

GNADE UND BERUFUNG OHNE REUE

Anmerkungen zum Traktat «De Iudaeis»

Geleitwort von Kurt Cardinal Koch

Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra aetate», deren vierter Artikel dem Judentum gewidmet ist, wurde am 28. November 1965 mit einer nahezu moralischen Einmütigkeit von den Konzilsvätern angenommen und vom seligen Papst Paul VI. promulgiert. Vor allem über den vierten Artikel hat der Konzilsberater Joseph Ratzinger damals geurteilt, im Verhältnis zwischen Kirche und Israel sei «eine neue Seite im Buch der beiderseitigen Beziehungen» aufgeschlagen worden (*Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, 68). Anlässlich des 50. Jahrestags der Promulgation von «Nostra aetate» hat die Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum ein neues Dokument veröffentlicht mit dem Titel «*Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt*» (Röm 11, 29). Dieses Dokument wurde der Öffentlichkeit mit der Zielsetzung übergeben, «Ausgangspunkt für eine weitere theologische Reflexion zu sein, so dass die theologische Dimension des jüdisch-katholischen Dialogs bereichert und intensiviert wird».

Diese Einladung hat Papst emeritus Benedikt XVI. in liebenswürdiger Weise angenommen und umfangreiche *Anmerkungen zum Traktat «De Iudaeis»* geschrieben. Diese Anmerkungen sind freilich nicht für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen. Papst em. Benedikt XVI. hat sie vielmehr mir als Präsidenten der Vatikanischen Kommission zur persönlichen Verwendung überreicht, als ich ihn im vergangenen Herbst wieder einmal besuchen durfte. Nachdem ich den Text eingehend studiert hatte, bin ich aber zur Überzeugung gekommen, dass die in ihm enthaltenen theologischen Reflexionen in das künftige Gespräch zwischen Kirche und Israel eingebracht werden sollten. Ich habe deshalb Papst em. Benedikt XVI. gebeten, seinen Text in der «Communio» veröffentlichen zu dürfen. Ich bin dankbar, dass ich Papst em. Benedikt XVI. überzeugen konnte, seine Zustimmung zu geben. Denn seine Reflexionen sind eine wichtige Antwort auf die Einladung der Vatikanischen Kommission zu einem vertieften theologischen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und dem Judentum, der Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. stets am Herzen gelegen hat. Ich bin überzeugt, dass der vorliegende Beitrag das jüdisch-katholische Gespräch bereichern wird.

★ ★ ★

I. Die theologische Bedeutung des Dialogs zwischen Juden und Christen

Seit Auschwitz ist klar, dass die Kirche die Frage nach dem Wesen des Judentums neu bedenken muss. Das Vaticanum II hat mit seiner Erklärung *Nostra aetate* dazu erste grundlegende Weisungen gegeben. Dabei muss freilich zunächst schon präzisiert werden, wovon der Traktat über die Juden handelt. Das mit Recht viel gerühmte Buch von Franz Mußner zu diesem Thema ist im wesentlichen ein Buch über die bleibende positive Bedeutung des Alten Testaments. Dies ist zweifellos sehr wichtig, aber entspricht nicht dem Thema *De Iudaeis*. Denn unter «Judentum» im eigentlichen Sinn versteht man nicht das Alte Testament, das Juden und Christen im wesentlichen gemeinsam ist. Vielmehr gibt es in der Geschichte zwei Antworten auf die Zerstörung des Tempels und das neue, radikale Exil Israels: das Judentum und das Christentum. Zwar hatte Israel schon mehrmals die Situation der Tempelzerstörung und der Zerstreung erleben müssen, aber doch jedes Mal auch auf eine Wiederaufbauung des Tempels und die Heimkehr ins verheißene Land hoffen dürfen. Dies war in der konkreten Situation nach der Tempelzerstörung im Jahr 70 n. Chr. und endgültig nach dem Scheitern Bar Kochbas anders. Tempelzerstörung und Zerstreung Israels mussten in der gegebenen Situation mindestens als sehr lang fortdauernd angenommen werden, und schließlich ist im Lauf der Entwicklung immer deutlicher geworden, dass der Tempel mit seinem Kult nicht mehr wiederherzustellen wäre, selbst wenn die politische Situation dies gestatten würde. Dazu kam aber für die Juden noch, dass es eine Antwort auf Zerstörung und Zerstreung gab, die von Anfang an dies als endgültig und die so entstandene Situation als einen vom Glauben Israels selbst her zu erwartenden Vorgang voraussetzte: Es ist die Reaktion der Christen, die zunächst ja durchaus noch nicht völlig vom Judentum getrennt waren, sondern die Kontinuität Israels in ihrem Glauben durchzuhalten beanspruchten. Wie wir wissen, hat nur ein eher kleiner Teil Israels diese Antwort anzunehmen vermocht, während der größere Teil sich ihr widersetzte und auf andere Weise eine Lösung suchten musste. Beide Wege waren freilich keineswegs von Anfang an deutlich voneinander getrennt und haben so immer wieder im Streitgespräch sich entwickelt.

Die im Anschluss an die Botschaft, das Leben, das Leiden und das Kreuz Jesu von Nazareth entstandene Gemeinschaft hat zunächst durchaus innerhalb von Israel ihren Weg genommen, wie die Apostelgeschichte zeigt. Sie hat dann aber schrittweise ihre Verkündigung in die griechischen Räume hinein ausgeweitet und ist dabei zusehends mit Israel in Konflikt geraten. Bezeichnend ist für diesen Prozess der Abschluss der Apostelgeschichte, nach dem Paulus in Rom noch einmal mit den Juden begonnen und sie für die Auslegung der

Schrift vom Jesus-Ereignis her zu gewinnen versucht hatte, aber auf Ablehnung stieß, die er in Jes 6,9–10 vorausgesagt fand. Wenn hier die Trennung der beiden Gemeinschaften abgeschlossen zu sein scheint, hat sie sich anderwärts zweifellos noch viel länger hingezogen, so dass der Dialog fortging und beide Seiten nach wie vor im Ringen miteinander geblieben sind.

Die Gemeinschaft der Christen hat ihre Identität in den Schriften des Neuen Testaments ausgedrückt, die im wesentlichen in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts entstanden sind. Aber es dauerte doch noch geraume Zeit, bis sie zu einem Kanon zusammengewachsen waren, der dann das maßgebliche Dokument für die christliche Identität darstellt. Diese Schriften stehen aber nicht in sich selbst, sondern beziehen sich durchweg auf das «Alte Testament», das heißt auf die Bibel Israels. Ihr Sinn ist es, die authentische Auslegung der alttestamentlichen Schriften in den Ereignissen um Jesus Christus zu zeigen. So besteht der christliche Kanon von seinem Wesen her aus zwei Teilen: dem «Alten Testament», der Schrift Israels und nun des Judentums, sowie dem «Neuen Testament», das von Jesus her den Weg der Auslegung des Alten authentisch klärt. Beiden Gemeinschaften bleiben damit die «alttestamentlichen Schriften» gemeinsam, wenn auch je anders ausgelegt. Außerdem wurde bei den Christen die etwa vom 3. Jahrhundert vor Christus an entstandene griechische Übersetzung der alttestamentlichen Bücher, die sogenannte Septuaginta, faktisch als kanonisch anerkannt neben und mit der hebräischen Bibel. Insofern war der Kanon der Christen umfangreicher als der der Juden. Außerdem gibt es zwischen der Septuaginta und dem hebräischen Text zum Teil nicht ganz unerhebliche Abweichungen. Das Judentum hat in der Zeit der allmählichen gegenseitigen Ausschließung seinerseits dem hebräischen Text seine endgültige Gestalt gegeben. Außerdem hat es in den ersten Jahrhunderten nach Christus in Mischna und Talmud seine Weise der Lesung der heiligen Schriften maßgebend formuliert. All dies ändert nichts daran, dass beiden Seiten ein heiliges Buch gemeinsam ist.

