lediglich eine »Hilfskonstruktion« zum Zwecke der Analyse, denn eine strenge Trennung zwischen theologischen und sozial-ethischen Argumenten ist am Ende weder sinnvoll noch notwendig (Kapitel 4.1.3). Von Bedeutung ist dagegen, dass »[a]lthough Jews and Catholics have different ways of doing theology, it is intriguing to see how both engage their respective traditions in response to their changed relationship.«¹⁴⁷

6.2.1 Topografie »erster Schritte«: *Dabru Emet* (DE)

Mitte der 1960er Jahre veröffentlichten drei einflussreiche Rabbinerpersönlichkeiten in den USA offizielle Stellungnahmen, in denen sie ihre jeweilige Position zum Christentum und ihre damit verbundene Haltung zum Ausdruck brachten: Josef B. Soloveitchik schrieb vor der Promulgation von NA seinen einflussreichen Aufsatz *Confrontation* (1964), in dem er das jüdisch-christliche Gespräch auf säkularer Ebene begrüßte, Diskurse über theologische Themen aber bewusst ausschloss (Kapitel 4.1). Abraham Joshua Heschel schrieb nach Erscheinen von NA seinen Aufsatz *No Religion Is an Island* (1966), der universalanthropologisch ansetzt und Wege für einen Dialog der Religionen aufzeigt (Kapitel 4.2). Und schließlich Rabbi Moshe Feinstein, dessen Antwort auf NA 1967 erschien, der den jüdisch-christlichen Dialog mit Verweis darauf, das Christentum sei *Avodah Zarah*, gänzlich ablehnt und verbietet (S. 160). In der Folgezeit gab es immer wieder einzelne jüdische Gelehrte, die auf NA referierten (beispielsweise Eugene Borowitz, Irving Greenberg oder Jacob Neusner).¹⁴⁸ Ihre Schriften wurden innerhalb der jüdischen Community kaum rezipiert.

146 Zitiert nach einem unveröffentlichten Handout zu einem Vortrag von Philip A. Cunningham mit dem Titel »The Nature (and Dynamics) of »The Dialogue« in Salzburg, 9.1.2023.

147 Cunningham/Gregerman: The Import of To Do the Will, 129. Ebd. 141.

148 Vgl. dazu Lenk, Marcie: *Dabru Emet*. In: Yehuda Kurtzer/Claire E. Sufrin (Hg.): *The New Jewish Canon*. Boston: Academic Studies Press 2020, 199–203, 201.

Das änderte sich mit *Dabru Emet* (im Folgenden DE):¹⁴⁹ »Zu Beginn des neuen Jahrtausends haben die jüdischen Wortmeldungen von Einzelautoren eine korporative Verdichtung erfahren«¹⁵⁰, so Hans Hermann Henrix. Es ist als Statement einer Gruppe amerikanischer Rabbiner*innen und jüdische Gelehrte die erste öffentliche Antwort auf NA und ein Anerkenntnis des »dramatische[n] und unvorhersehbaren Wandel[s] in den christlich-jüdischen Beziehungen« (DE S. 160) seither:

»Wir sind davon überzeugt, dass diese Veränderungen [in den christlichen Kirchen mit Blick auf das Judentum] eine wohlbedachte jüdische Antwort verdienen. Als eine Gruppe jüdischer Gelehrter unterschiedlicher Strömungen – die nur für sich selbst spricht – ist es unsere Überzeugung, dass es für Juden an der Zeit ist, die christlichen Bemühungen um eine Würdigung des Judentums zur Kenntnis zu nehmen. Wir meinen, es ist für Juden an der Zeit, über das nachzudenken, was das Judentum heute zum Christentum zu sagen hat.« (DE S. 161¹⁵¹)

Mehr als 170 Frauen und Männer jüdischer Gelehrsamkeit aus unterschiedlichen Denominationen unterzeichneten das Statement, darunter zwanzig Unterzeichner*innen aus dem orthodoxen Judentum. Vorangegangen waren acht Jahre wissenschaftlicher Zusammenarbeit im Rahmen der *Jewish Scholars Group on Christianity*, der unter anderem Tivka Frymer-Kensky, Peter Ochs, David Novak und Michael A. Signer angehörten. Sie gaben auch den bereits erwähnten Diskussionsband *Christianity in Jewish Terms* heraus (Kapitel 5.2.2), in dem die in DE knapp dargestellten Leitsätze ausführlich erläutert sind. Alle Autor*innen sind jüdische Akademiker*innen, die an nichtjüdischen Instituten lehrten und damit religionspolitisch unabhängig von einer offiziellen jüdischen Institution agieren konnten. Für Hanspeter Heinz ist der Wissenschaftsbetrieb und der sozio-politische Kontext des Judentums in den USA der ausschlaggebende Faktor für die Möglichkeit der Entstehung von DE.¹⁵²

149 National Jewish Scholar Project: »Dabru Emet.« Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum. 10. September 2000. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit Nostra aetate (Arbeitshilfen Nr. 307). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2019, 160–165. Seitenzahlen entsprechend dieses Textabdrucks. Englischer Originaltext: »In recent years, there has been a dramatic and unprecedented shift in Jewish and Christian relations.«: <https://www.cjfr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/jewish/dabru-emet> (10.02.2025).

150 Henrix: Christus im Spiegel anderer Religionen, 56.

151 Englischer Originaltext: »We believe these changes merit a thoughtful Jewish response. Speaking only for ourselves—an interdenominational group of Jewish scholars—we believe it is time for Jews to learn about the efforts of Christians to honor Judaism. We believe it is time for Jews to reflect on what Judaism may now say about Christianity.«

152 Heinz nennt dafür mehrere Gründe: ders.: Dabru emet: A German Perspective, 10–14. Es ist auch ein Spezifikum der akademischen Landschaft in den USA: »This means that both professors from other Christian denominations and Jewish scholars belong to the teaching staff of theological departments, as for example the authors of Dabru Emet. In addition, there are nationally more than twenty Centers or Institutes of Jewish-Christian Studies, most of them maintained by the Catholic Church.« Ebd. 10. Zudem ist die Situation des Judentums in den USA generell eine andere als jene in Israel oder Europa: Jüd*innen sind auch in den USA zwar eine Minorität, aber sie sind ge-

Aufgrund seiner Veröffentlichung an prominenter Stelle in der *New York Times* und in der *Baltimore Sun* am Abend von Yom Kippur am 10. September 2000 erfuhr DE zunächst große Aufmerksamkeit. Trotz teils scharfer Kritik konnte DE einen angeregten Diskurs in Gang bringen.¹⁵³ Das entsprach auch dem Anliegen der Autor*innen, denen es um das Anstoßen vor allem eines *innerjüdischen* Klärungsprozesses ging. Michael A. Signer schrieb dazu: »Dabru Emet is not a definitive statement. It is the beginning of a discussion first among Jews themselves.«¹⁵⁴

Die performative Dynamik dieses Projektes sowohl für den jüdisch-christlichen Dialog wie auch für die jüdischen Traditionen, die bei Signer anklingt, zeigte sich in den Folgejahren an einer Zunahme von Forschungsbeiträgen und Dialoginitiativen, ohne die die gegenwärtigen Entwicklungen des jüdisch-christlichen Dialogs kaum vorstellbar wären. Mehr als zwanzig Jahre später ist rezeptionsgeschichtlich und religionspolitisch Mehrfaches zu beobachten.¹⁵⁵ Zum einen ist erstaunlich, dass es bis heute nie zu einer offiziellen Antwort auf DE vonseiten einer jüdischen Organisation wie beispielsweise dem AJC kam.¹⁵⁶ Zum anderen ist erwähnenswert, dass DE, obgleich einer der Initiatoren der Orthodoxie zuzurechnen ist, weitgehend als Projekt liberaler jüdischer Strömungen wahrgenommen wird. Die gewichtigsten Einwände an DE wurden aus dem Bereich der Orthodoxie vorgelegt, was vermutlich auch dazu beiträgt, dass DE bis heute in der Orthodoxie wenig Beachtung erfährt.¹⁵⁷ Vor und insbesondere nach der Veröffentlichung der noch zu analysierenden Dokumente aus dem Bereich der jüdischen Orthodoxie in

sellschaftlich gut integriert und eine einflussreiche Gruppe. Heinz spricht deshalb von einer »self-confidence of American Jews«. Ebd. 11.

