

# Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort Komparativer Theologie

von Klaus von Stosch, Paderborn

Die Bedeutung der neuen Verhältnisbestimmung von Kirche und Judentum durch das Zweite Vatikanische Konzil kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden und ist zu Recht immer wieder ausführlich gewürdigt worden.<sup>1</sup> Sie dürfte eine der wichtigsten Reformen dieses Konzils überhaupt sein und zugleich eine der wenigen Reformen, die von allen Päpsten nach dem Konzil entschieden weitergetragen wurde. Auch Papst Benedikt XVI., dem ja nicht immer nachgesagt wird, dass er sich dem Geist des Zweiten Vatikanums verpflichtet weiß, scheint an dieser Stelle den von seinen Vorgängern beschrittenen Weg weiterzugehen.<sup>2</sup> Entscheidend für diesen neuen Weg ist die Einsicht, dass die jüdische Religion – um die viel zitierten Worte Papst Johannes Pauls II. in der Synagoge in Rom noch einmal in Erinnerung zu rufen – „für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘ [ist], sondern in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion [gehört].“<sup>3</sup> Durch die Kennzeichnung der Juden als „unserer älteren Brüder und Schwestern“<sup>4</sup> wird deutlich, dass die Wertschätzung jüdischen Glaubens für Christen nicht zur Disposition stehen kann, weil sie bereits dem eigenen Glauben eingeschrieben ist.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. beispielsweise H.H. Henrix (Hrsg.), *Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, Aachen 2006.

<sup>2</sup> Zumindest war dies von Anfang an seine erklärte Absicht; vgl. etwa Benedikt XVI., *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 24 vom 17. Juni 2005; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 169. Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages*, Bonn 2005, 47. Ob sich daran etwas durch die neue Karfreitagsfürbitte geändert hat, werde ich unter 3. diskutieren.

<sup>3</sup> Hier zit. n. E. Zenger, *Nostra aetate. Der notwendige Streit um die Anerkennung des Judentums in der katholischen Kirche*, in: G. Ginzler / G. Fessler (Hrsg.), *Die Kirchen und die Juden. Versuch einer Bilanz*, Gerlingen 1997, 49–81, 51.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Vgl. M. A. Signer, *Vierzig Jahre nach Nostra Aetate: ein entscheidender Wandel aus jüdischer Sicht*. In: Henrix, *Nostra Aetate* (s. Anm. 1) 182: „Das Judentum war

Der Grund für diese Einschätzung ist einerseits die Unverbrüchlichkeit der Bundeszusage Gottes, die nicht in der Treue Israels, sondern in der Treue Gottes gründet und deswegen genauso wenig verloren gehen kann wie die Erwählung Israels. Andererseits gründet die bleibende Wertschätzung des Christentums für das Judentum in der Tatsache, dass sich Jesus von Nazareth – nach allem, was wir historisch über ihn wissen – zeit seines Lebens als Jude verstanden hat. Es ist nun aber nicht vorstellbar, den Glauben desjenigen, den man als den eigenen Heilmittler bekennt, in irgendeiner Weise als defizitär zu kennzeichnen, so dass die Würdigung des Judentums dem Christentum zuinnerst eingeschrieben ist. So wie das Alte und Erste Testament bleibend und gleichberechtigt zur einen Bibel gehört,<sup>6</sup> so ist auch das Judentum als der ursprüngliche Adressat dieser Schrift bleibend mit dem Christentum verbunden.

Bei allem Konsens darüber, dass eine Verachtung und Herabwürdigung der jüdischen Religion christlich unmöglich ist,<sup>7</sup> ist noch längst nicht klar, ob der allgemeine Wunsch, mit der Tradition des Antijudaismus zu brechen, auch bedeutet, dass man den jüdischen Heilsweg als gleichwertig neben dem christlichen stehen lassen kann und dass man entsprechend jede Form der Missionierung von Juden kirchlicherseits unterbinden muss. Die Rede von den zwei Ausgängen des Alten Testaments ist zwar mittlerweile weit in der christlichen Theologie verbreitet.<sup>8</sup> Wie sich diese verschiedenen Ausgänge denken und mit der Besonderheit Jesu als des Christus verbinden lassen, ist aber noch nicht hinreichend geklärt. Insbesondere im Blick auf das Vollendungsgeschehen sind hier Fragen offen. Deutlich ist, dass das Judentum für das Christentum keine Religion wie jede andere ist. Fraglich ist, ob man als Christ dabei so weit gehen kann und soll, den Juden so zu wür-

---

nicht länger ein zu beobachtendes Objekt, sondern eine lebendige Tradition – zutiefst mit der Kirche verwandt –, welche für die christliche Identität eine spirituelle Nahrung bedeuten könnte.“

<sup>6</sup> Vgl. E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf<sup>2</sup>1992.

<sup>7</sup> Vgl. die denkwürdige, für die Hermeneutik von *Nostra Aetate* zentrale Aussage von J. Oesterreicher, *Einleitende Kommentierung zu Nostra aetate*, in: *LThK.E II*, Freiburg u. a. 1967, 406–478, 426: „Wer dieses Volk verachtet und verfolgt, der fügt der katholischen Kirche Leid zu.“

<sup>8</sup> Vgl. K. Koch, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*, in: *Altes Testament und christlicher Glaube*. *JBTh* 6(1991)215–246; W. Groß, *Der doppelte Ausgang der Bibel Israels und die doppelte Leseweise des christlichen Alten Testaments*, in: *Ders (Hrsg.), Das Judentum, eine bleibende Herausforderung christlicher Identität*, Mainz 2001, 9–25.

digen, wie er ist, so dass der Christ dem jüdischen Selbstverständnis in seinem eigenen Denken einen Platz einzuräumen vermag, den es als berechtigt anerkennt und seine Wahrheitsansprüche zu integrieren vermag.

Im nachfolgenden Beitrag soll es darum gehen, die hermeneutische Möglichkeit einer derartigen Würdigung des Judentums aufzuzeigen. Es geht also um die hermeneutische Frage, ob es dem Christen möglich ist, das jüdische Selbstverständnis positiv und bleibend in der eigenen Theologie zu affirmieren. Um diese Frage beantworten zu können, ist es zunächst einmal erforderlich, einige Konturen dieses Selbstverständnisses nachzuzeichnen. Dabei will ich mich auf das jüdische Offenbarungsdenken konzentrieren und insbesondere die jüdische Perspektive auf die Tora würdigen (1.), weil sich an dieser Stelle bzw. genauerhin an der Verhältnisbestimmung von Tora und Christus entscheidet, ob eine Anerkennung des jüdischen Selbstverständnisses in der Grammatik des Christentums möglich oder sogar geboten ist. Nach dem Versuch einer christlichen Bestimmung des Verhältnisses Christi zur Tora (2.) soll es in einem weiteren Schritt darum gehen, diese Verhältnisbestimmung im Blick auf das Vollendungsgeschehen weiterzudenken (3.). Schließlich will ich noch einige Überlegungen zum bleibenden Wert des Judentums aus christlicher Perspektive vorlegen (4.). Methodisch orientiere ich mich an einigen Einsichten Komparativer Theologie<sup>9</sup>, ohne diese hier noch einmal eigens referieren zu wollen und ohne im Rahmen dieses kurzen Beitrags der dialogischen und mikrologisch ausgerichteten Verfasstheit Komparativer Theologie ausreichend Rechnung tragen zu können.

---

<sup>9</sup> Vgl. hierzu K. v. Stosch, *Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*, in: ZKTh 130(2008)401–422; Ders., *Wahr oder tolerant? Zum Grunddilemma der Theologie der Religionen*, in: Ders. / K. Bergdolt, *Wahr oder tolerant? Zum Grunddilemma der Theologie der Religionen*, Paderborn u. a. 2009, 9–23; Ders., *Der Wahrheitsanspruch religiöser Traditionen als Problem interkultureller Philosophie. Philosophische Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Theologie der Religionen und komparativer Theologie*, in: C. Bickmann u. a. (Hrsg.), *Rationalität und Spiritualität*, Nordhausen 2009, 209–240; R. Bernhardt / Ders. (Hrsg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religions- theologie*, Zürich 2009.