In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts hat freilich Markion mit seiner Bewegung diese Einheit zu zerbrechen versucht, so dass Judentum und Christentum zwei gegensätzliche Religionen geworden wären. Von dieser seiner Sicht her hat Markion einen Kanon des Neuen Testaments geschaffen, der in striktem Gegensatz zur Bibel Israels steht. Der Gott Israels (Altes Testament) und der Gott Jesu Christi (Neues Testament) sind zwei verschiedene, einander entgegengesetzte Gottheiten. Der Gott des Alten Testaments sei ein Gott einer gnadenlosen Gerechtigkeit; der Gott Jesu Christi sei demgegenüber der Gott der Barmherzigkeit und der Liebe. Dementsprechend hat Markion einen neutestamentlichen Kanon allein aus dem Lukas-Evangelium und zehn Paulus-Briefen geformt, die freilich ihrerseits bearbeitet werden mussten, um dem

gegebenen Zweck zu dienen. Markion ist bereits nach kurzer Tätigkeit von der Kirche in Rom exkommuniziert und so seine Religion als nicht dem Christentum zugehörig ausgeschlossen worden. Die markionitische Versuchung besteht freilich weiter und tritt in bestimmten Situationen der Kirchengeschichte wieder hervor.

An dieser Stelle halten wir fest, dass Judentum und Christentum sich in einem schwierigen Prozess auseinanderentwickelt und sich zu zwei getrennten Gemeinschaften geformt haben, aber trotz der autoritativen Schriften, in denen die je eigene Identität beider formuliert ist, dennoch durch die gemeinsame Grundlage des «Alten Testaments» als ihrer gemeinsamen Bibel miteinander verbunden bleiben.

An diesem Punkt stellt sich die Frage, wie nun die beiden getrennten und doch durch die gemeinsame Bibel verbundenen Gemeinschaften einander beurteilen: Es entsteht der Traktat *De Iudaeis*, der häufig *Adversus Iudaeos* heißt und polemisch ausgerichtet war. Die negativen Urteile über die Juden, die auch die politischen und sozialen Probleme des Miteinanders spiegeln, sind bekannt und haben immer wieder zu judenfeindlichen Ausfällen geführt. Andererseits hat die Kirche von Rom, wie wir vorhin bereits gesehen haben, im 2. Jahrhundert mit ihrer Absage an Markion klargestellt, dass Christen und Juden den gleichen Gott anbeten und die heiligen Bücher Israels auch heilige Bücher der Christenheit sind. Der Glaube Abrahams ist auch der Glaube der Christen, Abraham ist auch für sie «der Vater im Glauben».

In dieser grundlegenden Gemeinsamkeit ist freilich auch der Gegensatz der Auslegungen mitenthalten:

1. Für die Juden ist klar, dass Jesus nicht der Messias ist und deshalb die Christen sich zu Unrecht auf ihre Bibel, das «Alte Testament», berufen. Ihr Grundargument ist und lautet: Der Messias bringt den Frieden. Christus hat ihn nicht in die Welt gebracht.

2. Dem halten die Christen entgegen, dass nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. und angesichts der Diasporasituation Israels, von der kein Ende abzusehen war, die Schrift, «das Alte Testament», neu ausgelegt werden musste und in der bisherigen Form nicht mehr gelebt und verstanden werden konnte. In seinem Wort von dem abgebrochenen und in drei Tagen wieder aufgebauten Tempel hatte Jesus das Ereignis der Tempelzerstörung vorweggenommen und eine neue Form der Gottesverehrung angekündigt, deren Mittelpunkt die Gabe seines Leibes sein sollte, womit zugleich der Sinai-Bund in seine endgültige Gestalt gebracht werden sollte, zum neuen Bund wurde. So sei zugleich der Bund auf alle Glaubenden ausgedehnt und damit auch der Landverheißung ihr endgültiger Sinn gegeben.

Für die Christen war von daher evident, dass die Botschaft Jesu Christi, sein Tod und seine Auferstehung, die von Gott selbst gegebene Wende der Zeit bedeutete und damit die Auslegung der heiligen Bücher von Jesus Christus her gleichsam von Gott legitimiert war.

Traditionell ist das Alte Testament in drei Arten von Büchern aufgeteilt: *Tora* (Gesetz) – *Nebiim* (Propheten) – *Ketubim* (Weisheitsbücher und Psalmen). Während im Judentum das Gewicht ganz und gar auf der Tora liegt und faktisch die übrigen Bücher, die Psalmen ausgenommen, – besonders die prophetischen Bücher – eher nur sekundäres Gewicht haben, ist die Perspektive bei den Christen verschoben. Das ganze Alte Testament wird nun als Prophetie, als *sacramentum futuri*, aufgefasst: Auch die fünf Bücher Mose sind wesentlich Prophetie. Dies bedeutet eine Dynamisierung des Alten Testaments, dessen Texte nicht statisch in sich zu lesen sind, sondern insgesamt als Bewegung nach vorn zu – auf Christus hin – verstanden werden müssen. In der Praxis der Kirche hat sich auf diese Weise eine konkrete Verteilung der Gewichte ergeben: Die Weisheitsbücher sind Grundlage der moralischen Weisung im Katechumenat und im Leben der Christen überhaupt, Tora und Propheten sind als vorausgenommene Christologie zu lesen. Die Psalmen werden das große Gebetbuch der Kirche. Traditionell wird David als ihr Verfasser angesehen. Für die Christen ist aber erst Jesus Christus der wirkliche David und so der Beter der Psalmen, von dem her und mit dem wir sie lesen.

Die ursprüngliche historische Bedeutung der Texte soll damit nicht aufgehoben, aber sie muss überschritten werden. Bezeichnend dafür sind die beiden ersten Zeilen des berühmten Distychon über die vier Schriftsinne: *Littera facta docet. Quid credas allegoria. Moralis quid agas. Quo tendas anagogia.*

Schon bei Gregor dem Großen zeigt sich allerdings gegenüber diesen Gewichtungen eine Verschiebung: Die «Allegorie», die christologische Lektüre der ganzen Schriften, verliert an Bedeutung, während der moralische Sinn immer mehr in den Vordergrund tritt. Wenn bei Thomas von Aquin mit einer neuen Sicht der Theologie die Allegorie grundlegend abgewertet wird (nur der Wortsinn ist argumentativ zu gebrauchen) und de facto die Nikomachische Ethik des Aristoteles zur Grundlage christlicher Moral wird, so ist die Gefahr des Bedeutungsverlustes für das ganze Alte Testament offenkundig.

II. Die neue Sicht des Problems im Vaticanum II

In Nr. 4 der *Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* wird in entscheidender Weise das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum formuliert. Historische Irrtümer wer-

den zurückgewiesen, und die wirklich authentischen Gehalte der christlichen Überlieferung in Sachen Judentum formuliert, womit ein gültiger Maßstab für den neu zu fassenden Traktat *De Judaëis* gegeben wird.

Im Jahr 2015 hat die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum *Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von «Nostra aetate»* (Nr. 4) veröffentlicht, in denen sie die bisherige Entwicklung autoritativ zusammenfasst. Von diesem Überblick aus gesehen kann man wohl sagen, dass sich die nach dem Konzil entwickelte neue Sicht des Judentums in zwei Aussagen zusammenfassen lässt:

1. Abzulehnen ist die «Substitutionstheorie», die bisher das theologische Denken in dieser Frage bestimmt hatte. Sie besagt, dass Israel nach der Ablehnung Jesu Christi aufgehört habe, Träger der Verheißungen Gottes zu sein, so dass es nun als das Volk bezeichnet werden könne, «das so lange das auserwählte war» (Gebet zur Weihe des Menschengeschlechtes an das heiligste Herz Jesu).