- 153 Am prominentesten sind die Kritiken David Bergers, A. James Rudin und Jon D. Levensons. DE wird vor allem vorgeworfen, es sei zu relativistisch, ginge zu unkritisch mit der christlichen Mitverantwortung am Antisemitismus der NS-Zeit um und argumentiere insgesamt zu undifferenziert. Vgl. dazu u.a. Lenk: *Dabru Emet*, 202. Vor allem die erste und fünfte These standen im Fokus der Kritik, wohingegen die Schlussthese, wonach Judentum und Christentum zur Zusammenarbeit für Gerechtigkeit und Frieden aufgerufen werden, mit breiter Zustimmung rechnen konnte. Vgl. dazu Henrix: *Israel trägt die Kirche*, 110.
- 154 Signer, Michael A.: *Dabru Emet. A Contextual Analyses*. In: *Théologiques* 11 (2003) 1–2, 187–202, 194.
- 155 Als weitere Anmerkung zur Rezeption von DE: Hanspeter Heinz macht darauf aufmerksam, dass die Publikation und Rezeption von DE von gleich mehreren Ereignissen überschattet wurde: Zunächst auf katholischer Seite von der Seligsprechung Pius IX eine Woche vor der Publikation und zwei Tage nach der Promulgation der Erklärung *Dominus Iesus*. Dazu Heinz: »These events were seen as a contradiction of the often attested acknowledgment through this same pope [John Paul II] of the covenant with the people of Israel which has never been revoked; they were also seen as a contrast to the moving symbolic actions of the pope which had moved the world a few months earlier: his public confession in St. Peter's of the Catholic church's historical guilt and his pilgrimage to Jerusalem.« Heinz, Hanspeter: *Dabru Emet: A German Perspective. Results of a Research Period in the USA*. *JC Relations*, 28.02.2003, 1–27, 2: <https://www.jcrelations.net/article/dabru-emet-a-german-perspective-results-of-a-research-period-in-the-usa.html> (10.02.2025). Dazu kam das Versagen der Kommission jüdisch-katholischer Historiker zur Studie der Rolle des Vatikans während des Zweiten Weltkriegs. Auch die Zuspitzung des Konflikts im mittleren Osten und der Terroranschlag 9/11 überschatteten die Promulgation. Vgl. ebd. 6.
- 156 Vgl. dazu Heinz: *Dabru Emet: A German Perspective*, 6.
- 157 Ansgore: *Gottes Treue zu Israel*, 120: »Das Dokument löste seinerzeit sowohl innerhalb progressiver Juden als auch in christlichen Kreisen lebhaft Diskussionen aus. Von jüdisch-orthodoxer Seite

den Jahren 2015 und 2017 nahm das (Forschungs-)Interesse an DE deutlich ab: Bis auf wenige Ausnahmen (vor allem rund um das 20-jährige Jubiläum von DE, dem beispielsweise die Zeitschrift *American Religion* eine Sonderausgabe widmete)¹⁵⁸ ist zu beobachten, dass die Zahl der Publikationen dazu seither rückläufig ist.¹⁵⁹

In DE werden von jüdischen Standpunkten aus *erste, tastende Schritte* in den Glaubensraum Dialog hinein gewagt. Das wird vor allem auch mit Blick auf das Begleitwerk *Christianity In Jewish Terms* deutlich: Der darin angestoßene dialogische *Übersetzungsprozess* (Kapitel 1.3.3) kommt einem ersten Abtasten gleich, einem Suchen nach Zugängen zum jüdisch-christlich Dialog als *geteiltem Glaubensraum*. Diesem Setzen erster Schritte wohnt eine Performativität inne: *im Gehen*, und sei es noch so unsicher und zaghaft, erschließen sich die gesuchten Zugänge bereits, neue Räume eröffnen sich. Diese ersten Schritte auf dem Terrain eines (damals) neu zu vermessenden *jüdisch-christlichen Glaubensraums* verlaufen entlang theologischer Motive, die in DE zum ersten Mal von jüdischer Seite systematisch verdichtet als verbindende, »gemeinsame« bestimmt werden. Viele dieser Schritte sind nicht völlig neu, sondern können sich an ersten Gehversuchen bspw. von Franz Rosenzweig, Martin Buber, Abraham J. Heschel und den bereits genannten Persönlichkeiten Eugene Borowitz, Irving Greenberg oder Jacob Neusner orientieren.¹⁶⁰ Neu aber ist die Absicht, mit der sie gesetzt werden: DE geht es nicht nur um den Dialog mit dem Christentum unter der Prämisse »Nie wieder Auschwitz!«. Vielmehr reflektiert es *grundsätzlich* auf das jüdische Verhältnis zum Christentum. DE geht über einen Dialog auf (friedens-)ethischem Gebiet hinaus und betritt bewusst *theologisches Terrain*.

blieb es weitgehend unbeachtet; einige orthodoxe Rabbiner – darunter Jacob Neusner und Hillel Goldberg – übten harsche Kritik an Dabru Emet.«

- 158 Vgl. dazu die Online-Ausgabe der *American Religion*: Dabru Emet. 20 Years Later: <https://www.american-religion.org/dabruemet> (06.02.2025). Eine ausführliche rezeptionsgeschichtliche und theologische Reflexion des 20-jährigen Jubiläums von DE kann an dieser Stelle nicht geleistet werden und bleibt damit weiterhin ein Desiderat für künftige Auseinandersetzungen.
- 159 Vgl. dazu Henrix: Israel trägt die Kirche, 11: »Die öffentliche Kontroverse um ›Dabru Emet‹ innerhalb des Judentums war jedoch in den letzten Jahren zur Ruhe gekommen. In diese Ruhe sprachen dann die beiden Erklärungen aus dem orthodoxen Judentum hinein.« Die Auswahl der Forschungsliteratur in diesem Kapitel spiegelt diesen Befund wider. Für erste ausführliche Reaktionen und Analysen, die im deutschsprachigen Raum erschienen, s. v.a. Kampling, Rainer (Hg.): Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit Christen. Gütersloh: Kaiser 2003; Dirscherl, Erwin/Trutwin, Werner (Hg.): Redet Wahrheit – dabru emet: jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog (Forum Christen und Juden 4). Münster: Lit-Verlag 2004; Frankemölle, Hubert (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über »Dabru Emet – redet Wahrheit«. Paderborn: Bonifatius 2005.
- 160 Man denke beispielsweise an Heschel oder die bereits genannten Persönlichkeiten wie Greenberg oder Neusner. Oder auch die Seelisberger Thesen von 1947 »Die Kirchen und das Judentum.«, vgl. Ahrens, Jehoschua: Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited. Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz und in Kontinentaleuropa (Forum Christen und Juden 19). Berlin u.a.: Lit-Verlag Verlag 2020; Steiner, Martin: Personen und Thesen der Seelisberg-Konferenz. In: 75 Jahre Seelisberg-Konferenz. Broschüre hg.v. der Inländischen Mission. Zofingen: o. V. 2022, 7–15.

6.2.1.1 Glaube an »den gleichen Gott«

Die Ernsthaftigkeit dieser ersten Schritte wird zu Beginn von DE deutlich. Der Einsatz könnte höher nicht sein. Mit dem ersten Schritt wird alles riskiert: Es ist der Glaube an den »gleichen Gott«, der Judentum und Christentum *verbindet*: »Juden und Christen beten den gleichen Gott an.« (DE S. 161¹⁶¹) Diese in den Worten Hans Hermann Henrix' »theozentrische Eröffnungsthese« wird gleichsam performativ als Fundament eines theologischen Dialogs zwischen Judentum und Christentum von jüdischer Seite gelegt.¹⁶² Es ist zugleich das stärkste Fundament, das eine Glaubensgemeinschaft einbringen kann. Auf dieser Basis realisiert und vollzieht sich der jüdisch-christliche Dialog nicht anders als in seiner Theologizität: DE anerkennt das christliche Bekenntnis zum Gott Israels, würdigt es als *Beziehungsgeschehen* Gottes mit Christ*innen und nimmt es dadurch offenbarungstheologisch ernst. »Wenngleich der christliche Glaube für Juden keine annehmbare Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, dass Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.«¹⁶³ (DE S. 161) Menschen jüdischen und christlichen Glaubens stehen diesem Gott »gemeinsam gegenüber«¹⁶⁴, wie Henrix es formuliert.