## 1. Versuch einer christlichen Würdigung des jüdischen Offenbarungsdenkens<sup>10</sup>

Der Versuch einer Würdigung jüdischen Offenbarungsglaubens muss zunächst einmal ein Dementi voranschicken, das typisch für die Einsichten Komparativer Theologie ist, hier aber in besonderem Maße zu berücksichtigen ist. *Den* jüdischen Offenbarungsglauben gibt es nicht und wenn man nach zentralen Mustern jüdischen Offenbarungsdenkens sucht, so wird man zuallererst der großen Vielfalt seiner Explikationsformen gewahr. Diese Vielfalt wird im jüdischen Selbstverständnis interessanterweise nicht als zu überwindender Makel angesehen – wie etwa im Christentum die Vielfalt der Kirchen in der Regel als Ärgernis empfunden wird –, sondern als notwendiger Bestandteil der Gegebenheitsweise der Offenbarung. So heißt es beispielsweise an einer Stelle des Talmuds:

Rabbi Abba sagte im Namen Šemuéls: Drei Jahre stritten die Schule Šammajs und die Schule Hillels: eine sagte, die Halakha sei nach ihr zu entscheiden, und eine sagte, die Halakha sei nach ihr zu entscheiden. Da ertönte eine Hallstimme und sprach: [Die Worte] der einen und der anderen sind Worte des lebendigen Gottes.<sup>11</sup>

Auch einander widersprechende Interpretationen der Tora sind demnach unter Umständen aufrechtzuerhalten, weil in den Widersprüchen individuell verschiedene Rezeptionsmöglichkeiten der Offenbarung deutlich werden. Selbst wenn ein Schulkonflikt zugunsten einer der beiden Schulen entschieden wurde, bestand deshalb ein Interesse daran, beide Sichtweisen weiter ernst zu nehmen, also z. B. sowohl Rabbi Hillel als auch Rabbi Schammai. Die Genauigkeit, mit der die verworfene Meinung überliefert wird, steht in nichts hinter der zurück, mit der die siegreiche dargestellt wird.

Erst einer der spätesten Kabbalisten hat die seitdem oft wiederholte [...] These aufgestellt, daß in der messianischen Zeit die Halacha nach der jetzt verworfenen Ansicht der Schule Schammais entschieden werden würde.<sup>12</sup>

D. h., auch wenn eine bestimmte Deutung sich nicht durchgesetzt hat, besteht immer noch die Möglichkeit, dass diese Deutung in

<sup>10</sup> Das nachfolgende Kapitel übernimmt einige Formulierungen und Gedanken aus K. v. Stosch, *Offenbarung*, Paderborn u. a. 2010, 96–108; vgl. auch den Beitrag von Johann Maier in diesem Buch.

<sup>11</sup> Talmudstelle Erubin 13b zit. n. G. Scholem, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, in: Ders., *Judaica III*, Frankfurt a.M. 1973, 7–70, 51.

<sup>12</sup> G. Scholem, *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*, in: Ders., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970, 90–120, 103.

einer späteren Periode zur maßgeblichen Schulmeinung wird. Vielfalt wird hier zum „Prinzip der Offenbarung“.<sup>13</sup> Offenbarung und Wahrheit gestalten sich als so komplex und vielfältig wie die Welt ist.

Die Tora hat eben nach einer alten jüdischen Tradition 70 Gesichter, d. h. es gibt in ihr unausschöpflich viele Facetten des Sinns und ihrer möglichen Deutung. In der jüdischen Mystik wird dieser Gedanke so zugespitzt, dass jedem Menschen seine je eigene legitime Deutung der Tora offensteht:

Die spätere *Kabbala* stellte den Satz auf, der weiteste Verbreitung gewann, daß jedem einzelnen Juden die Tora ein besonderes, nur ihm allein bestimmtes und erfaßbares Gesicht zuwendet, daß er also seine Bestimmung nur dann eigentlich realisiert, wenn er dies nur ihm zugewandte Gesicht wahrnimmt und in die Überlieferung hineinnimmt.<sup>14</sup>

Während die christlichen Kirchen immer darauf dringen, dass die christliche Glaubenslehre in widerspruchsfreier Form dargelegt wird, damit über die Einheitlichkeit des Glaubens die Einheit der Glaubenden bewirkt wird, geht es im Judentum primär darum, dass Offenbarung in der Vielfalt der Menschen vielfältig rezipiert und gelebt wird. Einheit entsteht eben nicht durch ein gemeinsames Bekenntnis, sondern durch das gemeinsame Befolgen der Tora. Interessant ist, dass dieses Befolgen auch in der Lebenspraxis sehr unterschiedliche Konsequenzen haben kann, ohne dass die Gemeinsamkeit des Sich-Richtens nach der Weisung Gottes dadurch in Frage gestellt wird.

Sicherlich ist eine derart starke Betonung der Pluralität legitimer Auslegungen der Tora doch wieder Ergebnis einer bestimmten Theologie und wird sicher nicht in allen orthodoxen Formen des Judentums in dieser Form vertreten. Dennoch ist auch angesichts der unübersehbaren Vielfalt jüdischer Theologien in der Geschichte und der Gegenwart auffällig, dass in dieser Religion offenkundig viel weniger Wert auf eine Konformität im Denken gelegt wird als im Christentum.

Trotz dieser Vielfalt wird man festhalten dürfen, dass aus jüdischer Sicht der entscheidende Anhaltspunkt für die Form der Kundgabe des Wortes Gottes, für die sich im Christentum der Begriff Offenbarung eingebürgert hat, die *Tora* darstellt. Die Tora ist die Weisung Gottes für sein Volk Israel und sie stammt nach rabbi-

---

<sup>13</sup> S. Mosès, *Eros und Gesetz. Zehn Lektüren der Bibel*, München / Paderborn 2004, 91.

<sup>14</sup> Scholem, *Offenbarung* (s. Anm. 12) 112.

nischer Auffassung ganz und gar von Gott. An ihr – so lautet zumindest die traditionelle Auffassung – darf nichts geändert werden und sie hat die höchste nur denkbare Autorität. Neben der meistens im Vordergrund des Bewusstseins stehenden schriftlichen Tora gibt es nach rabbinischer Auffassung auch die ebenso wichtige mündliche Tora. Sie beruht in rabbinischer Sicht ebenso auf einer direkten Mitteilung Gottes wie die schriftliche Tora. Mose ist bei der schriftlichen und der mündlichen Tora gleichermaßen nur der passive Empfänger des göttlichen Wortes, das von ihm gemäß der göttlichen Offenbarung niedergeschrieben bzw. weitervermittelt wird. Die hier offenbarten Worte sind nach rabbinischer Auffassung wahr für alle Zeiten, irreversibel und in keiner Weise begrenzt durch die Auffassungsgabe und Kultur des Menschen, weil sie direkt von Gott stammen.

Gleichwohl gibt es zumindest bei der mündlichen Tora faktisch viel Spielraum für neue Interpretationen. Denn aus rabbinischer Sicht sind aufgrund der Schwäche der Menschen Teile der mündlichen Tora in Vergessenheit geraten. Das Ringen des Menschen um die richtige Auslegung der Schrift wird so zum Teil der mündlichen Tora. Während die schriftliche Tora also vollständig überliefert ist und nicht angetastet werden darf, ermöglicht die Rede von der mündlichen Tora Spielräume für eine rationale Auseinandersetzung mit der Schrift und deren Vermittlung mit der konkreten Geschichte.

Die Angewiesenheit der Tora auf die Deutung durch die Menschen erklärt auch die enge Verbindung zwischen der Tora und Israel. Es braucht Israel in der Vielstimmigkeit seiner Auslegungen und Rezeptionen, damit die göttliche Weisung zum Klingen gebracht werden kann. Und erst durch diese Deutung wird Gottes Stimme für unsere Zeit hörbar. Israel leistet hier in gewisser Weise einen stellvertretenden Dienst für die Völker, da durch sein Leben und Deuten der Tora Gottes Präsenz in dieser Welt sichtbar wird. Zugleich ist aus jüdischer Sicht klar, dass die Deutungen der Tora durch Israel fallibel sind. Bei aller Fehlbarkeit und Revidierbarkeit menschlicher Deutungen gibt es jedoch keinen anderen Weg zur Tora als den Weg des Auslegungsprozesses durch das Volk, so dass viel dafür spricht, diesen Prozess demokratisch zu organisieren. Aus jüdischer Sicht kann es jedenfalls nicht darum gehen, in charismatischen Erfahrungen eine neue eigentliche Offenbarung zu generieren, sondern das Volk insgesamt muss sich je neu der Wirklichkeit der Tora stellen und sie gemeinsam zu verstehen suchen.