2. Richtig sei vielmehr die Rede vom nie gekündigten Bund, die nach dem Konzil im Anschluss an Röm 9–11 entwickelt wurde.

Beide Thesen – dass Israel nicht durch die Kirche substituiert werde, und dass der Bund nie gekündigt worden sei – sind im Grunde richtig, sind aber doch in vielem ungenau und müssen kritisch weiter bedacht werden.

Zunächst ist festzustellen, dass es eine «Substitutionstheorie» als solche vor dem Konzil nicht gegeben hat: Keine der drei Auflagen des «Lexikons für Theologie und Kirche» (Buchberger – Rahner – Kasper) kennt ein Stichwort Substitutionstheorie, auch nicht die evangelischen Lexica wie zum Beispiel RGG³. Wohl aber erscheint im Stichwortverzeichnis des Kasper-LThK das Wort Substitutionstheorie, das unter den Stichworten *Altes Testament II* (Breuning), *Israel III* (Breuning) und *Volk Gottes I* (W. Kraus) auftaucht.

So wie es die «Substitutionstheorie» als solche nicht gegeben hat, ist auch die Vorstellung von der Stellung Israels in der Heilsgeschichte nach Christus von der Theologie nicht einheitlich aufgefasst worden. Richtig ist allerdings, dass von Texten wie von dem Gleichnis der Weinbergspächter her (Mk 12, 1–11) oder auch des Festmahls (Mt 22, 1–14; Lk 14, 15–24), zu dem die Eingeladenen nicht kommen und dann durch andere ersetzt werden, der Gedanke der Verwerfung Israels die Vorstellung von seiner Funktion in der gegenwärtigen Heilsgeschichte weitgehend prägte.

Andererseits blieb doch klar, dass Israel bzw. das Judentum immer eine besondere Stellung behielt und nicht einfach in die Welt der übrigen Religionen untertaucht. Zwei Gesichtspunkte vor allem haben den Gedanken an ein solch totales Ausscheiden des jüdischen Volkes aus der Verheißung immer verhindert:

1. Israel ist unbestritten weiterhin Besitzer der Heiligen Schrift. Zwar sagt der zweite Korintherbrief, dass bei der Lektüre der Schrift das Herz Israels von einem Schleier zugedeckt sei und dass dieser Schleier erst weggenommen werde durch die Hinwendung zum Herrn Jesus Christus (2 Kor 3,15f). Aber es bleibt eben doch, dass es mit den Heiligen Schriften Gottes Offenbarung in Händen hält. Kirchenväter wie zum Beispiel Augustinus haben betont, dass es Israel als nicht zur Gemeinschaft der Kirche gehörend geben müsse, um die Authentizität der Heiligen Schriften zu bezeugen.

2. Nicht nur der heilige Paulus spricht davon, «dass ganz Israel gerettet werden wird», sondern auch die Apokalypse des heiligen Johannes sieht zwei Gruppen von Geretteten: Die 144.000 aus den zwölf Stämmen Israels, die in einer anderen Sprache dasselbe ausdrücken, was Paulus mit dem Wort «ganz Israel» sagen wollte, und daneben das «viele Volk, das man nicht zählen kann» (Offb 7,9) als die Darstellung der geretteten Heidenwelt. Diese endzeitliche Perspektive ist von der Sicht der neutestamentlichen Überlieferung her nicht einfach eine Sache nach vielen Jahrtausenden, die am Ende irgendwann kommen wird, sondern das «Eschatologische» ist immer auch irgendwie Gegenwart.

Von beiden Gesichtspunkten aus war für die Kirche klar, dass das Judentum nicht eine Religion unter anderen geworden ist, sondern in einer besonderen Situation steht und daher auch als solches von der Kirche anerkannt werden muss. Auf dieser Grundlage hat sich im Mittelalter die Idee von der doppelten Schutzpflicht des Papstes entwickelt, der einerseits die Christen gegen die Juden verteidigen müsse, aber auch die Juden zu schützen habe, so dass sie allein in der mittelalterlichen Welt neben den Christen als *religio licita* bestehen konnten.

Die Frage der Substitution stellt sich aber nicht nur insgesamt für Israel als solches, sondern konkretisiert sich in den einzelnen Elementen, in denen die Erwählung sich darstellt: Die Kultgesetzgebung, zu der mit dem Tempelkult auch die großen Feste Israels gehören (1); die den einzelnen Israeliten betreffenden Kultgesetze: Sabbat, Beschneidung, Speisegebote, Reinheitsvorschriften (2); die rechtlichen und moralischen Anweisungen der Tora (3); der Messias (4); die Landverheißung (5). Von da ist dann auch die Frage nach dem Bund anzugehen.

III. Die Frage der «Substitution»

Behandeln wir demnach in einem ersten Teil die wesentlichen Elemente der Verheißung, auf die der Begriff Substitution angewandt werden könnte; in einem zweiten Punkt wird dann die Frage des Bundes anzugehen sein.

1. Der Tempelkult

Was bedeutet das Nein zur Substitution hinsichtlich des in der Tora geregelten Tempelkultes? Fragen wir ganz konkret: Tritt die Eucharistie an die Stelle der kultischen Opfer, oder bleiben diese an sich notwendig? Ich denke, an diesem Punkt werde sichtbar, dass die statische Sicht von Gesetz und Verheißung, die hinter dem undifferenzierten Nein zur «Substitutionstheorie» steht, an dieser Stelle notwendig durchbrochen wird. Die Frage nach dem Kult hat sich in Israel offensichtlich von Anfang an in einer Dialektik zwischen Kultkritik und Treue zur kultischen Weisung bewegt. Ich möchte dafür auf das dritte Kapitel des ersten Teils meines Buches *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* verweisen. Die kultkritische Seite begegnet uns in Texten wie 1 Sam 15,22; Hos 6,6; Am 5,21–27 und so fort. Während Kultkritik aber im hellenistischen Raum immer mehr zur totalen Ablehnung des kultischen Opferwesens führte und im Gedanken des Logos-Opfers konkrete Gestalt fand, bleibt in Israel immer das Wissen, dass das rein geistige Opfer nicht ausreicht. Ich verweise auf zwei Texte: Dan 3,37–43 und Ps 51,19ff.

Der Psalm sagt in Vers 18f eindeutig: «Schlachtopfer willst du nicht [...] Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerknirschter Geist». Darauf folgt aber dann überraschend in Vers 20f die Bitte und die Voraussage: «[...] bau die Mauern Jerusalems wieder auf! Dann hast du Freude an rechten Opfern, an Brandopfern und Ganzopfern». Moderne Ausleger sagen uns, hier hätten am Ende konservative Elemente das wieder hinzugefügt, was im Vers vorher verneint war. In der Tat gibt es einen gewissen Widerspruch zwischen den beiden Versgruppen. Aber dass der letzte Vers unbestritten zum Kanon-Text gehört, zeigt doch, dass das bloß geistige Opfer allein als nicht ausreichend empfunden wird. Das Gleiche zeigt sich in dem erwähnten Daniel-Text.