Dass es gegen die Postulierung dieses starken Topos innerjüdisch heftige Einsprüche gab, verwundert nicht. Diese jüdischen Einsprüche sind im Glaubensraum des Dialogs nicht einfach aufzulösen, sondern ihnen ist ein (erkenntnistheologisch relevanter) Ort zuzuweisen. Entlang solcher Einwände können im Dialog Möglichkeiten ausgelotet werden, um mit Henrix zu sprechen, »in klarer Sicht der Andersheit des Grundverständnisses einen Respekt theologischer Qualität zu formulieren.«¹⁶⁵

In der eschatologisch ausgerichteten sechsten These wird der gemeinsame Erkenntnisort des Glaubens an den »gleichen Gott« weitergeführt und offenbarungstheologisch verschärft.¹⁶⁶ Zunächst unter dem Vorzeichen der Betonung der unaufhebbaren Differenzen zwischen Judentum und Christentum, werden diese Differenzen in DE *theologisch* interpretierbar und qualifizierbar. »Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlöst haben wird, wie es die Schriften prophezeien.« (DE S. 163) In der

161 Englischer Originaltext: »Jews and Christians worship the same God.«

162 Vgl. Henrix, Hans Hermann: *Christus im Spiegel anderer Religionen*. Berlin: Lit-Verlag 2014, 56. In bewusster Abgrenzung zu Henrix, der diese These als »Eingangsportal« für das Judentum in das Gespräch mit dem Judentum metaphorisiert, möchte ich von einem »Fundament« für den Dialog als Glaubensraum sprechen. Zugänge zu diesem Glaubensraum sind von jüdischer Seite mehrere möglich, die im Folgenden und in den Analysen zu TDW und BJR exemplarisch angedeutet werden.

163 Englischer Originaltext: »While Christian worship is not a viable religious choice for Jews, as Jewish theologians we rejoice that, through Christianity, hundreds of millions of people have entered into relationship with the God of Israel.«

164 Henrix: *Christus im Spiegel anderer Religionen*, 57.

165 Ebd.

166 Die These lautet: »Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlöst haben wird, wie es die Schriften prophezeien.« (DE S. 163) Englischer Originaltext: »The humanly irreconcilable difference between Jews and Christians will not be settled until God redeems the entire world as promised in Scripture.«

Erläuterung heißt es: »Christen wissen von Gott und dienen ihm durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden wissen und dienen Gott durch die Tora und die jüdische Tradition. [...] So wie Juden die Treue der Christen gegenüber ihrer Offenbarung anerkennen, so erwarten wir auch von Christen, dass sie unsere Treue unserer Offenbarung gegenüber respektieren.« (DE S. 163¹⁶⁷)

Der sprachlich bewusst gewählte Parallelismus von Christ*innen/Jesus Christus/christlicher Tradition und Jüd*innen/Tora/jüdischer Tradition setzt performativ die Beziehung Gottes zu seinem jüdischen Volk parallel zum Beziehungsgeschehen Gottes mit Christ*innen. Der christliche Glaube erfährt damit von jüdischer Seite eine Aufwertung, insofern der Treue der Christ*innen zu ihrem Glauben und zu Christus grundsätzlich offenbarungstheologische Qualität zugesprochen wird. Dazu Henrix:

»Der erste Teil dieses Doppelsatzes bedeutet die jüdische Anerkennung, dass im Christentum etwas von Gott her geschehen ist. Das hat den Charakter eines qualitativ Neuen. Es fordert nämlich im innerjüdischen Ringen den Respekt gegenüber Christinnen und Christen und zwar, weil sie ihrer Glaubenstradition gegenüber treu sind. Das ist ein neuer Klang. Das gute jüdische Wort eines Respekts gegenüber christlichen Frauen und Männern hat oft deren Menschlichkeit im Blick und dies manchmal abseits ihres Christseins. Hier aber wird die christliche Menschlichkeit nicht unter Absehung vom Christsein, sondern infolge des Christseins respektiert. Das ist menschliche Begegnung in theologisch-religiöser Bewusstheit. Wenn Christinnen und Christen jüdischen Respekt nicht trotz ihrer Treue zu ihrer Glaubenstradition, sondern *aufgrund dieser Treue* verdienen, dann erscheint eine solche Feststellung wie eine zentrale Aussage einer jüdischen Theologie des Christentums.«¹⁶⁸

Das spiegelt auch die Überzeugung der Autor*innen von *Christianity in Jewish Terms* wider, nämlich dass für Jüd*innen durch das Studium des Christentums die eigene religiöse Tradition besser verstehbar wird. Der christliche Glaube ist mit DE ein Erkenntnisfundort für die jüdische Suche nach Gott.

Auf dem als *gemeinsam* ausgewiesenen Fundament des Dialogs werden in den folgenden Thesen von DE erste tastende Schritte entlang theologischer Topoi auf das neue Terrain des jüdisch-christlichen Glaubensraums gewagt und gleichsam die Tragfähigkeit des theozentrischen Topos erprobt. Diese Topoi konstituieren sich auf dem Fundament des Glaubens an den gleichen Gott performativ als gemeinsame Topoi. Es ist nicht nur »das *gleiche* Buch – die Bibel (das die Juden »Tanach« und die Christen das »Alte Testament« nennen)¹⁶⁹ (DE S. 161), das einen Zugang zu diesem Glaubensraum ermöglicht (Kapitel 6.1.2.1), es sind auch »moralische Prinzipien« der Tora, auf die sich Juden und Christen gleichermaßen verpflichtet wissen: »Juden und Christen anerkennen die

167 Englischer Originaltext: »Christians know and serve God through Jesus Christ and the Christian tradition. Jews know and serve God through Torah and the Jewish tradition. [...] Jews can respect Christians' faithfulness to their revelation just as we expect Christians to respect our faithfulness to our revelation.«

168 Henrix: Israel trägt die Kirche, 111.

169 Hervorhebung AS. Englischer Originaltext: »Jews and Christians seek authority from the same book—the Bible (what Jews call »Tanakh« and Christians call the »Old Testament«).«

moralischen Prinzipien der Tora. [...] Diese uns *gemeinsame* moralische Haltung kann die Grundlage für ein verbessertes Verhältnis zwischen unseren beiden Gemeinschaften sein.«¹⁷⁰ (DE 162) Daraus entsteht auch die in These 8 formulierte Notwendigkeit eines gemeinsamen Einsatzes zum Wohle der Welt: »Juden und Christen müssen sich *gemeinsam* für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.«¹⁷¹

6.2.2 Topografie der »Überschreitung«: *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* (TDW)

Bereits mit dem Titel »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun« spielen die Verfasser von TDW *programmatisch* eine *theologische* Ebene ein: TDW will eine theologische Perspektive auf das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum formulieren. Das geschieht zunächst über eine Anerkennung sowohl der Umstellungen in christlicher und katholischer Lehre als auch der positiven Erfahrungen mit katholischen Dialogpartner*innen. Vor allem die offizielle Ablehnung der Judenmission wird als Eintritt in eine neue Phase des Dialogs interpretiert.¹⁷² Die Performance dieses Dialogs wird als ein Momentum aufgenommen, das nach einer Auskunft sowohl über die Bedeutung *des Christentums* wie auch über die Bedeutung *des Dialogs* für das jüdische Volk verlangt.¹⁷³ Ziel ist es, »von jüdischer Seite her *einen Schritt weiterzugehen* im Dialog und den Standort neu zu bestimmen, insbesondere in Bezug auf den theologischen Status des Christentums«¹⁷⁴, so Jehoschua Ahrens.

Um das leisten zu können, schafft TDW aus Beständen der eigenen Tradition, vor allem über die jüdischen Autoritäten Maimonides und Jehudah Halevi, eine Basis für eine theologisch begründete Würdigung des Christentums. Für die Orthodoxie, darauf macht Christian Rutishauser aufmerksam, ist erst dieser Rückbezug auf jüdische Autoritäten und Traditionen ein Ermöglichungsgrund für einen (theologischen) Dialog mit dem Christentum.¹⁷⁵ »Dieser Vorschlag, in der eigenen Landkarte einen Raum für das Christentum vorzusehen, eröffnet weitreichende Perspektiven für das Gespräch und ist eine große Stärke dieser Erklärung,«¹⁷⁶ so Barbara Schmitz.