Voraussetzung hierfür ist allerdings, dass die Tora selbst nicht geschichtslos und ahistorisch gelesen wird. An dieser Stelle haben sich

im Zuge der Aufklärung zwei unterschiedliche Richtungen in der jüdischen Theologie herausgebildet, die bis heute großen Einfluss haben. Während liberale Theologen auch die Tora dem Feuer der historischen Kritik aussetzen und ganz ähnlich wie liberale Theologen im Christentum nach der ursprünglichen Bedeutung dieser Schrift suchen, erklären orthodoxe Theologen diese Suche aufgrund der Präexistenz der Tora und ihrer überzeitlichen Bedeutung für nutzlos. Während liberale Juden der Interpretation des autonomen menschlichen Subjekts (im Verbund mit Israel) eine denkbar hohe Dignität einräumen, betonen orthodoxe Theologen, dass die Tora ein objektives, Israel vorgegebenes Sprachereignis ist, in dem die Wahrheit bereits in einer Form gegeben ist, die nur noch tradiert zu werden braucht. Aus der Sicht der jüdischen Mystik, die für das liberale Judentum wichtig geworden ist, offenbart Gott keine bestimmten Inhalte, sondern „sich selbst, wo er Sprache und Stimme wird“.<sup>15</sup> „Nicht die Schwärze der von der Tinte umrissenen Schrift, die selbst schon eine Spezifikation ist, sondern die mystische Weiße der Buchstaben auf dem Pergament der Rolle, auf dem wir überhaupt nichts sehen, ist die eigentliche schriftliche Tora!“<sup>16</sup>

Diese mystische Weiße der Buchstaben werde erst durch die Menschen entzifferbar, so dass erst unter Einbeziehung der menschlichen Kreativität und Produktivität Offenbarung entstehe. Diese Kreativität ist freilich auch aus liberaler jüdischer Sicht „keine Leistung der menschlichen Produktivität allein“.<sup>17</sup> Gottes Wort lässt sich nur eben nicht unabhängig von der menschlichen Antwort hören. Die Tora erscheint so aus liberaler Sicht als Zeugnis eines Zwiegesprächs. Erst auf der Grundlage dieses dialogischen Geschehens kann dann auch die Geschichte Israels als Geschichte des Heilswirkens Gottes verstanden werden.

Unabhängig davon, ob man eine eher orthodoxe oder eine eher liberale Theologie der Offenbarung vertritt, kann man die jüdische Position als Insistieren darauf verstehen, dass Offenbarung dem Volk Israel in der Geschichte begegnet und deshalb nicht völlig verinnerlicht und spiritualisiert werden darf. Sicherlich ist die genauere Deutung der Geschichtsbezogenheit Gottes und seines Wesenswortes in der jüdischen Theologie sehr umstritten. Aber dennoch gilt schulübergreifend, dass Gott aus jüdischer Sicht in der Geschichte wirksam bleibt und nicht völlig unabhängig von ihr richtig erkannt werden kann.

---

<sup>15</sup> Ebd. 106.

<sup>16</sup> Ebd. 109.

<sup>17</sup> Ebd. 120.

Zudem dürfte es kaum umstritten sein, dass Offenbarung sich in jüdischer Sicht in besonders prominenter Form in sprachlicher Vermittlung und damit als „Sprachereignis“<sup>18</sup> ereignet. Ob diese sprachliche Vermittlung schriftlicher oder mündlicher Art ist, ist weniger wichtig, und ob die konkrete sprachliche Form der Offenbarung direkt von Gott kommt oder sich einem Zwiegespräch Gottes mit dem Menschen verdankt, ist zwischen Orthodoxen und Liberalen umstritten. Gemeinsames Kennzeichen jenseits dieser Unterschiede ist aber die besondere Wertschätzung einer sprachlichen Form von Offenbarung. Visionen und Bilder galten den Rabbinern demgegenüber immer als zweitrangig.

Das wichtigste Paradigma der Offenbarung ist bekanntermaßen das Sinaiereignis, v.a. die Zehn Gebote, d. h. zunächst einmal besteht Offenbarung offensichtlich in einer Handlungsanleitung. Auch wenn man bei der Tora von einer vorsprachlichen Matrix ausgehen möchte, so muss diese doch die Gebote im Keim enthalten.<sup>19</sup> Durch das Tun der Tora entsteht gerade im rabbinischen Zeitalter ein Klima des Glaubens, das viel wichtiger als die Aufstellung von Dogmen ist. Die Glaubensgemeinschaft ist durch die gemeinsame religiöse Tat vereint, nicht durch ein kodifiziertes Credo. Um den ethischen Aspekt der auf diese Weise identitätsstiftend werdenden religiösen Tat angemessen würdigen zu können, ist es wichtig, einen weiteren Aspekt im jüdischen Offenbarungsdenken in den Blick zu nehmen.

Es ist nämlich ein weit verbreiteter Gedanke bei jüdischen Denkern, dass sich Offenbarung im Beziehungsgeschehen zwischen Menschen zeigt. So wie das Allerheiligste zwischen den beiden Cherubim steht und somit die Offenbarung aus dem Raum zwischen ihnen an uns ergeht, gilt auch sonst, dass Offenbarung in Beziehung erfahrbar wird:

Im Raum der Beziehung zwischen zwei Personen, im Zwischenraum ihrer Beziehung, offenbart sich die göttliche Stimme. Oder anders gesagt: Für die Bibel ist die Sprache, die sich zwischen zwei einander zugewandten Menschen entfaltet, eine göttliche Sprache. [...] Erst aus dem Zwischenraum, der sich zwischen ihnen auftut, geht das Göttliche hervor.<sup>20</sup>

Offenbarung ereignet sich also im Miteinander von Menschen, wenn diese sich einander zuwenden und anerkennen. Der jüdische Religionsphilosoph Emmanuel Levinas fasst diesen Gedanken so, dass er das Antlitz des Menschen, der mich braucht, als Offen-

---

<sup>18</sup> Mosès, Eros (s. Anm. 13) 89.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 90.

<sup>20</sup> Ebd. 94.

barung Gottes ansieht. In der Begegnung mit dem Anderen sieht er eine Art ethischer Urszene. Das Antlitz des Anderen erscheint dabei als etwas, das sich meinem Bewusstsein entzieht und es sprengt. Es fordert mich unbedingt ein. Ihm gegenüber bin ich zu einer Verantwortung gerufen, die kein Ende kennt. Sie ist Spur des Unendlichen, der Andere kommt vom Jenseits des Seins und ich erfahre mich als Geisel des Anderen.

In der Erscheinung des Antlitzes liegt ein Befehl, als würde ein Herr mit mir sprechen. Dennoch ist das Antlitz des Anderen zur gleichen Zeit entblößt; hier ist der Elende, für den ich alles tun kann und dem ich alles verdanke. Und ich, wer auch immer ich bin, aber ich als jemand ‚in der ersten Person‘, ich bin derjenige, der über die Mittel verfügt, um auf diesen Ruf zu antworten.<sup>21</sup>

Ich erfahre mich so durch den anderen unauswechselbar zur Verantwortung gerufen. In seinem Ruf erfahre ich Anspruch und Zuspruch Gottes. Im Anderen meiner selbst, im mitmenschlichen Du, wird mir so der ganz Andere in der Unbedingtheit seines Rufs gegenwärtig. Gott handelt an mir, indem er sich mir im Anderen seiner selbst aussetzt. Levinas wörtlich:

Im Nächsten ist reale Anwesenheit Gottes. In meiner Beziehung zum Anderen vernehme ich Gottes Wort. [...] Ich sage nicht, daß der Nächste Gott ist, aber daß ich in seinem Antlitz Gottes Wort höre.<sup>22</sup>

Gottes Offenbarungswort begegnet mir also einem wichtigen Strang jüdischer Tradition folgend im Antlitz des Anderen, ja vor allem im Not leidenden Anderen. In diese Richtung weist auch – wie in der christlichen Theologie zu Recht immer wieder betont worden ist – der von jüdischen Rabbinern im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. geprägte Begriff der *Schechinah*, der die Einwohnung Gottes und seine Anwesenheit in der Welt und insbesondere im Volk Israel und im einzelnen Menschen bezeichnet. In der *Schechinah* werden die Gegenwart Gottes unter seinem Volk und sein Mitgehen bei seinen Freuden und Schmerzen offenbar. Gottes Offenbarung geschieht also immer dann, wenn mich jemand braucht und mir dadurch in seinem Antlitz der Anspruch und Zuspruch Gottes offenbar wird.

Damit findet sich im jüdischen Offenbarungsdenken der Grundgedanke sowohl der christlichen als auch der muslimischen Offenbarungstheologie. Genauso wie für das Christentum ist es auch für das Judentum konstitutiv, dass mir in der Zuwendung zum Du, in

<sup>21</sup> E. Levinas, *Ethik und Unendliches*, Wien-Köln 1992, 68.