Für die Christen bedeutet die Ganzhingabe Jesu im Kreuzestod, die nur von Gott her mögliche und zugleich notwendige Synthese beider Sichten ist: Der leibhaftige Herr gibt sich als Ganzer für uns hin. Sein Opfer umfasst den Leib, die ganze reale körperliche Welt. Aber sie ist hineingenommen in das Ich Jesu Christi und so ganz ins Personhafte erhoben. Für die Christen ist damit klar, dass aller vorangehende Kult seinen Sinn und seine Erfüllung nur darin findet, dass er Zugehen auf das Opfer Jesu Christi ist. In ihm, auf den er immerfort verweist, ist das Ganze sinnvoll. So gibt es eigentlich in der Tat keine «Substitution», sondern ein Unterwegssein, das schließlich eine einzige Realität wird und dennoch das notwendige Verschwinden der Tieropfer, an deren Stelle («Substitution») die Eucharistie tritt.

An die Stelle der statischen Sicht der Substitution oder Nicht-Substitution tritt so die dynamische Betrachtung der ganzen Heilsgeschichte, die in Christus ihre ἀνακεφαλáιωσις (vgl. Eph 1,10) findet.

2. Kultgesetze

Um den Bereich von Kultgesetzen, der die einzelnen Personen betrifft (Beschneidung, Sabbat usw.), kreist der Streit über die Gesetzesfreiheit der Christen, vor allem bei Paulus. Heute ist klar, dass einerseits diese Ordnungen der Schutz der Identität Israels in der großen Zerstreuung unter die Völkerwelt waren und dass andererseits die Aufhebung ihrer Verbindlichkeit die Bedingung für die Entstehung des weltweiten Christentums aus den Heiden gewesen ist. Insofern sind gerade diese Fragen seit der Trennung von Israel und Kirche kein eigentliches Problem mehr für beide Seiten. Dass in der interkonfessionellen Polemik vom 16. Jahrhundert an Protestanten den Katholiken vorwerfen, sie hätten mit Sonntagsgebot, Freitagsgebot etc. auf neue Weise unter Christen die alte Gesetzlichkeit wieder aufgerichtet (die alten Normen durch neue «substituiert»), braucht hier nicht weiter diskutiert zu werden.

3. Recht und Moral

Was die rechtlichen und moralischen Weisungen der Tora betrifft, so ist auch unter Juden einfach durch die konkrete Rechtsentwicklung klar, dass das sogenannte kasuistische Recht Modelle bietet, die der Entwicklung unterworfen sind. Insofern ist hier an sich ein Streit zwischen Christen und Juden nicht nötig.

Was aber die eigentliche moralische Weisung angeht, die im Dekalog ihren wesentlichen Ausdruck gefunden hat, so gilt von ihr, was der Herr nach der Bergpredigt in Mt 5, 17–20 sagt – nämlich dass sie weitergilt, auch wenn sie in neuen Situationen neu gelesen werden muss. Aber diese neue Lesung ist nicht Aufhebung und nicht Substitution, sondern Vertiefung in unveränderter Gültigkeit. Hier gibt es tatsächlich keine Substitution.

Seltsam in der gegenwärtigen Situation ist, dass gerade hier auch heute von vielen die Substitution behauptet wird: Die acht Seligkeiten seien an die Stelle der Gebote getreten, die Bergpredigt löse insgesamt die Moral des Alten Testaments ab. Ich darf für die gesamte Frage auf das vierte Kapitel des ersten Bandes meines Buches *Jesus von Nazareth* (S. 93–160) verweisen. Ein missverständlicher Paulinismus ist der Grund für das Missverständnis, dass hier, in der Grundweisung des christlichen Lebens, eine radikale Substitution vor sich gegangen sei. Tatsächlich ist aber auch bei Paulus völlig klar, dass die moralische Weisung des Alten Bundes, zusammengefasst im doppelten Liebesgebot, für den Christen in Geltung bleibt, wenngleich im neuen Kontext der Liebe und des Geliebtheits von Jesus Christus. Hier gehen Punkt 1 und 3 bei Paulus ineinander, und dies ist wirklich christliche Neuheit: Der gekreuzigte Christus hat all unsere Schuld getragen. In Israel waren das Opfer des Versöhnungstages und das tägliche Sühnopfer dazu bestimmt, alles Unrecht der Welt aufzufangen

und aufzuheben. Die Tieropfer konnten indes nur eine Gebärde sein, die nach der wirklich versöhnenden Macht ausgriff.

Der alles Leid und alle Schuld der Welt in sich aufnehmende menschgewordene Sohn Gottes ist nun diese Überwindung. Mit seinem Tod in der Taufe verbunden zu sein, bedeutet für den Christen, das Geborgensein in der verzeihenden Liebe Gottes. Es bedeutet aber nicht, dass sein eigenes Leben nun belanglos wäre und die moralische Weisung für ihn nicht mehr bestünde. Es bedeutet vielmehr, dass sie in diesem Einssein mit Christus in der inneren Freiheit der Liebe neu gelebt werden kann und muss.

Natürlich wird der Streit um das paulinische Christentum weitergehen, aber ich denke, dass es doch eine neue Klarheit darüber geben sollte, dass die moralische Weisung im Alten und Neuen Bund letztlich identisch ist und dass hier keine eigentliche «Substitution» stattfinden kann.

4. *Der Messias*

Die Frage nach der Messianität Jesu ist und bleibt die eigentliche Streitfrage zwischen Juden und Christen. Auch wenn sie als solche nicht aufhören wird, die Trennung der beiden Wege darzustellen, so hat doch die neuere Erforschung des Alten Testaments auch neue Möglichkeiten des Dialogs eröffnet. Die in der neueren Exegese geschehenen Umdatierungen und Uminterpretationen der großen Hoffnungsworte Israels (Gen 49, 10; Num 24, 17; Sam 7, 12–16; Ps 89, 20–46; Am 9, 14f; Jes 7, 10–17; 9, 1–6; 11, 1–9; Mi 5, 1–5; Hag 2, 20–23; Sach 4; 8–14 und die verschiedenen Psalmentexte) zeigen eine Vielstimmigkeit und Vielgestalt der Hoffnung, in der die weitgehend politisch bestimmte Gestalt des neuen David – des «Messias-Königs» – nur eine Hoffnungsform unter anderen ist. Richtig ist, dass das *ganze* Alte Testament ein Buch der Hoffnung ist. Aber gleichzeitig gilt, dass diese Hoffnung sich in wechselnden Gestalten ausdrückt. Richtig ist ferner, dass die Hoffnung immer weniger auf irdische und politische Macht verweist und die Bedeutung der Passion als Wesenselement der Hoffnung immer mehr in den Vordergrund tritt.

Aus den neutestamentlichen Zeugnissen über Jesus wird klar, dass er dem Messias-Titel und den damit allgemein verbundenen Vorstellungen kritisch gegenüberstand. Dies wird zum Beispiel sichtbar in einer Bemerkung Jesu zur Davidssohnschaft des Christus im Anschluss an Psalm 110. Jesus erinnert daran, dass die Schriftgelehrten den Christus als Sohn Davids darstellen. Im Psalm aber erscheine der Christus nicht als Davids Sohn, sondern als sein Herr (Mk 12, 35f). Aber auch wo in der werdenden Bekenntnisbildung unter den Jüngern der Titel Christus – Messias auf Jesus angewandt wird, ergänzt und korrigiert Jesus die in diesem Titel sich verbergenden Vorstellungen sofort durch eine Katechese über das Leiden des Heilbringers (vgl. Mk 8, 27–33; Mt 16, 13–23).

