

perspektiven

KURT KOCH · SOLOTHURN

WAS BEDEUTET DIE HINWENDUNG DER KIRCHEN
ZU IHREN JÜDISCHEN QUELLEN FÜR DIE
CHRISTLICHE ÖKUMENE HEUTE?

Als ein ganz besonderer Ausdruck der katholischen Identität galt früher vor allem die Fronleichnamfrömmigkeit, die zudem oft genug eine pointiert antireformatorische Spitze aufwies. Umgekehrt stand die Feier des Reformationssonntages in vergangenen Zeiten nicht selten im Dienste der konfessionellen Selbstabgrenzung und der Garantierung der konfessionellen Identität der reformatorischen Kirchen. Dabei konnte auf die Reformation als auf das in der elementaren Wiederentdeckung des Evangeliums von der souveränen Gnade Gottes und der daraus folgenden freien Unmittelbarkeit des Glaubens begründete Ereignis der Überwindung der mittelalterlichen Papstkirche zurückgeblückt werden. Die ökumenische Bewegung dieses Jahrhunderts hat diesbezüglich reiche Früchte gebracht und einen grundlegenden Wandel eingeleitet, der nicht unterschätzt werden darf. Dieser ist exemplarisch daran abzulesen, dass die heutige Feier des Reformationssonntags nicht mehr im Zeichen der konfessionellen Selbstabgrenzung steht, sondern unter dem Notenschlüssel ökumenischer Offenheit. Dies kommt bereits dadurch zum Ausdruck, dass ein römisch-katholischer Bischof im Zürcher Fraumünster zu einem ökumenischen Vortrag eingeladen ist, und zwar zu einem Thema, das reformierte und katholische Christen von vorneherein miteinander ökumenisch verbindet¹. Dieses Faktum ist deshalb seinerseits nur ein erfreuliches Zeichen dafür, in welcher ökumenischen Offenheit heute die Begegnung zwischen den christlichen Kirchen stattfinden kann.

KURT KOCH, geboren 1950 in Emmenbrücke, Luzern. Theologiestudium in Luzern und München. 1987 Dr. theol. mit einer Promotion über Wolfhart Pannenberg. 1989-95 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät in Luzern. Seit 1995 Bischof des Bistums Basel.

I. Not-Wendigkeit umfassender Ökumenizität

Die gegenwärtige Christenheit entspricht damit zweifellos dem Kairos der gegenwärtigen Zeit, in der eine grosse Sehnsucht nach mehr Einheit unter den Christen, zwischen den Religionen und in der Menschheit lebt. Von dieser Sehnsucht ist auch und gerade der heutige Papst Johannes Paul II. sehr erfüllt. Denn er hegt die grosse Erwartung, dass auf das Jahrtausend der Trennungen wieder ein Jahrtausend der Einigungen folgen wird. Er lebt von der Vision, dass das erste christliche Jahrtausend das Jahrtausend der christlichen Einheit war, wiewohl es auch in dieser Zeit Spaltungen gegeben hat, dass das zweite Jahrtausend dasjenige der grossen und tragischen Spaltungen gewesen ist, dass aber die Abgründe und Tränen gerade unseres Jahrhunderts in einen Neubeginn umschlagen sollten, um eine neue Epoche zu beginnen, in der die Einheit der Christen, die Einheit der Religionen und die Einheit der Menschheit neu gesucht werden muss. Diese Vision lebt dabei so elementar im Herzen des Papstes, dass Kardinal Joseph Ratzinger von ihm sagen kann, die «Unermüdlichkeit, mit der der Papst tatsächlich in Bewegung ist», rühre gerade von dieser visionären Kraft her, die er hat². Von daher ist es gewiss kein Zufall, dass der Papst eine besondere Zuneigung zu den Juden empfindet, die er in sympathischer Weise die «älteren Brüder im Glauben» nennt, und dass er den Antisemitismus als die «grosse Sünde an der Menschheit» bezeichnet, und zwar so sehr, dass er in seinem persönlich verfassten Buch «Die Schwelle der Hoffnung überschreiten» schreiben kann: «Auschwitz, das vermutlich aussagekräftigste Symbol für den Holocaust des jüdischen Volkes, zeigt, wie weit ein auf Rassenhass und Herrschsucht gründendes System gelangen kann. Auschwitz hört nicht auf, ein Mahnmal zu sein, auch in unseren Tagen nicht!»³