<sup>22</sup> Vgl. E. Levinas, *Zwischen uns. Versuch über das Denken und den Anderen*, München-Wien 1995, 140.

seinem Anspruch und Zuspruch, der Logos Gottes begegnet, so dass Offenbarung eine primär personale Gestalt bekommt und uns zur liebenden Hingabe herausfordert. Anders als im Christentum ist aus jüdischer Sicht diese Offenbarungsgestalt nicht durch Jesus von Nazareth vermittelt, sondern durch die Tora und durch jeden Menschen, der ihren Anspruch an sich herankommen lässt oder ihren Anspruch versinnbildlicht. Genauso wie im Islam bleibt Offenbarung zugleich stets auf ein Sprachereignis bezogen, auch wenn die Gegebenheitsweise der Offenbarung im Judentum – anders als im Islam – nicht primär im Akt des Hörens zugänglich ist, sondern in der ursprünglich nicht vokalisiertem Schrift bzw. in der durch Israel immer bereits als gedeutet gelebten mündlichen Tora.<sup>23</sup> Das Judentum enthält also zwei unterschiedliche Ansatzpunkte für die Explikation des Offenbarungsgeschehens, die in Christentum und Islam wieder auftauchen, auch wenn sie jeweils charakteristische Verschiebungen in ihrer Bedeutung erfahren. Trotz dieser Verschiebungen wird das Judentum in dieser Betrachtungsweise noch einmal als Wurzel der beiden jüngeren Geschwisterreligionen ausgewiesen. Das Bewusstsein dieser gemeinsamen Verwurzelung im Judentum kann für Christen und Muslime ein wirksames Mittel dagegen sein, um gewaltförmige Vereinseitigungen des Offenbarungsgedankens in ihrer jeweiligen Religion aufzubrechen.

## 2. *Christus und die Tora*

Nach dieser kleinen Übersicht über das jüdische Offenbarungsgedanken, die ich sehr eng am Begriff der Tora orientiert vorgetragen habe, möchte ich im Folgenden das Verhältnis der Tora zu Jesus Christus erörtern.<sup>24</sup> Denn es ist offensichtlich, dass die hohe

---

<sup>23</sup> An dieser Stelle bedarf es noch genauerer Forschung, um diese Hypothese zu überprüfen. Ich will auch keineswegs das Anliegen der Masoreten nach einer Vokalisierung der schriftlichen Tora kleinreden. Mir scheint es jedoch hochinteressante Perspektiven zu eröffnen und zugleich gute Gründe dafür zu geben, wenn man die primäre Gegebenheitsweise der Offenbarung im Islam in der Rezitation des Qur'an verortet und dabei die Erfahrung der Schönheit Gottes in den Vordergrund rückt (vgl. dazu K. v. Stosch, *Offenbarung*, Paderborn u. a. 2010, 115–122). Diese Fokussierung auf die *Ästhetisierung* der Rezitation als Offenbarungsvorgang scheint mir im Judentum – jenseits aller Debatten um Mündlichkeit und Schriftlichkeit der Offenbarung – nicht im Vordergrund zu stehen, so dass es mir gerechtfertigt zu sein scheint, die Ästhetisierung im Judentum nicht als die primäre Gegebenheitsweise der Offenbarung anzusehen.

<sup>24</sup> Dabei greife ich in veränderter Form auf einige meiner Überlegungen aus K. v. Stosch, *Philosophisch verantwortete Christologie als Komplizin des Antijudaismus?*, in: *ZKTh* 125(2003)370–386, zurück.

Bedeutung, die im Judentum die Tora hat, im Christentum nur Jesus Christus selbst zukommen kann.<sup>25</sup> Entsprechend liegt es nahe, die Rolle als Lebensprinzip, die man der Tora für Juden zusprechen kann, christlich in Jesus Christus verwirklicht zu sehen – zumal Jesus nach seinen eigenen Worten ja nicht gekommen ist, um die Tora aufzuheben, sondern um sie zu erfüllen.<sup>26</sup> Kann man also der jüdischen Tora für das jüdische Volk die gleiche Bedeutung und vor allem den gleichen Wert zusprechen, wie sie nach christlichem Verständnis Christus für alle Menschen hat oder haben kann? In der Beantwortung dieser Frage scheint mir der Schlüssel zur christlichen Anerkennung der Gleichwertigkeit von Judentum und Christentum zu liegen.

Ein Anknüpfungspunkt für eine Bejahung dieser Frage könnte darin liegen, dass eine Reihe von Theologen das Tun Jesu als „rückhaltloses Ja zur Tora“<sup>27</sup> charakterisieren und sein Leben als „Geschichte der Erfüllung der Tora“<sup>28</sup> beschreiben. Dabei kommt alles darauf an, diese Erfüllung nicht als Aufhebung oder Ablösung der Tora zu deuten. In diesem Sinne stellt etwa B. Klappert klar: „Das Neue des Neuen Bundes ist nicht die Aufhebung oder Ersetzung, sondern das Tun und die Erfüllung der Tora!“<sup>29</sup> K.-H. Menke und E. Schönemann gehen sogar so weit, Jesus als Inkarnation der Tora zu deuten. Als Inkarnation der Tora ersetzt er diese ihnen zufolge nicht, sondern schafft für alle Menschen eine neue Beziehungsmöglichkeit zu Gott.<sup>30</sup> Zugleich sprechen sie an dieser

---

<sup>25</sup> „Für den Juden geht es um die Tora, und was dem Juden die Tora ist, ist für den Christen Jesus als der Christus.“ So R.J.Z. Werblowsky, Trennendes und Gemeinsames, in: Handreichung für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland Nr. 39 ‚Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden‘, Düsseldorf <sup>2</sup>1985, 39.

<sup>26</sup> Vgl. E. Schönemann, Bund und Tora. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie, Bonn 2006, 211: „Die Tora, die nicht nur aus Geboten und Gesetzen besteht, sondern ‚Lebensprinzip‘ und ‚Lebensweise‘ Israels ist, ist deshalb auch die Lebensweise des Juden Jesus. [...] Denn gleichermaßen ist Jesus Christus unbestreitbar das Lebensprinzip eines jeden Christen und aufgrund seiner Universalität das eines jeden Menschen.“

<sup>27</sup> S. Vasel, Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P.M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle, Gütersloh 2001, 370.

<sup>28</sup> B. Klappert, Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog, Neukirchen-Vluyn 2000, 82.

<sup>29</sup> Ebd., 82.

<sup>30</sup> Vgl. zur Deutung Jesu Christi als Inkarnation der Tora bzw. als deren Übersetzung in das eigene Fleisch neben der bereits zitierten Deutung von E. Schönemann auch ihren theologischen Lehrer K.-H. Menke, Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee, in: H. Wagner (Hrsg.), Mit Gott streiten.

Stelle allerdings ausdrücklich nicht von einer gleichartigen, vielleicht auch nicht von einer gleichwertigen Beziehungsmöglichkeit, sondern betonen den „Komparativ der personalen Selbstoffenbarung gegenüber der Offenbarung im Medium menschlicher Worte und geschichtlicher Ereignisse“.<sup>31</sup>

Die Rede vom Komparativ legt die Deutung nahe, dass Jesus Christus ihnen zufolge eine Art qualitativer Steigerung dessen darstellt, was die Tora meint. Entsprechend wird man fragen müssen, ob die christliche Rede von Jesu Leben und Geschick als der (innergeschichtlich) endgültigen Gestalt der Menschenzuwendung des Gottes Israels eine Überbietung jüdischen Glaubens impliziert.<sup>32</sup> Ist es vielleicht sogar so, dass jede orthodoxe Christologie implizit auf eine Abwertung des Judentums hinausläuft und eine echte Gleichrangigkeit zwischen Christus und der Tora nicht gedacht werden kann?<sup>33</sup> Es geht im Folgenden also um zwei Fragen:

Was kann es – angesichts der unter 1. genannten Überlegungen bedeuten – Jesus als Tun, Erfüllung und gar Inkarnation der Tora zu denken? Und ist es in kohärenter Weise möglich, hier von einer überbietenden Erfüllung zu sprechen bzw. erfordert die christliche Dogmatik hier ein solches Überbietungsdenken?

Beginnen wir mit der Deutung Jesu Christi von den oben genannten Bestimmungen der Tora her. Genauso wie es im rabbinischen Judentum üblich ist, die Tora ganz und gar als Wort Gottes anzusehen, wird auch Jesus Christus von den Christen in der Regel als das Wort Gottes geglaubt. So wie die Tora erst in ihrer Deutung durch Israel konkret wird, braucht auch Christus die Nachfolge in der Kirche, weil die in Christus offenbar gewordene Liebe Gottes nur in menschlicher Liebe erfahrbare Wirklichkeit bleiben kann. So wie die Tora dialogische Ansprache Gottes ist bzw. Zeugnis des Zwiegesprächs mit Gott, wird auch in Christus die Anrede

---

Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169), Freiburg u. a. 1998, 90–130, 101f., 112.

<sup>31</sup> K.-H. Menke, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, 73.

<sup>32</sup> Vgl. T. Pröpper, *Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: J. Manemann / J.B. Metz (Hrsg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters (Religion – Geschichte – Gesellschaft 12)*, Münster 1998, 135–146, 138.

<sup>33</sup> Michael Wyschogrod beispielsweise argumentiert, dass bei einer orthodoxen bzw. „hohen Christologie“ nur noch die Wahl zwischen pro- und anti-jüdischem Antijudaismus bleibt; vgl. M. Wyschogrod, *Christologie ohne Antijudaismus?*, in: *Kul* 7(1992)6–9, 8. Auch wenn man an dieser Stelle Wyschogrod nicht so einfach Recht geben sollte, wird man ihm zugeben müssen, „dass diese Lehre der Geringschätzung Nahrung“ geben kann (ebd. 9); man wird deshalb sorgfältig den hermeneutischen Zugang zu ihr überlegen müssen.