Er selbst hat in seiner Verkündigung nicht an die davidische Tradition angeknüpft, sondern hauptsächlich an die bei Daniel formulierte Hoffnungsgestalt des Menschensohnes. Im übrigen ist ihm der Gedanke der Passion, des stellvertretenden Leidens und Sterbens, der Sühne zentral gewesen. Der Gedanke des leidenden Gottesknechtes, des Heils durch die Leiden hindurch, ist ihm wesentlich: Die Gottesknechtlieder des Jesaja, aber auch die geheimnisvollen Leidensvisionen von Sacharja bestimmen sein Bild des Heilsbringers. In diesen Texten sprechen sich die Glaubenserfahrungen Israels in den Zeiten des Exils und der hellenistischen Verfolgung aus und erscheinen als wesentliche Etappen auf dem Weg Gottes mit seinem Volk, die auf Jesus von Nazareth zulaufen. Aber auch Mose, der für sein Volk eintritt und seinen eigenen stellvertretenden Tod anbietet, erscheint transparent auf die Sendung Jesu hin. Peter Kuhn hat in seiner bedeutenden Studie *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (= StANT 17, München 1968, 13, Text1) gezeigt, dass auch dem Judentum der Gedanke der Selbsterniedrigung, ja des Leidens Gottes, nicht fremd ist und dass es bedeutende Annäherungen an die christliche Auslegung der alttestamentlichen Heilshoffnung gibt, auch wenn natürlich letzte Unterschiede bleiben.

In den mittelalterlichen Debatten zwischen Juden und Christen wurde üblicherweise häufig von jüdischer Seite Jes 2,2–5 (Mi 4,1–5) als Kern der messianischen Hoffnung zitiert. Vor diesen Worten müsse sich ausweisen, wer immer einen messianischen Anspruch erhebe: «Er spricht Recht im Streit der Völker [...] Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg» (Jes 2,4; Mi 4,3f). Es ist klar, dass diese Worte nicht erfüllt sind, sondern Erwartung von Künftigem bleiben.

In der Tat hat Jesus die Verheißungen Israels in einem weiträumigeren Verstehen gelesen, in dem die Passion Gottes in dieser Welt und so das Leiden des Gerechten immer mehr eine zentrale Stellung einnimmt. Auch in seinen Bildern des Reiches Gottes dominiert keineswegs einfach der triumphale Akzent; auch sie sind vom Ringen Gottes um und mit den Menschen charakterisiert. Auf dem Acker von Gottes Reich wächst in dieser Zeit das Unkraut zusammen mit dem Weizen und wird nicht ausgerissen. Im Fischernetz Gottes finden sich gute und schlechte Fische. Der Sauerteig von Gottes Reich durchdringt nur langsam von innen her die Welt, um sie zu verwandeln. Im Gespräch mit Jesus erlernen die Jünger auf dem Weg nach Emmaus, dass gerade das Kreuz die wesentliche Mitte der Gestalt des Messias sein muss. Der Messias erscheint nicht primär von der königlichen Gestalt Davids her gedacht. Das Johannes-Evangelium als abschließende Zusammenfassung des Dialogs Jesu mit den Juden, in dem sich zugleich schon der künftige Dialog zwischen Juden und Christen spiegelt, hat das Zentrale der Gestalt Jesu und damit der Deutung der Hoff-

nungen Israels anders gelagert: Die wesentliche Aussage über die Gestalt des Verheißenen findet sich für Johannes im Zusammenhang mit der Gestalt des Mose: «Einen Propheten wie mich wird der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte [...] erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören» (Dtn 18,15). Kennzeichnend für die Gestalt des Mose wiederum ist, dass er mit dem Herrn «von Angesicht zu Angesicht verkehrt hatte» (Dtn 34,10). Das Deuteronomium selbst bemerkt dazu, dass die Verheißung bisher unerfüllt geblieben ist und dass «kein Prophet mehr in Israel aufgetreten ist wie Mose, mit dem der Herr von Angesicht zu Angesicht verkehrt hat» (Dtn 34,10). Dass diese noch wartenden Worte nun in Jesus erfüllt sind, sagt Johannes programmatisch im ersten Kapitel seines Evangeliums: «Niemand hat Gott jemals gesehen. Der eingeborene Gott, der am Schoß des Vaters ist, hat uns davon erzählt» (Joh 1,18; vgl. 13,25). Wir können also in einem ersten Anlauf sagen, dass Jesus nicht unmittelbar die vollendete neue Welt des Friedens bringen wollte, wie sie in Jes 2 und Mi 4 vorhergesagt ist, sondern den Menschen, auch den Heiden, Gott zeigen wollte und ihnen seinen Willen eröffnete, der die wahre Erlösung des Menschen ist.

In meiner Analyse der eschatologischen Rede Jesu im zweiten Band meines Buches *Jesus von Nazareth* (S. 39–68) habe ich gezeigt, dass nach dem Geschichtsbild Jesu eine «Zeit der Heiden» zwischen der Tempelzerstörung und dem Ende der Welt kommen wird, deren Länge zunächst natürlich als ganz kurz angesehen wurde, aber als Teil der Geschichte Gottes mit den Menschen wesentlich ist (S. 57–61). Auch wenn diese Periode im Handeln Gottes mit der Welt als solche nicht direkt in den alttestamentlichen Texten festzustellen ist, so entspricht sie doch der Entfaltung der Hoffnung Israels, wie sie sich in der späten Zeit (Deutero-Jesaja, Sacharja etc.) immer deutlicher vollzieht.

Der heilige Lukas erzählt uns, dass Jesus, der Auferstandene, auf dem Weg mit zwei Jüngern sie zugleich einen inneren Weg führte. Er liest gleichsam mit ihnen das Alte Testament neu. So lernen sie, Verheißungen und Hoffnungen Israels und die Gestalt des Messias ganz neu zu verstehen. Sie entdecken, dass gerade das Geschick des Gekreuzigten und Auferstandenen, der geheimnisvoll mit den Jüngern unterwegs ist, in den Büchern vorgezeichnet ist. Sie lernen eine neue Lektüre des Alten Testaments. Dieser Text beschreibt die Gestaltwerdung des christlichen Glaubens im ersten und zweiten Jahrhundert und beschreibt damit einen Weg, der immer neu zu suchen und zu begehen ist. Er beschreibt damit im Grunde auch das Gespräch zwischen Juden und Christen, wie es bis heute stattfinden sollte und leider nur in seltenen Augenblicken wenigstens angeklungen ist.

Den Vätern war diese neue Gliederung der Geschichte durchaus bewusst, so etwa wenn der Aufstieg der Geschichte im Dreier-Schema von *umbra* – *imago* – *veritas* geschildert wurde. Die Zeit der Kirche («Zeit der Heiden») ist

noch nicht Ankunft in der offenen *veritas* (= Jes 2 und Mi 4). Sie ist noch *imago*, das heißt noch Stehen im Vorläufigen, wenn auch in einer neuen Offenheit. Bernhard von Clairvaux hat diesen Sachverhalt richtig dargestellt, wenn er die Rede von der zweifachen Ankunft Christi in eine dreifache Anwesenheit des Herrn umwandelt und die Zeit der Kirche als einen *Adventus medius* benennt (*Jesus von Nazareth II*, S. 316).