Ökumene kann in der Tat in der heutigen Zeit nur noch in diesem weiten Horizont gesehen und vollzogen werden. Denn dem grundsätzlichen und ursprünglichen Wortsinn nach bedeutet Ökumene die ganze bewohnte Erde der Menschen. Dennoch wird im traditionellen Sinn, der bis heute nachwirkt, mit diesem Wort zumeist nur an die Erde gedacht, insofern und insoweit diese von Christen bewohnt wird. Dieses recht eingeschränkte Verständnis dokumentiert sich am deutlichsten in der klassischen Konzeption der Ökumenischen Bewegung, dergemäss sich die Ökumene präsentiert in der Gestalt der Ökumene der christlichen Konfessionen und dabei verstanden wird als Versuch der Verständigung zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionskirchen im gemeinsamen Glauben und in der Suche nach einer tragfähigen Form der kirchlichen Einheit.

Die heutige Erfahrung der einen Welt und die rapide vorangeschrittene Mobilität der Menschen in den europäischen Gesellschaften provoziert aber eine neue Gestalt der Ökumene, nämlich die Ökumene der Religionen. Diese bedeutet, dass die bisherige ökumenische Arbeit «ad intra», nämlich nach innen auf die christlichen Kirchen konzentriert, nun auch «ad extra», gleichsam nach aussen auf die Weltreligionen hin ausgreifen muss. Denn die Ökumene kann sich nicht mehr nur auf die Gemeinschaft der christlichen Kirchen beschränken; sie muss vielmehr die Gemeinschaft der grossen Religionen miteinbeziehen, wenn einerseits Ökumene den gesamten «bewohnten Erdkreis» meint und wenn andererseits die Menschheit gegenwärtig vor einem immer deutlicher werdenden Erwachen eines

globalen ökumenischen Bewusstseins steht, das sich ohne jeden Zweifel als eine der wichtigsten Erscheinungen des zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts herausstellt.

Im grossen Konzert der Weltreligionen stehen dabei jene drei Religionen im Vordergrund, die Abraham als ihren gemeinsamen Stammvater haben und die man deshalb als «abrahamitische Ökumene» bezeichnet, nämlich Judentum, Christentum und Islam. Diese auf Abraham zurückgehende Ökumene erweist sich gerade in der Gegenwart als von vordringlicher Bedeutung, da im Hause Abrahams auch heute noch gewalttätige Bruderzwiste schwelen, die nur beendet werden können durch eine gemeinsame Besinnung auf die ebenso gemeinsamen Wurzeln, die der katholische Theologe Karl-Josef Kuschel dahingehend namhaft macht: «Abrahamitische Ökumene wird es nur geben, wenn Juden, Christen und Muslime sich alle miteinander begreifen als Hanife wie Abraham: als Gott-Sucher, Gott-Vertrauende, Gott-Beschenkte.»⁴

Der notwendige «Dialog» zwischen Juden und Christen kann somit nur gelingen, wenn er in entschiedener Weise zu einem «Trialog» zwischen Juden, Christen und Muslimen geöffnet wird. Auf der anderen Seite aber kann sich dieser Trialog nur als glaubwürdig erweisen, wenn der Dialog zwischen Judentum und Christentum weitere Fortschritte erzielen wird. Denn mit dem Judentum ist das Christentum noch viel enger und intimer verbunden als mit dem Islam. Das Judentum ist die eigentliche Mutter des Christentums und aller christlichen Kirchen. Dies gilt in einem solchen Ausmasse, dass man die Trennung zwischen der jüdischen Synagoge und der christlichen Kirche im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung als die erste Kirchenspaltung bezeichnen muss, genauerhin als jenen «Ur-Riss», aus dem der katholische Theologe Erich Przywara die später stets fortschreitende Unganzheit der Catholica abzuleiten wagte: «Riss zwischen Ostkirche und Westkirche, Riss zwischen römischer Kirche und reformatorischem Pluriversum (der unzähligen Kirchen und Sekten) gehören in den Ur-Riss zwischen Judentum (der nicht-christlichen Juden) und Christentum (der Heiden in der Sprache der Paulusbriefe).»⁵