Gottes an uns erfahrbare Wirklichkeit und wird in der dialogischen und sakramentalen Praxis der Kirche bezeugt. So wie der jüdische Glaube bleibend auf Geschichte verwiesen bleibt, kann auch das Christentum nicht anders als geschichtlich vollzogen werden. So wie die Vielfalt Prinzip der jüdischen Offenbarung ist und dadurch Räume für unterschiedliche Rezeptionen der Stimme Gottes gibt, ist auch die Nachfolge im Christentum eine je verschiedene Antwort auf den in Christus ergangenen Ruf Gottes.

Bei aller strukturellen Äquivalenz der Bedeutung der Tora im jüdischen Glauben zur Bedeutung Jesu Christi im christlichen sind beide in einer spezifisch anderen Gegebenheitsweise da. Während die Tora zunächst einmal ein Sprachereignis ist, wird Christus in personaler Begegnung erfahrbar. Dies macht es etwas kompliziert, von ihm in sinnvoller Weise als Erfüllung der Tora zu sprechen. Man kann sicher sagen, dass er nach der Tora gelebt hat, aber dass er die Tora ist bzw. inkarniert, dürfte eine etwas unglückliche Bezeichnung sein. Zugleich aber öffnet die Tora in der gleichen Weise Beziehungsräume und verweist ebenso auf den Anspruch und Zuspruch Gottes im Antlitz des Nächsten wie Christus. Von daher spricht von den materialen Gehalten und von der Form der Offenbarung nichts dagegen, das in Christus ergangene Wort Gottes auch in der Tora verwirklicht zu sehen. Ja, der Glaube des Juden Jesus dürfte diese Einschätzung aus christlicher Sicht unumgänglich machen.

Dabei meint Tora natürlich nicht die ihr nach talmudischer Tradition zugewiesenen 613 Gesetzesbestimmungen, sondern wird – durchaus im Einklang mit jüdischen Auslegungen – allgemeiner verstanden als „Wegweisung auf dem Weg zur Freiheit“.<sup>34</sup> Kommen wir also zu der zweiten oben genannten Frage, ob diese Wegweisung in Christus aus christlicher Sicht besser zur Geltung kommt als in der Tora. Ist es möglich oder sogar erforderlich, eine comparative bzw. hierarchische Verhältnisbestimmung vorzunehmen?

Wenn man das jüdische, auch Jesus selbst eigene Bekenntnis zur Tora als direktes Wort Gottes ernst nimmt, sehe ich nicht, wie man den Gedanken einer Überbietung dieses Wortes denken kann. Denn das Wesenswort des Unbedingten ist per definitionem unüberbietbar, so dass es von vornherein sinnlos ist, hier hierarchische Verhältnisbestimmungen vornehmen zu wollen. Und die Behauptung, dass Gott in der Tora lediglich seinen Willen offenbart, ohne dass sein Wesen dabei deutlich wird, geht von der nicht zutreffenden Vorstellung aus, dass bei einem allervollkommensten

---

<sup>34</sup> Klappert, Miterben (s. Anm. 28) 303.

Wesen Wesen und Willen getrennt werden können. Erkennt man die Tora also als Wesenswort Gottes an, muss man hier genauso wie für Christus sagen, dass der Reichtum des Geschenks alle Möglichkeiten übertrifft zu definieren, was wir an ihm haben, und dann aus dieser Bestimmung komparativ-wertende Verhältnisbestimmungen zu anderen vorzunehmen, die auch aus einem solchen Geschenk leben.<sup>35</sup> Genauso wenig wie eine Jüdin in ihrem Leben ganz und gar aus der Tora leben und so ihren Glauben erhandeln kann, kann eine Christin ganz und gar aus der Nachfolge Christi leben und damit das christliche Bekenntnis Fleisch werden lassen. Der Grund hierfür liegt einfach darin, dass es einem Menschen prinzipiell nicht möglich ist, das Unbedingte anders als in symbolischer Form zu repräsentieren und zu verstehen.

Wenn das Unbedingte sich im Bedingten zu verstehen gibt, entstehen also notwendig Verstehensspielräume, die bei unterschiedlichen Gegebenheitsweisen des Unbedingten zu voneinander abweichenden Erhandlungsformen<sup>36</sup> seiner Wirklichkeit führen. Diese Abweichungen können und dürfen dann nicht in ein hierarchisches Verhältnis zueinander gesetzt werden, wenn auf der jeder Erhandlung und jedem Bekenntnis zugrundeliegenden Ursprungsebene eine Übereinstimmung festgehalten wird. Eben diese Übereinstimmung bekennen Christen, wenn sie in Christus die Tora erfüllt sehen.

An dieser Stelle könnte es hilfreich sein, im Anschluss an Ludwig Wittgenstein die Ebenen von Tiefen- und Oberflächengrammatik voneinander zu unterscheiden.<sup>37</sup> Auch wenn auf der oberflächengrammatischen Ebene eine bleibende Verschiedenheit von jüdischem und christlichem Bekenntnis gegeben ist, kann man in christlicher Perspektive die jüdische Erhandlung der Tora als eine Erhandlungsform anerkennen, die der Erhandlung des eigenen Glaubens auf tiefengrammatischer Ebene zumindest nicht wider-

---

<sup>35</sup> Vgl. J. Werbick, Erwählung und Verantwortung. Was die Fundamentaltheologie aus dem jüdisch-christlichen Gespräch für ihre Methodenreflexion lernen kann, in: P. Hünemann / Th. Söding (Hrsg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200), Freiburg u. a. 2003, 116–141, 135.

<sup>36</sup> Mit der Rede von einer *Erhandlungsform* spiele ich darauf an, dass es bei religiösen Überzeugungen angesichts der wechselseitigen Verwiesenheit ihrer regulativ-expressiven und kognitiv-propositionalen Elemente unumgänglich ist, ihre Verwurzelung im menschlichen Handeln mitzuvollziehen, sie gewissermaßen zu „erhandeln“, wenn man ihre semantischen Gehalte erschließen und beurteilen will. Vgl. K. v. Stosch, Was sind religiöse Überzeugungen?, in: H. Joas (Hrsg.), Was sind religiöse Überzeugungen? (Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1), Göttingen 2003, 103–146.

<sup>37</sup> Vgl. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I. In: Ders., Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a.M. 1993, 225–485, § 664.

spricht. Sowohl das Leben nach der Tora als auch die Nachfolge Christi stellen also in dieser Sichtweise gleichberechtigte Möglichkeiten der Erhandlung nur in doppelter Kontingenz explizierbarer, sich auf tiefengrammatischer Ebene hinsichtlich ihres Geltungsanspruchs nicht widersprechender Glaubensvollzüge dar.<sup>38</sup>

Auch wenn jüdische und christliche Glaubenssätze einander auf enzyklopädischer Ebene mitunter widersprechen, kann man (und muss man aus christlicher Sicht) sie also so denken, dass sie in ihrer lebensregelnden Bedeutung konvergierende oder zumindest miteinander kompatible Wegweisungen auf dem Weg zur Freiheit darstellen, die man auf der Geltungsebene nicht gegeneinander ausspielen darf. Für das Verhältnis von Judentum und Christentum bedeutet das, dass aus christlicher Sicht die Juden gerade deshalb als gleichberechtigte, nicht zu bekehrende ältere Geschwister im Glauben anerkannt werden können, weil christlicherseits Jesus Christus zugetraut wird, als Gottmensch die regulative Ebene jüdischen Glaubens in seinem Handeln erfahrbare Wirklichkeit werden zu lassen.

Da dieses Zutrauen in Jesus jüdischerseits nicht anerkannt wird und ohne Selbstaufgabe nicht anerkannt werden kann, darf aus christlicher Perspektive von Juden nicht verlangt werden, diese christlich-konfessorisch begründete Gleichwertigkeit von Judentum und Christentum anzuerkennen. Während das Christentum nicht nur aus hermeneutischen Gründen bleibend auf das Judentum verwiesen ist, sondern aus den explizierten Gründen auch eine Wertschätzung des Judentums in dem Stiftungsakt der eigenen Religion eingeschrieben bekommen hat, stellt das Christentum aus jüdischer Sicht grundsätzlich eine Religion wie jede andere dar. Die zweifellos vorhandenen Ähnlichkeiten können dabei ebenso zu Wertschätzung wie zu verstärkter Abgrenzung führen. In jedem Fall besteht eine unaufhebbare Asymmetrie im jüdisch-christlichen Verhältnis, weil nur christlicherseits aus glaubensinternen Gründen eine Gleichwertigkeit beider Religionen bekannt werden muss, während das Judentum als die ältere Religion nicht in der gleichen Weise interne Gründe hat, die sein Verhältnis zum Christentum präjudizieren.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Vgl. K. v. Stosch, Grundloser Glaube? Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein, in: FZPhTh 49(2002)328–346.