Zusammenfassend können wir sagen, dass die ganze Geschichte Jesu, wie sie das Neue Testament erzählt, von dem Bericht über die Versuchungen bis zur Emmaus-Geschichte zeigt, dass die Zeit Jesu, die «Zeit der Heiden», nicht eine Zeit einer kosmischen Umwandlung ist, in der die endgültigen Entscheidungen zwischen Gott und Mensch schon gefallen sind, sondern eine Zeit der Freiheit. In ihr begegnet Gott den Menschen durch die gekreuzigte Liebe Jesu Christi, um sie in einem freien Ja zum Reich Gottes zu versammeln. Es ist die Zeit der Freiheit, und das heißt auch Zeit, in der weiterhin das Böse Macht hat. Gottes Macht ist in dieser ganzen Zeit eine Macht der Geduld und der Liebe, der gegenüber die Macht des Bösen wirksam bleibt. Es ist eine Zeit der uns oft allzu groß erscheinenden Geduld Gottes – eine Zeit der Siege, aber auch der Niederlagen der Liebe und der Wahrheit. Die alte Kirche hat das Wesen dieser Zeit zusammengefasst in dem Wort: «*Regnavit a ligno Deus.*» Im Unterwegssein mit Jesus wie die Emmaus-Jünger lernt die Kirche immerfort das Alte Testament mit ihm zu lesen und so neu zu verstehen. Sie lernt zu erkennen, dass gerade dies über den «Messias» vorausgesagt ist und soll im Dialog mit den Juden immer wieder zu zeigen versuchen, dass dies alles «schriftgemäß» ist. Deswegen hat die geistliche Theologie immer betont, dass die Zeit der Kirche nicht etwa das Angekommensein im Paradies bedeutet, sondern dem 40-jährigen Exodus Israels weltweit entspricht. Es ist der Weg der Befreiten. Wie Israel in der Wüste immer wieder daran erinnert wird, dass sein Gehen in der Wüste Folge der Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens ist; wie Israel unterwegs immer wieder die Rückkehr nach Ägypten wünschte, das Gut der Freiheit nicht als Gut erkennen konnte, so gilt es auch für die Christenheit auf ihrem Exodus-Weg: Das Geheimnis der Befreiung und der Freiheit als Geschenk der Erlösung zu erkennen, wird den Menschen immer wieder schwer, und sie wollen hinter die Befreiung zurück. Aber immer wieder dürfen sie durch die Erbarmungen Gottes auch lernen, dass Freiheit das große Geschenk zum wahren Leben hin ist.

5. Die Landverheißung

Die Landverheißung ist konkret den Kindern Abrahams als einem Volk in der Geschichte zugedacht. Die Christen verstehen sich zwar als wirkliche Nachkommen Abrahams, wie vor allem der Galater-Brief es eindrücklich darstellt,

aber nicht als ein Volk im irdisch-geschichtlichen Sinn. Da sie ein Volk in allen Völkern sind, erwarten sie als solches kein bestimmtes Land in dieser Welt. Der Hebräer-Brief hat dieses Verständnis der Landverheißung ausdrücklich dargestellt: «Aufgrund des Glaubens hielt er (Abraham) sich als Fremder im verheißenen Land wie in einem fremden Land auf und wohnte mit [...] den Miterben derselben Verheißung in Zelten; denn er erwartete die Stadt [...], die Gott selbst geplant und gebaut hat» (Hebr 11,9f). «Voll Glauben sind diese alle gestorben, ohne das Verheißene erlangt zu haben; nur von fern haben sie es geschaut und begrüßt und haben bekannt, dass sie Fremde und Gäste auf Erden sind» (Hebr 11,13). Der Diognet-Brief hat diese Sichtweise weiter ausgeführt: Die Christen leben in ihren jeweiligen Ländern als verantwortliche Mitbürger und wissen doch, dass die eigentliche Stadt, das eigentliche Land, worauf sie zugehen, künftig ist. Die Landverheißung bezieht sich auf die künftige Welt und relativiert die verschiedenen Zugehörigkeiten zu bestimmten Ländern. Die Dialektik von verantwortlicher Zugehörigkeit zu dieser Welt und gleichzeitigem Unterwegssein bestimmt das christliche Verständnis von Land und Volk und muss freilich immer wieder neu erarbeitet, erlitten und erlebt werden.

Demgegenüber hat das Judentum an dem Gedanken der konkreten Abstammung von Abraham festgehalten und so irgendwie notwendig eine konkrete innerweltliche Sinngebung für die Landverheißung immer wieder neu suchen müssen.

Das Scheitern des von Teilen des Rabbinats theologisch unterstützten Aufstands von Bar Kochba (132–135 n. Chr.) bedeutet freilich auf lange Zeit hinaus einen Verzicht auf solche Formen des politischen Messianismus. Demgegenüber hat Maimonides (1135–1204) eine neue Richtung eingeleitet, insofern er die Erwartung des Landes aus dem Theologischen herauszuführen versuchte, um ihr eine rationale Gestalt zu geben. Eine konkrete Wirklichkeit ist daraus allerdings erst im 19. Jahrhundert entstanden. Das Leiden der großen jüdischen Minderheit in Galizien wie überhaupt im Osten wurde für Theodor Herzl Ausgangspunkt zur Gründung des Zionismus, der darauf abzielte, den heimatlosen, armen und leidenden Juden wieder Heimat zu schenken. Die Ereignisse der Schoa machten einen eigenen Staat für die Juden noch dringlicher; in dem verfallenden Osmanischen Reich, dem das Heilige Land zugehörte, musste es möglich sein, die historische Heimstätte der Juden neu zu ihrem Land zu machen. Dabei reichte der Radius der inneren Begründungen und der konkreten Vorstellungen sehr weit. Ein Großteil der Zionisten war nicht gläubig und hat das Land unter säkularisierten Voraussetzungen zu einer Heimat für das jüdische Volk zu machen versucht. Aber auch religiöse Kräfte waren im Zionismus immer wirksam, und zur Überraschung der agnostischen Väter hat

sich in der neuen Generation nicht selten eine Zuwendung zur Religion vollzogen. Die Frage, wie man das zionistische Projekt beurteilen sollte, war auch in der katholischen Kirche umstritten. Dass eine theologisch verstandene Landnahme im Sinne eines neuen politischen Messianismus unannehmbar sei, war allerdings von Anfang an die herrschende Position. Nach der Errichtung des Landes Israel 1948 bildete sich eine theologische Lehre heraus, die schließlich die politische Anerkennung des Staates Israel durch den Vatikan ermöglichte. Ihr Kern besteht in der Überzeugung, dass ein im strengen Sinn theologisch verstandener Staat, ein jüdischer Glaubensstaat, der sich als die theologische und politische Erfüllung der Verheißungen ansehen würde, nach christlichem Glauben innerhalb unserer Geschichte nicht denkbar ist und im Widerspruch zum christlichen Verständnis der Verheißungen stünde. Zugleich aber wurde klargestellt, dass das Volk der Juden wie jedes Volk einen naturrechtlichen Anspruch auf ein eigenes Land besitze. Wie eben schon angedeutet, lag es nahe, den Ort dafür im historischen Lebensraum des jüdischen Volkes zu finden, der in der politischen Situation des zerfallenden Osmanischen Reiches und des britischen Protektorats auf eine dem Standard internationalen Rechts gemäße Weise gefunden werden konnte. In diesem Sinn hat der Vatikan den Staat Israel als einen modernen Rechtsstaat anerkannt und sieht in ihm eine rechtmäßige Heimat des jüdischen Volkes, deren Begründung freilich nicht unmittelbar aus der Heiligen Schrift abgeleitet werden kann, aber dennoch in einem weiteren Sinn die Treue Gottes zum Volk Israel ausdrücken darf.

Der nicht-theologische Charakter des jüdischen Staates bedeutet allerdings, dass in ihm nicht die Verheißungen der Heiligen Schrift als solche als erfüllt angesehen werden können. Vielmehr zeigt der Gang der Geschichte ein Wachsen und Sichentfalten der Verheißungen, wie wir es auch bei deren übrigen Inhalten gesehen hatten. Schon in der ersten großen Zerstreuung Israels unter König Nebukadnezar war mitten im Gericht die Liebe Gottes zu seinem Volk am Werk und gab der Zerstreuung eine neue, positive Bedeutung. Erst im Exil wurde das Gottesbild Israels, der Monotheismus, vollständig entwickelt, denn nach den üblichen Maßstäben war ein Gott, der sein Land nicht verteidigen hatte können, kein Gott mehr. Dem Spott der Völker gegenüber, die Israels Gott als besiegt und landlos darstellten, zeigte sich nun, dass gerade im Weggeben des Landes die Göttlichkeit dieses Gottes aufleuchtete, der nicht nur Gott eines bestimmten Landes war, sondern dem die Welt als Ganze gehörte. Er verfügte über sie und konnte sie von seinem Willen her je auch neu verteilen. So hat Israel in der Verbannung endgültig erkannt, dass sein Gott ein Gott über den Göttern ist, der über Geschichte und Völker frei verfügt.