Wenn die Trennung zwischen der jüdischen Synagoge und der christlichen Kirche, zumindest in christlicher Sicht, die erste Kirchenspaltung markiert, dann gehört die Verständigung zwischen Judentum und Christentum zur innerchristlichen Ökumene selbst, und dann kann diese keine Vollendung finden ohne Versöhnung zwischen Juden und Christen. Diese Diagnose ist freilich gerade nicht in einem das Judentum christlich vereinnahmenden, sondern in einem das Christentum herausfordernden Sinn zu verstehen. Darin liegt jedenfalls der Ernstfall der christlichen Ökumene beschlossen, der zutiefst darin begründet ist, dass das Judentum zwar ohne das Christentum, das Christentum aber auf keinen Fall ohne das Judentum leben kann, genauso wie Söhne und Töchter ohne ihre Mutter nicht lebensfähig sind.

II. Last und Wende der «christlichen» Judenfeindschaft

Es brauchte in der Christentumsgeschichte allerdings lange, allzu lange Zeit, bis diese fundamentale und bleibende Angewiesenheit des Christentums auf das Judentum und der Kirche auf Israel erkannt und anerkannt werden konnte. Dies hängt

vor allem damit zusammen, dass im Christentum selbst die heilsgeschichtliche Schau Israels, wie sie bereits Paulus entwickelt hatte, nicht in genügendem Masse zur Kenntnis genommen wurde. Denn Paulus hielt dezidiert an der Auffassung Israels als des einzufürallemal erwählten Gottesvolkes fest, und zwar trotz der Ablehnung des Evangeliums durch das jüdische Volk. In dieser enttäuschenden Erfahrung konnte Paulus sogar eine positive heilsgeschichtliche Bedeutung erblicken: «Durch ihr Versagen kam das Heil zu den Heiden, um sie selbst eifersüchtig zu machen» (Röm 11.11). Offensichtlich erwartete Paulus, dass die beispielhafte Gerechtigkeit der Heidenchristen Israel dazu reizen werde, ihr Verhalten ebenfalls als Zeichen der göttlichen Erwählung anzuerkennen und sich darum mit ihnen zu vereinen.

Im Blick auf die vergangene Christentumsgeschichte wird man freilich nicht urteilen dürfen, dass der von Paulus erwartete und gewünschte Wettstreit zwischen Heiden und Juden um bessere Gerechtigkeit das Hauptmerkmal der jüdisch-christlichen Beziehungen gewesen ist. Denn nicht die vom Neuen Testament verkündete Botschaft von der Versöhnung zwischen Juden und Heiden stand in ihrem Mittelpunkt, sondern Feindschaft und Hass. In ökumenischer Hinsicht ist es deshalb von grundlegender Bedeutung, sich die neutestamentliche Versöhnungsbotschaft immer wieder zu vergegenwärtigen, wie sie vor allem der Epheserbrief entfaltet hat: «Jesus Christus vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riss durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder» (2.14). Indem Christus die beiden «durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib» versöhnte, hat er nicht nur «die Feindschaft getötet» und Frieden gestiftet (2.16), sondern ist er auch und vor allem selbst «unser Friede» geworden (2.14).

Angesichts dieser unmissverständlichen Botschaft des Neuen Testaments erhebt sich von selbst die Frage, was aus dem Glauben an dieses einzigartige Versöhnungshandeln Gottes in Jesus Christus im Laufe der vor allem abendländischen Christentumsgeschichte geworden ist. Weit davon entfernt, dass die trennende Wand der Feindschaft zwischen Juden und Heiden, die durch das Kreuz Jesu Christi niedergerissen worden ist, hätte als einzufürallemal erledigt gelten können, ist das Kreuz Jesu Christi sehr bald zum Anlass und auch zur Legitimation genommen worden, weitere trennende Wände der Feindschaft zwischen Juden und Christen zu errichten – bis hin zu jenem pseudochristlich mit dem Kreuz Jesu Christi motivierten Judenhass, der im Holocaust der nationalsozialistischen Terrorherrschaft in unserem Jahrhundert seinen abscheulichsten Tiefpunkt erreicht hat. Diese tragische Geschichte können Christen heute nicht genug bedauern; und sie muss sie veranlassen, ihre grosse Mit-Schuld einzugestehen. Diese Schuld gehört auf jeden Fall zu jenen tragischen Entwicklungen in der abendländischen Christentumsgeschichte, ohne deren Eingeständnis wir heutige Christen, wie Papst Johannes Paul II. mit Recht betont, das Dritte Jahrtausend nicht glaubwürdig beginnen können.