Diese Bestände aus der jüdischen Tradition haben topologische Qualität als autoritative Fundorte: Sie leiten die Bestimmung der Bedeutung des Christentums für das

170 Hervorhebung AS. Englischer Originaltext: »Jews and Christians accept the moral principles of Torah. [...] All of us were created in the image of God. This shared moral emphasis can be the basis of an improved relationship between our two communities.«

171 Hervorhebung AS. Zum Motiv des *Tikkun Olam* als jüdisch-christlichen Topos s. ausführlich das nachfolgende Kapitel 6.2.2. Englischer Originaltext: »Jews and Christians must work together for justice and peace.«

172 »Jetzt, da die katholische Kirche den ewigen Bund zwischen G-tt und Israel anerkannt hat, können wir Juden die fortwährende konstruktive Gültigkeit des Christentums als unser Partner bei der Welterlösung anerkennen, ohne jede Angst, dass dies zu missionarischen Zwecken missbraucht werden könnte.« (TDW 3)

173 Vgl. dazu auch Hoff: Identität in Beziehung, 168.

174 Ahrens: Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 31.

175 Rutishauser: Der jüdisch-katholische Dialog lebt!, o.S.

176 Schmitz: Die jüdischen Erklärungen »Zwischen Jerusalem und Rom« und »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun«, 102.

Judentum und die Bedeutung des Dialogs für das Judentum argumentativ an. Als Topoi werden sie *im* Dialog und seiner mutualen Übersetzungsprozesse auch für das Christentum zugänglich gemacht. In *katholischer Lesart* können sie deshalb als verbindende Topoi im Sinne von Kapitel 5 reformuliert werden (Kapitel 5.2.2). Diese Topoi sind Moment einer *Überschreitung*, nämlich dort, wo die Verfasser bewusst für die Orthodoxie klassisch gewordene Grenzziehungen (bspw. Soloveitchik, Kapitel 4.1) für den Dialog übertreten.

6.2.2.1 Die vielen Boten Gottes: Raum der Potentialität

TDW räumt prinzipiell die Möglichkeit ein, dass Gott sich auch Nichtjüd*innen erschließt und dass Gottes Wort auch außerhalb Israels zu suchen und zu finden ist:¹⁷⁷ »Wir glauben, dass G-tt viele Boten nutzt, um Seine Wahrheit zu offenbaren, [...]«¹⁷⁸ (TDW 6) Dieser Topos ist als Gegendarstellung zur Interpretationsfolie des Christentums als *Avodah Zarah* angelegt. Er bleibt zunächst vage und deutungs offen, weil zum einen lediglich als Möglichkeit angezeigt und zum anderen ohne direkten Bezug auf Jesus oder das Christentum. Nur unter Einbezug von TDW 3 kann indirekt ein Bezug auf Jesus erschlossen werden, wenn dort unter Berufung auf Rabbiner Jacob Emden daran erinnert wird, dass Jesus die Tora bestätigt, die Götzen der Völker beseitigt und die sieben noachidischen Gebote in Erinnerung gerufen habe.¹⁷⁹ Trotz oder gerade wegen seiner Schemenhaftigkeit eröffnet der Topos einen dialogischen Interpretations- und Übersetzungsraum, von dem aus eine Wertschätzung des Christentums um seiner selbst willen, nicht (nur) aufgrund seines Beitrags zur universalen Verbreitung jüdischer Werte, allen voran der Offenbarung des Wort Gottes in Form der Heiligen Schriften Israels in einer zunehmend säkularer werdenden Welt, ausgelotet werden kann.¹⁸⁰ TDW schafft damit die *Möglichkeit* eines eigenständigen Offenbarungshandelns im Christentum, das in einem Bezug zur Offenbarung Israels steht. In Zukunft wird sich zeigen, ob auf dieser Basis die Beanspruchung der Kirche, in den Bund Gottes hineingenommen zu sein und zum auserwählten Volk Gottes zu gehören (vgl. G&C, Kapitel 6.1.3.1 und 6.1.3.2) von jüdischer Seite positiv bewertet werden kann. Damit könnte ein Weg angezeigt sein, auch

177 Vgl. Cunningham/Gregerman: The Import of *To Do the Will*, 137.

178 Englischer Originaltext: »We believe that God employs many messengers to reveal His truth.«

179 Vgl. TDW 3. Englischer Originaltext: »Rabbi Jacob Emden wrote that ›Jesus brought a double goodness to the world. On the one hand he strengthened the Torah of Moses majestically [...] and not one of our Sages spoke out more emphatically concerning the immutability of the Torah. On the other hand he removed idols from the nations and obligated them in the seven commandments of Noah so that they would not behave like animals of the field, and instilled them firmly with moral traits [...]. Christians are congregations that work for the sake of heaven who are destined to endure, whose intent is for the sake of heaven and whose reward will not be denied.«

180 So bewertet beispielsweise David Rosen das Christentum positiv als Träger jüdischer Werte. Das Christentum sei »relevant für unsere eigene heilige Aufgabe, *Kiddusch HaSchem*, den Namen Gottes zu heiligen!« Rosen, David: Eine Theologie des Anderen? Ist theologischer Dialog mit dem Christentum für das orthodoxe Judentum möglich? In: Arie Folger/Jehoschua Ahrens (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. Berlin: Lit-Verlag Verlag 2021, 159–63, 163. Und weiter: »Diese Heiligung des göttlichen Namens unter den Völkern ist eine herausragende religiöse Verantwortung, die für Israels Zielsetzung und Vorsehung von grundlegender Bedeutung ist.« Ebd.

von jüdischer Seite den Dialog als Glaubensraum zwischen Jüd*innen und Christ*innen in seiner Theologizität als Performance der Bundespartnerschaft zu würdigen.

6.2.2.2 *Tikkun Olam*: ein gemeinsamer göttlicher Auftrag

TDW verortet die Bedeutung des Christentums für das Judentum in einer Kooperation »bei der Artikulierung der wesentlichen moralischen Werte für das Überleben und das Wohl der Menschheit«¹⁸¹ (TDW 3). Soloveitchik siedelt diese Zusammenarbeit auf einer sozialen und politischen Ebene an. TDW macht die genuin *theologische* Dimension, die theologische Verfasstheit einer solchen Zusammenarbeit geltend und sichert sie über das Aufrufen mehrerer theologischer Topoi ab. Der erste besteht in einer »gemeinsamen Aufgabe in der Verheißung des Bundes«: »Juden wie Christen haben eine *gemeinsame Aufgabe in der Verheißung des Bundes* (*a common covenantal mission*), die Welt unter der Herrschaft des Allmächtigen zu verbessern, sodass die gesamte Menschheit Seinen Namen anruft und Laster von der Erde verbannt werden.« (TDW 4)¹⁸²

Schon mit dem bewussten Anklang an das *Alenu*-Gebet, das Schlussgebet der jüdischen Tagesgebete, wird ein theologischer Bezugsrahmen aufgespannt.¹⁸³ Im Zentrum des *Alenu* steht das rabbinische Motiv des *Tikkun Olam*, das Ausdruck einer *messianischen* Hoffnung (Kapitel 6.1.2.3) auf die Errichtung von Gottes Reich auf Erden und auf die Vereinigung aller Menschen in Anbetung des einen Gottes ist (vgl. auch DE 8).¹⁸⁴ Jehoschua Ahrens betont, dass die Zusammenarbeit von Jüd*innen und Christ*innen als Partner*innen in TDW nicht nur gesellschaftlich-politisch gemeint ist, sondern mit dem *Alenu*-Gebet auch theologisch, nämlich in dem Sinne »gemeinsam dafür einzustehen, dass die ganze Welt erkennt, dass Gott der eine Gott ist.«¹⁸⁵ Wenn das *Tikkun Olam* mit

181 Englisches Original: »We are no longer enemies, but unequivocal partners in articulating the essential moral values for the survival and welfare of humanity«. Zitiert nach dem Vierten Treffen der Bilateralen Kommission des israelischen Oberrabbinats und des Heiligen Stuhls für religiöse Beziehungen mit dem Judentum, Grottaferrata, Italien am 19. Oktober 2004.

182 Englischer Originaltext: »Both Jews and Christians have a common *covenantal* mission to perfect the world under the sovereignty of the Almighty, so that all humanity will call on His name and abominations will be removed from the earth.« Hervorhebung AS.

183 »Der Beginn [von TDW 4] ist fast ein wortwörtliches Zitat aus der jüdischen Liturgie«, so Ahrens: Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 34.