<sup>39</sup> Das bedeutet nicht, dass das Christentum für das Judentum eine Religion wie jede andere sein muss; die neuere Forschung hat gezeigt, dass dies in den ersten Jahrhunderten nicht der Fall war (vgl. u. a. H. Frankemölle, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen. 4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 5), Stuttgart 2006, 27–36).

Von daher kann und muss man also aus christentumsinternen Gründen den Juden zubilligen, dass sie eben die Zuwendung Gottes, die wir in Christus anerkennen, durch ihre Treue zum Weg der Tora bekennen. Entsprechend kann man in Abwandlung des bekannten Pauluszitats im Blick auf das Verhältnis Israels zu Christus in der Tat formulieren – „ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Bestehendes noch Zukünftiges noch Gewalten, weder Hohes noch Tiefes noch irgendein anderes Geschöpf ganz Israel trennen kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist“.<sup>40</sup>

Aus der Perspektive Komparativer Theologie könnte man an dieser Stelle freilich fragen, ob die hier vorgenommene Form der Anerkennung Israels nicht zu sehr dem Inklusivismus verpflichtet ist. Darf ich wirklich sagen, dass Israel in einer unlösbaren Beziehung zu Jesus Christus steht, wenn Juden eine solche Beziehung doch gar nicht wollen?

### *3. Rückfragen im Zusammenhang eschatologischer Perspektiven*

Breit diskutiert worden ist diese Frage in den letzten Jahren angesichts der neuen Karfreitagsfürbitte für die Juden. Das hier zutage tretende Problem besteht in der Frage, ob man als Christ legitimerweise davon ausgehen darf, dass Juden im Gericht Jesus Christus begegnen werden bzw. von ihm gerichtet werden. Darf ein Christ also legitimerweise dafür beten, dass ein Jude eschatologisch „Ja“ zu Christus sagt und also Jesus liebend als den Christus erkennt oder stellt diese Hoffnung „eine Geringschätzung des jüdischen Selbstverständnisses“ dar?<sup>41</sup> Und wenn man eschatologisch davon ausgeht, dass Juden Christus erkennen werden, was bedeutet das dann für die gegenwärtige Situation? Kann dann unter Umständen nicht doch eine Mission unter Juden angezeigt sein, damit Juden jetzt schon erkennen können, was ihnen sonst erst am Jüngsten Gericht aufgeht?

Dieser Eindruck kann angesichts der neuen Karfreitagsfürbitte tatsächlich entstehen. Da die alte und die neue Karfreitagsfürbitte einander jedoch unmöglich widersprechen können, insofern die Bit-

---

<sup>40</sup> Nach Röm 8,38f. umformuliert von P. von der Osten-Sacken, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 12), München 1982, 143.

<sup>41</sup> H.G. Brandt, Zu leicht befunden, in: W. Homolka / E. Zenger (Hrsg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg u. a. 2008, 24–27, 26.

te von 1970 ja im *ritus ordinarius* in Geltung bleibt, wird man die neue Bitte anders deuten dürfen.<sup>42</sup> Josef Wohlmuth hat hierzu die interessante Interpretation vorgeschlagen, dass es bei der Bitte um die Erkenntnis Jesu Christi um eine Erkenntnis gehe, die sich aus dem eigenen Innersten, also aus der Tora erschließe – eigentlich gehe es der Bitte also um eine Versöhnung von Judentum und Christentum. „Die Rettung Israels geschieht somit – parallel und unabhängig vom Vorgang der Völkermission – durch Gott, nicht durch die Kirche. Von Judenmission kann deshalb nicht die Rede sein.“<sup>43</sup>

So wichtig diese Feststellung ist, so drängend bleibt die Frage, ob bei diesem eschatologischen Konzept die Versöhnung zwischen Judentum und Christentum nicht einseitig zu Lasten des Judentums erhofft wird. Darf ich als Christ wirklich hoffen, dass der Jude wenigstens am Ende Jesus als den Christus erkennen wird oder wird durch diese Hoffnung der Versuch der Würdigung des Judentums unmöglich gemacht? Darf man wirklich darauf beharren, dass „in Jesus Christus Gott endgültig an den Völkern und auch an Israel gehandelt“ hat und dass „die Zuwendung Gottes zur Welt in Jesus Christus auch für das Bundesvolk die unüberholbar endgültige ist“?<sup>44</sup>

S. Mark Heim hat an dieser Stelle schon vor Jahren die Möglichkeit einer Pluralität religiöser Vollendungsformen in die Diskussion eingebracht.<sup>45</sup> Heim geht davon aus, dass wir den religiös Anderen erst dann ernst nehmen, wenn wir ihm zugestehen, dass Gott ihm die Vollendung ermöglichen wird, die er sich im Tiefsten erhofft. Da Gott die Liebe ist, wird er – so Heims Grundgedanke – nicht zulassen, dass unsere tiefsten Sehnsüchte und Hoffnungen zerstört werden, sondern er wird uns Vollendungsformen ermöglichen, die jeweils unseren Erwartungen entsprechen bzw. zumindest an diese

---

<sup>42</sup> Vgl. J. Wohlmuth, Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen, in: Homolka / Zenger, Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 41) 191–204, 196; zur Rezeption bzw. Nicht-Rezeption von Röm 11 in der neuen Karfreitagsfürbitte vgl. den Beitrag von Michael Theobald in diesem Buch.

<sup>43</sup> Wohlmuth, Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 42) 200. „Dies bedeutet, dass in der Karfreitagsfürbitte von 2008 aus der paulinischen Überzeugung der Rettung ganz Israels am Jüngsten Tag eine Geschichtsaussage wird: Während das Heil durch Jesus Christus der gesamten Völkerwelt via Kirche vermittelt wird, geschieht durch Gott die Rettung Israels.“ (ebd. 201)

<sup>44</sup> H. Dembowski, Jesus Christus verbindet und trennt ... Anfangserwägungen zum christlich-jüdischen Dialog, in: E. Brocke / J. Seim (Hrsg.), Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn 1986, 25–45, hier 40f.

<sup>45</sup> Vgl. S.M. Heim, The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends, Grand Rapids-Cambridge 2001; Ders., Salvations. Truth and Difference in Religion, Maryknoll 1995.

anknüpfen. Der Buddhist wird also tatsächlich nicht auferstehen, weil er ja gar keinen Wunsch nach einer persönlichen Fortexistenz nach dem Tode hat. Vielmehr wird er hineinfinden in die sich selbst entleerende Leere des Shunyata, die auf diese Weise – wie von ihm erwartet – für ihn zur letzten Wirklichkeit wird. Dagegen hat der Christ die persönliche Begegnung und Verwandlung durch Jesus Christus zu erwarten. Wie immer man zu diesem Denkansatz steht, so kann Heims Modell jedenfalls den Gedanken nahe bringen, dass Juden auch eschatologisch nicht Christus begegnen werden, sondern auf dem Weg der Tora gerettet werden. Der Gott Israels und der Gott Jesu Christi würde demzufolge Israel eine andere Form von Vollendung eröffnen als den Gojim. Wenn es heißt, dass niemand zum Vater kommt, außer durch Christus (vgl. Joh 14,6), so könnte man gemäß dem bekannten Diktum von Franz Rosenzweig sagen, dass Israel gar nicht mehr zum Vater kommen muss, weil es aufgrund der Erwählung Gottes immer schon bei ihm ist.<sup>46</sup> Eine Erlösung durch Christus oder eine eschatologische Verwandlung durch ihn würde überflüssig.

So elegant diese Lösung klingt, so wenig vermag sie doch der christlichen Hoffnungsgestalt ausreichend Rechnung zu tragen. Wenn Christen bekennen, dass alle Menschen durch Christus gerichtet werden, so soll dies keine Vereinnahmung anderer sein, sondern es folgt aus der Struktur der christlichen Hoffnung. Für Christen hängt eben alles davon ab, dass wir nicht von einer abstrakten Gerechtigkeit gerichtet werden, sondern dass Gott uns in menschlicher Gestalt und damit in Solidarität und in Sensibilität für unsere menschlich, allzu menschlichen Sorgen und Nöte richten und verwandeln wird. Es hieße einfach dem anderen einen entscheidenden Vorzug vorzuenthalten, wenn ich nicht Christus als Richter für ihn sehen würde. Nimmt man als Christ also für Juden oder andere Nichtchristen eine andere Gestalt von Vollendung an als die durch Christus, so billigt man ihnen der Logik christlichen Glaubens nach nur eine Vollendung zweiter Klasse zu. Von daher scheint mir das Problem des Nicht-Ernstnehmens des jüdischen Selbstverständnisses in diesem Denkangebot anders gelöst werden zu müssen.