Die Treue zur historischen Wahrheit gebietet aber auf der anderen Seite die Feststellung, dass nicht jeder Anti-Judaismus und Anti-Semitismus in der europäischen Geschichte christliche Wurzeln hat. Dies gilt vor allem von der Judenfeindschaft Hitlers, die schliesslich zum Holocaust geführt hat. Der Holocaust ist nämlich von Anti-Christen geplant und durchgeführt worden, und er war durch-

aus als Vorstufe zur Austilgung des Christentums gedacht. Die in neuer Weise zugänglich gewordenen Goebbels-Tagebücher offenbaren in unmissverständlicher Eindeutigkeit nicht nur den Judenhass Hitlers, sondern auch seine abgrundtiefe Abscheu vor dem Christentum und seine ebenso grosse Kirchenfeindschaft: «Der Führer ist tief religiös, aber ganz antichristlich. Er sehe im Christentum ein Verfallssymptom, eine Abzweigung der jüdischen Rasse, eine Absurdität, der er allmählich auf allen Gebieten das Wasser abgraben werde. Er hasst das Christentum, das den hellen, freien, antiken Tempel in einen düsteren Dom mit einem schmerzverzerrten, gekreuzigten Christus verwandelt habe.»⁶ Diese eindeutigen Aussagen zeigen, dass das Christentum vor allem in seiner katholischen Gestalt den nationalsozialistischen Ideologen als Verjudung der Germanen durch das Christentum und damit als ein getarnter Versuch der Machtergereifung des Judentums galt, so dass der Nationalsozialismus konsequenterweise auch das Christentum ausrotten wollen musste, um das Judentum endgültig überwinden zu können.

An diesen Schicksalszusammenhang zwischen Juden und Christen sei freilich nicht erinnert, um die Christen von ihrer Mit-Schuld am Holocaust freizusprechen, sondern um zu verdeutlichen, wie wenig christlich die christentümliche Gesellschaft gewesen und es bis auf den heutigen Tag ist. Trotzdem ging es im Nationalsozialismus, wie Carl Friedrich von Weizsäcker treffend analysiert hat, zutiefst um den «Konflikt zweier Religionen»⁷, freilich nicht zwischen Christentum und Judentum, sondern zwischen dem jüdisch-christlichen Glauben und der arischen Religion mit ihren Höchstwerten von «Blut und Boden». Dies ist freilich nur die eine Seite der historischen Wahrheit. Auch wenn nämlich die Judenvernichtung durch Hitler einen dezidiert anti-christlichen Charakter aufwies und die SS als eine Verbrecherorganisation von Atheisten zu bezeichnen ist, so darf doch auf der anderen Seite nicht verschwiegen werden, dass die Judenfeindschaft Hitlers bei den Christen nur deshalb auf eine so grosse Empfangsbereitschaft stossen konnte, weil es auch einen «christlichen» Antisemitismus gab.

Dieser war im Laufe der europäischen Christentumsgeschichte immer wieder mit der These vom jüdischen Messiasmord genährt worden. Diesbezüglich hat zwar die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra Aetate» das entscheidende Wort gesagt, als sie betonte: «Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen.»⁸ Die schönste Konsequenz dieser konziliaren Aussage liegt dabei in der Neugestaltung der Karfreitagsliturgie vor, in der in den grossen Fürbitten für die Juden gebetet wird, dass Gott «sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen» bewahre. Dass diese wichtige Weichenstellungen aber bis heute nicht in genügendem Masse in das Bewusstsein der Christen und Christinnen heute eingegangen sind, dürfte sich weithin von der Last der Geschichte her erklären lassen, die vor allem darin liegt, dass die jüdisch-christliche Konfrontation sich beinahe eingeleisig auf das Thema des Kreuzestodes Jesu Christi konzentriert hatte. Dabei drohte die viel elementarere Tatsache, dass Jesus Jude war, ja dass Gott, als er Mensch wurde, Jude wurde, immer wieder in Vergessenheit zu geraten oder gar verdrängt zu werden.