184 Zu *Tikkun Olam* s. ausführlicher: Flusser, Johann: *Tikun Olam* in Judentum und Islam. Das jüdisch-rabbinische Konzept zur Verbesserung der Welt im Lichte des jüdisch-muslimischen Dialogs: <http://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/tikun-olam-in-judentum-und-islam.html> (10.02.2025); s. auch Grötzing, Karl Erich: *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*. Bd. 5. Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert. Frankfurt/New York: Campus Verlag 2019, 256–260 (»*Tikkun Olam* – eine universalistisch sozial-liberale *social justice*-Bewegung«). Grötzing betont, dass das Konzept des *Tikkun Olam* vor allem im Zuge einer »Protestantisierung des Judentums« im Frühen Reformjudentum zu einem zentralen Begriff stilisiert wurde, um politische, linke und demokratische Agenden zu pushen (problematisch wird das dort, wo antizionistische Reflexe so stark werden, dass letztendlich eine Assimilation und Auflösung des Judentums angestrebt wird). Die rabbinische Verwendung des Terminus intendierte hingegen gerade eine Stärkung des Gesetzes, nämlich in dem Sinne, dass kleine Änderungen und Ausnahmen vom strengen Recht zugelassen werden sollten, um die Akzeptanz und Stabilität der *Olam*, also der menschlichen Gesellschaft und ihres Rechtssystem, garantieren zu können. Vgl. ebd. 257.

185 Ahrens: Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 32f.

TDW ausdrücklich Christ*innen mit einschließt, denn »[k]einer von uns kann G-ttes Auftrag in dieser Welt alleine erfüllen« (TDW 4), und damit die *Notwendigkeit* der Zusammenarbeit *theologisch* bestimmt, dann ist auch von christlicher Seite und *im jüdisch-christlichen Dialog* zu erschließen, was *Tikkun Olam* als gemeinsames Handlungsziel bedeuten kann.¹⁸⁶

Die partnerschaftliche Zusammenarbeit von Judentum und Christentum auf dieses Ziel hin, hat vor Gott Bedeutung und wird mit TDW dementsprechend (*heils-)*theologisch qualifiziert. Im englischen Original wird das durch die attributive Zuschreibung »covenantal« besonders deutlich. Diese »common covenantal mission«, die im Satzsatz von TDW wiederholend aufgenommen wird,¹⁸⁷ ist ein erkenntnistheologischer Topos, ein Ansatzpunkt für eine Formulierung der Theologizität des jüdisch-christlichen Dialogs mit Kategorien der jüdischen Tradition. Die Rede vom Bund und die göttliche Erwählung des jüdischen Volkes ist wesentliches Element jüdischen Selbstverständnisses. In der jüdischen Tradition schließt Gott den Noah-Bund mit allen Menschen guten Willens. Nichtjüd*innen sind auf die sieben sogenannten »noachidischen Gebote« verpflichtet und können so einen Zugang zur Kommenden Welt, zur *olam ha-bah* erhalten, ohne sich an die für Jüd*innen verpflichtenden 613 Gebote und Verbote der Tora halten zu müssen.¹⁸⁸ Mit TDW sind Christ*innen in diesen Bund Gottes mit Noah in besonderer Weise eingeschlossen, denn sie achten nicht nur die noachidischen Gesetze, sondern haben darüber hinaus mit Jüd*innen »viel mehr gemeinsam, als uns trennt« (TDW 5)¹⁸⁹. Deshalb können sie als Bündnispartner*innen bestimmt werden, die gemeinsam eine aktive Rolle im *Tikkun Olam*, dem theologischen Konzept von der »Wiederherstellung der Welt«, übernehmen.

Über diese gemeinsame Aufgabe, die als »Bündnisauftrag« qualifiziert ist und die nicht nur in einer moralischen Verantwortung liegt, sondern vor allem eine religiöse meint (»all humanity will call on His name«), ist das Christentum in das Bundesgeschehen zwischen Gott und seinem Volk mit hineingenommen: »TDW occasionally and with caution alludes to some kind of *covenantal relationship* between the One God of Israel and Christians, which, of course, is how Christians understand themselves.«¹⁹⁰ Auf dieser Basis kann auch die Trennung von Judentum und Christentum theologisch interpretiert werden als eine *Gott gewollte* »Trennung zwischen Partnern mit erheblichen theologischen Differenzen, nicht jedoch eine Trennung zwischen Feinden« (TDW 3)¹⁹¹, die

186 Vgl. zu den Motiven *Zimzum* und *Tikkun Olam* und die »covenantal responsibility of Jews and Christians«: Greenberg, Irving: *Judaism, Christianity, and Partnership after the Twentieth Century*. In: Ochs, Peter/Sandmel David et al. (Hg.): *Christian Theology in Jewish Terms*. Boulder u.a.: Westview Press 2000, 25–36, 33.

187 Englischer Originaltext: »Jews and Christians will remain dedicated to the Covenant by playing an active role together in redeeming the world.«

188 Vgl. Gen 9,1–13 und die Talmud-Tradition Sanhedrin 56a/b.

189 Englischer Originaltext: »We Jews and Christians have more in common than what divides us.«

190 Cunningham/Gregerman: *The Import of To Do the Will*, 138. Ähnlich Hoff, demzufolge das Christentum »in die Offenbarungsgeschichte Gottes mit Israel hineingenommen« wird. Hoff: *Identität in Beziehung*, 168.

191 Englischer Originaltext: »In separating Judaism and Christianity, G-d willed a separation between partners with significant theological differences, not a separation between enemies.«

einen Platz im Heilsplan Gottes hat. Die postulierte theologische Qualität der Partnerschaft von Judentum und Christentum und ihr gemeinsamer göttlicher Auftrag, münden in offenbarungstheologischen Aussagen über den Status des Christentums für das Judentum. Und: es ist auch eine theologische Aussage über die Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs. Denn diese partnerschaftliche Zusammenarbeit, der theologische Qualität zukommt, ist nur *im Modus des Dialogs* möglich. Der erkenntnistheoretische Ort des Christentums und des jüdisch-christlichen Dialogs als gemeinsamer Glaubensraum von Judentum und Christentum kann mit TDW über den Topos des *tikkun olam* in der jüdischen Landkarte verortet werden.

6.2.2.3 Gemeinsam in »Beziehung zum Einen Schöpfer des Himmels und der Erde«

Weil sowohl Jesus als auch den christlichen Kirchen mit TDW »eine konstitutive Rolle im göttlichen Heilsplan«¹⁹² zugesprochen wird, formuliert TDW: »Wie Maimonides und Jehudah Halevi vor uns erkennen wir an, dass das Christentum weder ein Zufall noch ein Irrtum ist, sondern *g-ttlich gewollt* und ein *Geschenk an die Völker*.« (TDW 3)¹⁹³ Mit TDW wird dem Christentum ein inhärenter Wert mit theologischer Qualität zugesprochen. Dieser liegt in einer eigenständigen Beziehung mit dem Gott Israels begründet, die parallel zur Gottesbeziehung des jüdischen Volkes gesetzt wird: »Wir Juden und Christen haben viel mehr *gemeinsam*, als was uns trennt: [...]; die *Beziehung zum Einen Schöpfer des Himmels und der Erde*, der uns alle liebt und umsorgt; [...].« (TDW 5)¹⁹⁴ Dazu Philip Cunningham und Adam Gregerman: »This is unexpected. While the authors otherwise speak almost entirely about the good that Christians do and can do, they hint here at a quality not just in Christian actions and beliefs but in *God's involvement* in the world with Christians.«¹⁹⁵

Die in TDW aufgerufenen erkenntnistheoretischen Topoi – jener der vielen Boten, der *gemeinsamen* Aufgabe in der Verheißung des Bundes, der *gemeinsamen* Erfüllung des göttlichen Auftrags und der *gemeinsamen* Beziehung zum Einen Schöpfer – werden bereits semantisch als Orte innerhalb des Judentums kartiert, die mit christlichen Orten überlappen. TDW macht sie einer gemeinsamen Begehung zugänglich und kennzeichnet sie als theologische Übersetzungsräume im jüdisch-christlichen Dialog. Zurecht kann deshalb mit Blick auf TDW von einem Eintritt in eine neue Phase des Dialogs gesprochen werden. Hier vollzieht sich performativ bereits das, was TDW anstoßen will, nämlich, wie Gregor Maria Hoff schreibt, ein »theologisches Dialoggeschehen [...], insofern einer der Partner (1.) die theologische Umstellungsarbeit des anderen Partners

192 Ansorge, Dirk: Gottes Treue zu Israel, 138.

193 Englischer Originaltext: »As did Maimonides and Yehudah Halevi, we acknowledge that the emergence of Christianity in human history is neither an accident nor an error, but the willed divine outcome and gift to the nations.« Vgl. dazu auch Heschel: No Religion Is an Island, 126: »Christianity and Islam, far from being accidents of history or purely human phenomena, are regarded as part of God's design for the redemption of all men.« Zu Heschel s. Kapitel 4.2.