Die hellenistische Verfolgung des Judentums beruhte zwar ihrer eigenen Auffassung nach auf einem aufgeklärten Gottesbild, das für alle gebildeten

Menschen im Prinzip einheitlich sein sollte, so dass für die Sonderlichkeiten und den Sendungsanspruch des Gottes Israels kein Raum blieb. Aber gerade in der Auseinandersetzung zwischen dem griechischen Polytheismus und dem einen Gott des Himmels und der Erde, dem Israel diene, ist unter den Gott suchenden Menschen der Antike eine unerwartete Zuwendung zum Gott Israels erfolgt, deren konkreter Ausdruck sich in der Bewegung der «Gottesfürchtigen» fand, die sich um die Synagogen sammelten. In meiner Dissertation *Volk und Haus Gottes bei Augustin* habe ich die innere Begründung dieses Vorgangs im Anschluss an die Analysen Augustins weiter zu verdeutlichen versucht. Den Kern des Ganzen kann man vielleicht verkürzt so darstellen: Das antike Denken war schließlich zu einer Entgegensetzung des in den Religionen verehrten Göttlichen und dem realen Aufbau der Welt gekommen, in dem die religiösen Gottheiten als letztlich unreal verworfen werden mussten und die reale Macht, die die Welt geschaffen hatte und durchdrang, als religiös irrelevant erschien.

In dieser Situation erschien der jüdische Gott, der eben die Urmacht alles Seins darstellte, wie sie die Philosophie gefunden hatte, zugleich als religiöse Kraft, die diesen Menschen anredet und in der der Mensch dem Göttlichen begegnen kann.

Dieser Zusammenfall von philosophischer Idee und religiöser Wirklichkeit war etwas Neues und konnte Religion wieder zu einer auch rational vertretbaren Wirklichkeit machen. Im Weg stand nur die Bindung des Gottes an ein einziges Volk und seine Rechtsordnungen. Wenn – wie in der Verkündigung Pauli – diese Bindung gelöst und so der Gott der Juden von allen als ihr Gott angesehen werden konnte, war die Versöhnung von Glaube und Vernunft gelungen (vgl. auch mein kleines Buch *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*).

Auf diese Weise haben die Juden gerade durch ihre endgültige Zerstreung in der Welt die Tür zu Gott geöffnet. Ihre Diaspora ist nicht bloß und nicht primär ein Zustand der Strafe, sondern bedeutet eine Sendung.

IV. Der «nie gekündigte Bund»

Mit allem bisher Gesagten haben wir Stellung genommen zu dem ersten Grundelement des neuen Konsenses in Sachen Christentum – Judentum, wie er dargestellt ist in den von der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum herausgegebenen Reflexionen. Dieses erste Grundelement besagt, dass für das Verhältnis Judentum – Christentum die «Substitutionstheorie» nicht geeignet sei. Wir haben diese These an den Grundelementen studiert, in denen sich die Erwählung Israels vor allem darstellt, und sind dabei zu dem

Ergebnis gekommen, dass die Kritik der Substitutionstheorie zwar in die richtige Richtung weist, aber im einzelnen neu bedacht werden muss. Nunmehr müssen wir uns dem zweiten Element dieses neuen Konsenses zuwenden, das heißt der Rede vom «nie gekündigten Bund».

Die erwähnten «Reflexionen» machen darauf aufmerksam, dass die These, dass «der Bund, den Gott mit seinem Volk Israel geschlossen hat, bestehen bleibt und nie ungültig wird» (S. 42) nicht in *Nostra aetate* enthalten ist, sondern erstmals von Johannes Paul II. am 17. November 1980 in Mainz ausgesprochen wurde. Sie ist danach in den «Katechismus der katholischen Kirche» aufgenommen worden (Nr. 121) und gehört insofern in gewissem Sinn zur heutigen Lehrgestalt der katholischen Kirche.

Wie im Fall der Kritik der Substitutionstheorie so ist auch hier der Kern des Gesagten als richtig anzusehen, aber im einzelnen doch noch vieler Präzisierungen und Vertiefungen bedürftig. Da ist zunächst einmal festzustellen, dass Paulus in Röm 4 bei der Aufzählung der besonderen Gaben Israels nicht vom «Bund», sondern von «den Bünden» spricht. In der Tat ist es verfehlt, wenn Bund in unserer Theologie im allgemeinen nur in der Einzahl oder auch nur in der strengen Gegenüberstellung von Altem (Erstem) und Neuem Bund gesehen wird. Für das Alte Testament ist «Bund» eine dynamische Realität, die sich in einer sich entfaltenden Reihe von Bünden konkretisiert. Ich erwähne als Hauptgestalten den Noe-Bund, den Abrahams-Bund, den Mose-Bund, den Davids-Bund und schließlich in verschiedenen Gestalten die Verheißung des Neuen Bundes.

Zum Davids-Bund nehmen der Matthäus-Prolog und die Kindheitsgeschichte des heiligen Lukas Stellung. Beide zeigen je auf ihre Weise, wie der Bund von seiten des Menschen gebrochen ist und zu Ende gegangen war, wie aber Gott aus dem Baumstumpf Isais ein Reis hervorwachsen lässt, in dem der Bund von Gott her neu beginnt (vgl. Jes 11,1). Die davidische Dynastie geht wie alle irdischen Dynastien unter. Und doch erfüllt sich die Verheißung: Seines Reiches wird kein Ende sein (Lk 1,33).

Für unsere Frage ist der Galater-Brief wichtig, der im 3. und 4. Kapitel einen Vergleich von Abrahams- und Mose-Bund anstellt. Vom Abrahams-Bund wird gesagt, dass er universal und ohne Bedingung gewährt ist. Der Mose-Bund sei demgegenüber 430 Jahre später erlassen worden. Er sei begrenzt und an die Bedingung der Gesetzeserfüllung gebunden. Das bedeutet aber auch, dass er scheitern kann, wo die Bedingungen nicht erfüllt werden: Er hat eine Zwischenfunktion, hebt aber die Endgültigkeit und Universalität des Abrahams-Bundes nicht auf.

Eine neue Stufe der Bundestheologie finden wir im Hebräer-Brief, der die bei Jer 31 besonders leuchtend aufklingende Verheißung des neuen Bundes

aufnimmt und ihn den bisherigen Bündnissen gegenüberstellt, die er alle unter dem Stichwort des «ersten Bundes» zusammenfasst, der nun durch den endgültigen, «neuen» Bund abgelöst ist.