III. Ökumenische Perspektiven des jüdisch-christlichen Gesprächs

Diese zweifellos elementarste heilsgeschichtliche Wirklichkeit muss im Mittelpunkt aller ökumenischen Bemühungen stehen, und zwar nicht nur des jüdisch-christlichen Gesprächs, sondern auch der innerchristlichen ökumenischen Dialoge. Wenn dies geschieht, kann sich zeigen, dass auch viele Fragen, die in der innerchristlichen Ökumene zu verhandeln sind, in ein neues Licht gestellt werden können, wenn wir uns als christliche Schwesterkirchen gemeinsam auf unsere Wurzeln bei der jüdischen Mutter zurückbesinnen.

1. Altes und Neues Testament

Dies gilt bereits für den bleibenden Stellenwert des Alten Testaments in den christlichen Kirchen. Denn durch die Existenz des Alten Testaments als eines wesentlichen Teils der einen christlichen Bibel gibt es eine tief verwurzelte und innere Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit von Judentum und Christentum. Dennoch hat es im Christentum seit dem zweiten Jahrhundert immer wieder Strömungen gegeben, die bestrebt waren, das Alte Testament abzustossen oder es zumindest in seiner Bedeutung zu relativieren. Bereits Markion war der Überzeugung, dass das Neue Testament das alttestamentliche Buch der Verheissungen zu etwas Veraltetem gemacht hat, das im Glanz des Neuen vergangen ist, genauso wie man das Licht des Mondes nicht mehr braucht, wenn die Sonne aufgegangen ist. Diese Iuxta-Position zwischen dem Alten und dem Neuen Testament ist zwar nie offizielle Lehre der christlichen Kirchen geworden. Die Kirche hat im Gegenteil dadurch, dass sie im Jahre 144 Markion aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen hat, auch sein Konzept einer rein «christlichen» und von allen jüdischen Elementen purgierten Bibel abgelehnt. Dennoch wird man nicht bestreiten können, dass eine gewisse Geringschätzung des Alten Testaments in der Christenheit immer wieder wirksam gewesen ist.

Diese Tendenz ist bis auf den heutigen Tag festzustellen, wenn man beispielsweise an den geringen Stellenwert denkt, der den alttestamentlichen Lesungen in der durchschnittlichen Verkündigung der christlichen Kirchen eingeräumt zu werden pflegt. Demgegenüber wären Christen gut beraten, wenn sie die Bedeutung des Alten Testaments im christlichen Gottesdienst in ihrer wichtigsten liturgischen Feier wiederentdecken würden, nämlich in der Liturgie der Osternacht. Denn indem in dieser Feier nicht nur der Nacht gedacht wird, in der Christus aus dem Tod erstanden ist, sondern auch der Befreiung des Volkes Israel aus der Nacht der Sklaverei in Ägypten, wird die Identifikation der christlichen Kirche mit der Geschichte des Volkes Israel nirgendwo so deutlich wie in der Osternachtfeier, aus der Konsequenzen zu ziehen wären für die Verkündigung der alttestamentlichen Botschaft auch an den Sonntagen als den kleinen Osterfesten im Laufe des Kirchenjahres.

Tendenzielle Geringschätzungen des Alten Testaments dürften aber auch fortwirken bei wichtigen Fragestellungen der innerchristlichen Ökumene. Dies trifft vor allem auf die Frage des kirchlichen Amtes zu, die ohne jeden Zweifel die eigentliche «cruce» des katholisch-reformierten Gesprächs darstellt. Diesbezüglich