194 Englischer Originaltext: »We Jews and Christians have more in common than what divides us [including] the relationship with the One Creator of Heaven and Earth, Who loves and cares for all of us ...«

195 Cunningham/Gregerman: The Import of *To Do the Will*, 137. Hervorhebung AS.

anerkennt, dies (2.) im Bezug auf theologische Topoi bestimmt und diesem Vorgang (3.) eine theologische Qualität zuspricht.«¹⁹⁶

6.2.3 Topografie der »Grenzen«: Zwischen Jerusalem und Rom (BJR)

Zwei Jahre nach Erscheinen von TDW wird das Statement BJR veröffentlicht, welches seine Reflexionen zum Status des Christentums titelgebend in einem *Zwischenraum* ansiedelt. *Zwischen Jerusalem und Rom* spielt zunächst auf den seit 2002 institutionalisierten Austausch zwischen dem Oberrabbinat in Israel und der Päpstlichen Kommission an, deren regelmäßige Treffen abwechselnd in Jerusalem und Rom stattfinden. Die beiden Städtenamen verweisen als rhetorische Figuren aber auch auf eine *pars pro toto*-Beziehung: Sie stehen jeweils für von jüdischer und christlicher Glaubensgemeinschaft beanspruchte, konstruierte und als religiöse Zentren codierte Orte. Dabei waren diese Zentren kulturell nie homogen, sondern vielmehr immer auch Schauplätze kultureller und religiöser Pluralität und des kulturellen und religiösen Austauschs. Sie sind konkrete Orte mit einer dichten symbolischen Aufladung.¹⁹⁷ Im Kontext dieser Studie ist vor allem das »Zwischen« von Interesse, die bewusste Verortung des Dokuments im jüdisch-christlichen Dialog als Glaubensraum *in between*. Wie in Teil eins dieser Studie deutlich wurde, wird mit dieser Verortung keineswegs alles einfacher, sondern es werden im Gegenteil Bruchlinien sichtbar und die Fragilität und Vulnerabilität des jüdisch-christlichen Dialogs als religiös-theologischer Übersetzungsraum tritt zutage. Darauf macht auch Barbara Schmitz in ihrer Analyse von BJR aufmerksam:

»Mit dieser Überschrift wird [...] ein Raum eröffnet, der ein *Spannungsfeld* darstellt: Dieses sehr junge und neue Gespräch, das durch die Neuausrichtung der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil möglich wurde, steht im Spannungsfeld zu der fast 2000-jährigen Geschichte voller Gewalt und Leid, bei der die katholische Kirche ihren Anteil hatte. Dieses neue und junge Gespräch zwischen Judentum und katholischer Kirche befindet sich nicht im sicheren Hafen, sondern zwischen Jerusalem und Rom, d.h. – um im Bild zu bleiben – auf hoher und immer auch unsicherer See.«¹⁹⁸

Diese Verortung im Zwischen ohne sicheren Boden findet rhetorischen Niederschlag: Setzt man BJR in Beziehung zu TDW, drängt sich aus katholischer Perspektive zunächst der Eindruck eines »Zurückruderns« auf, vor allem weil man sich ausdrücklich auf die Unterscheidungen und Begrenzungen Soloveitchiks rückbesinnt: »Außerdem werden unsere interreligiösen Gespräche durch die tiefen Einsichten solch großer jüdischer Denker wie Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik, Rabbiner Lord Immanuel Jakobovits und vieler anderer bereichert, die wortgewandt argumentierten, dass die religiöse

196 Hoff: Identität in Beziehung, 168.

197 In diesem Zusammenhang wäre (als Desiderat) eine Untersuchung Jerusalems und Roms im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs im Zuge einer theologischen Adaption der von Edward Soja entwickelten Konzepten von *Thirdspaces* oder *Real-And-Imagined-Places* anschlussfähig (Soja: *Thirdspace*), vgl. Kapitel 1.3.

198 Schmitz: Anmerkungen zur jüdisch-orthodoxen Erklärung, 23.

Erfahrung eine private ist, die häufig nur innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft wahrhaft verstanden werden kann.« (BJR S. 187)¹⁹⁹

BJR ist ausgehend vom Glaubensraum *in between* des Dialogs verstärkt auf *Grenzziehungen*²⁰⁰ und das Ausweisen getrennter Räume ausgerichtet. Insofern scheint dieses Dokument für eine Erkenntnistheologie auf der Suche nach gemeinsamen erkenntnistheoretischen Orten herausfordernder, weil es Vorbehalten und kritischen Einwänden von jüdischer Seite gegen einen theologischen Dialog mehr Gewicht verleiht.²⁰¹ So werden die »theologischen Unterschiede zwischen Judentum und Christentum«, für die exemplarisch der christliche Glaube an die Messianität Jesu und an die Trinität angeführt werden, als »tiefgreifend« und »unüberbrückbar« akzentuiert (BJR S. 186)²⁰². Gestützt auf Joseph Soloveitchik und Immanuel Jakobovits werden die *Differenzen* in den jeweiligen Glaubensüberzeugungen generell als *getrennte Räume* abgebildet, die nicht über den Glaubensraum des Dialogs als gemeinsame Räume bespielt werden können: »Die Unterschiede in der jeweiligen Lehre sind wesentlich und können nicht debattiert oder verhandelt werden; ihre Bedeutung und Wichtigkeit sind Bestandteil der *internen* Erörterungen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft.« (BJR S. 187)²⁰³ Diese Aussage setzt ho-

199 Englischer Originaltext: »In the biblical account of creation, God fashions a single human being as the progenitor of all humanity.« Die im Folgenden zur Kürzel angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf den Abdruck des deutschen Textes in: »Cott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* (Arbeitshilfen Nr. 307). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2019, 176–192. Der englische Originaltext wird jeweils zitiert nach: Between Jerusalem and Rome. The Shared Universal and the Respected Particular. Reflections on 50 Years of *Nostra Aetate*: <https://www.jcrelations.net/statements/statement/between-jerusalem-and-rome-kill-of-t-bin-iroshlim-lromi.html> (10.02.2025).

200 Als Referenz für die Metapher der Grenze und ihre erkenntnistheologische Qualität kann Hans Waldenfels angeführt werden. Innerhalb seines Entwurfes einer Kontextuellen Fundamentaltheologie wird der Theologie in der Anerkennung »fremder« Erkenntnisorte die Grenzen der eigenen Erkenntnis und Wissensproduktion bewusst. Darin konstituiert sich Theologie als »Grenzwissenschaft«: Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn u.a.: Schöningh 2005, 80. Vgl. ausführlicher ders.: Fundamental théologie als Grenzwissenschaft. In: ders./Heimo Dolch/Helmut Pfeiffer (Hg.): Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe Für Heimo Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Paderborn u.a.: Schöningh 1982, 13–36. Fundamentaltheologie und auch diese Studie müssen eigene Grenzen sprengen, um neue Gründe freisetzen zu können. Für weitere Impulse zu »Grenze« und Theologie vgl. den Tagungsband Schweitzer, Friedrich (Hg.): Kommunikation über Grenzen: Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie, 21. bis 25. September 2008 in Wien. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2009.

201 Gregor Maria Hoff fragt, ob die Feststellung von »unüberbrückbaren theologischen Differenzen« nicht selbst bereits eine theologische Expertise voraussetzt (und damit implizit das theologische Moment des Dialogs markiert). Vgl. Hoff: Identität in Beziehung, 166.

202 Englischer Originaltext: »The theological differences between Judaism and Christianity are profound. The core beliefs of Christianity that center on the person of Jesus as the Messiah and the embodiment of the second person of a triune God create an irreconcilable separation from Judaism.«

203 Englischer Originaltext: »The doctrinal differences are essential and cannot be debated or negotiated; their meaning and importance belong to the internal deliberations of the respective faith communities.« Weiter heißt es: »Judaism, drawing its particularity from its received Tradition, going back to the days of its glorious prophets and particularly to the Revelation at Sinai, will for-

mogene, stabile religionsgemeinschaftliche Identitäten voraus. Tatsächlich erweisen sie sich religionssoziologisch aber als übergänglich, heterogen und dynamisch. Performanztheoretisch wäre rückzufragen, ob und inwieweit die gesetzten Grenzen (»intern«) bereits performativ überschritten werden, indem sie (1.) nach außen und (2.) im Kontext des Dialogs artikuliert werden. In diesen performativen Überschreitungsmomenten eröffnen sich kreative Räume.