Ein Schlüssel hierfür könnte die Einsicht sein, dass wir entsprechend der gängigen gegenwärtigen Schultheologie den Kommen- den nur „in dem Maße kennen, als wir uns in unserem Denken

---

<sup>46</sup> Vgl. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher I*, hrsg. V. R. Rosenzweig / E. Rosenzweig-Scheinmann, Haag 1979, 135 (an Rudolf Ehrenberg).

und Handeln von seiner Botschaft bestimmen lassen“.<sup>47</sup> Hier ist es wichtig, sich an die oben explizierte Einsicht zu erinnern, dass wir als bedingte und endliche Wesen den Unbedingten nur in bruchstückhafter Weise zur Richtschnur unseres Denkens und Handelns machen können. Daraus folgt, dass wir auch als Christen längst nicht wissen, wie die Begegnung mit Jesus Christus aussehen wird und was es heißt, ihm zu begegnen. Christlicherseits dürfte es also selbstverständlich sein, dass die wahre Bedeutung des eigenen Glaubens erst am Ende aller Tage mit der Parusie Christi offenbar wird. Die dann erfolgende Begegnung mit dem endzeitlichen Messias könnte von daher sowohl für Juden als auch für Christen einige Überraschungen bringen und könnte beiden die gegenseitige Anerkennung erleichtern. Die Parusie Christi, dessen eschatologisches Antlitz weder die Kirche noch Israel kennen, stellt in dieser Perspektive das entscheidende noch ausstehende Ereignis für Juden und Christen dar, das in Kontinuität bei bleibender Diskontinuität sowohl zum christlichen Bild vom Parusiechristus als auch zur jüdischen Messiasvorstellung konzipiert werden kann.<sup>48</sup> Von daher scheint es mir nicht erforderlich und auch nicht zielführend zu sein, unterschiedliche eschatologische Vollendungsgeschehen für Juden und Christen anzunehmen.

Hinzu kommt noch ein Hinweis von jüdischer Seite, der helfen kann, das genannte Problem zu entschärfen. Es wird von jüdischer Seite immer wieder betont, dass das entscheidende Problem an dem christlichen Glauben an das Gekommensein des Messias nicht in der Identität Jesu Christi besteht, sondern in der offenkundigen Unerlöstheit der Welt. Der eigentliche Stein des Anstoßes besteht also weniger im von jüdischer Seite aus durchaus nachvollziehbaren Gedanken der Einwohnung oder Inkarnation Gottes in einem Menschen, sondern in der bleibenden Unerlöstheit der Welt nach dem Auftreten des angeblichen Messias.<sup>49</sup> Von daher wird man vielleicht einfach mit dem jüdischen Theologen Pinchas Lapide sagen dürfen:

„Wenn der Messias kommt und sich dann als Jesus von Nazareth entpuppen sollte, dann würde ich sagen, dass ich keinen Juden auf dieser Welt kenne, der etwas dagegen hätte.“<sup>50</sup>

<sup>47</sup> J.-H. Tüek, In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv, in: IkaZ 38(2009)385–398, 391.

<sup>48</sup> Vgl. Osten-Sacken, Grundzüge (s. Anm. 40) 132–136.

<sup>49</sup> Vgl. M. Wyschogrod, Inkarnation aus jüdischer Sicht. Aus dem Engl. v. O. Waßmuth, in: EvTh 55(1995)13–28.

<sup>50</sup> Pinchas Lapide im Rundfunkdialog mit Küng; P. Lapide / H. Küng, Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog, Stuttgart / München 1976, 49.

Von daher sehe ich nicht, wieso es erforderlich sein sollte, die christliche Vollendungshoffnung aufgrund der Einsichten des Dialogs mit dem Judentum einer Revision zu unterziehen. Wichtig scheint mir lediglich zu sein, dass man in dieser Welt einen bleibenden Wert des Judentums für das Christentum anzuerkennen bereit ist. Wie dieser Wert näherhin bestimmt und begründet werden kann, soll den letzten Abschnitt dieser Ausführungen bestimmen.

#### *4. Der bleibende Wert des Judentums aus christlicher Sicht*

Wichtig ist es, zunächst einmal wahrzunehmen, dass die Anerkennung des bleibenden Wertes des Judentums für das Christentum keine Selbstrelativierung des eigenen Glaubens bedeutet, sondern aus christentumsimmanenten Gründen erfolgt. Das Judentum gehört, wie Peter Hünermann zu Recht ausgeführt hat,<sup>51</sup> zu den theologischen Erkenntnisorten, den *loci theologici*, der christlichen Dogmatik, wobei ihm eine eigentümliche Mittelstellung zwischen den *loci proprii* und den *loci alieni* zukommt. Zumindest kann die Anerkennung des Judentums nicht ohne Rückwirkung auf die *loci proprii* bleiben, auch wenn das Judentum erst einmal *locus alienus* bleibt. Entsprechend halte ich auch Franz Mußners Vorschlag für hilfreich, die unlösbare Verwurzelung der Kirche in Israel und ihre bleibende Verwiesenheit auf Israel bei den *notae ecclesiae* aufzuführen.<sup>52</sup> Christlich ist es jedenfalls unumgänglich, dem Judentum einen bleibenden Wert für die eigene Identität zuzubilligen. Ohne diesen an dieser Stelle umfassend würdigen zu wollen, will ich wenigstens drei Punkte herausgreifen, die diesen bleibenden Wert verständlich machen und begründen können.

Der erste Grund liegt in der bleibenden Geschichtsbezogenheit des jüdischen Glaubens. Das Christentum steht immer in der Versuchung „die Geschichte, alle Potenz des Geschichtlichen, [...] auf einen Punkt [zu fixieren], so wie man einen Nagel mit dem Hammer an einen Punkt in die Wand schlägt.“ Es besteht die Gefahr, alles geschichtlich Relevante „auf einen Moment in der Zeit [...] [zu begrenzen], nämlich den Zeitraum des Lebens und Sterbens Jesu. So wie der auferstandene Gott Christus über den am Kreuz gestorbenen Mensch Jesus triumphiert, so triumphiert [so könnte

---

<sup>51</sup> Vgl. etwa P. Hünermann, Die methodologische Herausforderung der Dogmatik durch die Wiederentdeckung der theologischen Relevanz des Judentums. In: Ders. / Th. Söding, Erneuerung (s. Anm. 35) 142–163, 159.

<sup>52</sup> Vgl. F. Mußner, Traktat über die Juden. Überarb. Neuaufl., Göttingen 2009, 175.

man denken; Vf.] fortan immer und überall der Glaube über die Geschichte, die Transzendenz über die Immanenz, das Jenseits über das Diesseits.<sup>53</sup> Um dies zu verhindern, ist die bleibende Geschichtsbezogenheit des Glaubens Israels ein wirksames Heilmittel gegen jede christliche Weltflucht und gegen jede reine Spiritualisierung der Hoffnung auf Gottes Handeln in der Welt. Man muss vielleicht nicht direkt wie Karl Barth die Existenz der Juden als Gottesbeweis anerkennen,<sup>54</sup> aber allein die über die Jahrtausende anhaltende geschichtliche Wirklichkeit dieses Volkes vermag in der Tat dem Glauben an den Gott Jesu Christi Nahrung zu geben. Zugleich kann sie helfen, die eigene Verwiesenheit auf Geschichte nicht aus den Augen zu verlieren.

Eben diese Verwiesenheit führt mich zum zweiten Punkt: der bleibenden Verwiesenheit des Glaubens auf die Praxis. Während das Christentum immer in der Gefahr steht, eine bloße Werkgerechtigkeit abzuqualifizieren, kann der jüdische Glaube bleibend in Erinnerung rufen, dass Glaube auch getan werden muss, getan werden darf und das ganze Leben zu bestimmen und zu verändern vermag. Die Art wie etwa orthodoxe Juden auch die kleinsten Facetten ihres Alltags von der Tora bestimmen lassen, kann so Ermutigung sein, Christus auch in die letzte Faser meines Herzens hineinzulassen und den Glauben nicht in einem Sonderbereich des Lebens zu belassen.

Ein dritter wichtiger Grund für die bleibende Verwiesenheit der Kirchen auf Israel besteht in der dem christlichen Glauben innewohnenden Gefahr, die Kirche mit dem Reich Gottes zu verwechseln. In Christus ist das Reich Gottes angebrochen und wir dürfen vertrauen, dass kraft des Heiligen Geistes dieses Anbrechen auch in der Kirche Wirklichkeit ist. Aber das Reich Gottes ist dennoch weiterhin eine Größe, die aussteht. Auch wenn ich noch so schwärmerisch meine, aus der Gemeinschaft mit Jesus heraus leben zu können, ist diese Welt insgesamt (und auch die Kirche) noch viel zu fehlerhaft und unerlöst, als dass man auf die ja auch für das Christentum konstitutive eschatologische Spannung verzichten könnte. An dieser Stelle kommt dem jüdischen Beharren darauf, dass das Kommen des Messias angesichts der Unerlöstheit der Welt noch aussteht, entscheidendes hermeneutisches Gewicht zu. Der Bezug auf Israel kann hier helfen, jeden falschen Triumphalismus zu vermeiden und sensibel für die Abgründe und Ambivalen-

---

<sup>53</sup> Beide Zitate C. Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 1995, 471.