pflegt man die sakramental-ontologische Sicht des Priestertums in der katholischen Kirche zu unterscheiden von einer sozial-funktionalen Sicht in der reformatorischen Tradition, die das kirchliche Amt von allen Anklängen an Kult und Priestertum befreit hat und sein Wesen vor allem in der Ausführung einer Funktion an und in der Kirche erblickt. Für diese reformatorische Konzeption pflegt man sich gerne auf die jüdische Synagoge zu berufen, die ein Ort der Versammlung zum Gebet, zum Verkündigen und zum Hören des Wortes Gottes ist. In der Tat ist die Konzentration der reformatorischen Konzeption des kirchlichen Amtes und der Kirche überhaupt auf Versammlung, Wort und Gebet nur als Fortführung der jüdischen Synagoge zu verstehen. Demgegenüber stellt sich die Frage, ob damit nicht ausgeblendet wird, dass einerseits die Synagoge auch in jüdischer Sicht letztlich nur ein Fragment darstellt angesichts der Erwartung eines Grösseren, das erst noch im Kommen ist, nämlich der Wiederherstellung des Jerusalemer Kultes, und dass andererseits gemäss neutestamentlicher Überzeugung durch das Opfer Christi der Kirche auch das kultische und sazerdotale Erbe des Alten Testaments übergeben worden ist. Könnte es deshalb nicht sein, dass sich hinter der reformatorischen Reduktion von Kirche und Amt auf die Synagoge letztlich ein Nicht-Ernstnehmen des heilsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen alt- und neutestamentlichem Priestertum verbirgt, so dass das Neue Testament nicht als Erfüllung, sondern als Gegensatz zum Alten Bund erscheint?⁹ Von daher drängt sich jedenfalls die Vermutung auf, dass im katholisch-reformierten Gespräch über das kirchliche Amt weiterzukommen wäre, wenn sich beide Kirchen entschiedener auf die jüdischen Wurzeln zurückbesinnen würden.

Trotz dieser unlösbaren Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament in der Bibel der Christen bleibt in der ökumenischen Diskussion natürlich weiterhin zu bedenken, dass das Juden und Christen gemeinsame Erbe des Ersten Testaments nicht nur eine fundamentale Basis der geistlichen Verwandtschaft bildet, sondern immer wieder auch als Spaltpilz insofern wirken kann, als auf der einen Seite Christen den Eindruck gewinnen, dass Juden das Erste Testament nicht auf Christus hin und deshalb verschlossen lesen und dass umgekehrt Juden sich als die wirklichen Eigentümer des Alten Testaments verstehen, denen gegenüber die Christen gleichsam als Diebe erscheinen könnten. Gerade in der Einstellung zum Alten Testament zeigt sich deshalb, dass die jüdisch-christlichen Beziehungen sowohl durch eine fundamentale Zusammengehörigkeit als auch durch eine noch nicht zu überwindende Unterschiedenheit gekennzeichnet sind und bleiben.

Beiden Seiten lässt sich nur Rechnung tragen, wenn Juden und Christen im gegenseitigen Respekt voreinander leben, genauerhin davor, dass Juden das Alte Testament gar nicht anders lesen können als auf jenen Unbekannten hin, der erst noch im Kommen ist, und dass Christen auf der Basis des gemeinsamen abrahamitischen Glaubens überzeugt sind, dass dieser von den Juden erwartete Kommende mit jenem Christus identisch sein wird, den sie als bereits Gekommenen glauben. Insofern zeigt gerade die Einstellung zum Alten Testament, dass in den jüdisch-christlichen Beziehungen die Gegensätze keineswegs überwunden sind, dass es aber gilt, mitten in diesen Gegensätzen Wege zu Liebe und Frieden zu finden. Dies erweist sich aber nur als möglich, wenn die christlichen Kirchen die relative

Eigenständigkeit des Alten Testamentes respektieren und die Warnung des grossen evangelischen Christen Dietrich Bonhoeffer respektieren, nicht zu schnell neutestamentlich werden zu wollen, sondern die Weltlichkeit des Alten Testamentes auszuhalten und zu leben.