Die Makroanalyse des Dokumentes über die spatiale Metapher der Grenze macht auf das inhärent *interpretative* Momentum solcher diskursiver Grenzmarkierungen aufmerksam, dem (1.) nicht zu entkommen ist und mit dem (2.) eine nicht unwesentliche Komplexitätssteigerung einhergeht.²⁰⁴ Grenzen sind nie rein deskriptiv oder neutral. Sie stehen nicht einfach »natürlich« fest, sondern sind Konstrukte in genuin von Machtverhältnissen durchzogenen Diskursen.²⁰⁵ Grenzen sind ambivalente und paradoxe Phänomene: denn eine Grenze *trennt* und *verbindet* zugleich.²⁰⁶ Und: Im kognitiven Konzept der Grenze ist immer schon die Möglichkeit der (bewussten) Überschreitung angelegt. Diskursiven Grenzziehungen und deren inhärentes Überschreitungsmoment wohnt eine *performative* Dynamik inne: Sie *schaffen* neue Räume und *transformieren* (durch Grenzverschiebungen) bekannte Räume. Grenzen haben aus diesem Grund einen inhärent hohen erkenntnistheoretischen Wert. Nur durch das Markieren von Grenzen können Orte eindeutig lokalisiert werden. Ohne das Ausweisen von Grenzen wären gerade auch Zwischenräume im Sinne von Phänomenen der Übergängigkeiten, Überlappungen, von Berührungslinien und Überschneidungspunkten nicht als solche bestimm- und benennbar.

Darin liegt auch der Wert von BJR und die erkenntnistheoretische Bedeutung dieses Dokuments für den jüdisch-christlichen Dialog begründet. Grenzen, die den eigenen Ort und den Ort des Dialogpartners markieren, lassen Zwischenräume und Räume, die gemeinsam bespielt werden können, nur umso klarer hervortreten. So sind in BJR zwar »keine Aussagen zum heilsgeschichtlichen Stellenwert des Christentums«²⁰⁷ beabsichtigt, wie Dirk Ansonge resümiert. Dem Christentum wird aber dennoch ein »besondere[r]

ever remain loyal to its principles, laws and eternal teachings. Furthermore, our interfaith discussions are informed by the profound insights of such great Jewish thinkers as Rabbi Joseph Ber Soloveitchik, Rabbi Lord Emanuel Jakobovits, and many others, who eloquently argued that the religious experience is a private one which can often only be truly understood within the framework of its own faith community.« Hervorhebung AS.

204 Zur »Grenze« als spatialer Metapher, die unser Denken, unsere Kognition strukturiert vgl. Wagner, Hedwig: Grenze. In: Günzel, Stephan (Hg.): Lexikon der Raumphilosophie. Darmstadt: WBG 2012, 160f.; Zill, Rüdiger: Grenze. In: Konersmann, Ralf: Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Darmstadt: WBG 2011, 138–148. Gregor Maria Hoff spricht mit Blick auf BJR »theologisch« von einem »komplexen Bild«. Vgl. Hoff: Identität in Beziehung, 47.

205 Vgl. dazu Wagner: Grenze, 161: »Ausgehend von der geographischen Determiniertheit hat sich die Vorstellung von G. durch raumsoziologische Erörterungen ihrer sozialen Bedingtheit sowie durch Relativierung der Wesensbestimmung der G. durch die Geschichtsschreibung gewandelt. G. wird heute vornehmlich politisch gedacht und als Konstrukt angesehen.«

206 Zur raumphilosophischen Diskussion um das Paradoxon der Grenze s. Wirth: Zwischenräumliche Bewegungspraktiken, 12–19.

207 Ansonge: Gottes Treue zu Israel, 123.

Status« (BJR S. 186)²⁰⁸ zugesprochen. Die bleibenden religiösen und theologischen Differenzen werden hervorgekehrt und ein theologischer Diskurs abgelehnt; eine »friedliche Zusammenarbeit« (BJR S. 187)²⁰⁹ zwischen Judentum und Christ*innen als »Partner, enge Verbündete und Brüder bei unserer gemeinsamen Suche nach einer besseren Welt, in der Friede, soziale Gerechtigkeit und Sicherheit herrschen mögen« (BJR S. 188)²¹⁰ aber ausdrücklich begrüßt. BJR eröffnet also, um auf Barbara Schmitz zurückzukommen, vor allem »Räume des gemeinsamen Handelns«²¹¹.

Aber nicht nur: Das komplexe Zusammenspiel von Grenzziehungen und dem Eröffnen gemeinsamer Räume ist eingebettet in einen theologisch durchkomponierten Text und wird über das Einspielen theologischer (halachischer) Topoi abgesichert. Gregor Maria Hoff beispielsweise macht auf den schöpfungstheologischen Auftakt der theologiegeschichtlichen Präambel aufmerksam: »In der biblischen Schöpfungsgeschichte formt Gott einen einzelnen Menschen als Vorfahr der gesamten Menschheit.« (BJR S. 176²¹²) Dazu Hoff: »Dieser theologischen Grundperspektive ist die Reflexion zur katholischen Kirche zugeordnet.«²¹³ Schließlich hält der Text in der Reflexion auf den Dialog auf einen biblisch-ethisch perspektivierten Schluss rund um das bereits mit TDW ins Spiel gebrachte jüdische Konzept des *Tikkun Olam* (Kapitel 6.2.2.2) zu:

»Wir bemühen uns um eine Vertiefung des Dialogs und der Partnerschaft mit der Kirche, um gegenseitiges Verständnis zu fördern und um die o.g. Ziele zu erreichen. Wir suchen nach zusätzlichen Möglichkeiten, die uns in die Lage versetzen, gemeinsam die Welt zu verändern: Gottes Wegen zu folgen, die Hungrigen zu speisen, die Nackten zu kleiden, Witwen und Waisen Freude zu bringen, den Verfolgten und Unterdrückten Zuflucht zu bieten und uns damit seiner Wohltaten würdig zu erweisen.« (BJR S. 187)²¹⁴

Die in der skizzierten Argumentation von BJR eingespielten theologischen Topoi wirken performativ und *erkenntnistheologisch* produktiv auf den jüdisch-christlichen Dialog: Der

208 Englischer Originaltext: »Christians maintain a *special status* because they worship the Creator of Heaven and Earth Who liberated the people of Israel from Egyptian bondage and Who exercises providence over all creation.« Hervorhebung AS.

209 Englischer Originaltext: »However, doctrinal differences do not and may not stand in the way of our *peaceful collaboration* for the betterment of our shared world and the lives of the children of Noah.« Hervorhebung AS.

210 Englischer Originaltext: »Despite the irreconcilable theological differences, we Jews view Catholics as our partners, close allies, friends and brothers in our mutual quest for a better world blessed with peace, social justice and security.«

211 Schmitz: Anmerkungen zur jüdisch-orthodoxen Erklärung, 25. Hervorhebung AS.

212 Englischer Originaltext: »In the biblical account of creation, God fashions a single human being as the progenitor of all humanity.«

213 Hoff: Identität in Beziehung, 165.

214 Englischer Originaltext: »We seek to deepen our dialogue and partnership with the Church in order to foster our mutual understanding and to advance the goals outlined above. We seek to find additional ways that will enable us, together, to improve the world: to go in God's ways, feed the hungry and dress the naked, give joy to widows and orphans, refuge to the persecuted and the oppressed, and thus merit His blessings.«

Dialog, der gemeinsame Handlungsräume von Judentum und Christentum überhaupt erst erschließt, wird dadurch mindestens implizit *theologisch* qualifiziert.