<sup>54</sup> Vgl. den entsprechenden Hinweis bei Mußner, *Traktat* (s. Anm. 52) 80.

zen der Geschichte zu bleiben. „Es (Israel; Vf.) repräsentiert mit seinem Nein den eschatologischen Vorbehalt Gottes selbst. Es widersteht dem christlichen Pathos der endgültigen Zeit, Wahrheit und Urteile.“<sup>55</sup>

Bereits diese drei Punkte machen deutlich, dass man auch aus christlicher Perspektive dazu in der Lage ist, die jüdische Ablehnung Jesu Christi positiv zu interpretieren<sup>56</sup> und dem jüdischen Glauben auch post Christum einen bleibenden Wert nicht zuletzt für den christlichen Glauben zuzubilligen.<sup>57</sup> Solange Juden und Christen noch die endzeitliche Ankunft des Messias erwarten, ist es christlicherseits nicht nur möglich, gelassen und solidarisch den Weg des jüdischen Volkes zu begleiten, sondern es liegt in meinen Augen auch nahe, dem Nein des jüdischen Volkes zu Jesus Christus positive Seiten abzugewinnen. Und zwar im Blick auf die Vergangenheit u. a. durch die Einsicht, dass erst dieses Nein die Öffnung der Botschaft Jesu für Nichtjuden ermöglicht hat.<sup>58</sup> Im Blick auf Gegenwart und Zukunft kann dieses vor allem mit der Feststellung der Unerlöstheit der Welt begründete Nein Christen dazu anstacheln, radikaler den Weg der Nachfolge zu gehen und so Erlösung stärker Wirklichkeit werden zu lassen,<sup>59</sup> ohne jedoch dabei in den Wahn zu verfallen, diese umfassend herstellen zu können. Das jüdische Zeugnis kann in diesem Zusammenhang Christen helfen, ihre Sehnsucht nach umfassender Gemeinschaft

---

<sup>55</sup> F. W. Marquardt, „Feinde um unsretwillen“. Das jüdische Nein und die christliche Theologie. In: P. von der Osten Sacken (Hrsg.), *Treue zur Thora* (FS G. Harder), Berlin 1977, 174–193, 192.

<sup>56</sup> Vgl. auch die entsprechenden Überlegungen Vorgrimlers, der der heutigen christlichen Theologie attestiert, dass sie einzusehen beginnt, „daß das Nein der Juden zu dem Messias Jesus nicht aus dem Unglauben entsprang, sondern gerade aus dem Glauben, aus einem positiven Verhältnis der Juden zu Gott, aus dem Beharren auf Gottes Verheißungen einer Versöhnung, eines Schalom, die man als universal siegreich erfahren können muß“ (H. Vorgrimler, *Zum Gespräch über Jesus*. In: M. Marcus / E. Stegemann / E. Zenger (Hrsg.), *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog* (FS E.L. Ehrlich), Freiburg u. a. 1991, 148–160, hier 158f.).

<sup>57</sup> Vgl. Vasel, *Christologie* (s. Anm. 27) 728; Pröpper, *Wegmarken* (s. Anm. 32) 139; G. Niekamp, *Christologie „nach Auschwitz“*. Kritische Bilanz für die Religionsdidaktik aus dem christlich-jüdischen Dialog (Reihe „Lernprozeß Christen Juden“ 8), Freiburg u. a. 1994, 262f.

<sup>58</sup> Vgl. T. Dienberg, *Ihre Tränen sind wie Gebete. Das Gebet nach Auschwitz in Theologie und Literatur* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 20), Würzburg 1997, 57.

<sup>59</sup> Angesichts der Absurdität, die darin bestünde, „an einen Messias zu glauben, der seinem Volk nicht gut tut“ (Vasel, *Christologie* [s. Anm. 27] 742) wäre insbesondere darauf zu achten, dass nach der langen Geschichte des christlich motivierten Antijudaismus die von den Christen symbolisch dargestellte erlösende und befreiende Wirklichkeit Christi auch für Juden durch christliche Praxis erfahrbare Wirklichkeit zu werden beginnt.

mit Gott wach zu halten und so mehr aus dem urchristlichen Ruf nach dem Hereinbrechen der Gottesherrschaft in Christus, dem „Maranatha!“, zu leben. Darüber hinaus stellt das Judentum für das Christentum ein lebendiges Zeugnis für den eigenen Glauben dar, das immer wieder korrektivisch in Anspruch genommen werden kann und die eigenen Reflexionen vor Überaffirmation und Überlegitimierung der eigenen Position schützt. Es erinnert Christen nicht nur an die doppelte Kontingenz der Deutungen des eigenen Glaubensweges und öffnet sie so zur Anerkennung von Pluralität, sondern hilft ihnen auch dabei, spekulative Problemlösungen nicht so weit auszubauen, dass die geschichtlich gefährdete Identität des eigenen Glaubens nicht mehr in der eigenen Glaubenspraxis aufs Spiel gesetzt wird.

Wird das Judentum in der hier erörterten Weise als Erkenntnisort des Christentums anerkannt, hat das natürlich Rückwirkungen für die christliche Dogmatik, insbesondere für die Christologie. Die Christologie wäre genauso wie die gesamte christliche Dogmatik so zu formulieren, „daß sie die ‚bleibende Erwählung Israels‘ einschließt“.<sup>60</sup> Denn nur eine solche Anerkennung des jüdischen Selbstverständnisses erlaubt es, die Juden als ältere Geschwister im Glauben ansehen zu können und antijudaistische Tendenzen abzuwehren.<sup>61</sup> Darüber hinaus darf Gottes (Selbst-)Offenbarung in Jesus Christus nicht als qualitative Überbietung (oder gar Aufhebung) der Offenbarung an das Judentum gedacht werden. Die Christologie wäre demnach so zu konzipieren, dass die in Christus erschlossene Nähe Gottes nicht als qualitative Steigerung der durch die Tora vermittelten Beziehung zu Gott verstanden wird. Denn nur beim Verzicht auf ein solches Überbietungsdenken kann die durch Jesus Christus eingeschärfte Dignität der Tora als Wort Gottes anerkannt werden.

Eine solche Anerkennung hat schließlich auch noch bedeutende Folgen für das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen und Weltbildern und damit für die Ausgestaltung komparativer Theologie. Hat man christlicherseits aufgrund des besonderen Verhältnisses zum Judentum erst einmal die bleibende Dignität und Werthaftigkeit einer anderen Wahrheit innerhalb des eigenen Denkens begründet und anerkannt, so kann man sich auch anderen Religionen im Bewusstsein der Möglichkeit nähern,

---

<sup>60</sup> W. Kraus, Christologie ohne Antijudaismus? Ein Überblick über die Diskussion, in: Ders. (Hrsg.), Christsein und Juden. Perspektiven einer Annäherung, Gütersloh 1997, 21–48, 31.

<sup>61</sup> Vgl. ebd. 24. Es ist klar, dass diese Anerkennung des jüdischen Selbstverständnisses jede Verwerfungstheorie von vorneherein ausschließt.

auch hier Wahrheiten zu entdecken, denen ich Raum im eigenen Denken geben kann, ohne sie dabei ihres Selbstverständnisses zu enteignen und ohne dabei den eigenen Wahrheitsanspruch unzulässig zu relativieren. Diese Öffnung für die mögliche Wahrheit des Anderen aufgrund der Einsicht in die mögliche Verschiedenheit anderer Gegebenheitsweisen der Offenbarung des einen Gottes kann keineswegs in den Pluralismus führen. Denn es geht hier gerade nicht um die hypothetische Gleichrangigkeit verschiedener Zugänge zur letzten Wirklichkeit, sondern um das Hineinholen des konkret Anderen in seiner Andersheit in das eigenen Denken und die gleichzeitige Bereitschaft, mich ihm in seiner Andersheit auszusetzen und von ihm bereichern zu lassen. Diese Öffnung weitet aber auch einen umfassenden Inklusivismus, weil sie aus der Bereitschaft lebt, dem Anderen genuine Einsichten über die Wahrheit Gottes zuzutrauen, die im eigenen Denken vernachlässigt werden, obwohl sie in Christus enthalten sind. Von daher ist das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum ein bleibend wichtiger Lernort für die Theologie der Religionen und die derzeitigen Forschungsanstrengungen Komparativer Theologie.