Das Thema des neuen Bundes erscheint in verschiedenen Variationen auch bei Jeremia, Ezechiel, Deutero-Jesaja und Hosea. Besonders eindrucksvoll ist die Schilderung der Liebesgeschichte zwischen Gott und Israel im 16. Kapitel von Ezechiel. Gott nimmt Israel in der Zeit seiner Jugend liebevoll an sich in seinem Bund der Liebe, der endgültig sein soll. Israel hält die Treue nicht und prostituiert sich mit allen möglichen Gottheiten. Gottes Zorn darüber ist nicht sein letztes Wort, sondern er nimmt es in einem neuen und nicht mehr zerstörbaren Bund an sich. An dem Wort vom «nie gekündigten Bund», das wir untersuchen, ist richtig, dass es keine Kündigung von Seiten Gottes gibt. Wohl aber gehört zur realen Geschichte Gottes mit Israel der Bundesbruch von Seiten des Menschen, dessen erste Gestalt im Buch Exodus beschrieben wird. Die lange Abwesenheit des Mose wird für das Volk zum Anlass, sich selbst einen sichtbaren Gott zu geben, den es anbetet: «Das Volk setzte sich zum Essen und Trinken und stand auf, um sich zu vergnügen» (Ex 32,6). Der zurückgekehrte «Mose sah, wie verwildert das Volk war» (Ex 32,25). Mose schleuderte angesichts des gebrochenen Bundes die von Gott selbst beschriebenen Tafeln fort und zerbrach sie (Ex 32,19). Gottes Erbarmen schenkte Israel zwar die Tafeln zurück, aber sie sind immer als Ersatztafeln zugleich auch Warnzeichen, die an den gebrochenen Bund erinnern.

Was bedeutet das für unsere Frage? Die Bundesgeschichte zwischen Gott und Israel ist einerseits durch die Kontinuität von Gottes Wahl als unzerstörbar getragen, aber zugleich durch das ganze Drama menschlichen Versagens mitbestimmt. Freilich kann das Wort «Bund» bei der unendlichen Verschiedenheit der Bundespartner nicht im Sinn gleichmäßiger Partner aufgefasst werden. Die Ungleichheit der beiden Partner lässt den Bund eher nach dem orientalischen Modell in der Weise von Gewährungen durch den Großkönig erscheinen. Dies drückt sich auch in der sprachlichen Form aus, in der nicht das partnerschaftliche Wort *Syntheke*, sondern statt dessen *Diatheke* gewählt ist, weswegen der Hebräerbrief nicht von «Bund», sondern von «Testament» spricht. Demgemäß heißen die heiligen Bücher allgemein nicht Alter und Neuer Bund, sondern Altes (Erstes) und Neues Testament.

Der ganze Weg Gottes mit seinem Volk findet schließlich seine Zusammenfassung und endgültige Gestalt im Abendmahl Jesu Christi, das Kreuz und Auferstehung vorwegnimmt und in sich trägt. Auf die komplizierten Probleme der Gestaltwerdung der beiden Überlieferungstypen – Markus und Matthäus einerseits sowie Lukas und Paulus andererseits – brauchen wir hier nicht

einzugehen. Zum einen wird die Sinai-Tradition aufgenommen. Was dort geschehen ist, vollzieht sich endgültig hier, und so wird hier die Verheißung des neuen Bundes von Jer 31 Gegenwart: Der Sinai-Bund war seinem Wesen nach immer schon Verheißung, Zugehen auf das Endgültige. Nach allen Zerstörungen ist es die bis zum Tod des Sohnes gehende Liebe Gottes, die selbst der neue Bund ist.

Versuchen wir nun ein abschließendes Urteil über die Formel vom «nie gekündigten Bund» zu finden. Wir hatten zunächst zwei sprachliche Einwände erheben müssen: Das Wort «kündigen» gehört nicht zum Vokabular des göttlichen Handelns. «Bund» ist der in der Bibel beschriebenen Geschichte Gottes mit den Menschen nicht eine Einzahl, sondern ereignet sich in Stufen. Nun müssen wir über diese formalen Einwendungen hinaus inhaltlich kritisch sagen, dass sie das reale Drama der Geschichte zwischen Gott und den Menschen nicht ins Wort bringt. Ja, Gottes Liebe ist unzerstörbar. Aber zur Bundesgeschichte zwischen Gott und Mensch gehört auch das menschliche Versagen, der Bruch des Bundes und dessen innere Folgen: Tempelzerstörung, Zerstreung Israels, der Ruf in die Buße hinein, der den Menschen neu des Bundes fähig macht. Die Liebe Gottes kann nicht einfach das Nein des Menschen ignorieren. Es verletzt ihn selbst und so notwendig auch den Menschen. Wenn in den Propheten-Büchern ebenso wie auch in der Tora Gottes Zorn und die ganze Härte seiner Strafen geschildert werden, so muss man doch gegenwärtig halten, dass Gottes strafendes Handeln für ihn selbst zum Leiden wird. Es ist nicht das Ende seiner Liebe, sondern eine neue Stufe davon. Ich möchte hier nur einen Text zitieren, an dem dieses Ineinander von Zorn und Liebe und darin die Endgültigkeit der Liebe deutlich wird. Nach all den Drohungen, die vorangegangen waren, erscheint in Hos 11,7–9 die rettende Liebe Gottes in ihrer ganzen Größe: «Mein Volk verharrt in der Treulosigkeit; sie rufen zu Baal, doch er hilft ihnen nicht auf. Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim, wie dich aufgeben, Israel? Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten.» Zwischen der Schuld des Menschen und der Drohung der endgültigen Bundeszerstörung liegt das Leiden Gottes: «Mein Herz wendet sich gegen mich [...] Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch [...], darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns.» Was hier groß und erschütternd gesagt wird, ist realisiert in den Abendmahlsworten Jesu: Er gibt sich selbst in den Tod und öffnet so in der Auferstehung den neuen Bund.

Die Umstiftung des Sinai-Bundes in den neuen Bund im Blute Jesu, das heißt in seiner den Tod überwindenden Liebe, gibt dem Bund eine neue und für immer gültige Gestalt. Jesus antwortet damit im voraus auf die zwei geschichtlichen Ereignisse, die kurz danach in der Tat die Situation Israels und die

konkrete Form des Sinai-Bundes grundlegend geändert haben: die Zerstörung des Tempels, die sich immer mehr als unwiderrufflich erwies, und die Zerstreuung Israels in einer weltweiten Diaspora. Hier rühren wir an das «Wesen» des Christentums und an das «Wesen» des Judentums, das seinerseits in Talmud und Mischna eine Antwort auf diese Ereignisse entwickelt hat. Wie kann nun der Bund gelebt werden? Dies ist die Frage, die die konkrete Realität des Alten Testaments in zwei Wege, Judentum und Christentum, getrennt hat.

Die Formel vom «nie gekündigten Bund» mag in einer ersten Phase des neuen Dialogs zwischen Juden und Christen eine Hilfe gewesen sein, taugt aber nicht auf Dauer, um die Größe der Wirklichkeit einigermaßen angemessen auszudrücken. Wenn man Kurzformeln für notwendig hält, so würde ich vor allem auf zwei Worte der Heiligen Schrift verweisen, in denen sich das Wesentliche gültig ausdrückt. In Bezug auf die Juden sagt Paulus: «Reuelos (unwiderrufflich) sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt» (Röm 11,29). Zu allen sagt die Schrift: «Wenn wir standhaft bleiben, werden wir auch mit ihm herrschen; wenn wir ihn verleugnen, wird auch er uns verleugnen. Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen» (2 Tim 2,12f).

26. Oktober 2017

Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.

Abstract

Annotations to the Treatise «De Iudaicis». In this article the Pope emeritus Benedikt XVI. develops several remarks concerning the christian dialogue with Judaism. The occasion is a document published in 2015 by the Vatican Commission for Religious Relations with the Jews: «The Gifts and the Calling of God are Irrevocable» (Rom 11:29). A reflection on theological questions pertaining to catholic-jewish relations on the occasion of the 50th anniversary of «nostra aetate» (no.4).

Keywords: Jewish-Christian dialogue – Vatican II – covenant theology – substitution – law – temple – cult – Messiah – Old and New Covenant