6.2.3.1 Gemeinsame Kindschaft Noachs

Im Kontext der Präambel ergibt sich dabei zunächst eine erkenntnistheologisch bedeutsame Verschiebung: Die Reflexion über die Signifikanz des Christentums wird nicht über das bereits angesprochene traditionelle Narrativ des Bruderzwistes zwischen Esau und Jakob eingeführt, sondern in bewusster Abkehr davon über das Motiv des noachidischen Bundes:²¹⁵ »Nach der Sintflut wird diese Botschaft [der göttlichen Vorsehung, die sich auf die universelle, undifferenzierte Menschheit bezieht] in der Erzählung von Noach bekräftigt, indem diese neue Phase der Geschichte wieder von einer einzelnen Familie eingeleitet wird. Am Anfang bezieht sich die göttliche Vorsehung auf die universelle, undifferenzierte Menschheit.« (BJR S. 176f.)²¹⁶

Dieses Motiv der gemeinsamen Kindschaft Noachs, das als *positive* Bestimmungsgrundlage für das Verhältnis von Judentum und Christentum aufgerufen wird, wird biblisch-traditionsgeschichtlich weitergeführt: »Als Gott Abraham, Isaak und Jakob auserwählte, vertraute Er ihnen einen doppelten Auftrag an: die Gründung des Volkes Israel, das im heiligen, gelobten Land Israel eine vorbildliche Gesellschaft erben und errichten sollte, während es gleichzeitig als *eine* Quelle des Lichtes für die gesamte Menschheit dienen sollte.« (BJR S. 177)²¹⁷

Wenn Christ*innen in BJR auch nicht explizit in die Gründungsgeschichte Israels hineingenommen werden (was nach christlichem Selbstverständnis beansprucht wird), so passiert durch das Aufrufen der Abrahams- und Erzeltern Erzählung performativ-topologisch doch zweierlei:

(1.) *Offenbarungstheologisch* wird der biblische Rahmen der gemeinsam-geteilten Heiligen Schriften Israels aufgespannt. Dieser wird im Weiteren auch explizit gemacht, wenn BJR festhält, dass das Judentum Wertvorstellungen mit den »abrahamitischen Religionen allgemein und [...] denen, die die Hebräische Bibel verehren, im Besonderen«

215 Vgl. dazu Barbara Schmitz: »Der interne Verständigungsprozess innerhalb der orthodox-jüdischen Gemeinschaft, das Gespräch mit dem Christentum nicht über die Denkfigur »Esau« abzulehnen, sondern über den Gedanken des Bundes Gottes mit der ganzen Menschheit aus Gen 9 aufzunehmen, bestimmt den Ort von Kirche und Christentum über die Brücke der Kinder Noachs, nicht aber über Abraham, den Juden Jesus oder Paulus. Das dürfte für viele christliche Ohren ungewohnt und gewöhnungsbedürftig sein.« Dies.: Anmerkungen zur jüdisch-orthodoxen Erklärung, 26.

216 Englischer Originaltext: »And after the deluge of Noah, this message is reinforced when the new phase of history is once again inaugurated by a single family. In the beginning, God's providence is exercised over a universal, undifferentiated humanity.« Vgl. Henrix: Der nie gekündigte Bund, o.S.: In der jüdischen Tradition wird unterschieden zwischen dem Noahidischen Bund als universal für alle Menschen guten Willens und dem Abrahams- und Sinaibund, der lediglich der besonderen Erwählung des jüdischen Volkes gilt. Der Anspruch der Kirche in den Abrahams- und Sinaibund hineingenommen zu sein, ist für Jüd*innen nicht akzeptabel.

217 Englischer Originaltext: »As God chose Avraham, and subsequently Yitzchak and Yaakov, He entrusted them with a dual mission: to found the nation of Israel that would inherit, settle and establish a model society in the holy, promised land of Israel, all while serving as a source of light for all mankind.«

teilt (BJR S. 186)²¹⁸. Dem Christentum wird ein »besondere[r] Status« (BJR S. 186) für das Judentum zugesprochen, der über einen weiteren Topos explizit *theologisch* qualifiziert wird, nämlich über den Glauben von Christ*innen an »den Schöpfer des Himmels und der Erde [...], der das Volk Israel aus ägyptischer Knechtschaft befreite und dessen Vorsehung der gesamten Schöpfung gilt.« (BJR S. 186)²¹⁹

(2.) Damit verschaltet sich eine zweite Dimension. Der gemeinsame offenbarungstheologische Erkenntnisort der Heiligen Schrift qualifiziert Christ*innen zur Zusammenarbeit mit Jüd*innen. Die in der Präambel eingeführte Erzählung der Kinder Noahs und die Gründungsgeschichte Israels wird vor allem *normativ-ethisch* beansprucht: »Jedoch sollen diese Unterschiede der jeweiligen Lehre unserer friedlichen Zusammenarbeit zum Wohl unserer gemeinsamen Welt und der Kinder des Noach nicht im Weg stehen. Deshalb ist es erforderlich, dass unsere Glaubensgemeinschaften sich weiterhin begegnen, miteinander vertraut werden und das Vertrauen des jeweils anderen gewinnen.« (BJR S. 187)²²⁰

Die Gründung des Volkes Israel ist an einen »Auftrag« (BJR S. 177) gebunden, der über den Topos Israels als »Quelle des Lichtes für die gesamte Menschheit« (BJR S. 177) formuliert wird. In diesen Auftrag, der im rabbinischen Prinzip des *Tikkun Olam* entfaltet ist, ist das Christentum aufgrund seiner offenbarungstheologisch verbürgten Sonderstellung mit eingeschlossen.

Beide, sowohl die offenbarungstheologische Dimension als auch die normativ-ethische Dimension, eröffnen deshalb nicht nur gemeinsame *Handlungs*-Räume, sondern sie weisen – wenn auch sprachlich zurückhaltender als in TDW – für das Christentum einen spezifisch erkenntnistheologischen Ort *innerhalb* der Tradition des jüdischen Volkes aus: als »Partner, enge Verbündete und Brüder«, um die »jüdische Berufung« und den damit einhergehenden »Auftrag« erfüllen zu können, »ein Licht für die Völker zu sein, was uns verpflichtet, dazu beizutragen, dass die Menschen Heiligkeit, Moral und Frömmigkeit wertschätzen.«²²¹ (BJR S. 188)

Über die Topoi der Kinder Noahs, der Gründungsgeschichte Israels und des Auftrages, Licht für die Völker zu sein, die in der Lesart dieser Studie als Jüd*innen und Christ*innen verbindende Topoi ausgewiesen werden können, wird in BJR eine *halachisch-theologische Grundlage* für einen jüdisch-katholischen Dialog gelegt.²²² Wenn

218 Englischer Originaltext: »We acknowledge that this fraternity cannot sweep away our doctrinal differences; it does, rather, reinforce genuine mutual positive dispositions towards fundamental values that we share, including but not limited to reverence of the Hebrew Bible.«

219 Englischer Originaltext: »Christians maintain a special status because they worship the Creator of Heaven and Earth Who liberated the people of Israel from Egyptian bondage and Who exercises providence over all creation.«

220 Englischer Originaltext: »We seek to deepen our dialogue and partnership with the Church in order to foster our mutual understanding and to advance the goals outlined above. We seek to find additional ways that will enable us, together, to improve the world: to go in God's ways, feed the hungry and dress the naked, give joy to widows and orphans, refuge to the persecuted and the oppressed, and thus merit His blessings.«

221 Englischer Originaltext: »We understand our Jewish mission to include being a *light unto the nations*, which obliges us to contribute to humanity's appreciation for holiness, morality and piety.«

222 In diesem Zusammenhang ist sicherlich Cunningham/Gregerman zuzustimmen, die zu bedenken geben, dass die Autoren von BJR zwar positiv über das Christentum in jüdischen Worten sprechen,

dieser im Sinne BJR auch auf politische und soziale Themen zu beschränken und unter Ausschluss von Glaubensfragen zu führen ist, so wird das Christentum, seine Bedeutung für das Judentum und damit die Bedeutung des Dialogs nicht nur sozial-ethisch begründet, sondern *theologisch* aus der Tradition des Judentums heraus formuliert. Gregor Maria Hoff spricht in diesem Zusammenhang davon, dass dieser motivisch komplexe Befund von BJR als Performanz des jüdisch-christlichen Dialogs in Zukunft »Auskunft über seine implizite Theologizität verlangt«²²³.

dass aber im Gegensatz zu TDW keine Reflexion über das christliche Selbstverständnis stattfindet: »In contrast to TDW, there is no reflection of Christian self-understanding in BJR, nor any broader hint about God's being in a living relationship with Christians.« Cunningham/Gregerman: *The Import of To Do the Will*, 138. Dennoch möchte ich dafür plädieren, die aufgerufenen Topoi und ihre performative Kraft auf den jüdisch-christlichen Dialog, die sie in den nächsten Jahren und Jahrzehnten entfalten können, in ihrer transformierenden Dynamik wahrzunehmen.

223 Hoff: *Identität in Beziehung*, 166.