2. Altes und neues Volk Gottes

Die Spannungen zwischen dem Ersten und dem Zweiten Testament wiederholen sich bei der in der Tradition üblichen Rede von der Kirche als dem «neuen Volk Gottes» und Israel als dem «alten» und damit offensichtlich von seiner Berufung abgefallenen «Volk Gottes». Diese heilsgeschichtlich formulierte Substitutions-theorie, die über lange Zeit hin für das Verhältnis des Christentums zum Judentum massgeblich gewesen ist, entmächtigte in letzter Konsequenz die Geschichte Israels zur blossen Vorgeschichte des Christentums. Diese «Beerungs-Theologie», die nicht selten zu einem heilsgeschichtlichen Triumphalismus des Christentums geführt hat und zum theologischen Nährboden für «christlichen» Anti-Judaismus geworden ist, ist in aller Deutlichkeit noch vom evangelischen Theologen Paul Althaus vertreten worden. Er konzidierte zwar, Israel habe «seine besondere und einzigartige Stelle im Heilsplan Gottes» und die Kirche sei «auf dem Grunde der Geschichte Gottes mit Israel» erbaut: «Die Kirche gründet in Israel als dem erwählten Gottesvolke, aber Israel mündet auch in die Kirche. Die Kirche ist jetzt das Gottesvolk, das Israel Gottes.» Daraus zog er den fatalen Beerungsschluss: «Israel als das geschichtliche Volk ist seit Christus, in dem sein heilsgeschichtlicher Beruf sich erfüllt hat, keine theologische, heilsgeschichtliche Grösse mehr. Israel hat in der Kirche und für die Kirche keine Sonderstellung und keinen besonderen Heilsberuf mehr.»¹⁰

Im Klartext kann dieses Urteil nur bedeuten, dass seit und durch Jesus Christus die Kirche an die Stelle Israels getreten ist, dass somit das Volk Israel bloss der Vorbereitung auf das Kommen der christlichen Kirche gedient hat und dass es jetzt als ein heilsgeschichtlicher Anachronismus betrachtet werden muss. Demgegenüber müsste es allen christlichen Kirchen bleibend zu denken geben, dass «Volk Gottes» zwar ein durch und durch alttestamentlicher Begriff ist, dass er aber im Neuen Testament – abgesehen von nur wenigen Ausnahmen – kein direkt kirchlicher Begriff ist, sondern nur auf Israel bezogen verwendet wird. Dennoch wird die Kirche auch im Neuen Testament als Fortsetzung Israels betrachtet, freilich unter der Voraussetzung, dass Israel neben der Kirche eine bis ans Ende der Zeiten bleibende Heilsberufung zukommt. In diesem Sinne kann sich die christliche Kirche nicht als das «neue Israel» verstehen, so als ob das Volk Israel nicht mehr Gottes erwähltes Volk wäre. Sie muss sich vielmehr begreifen in einer bleibenden Kontinuität mit Israel, und zwar im Sinne der Ausdehnung der Erwählung Israels auf alle Völker.

Darüber hinaus ist die Rückbesinnung auf die jüdischen Wurzeln des Volk-Gottes-Gedankens geeignet, allen christlichen Kirchen ins Stammbuch zu schreiben, in welchem Sinne sie sich als «Volk Gottes» verstehen können. Denn der inflationäre Gebrauch dieser Vokabel gerade in der heutigen kirchlichen Situation kann leicht darüber hinwegtäuschen, dass man sich von seinen biblischen Wurzeln

möglicherweise entfernt hat. Dies ist überall dort der Fall, wo sich das Volk Gottes mit einem nationalen Volk identifiziert, wo dementsprechend die Nationalität den Vorrang vor der Konfessionalität erhält und wo es zu einer problemlosen Deckungsgleichheit zwischen dem Christen und dem staatlichen Bürger kommt. Nicht zufälligerweise hat der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner den wahren Grund für nicht wenige unerfreuliche und unerwünschte Auswirkungen der konziliaren Vision der Kirche als des Volkes Gottes in dieser diagnostischen Kurzformel festgemacht: «Man wollte Volk werden, vergass dabei aber, dass es ja darum ging, Volk Gottes zu werden.»¹¹

Demgegenüber gilt es in den christlichen Kirchen in neuer Weise zu bedenken, dass der Begriff des Volkes Gottes in der alttestamentlichen Botschaft ein Relationsbegriff ist. Dies bedeutet genauerhin, dass Israel, wenn es sich nur als politische Nation versteht und lebt, gerade nicht Volk Gottes genannt zu werden verdient. Volk Gottes wird es vielmehr erst und nur dadurch, dass es sich Gott zuwendet. Es ist folglich Volk Gottes nur in der Relation, in der Zuwendung zu Gott, und diese besteht in Israel in der Unterwerfung unter die Thora. Insofern schliesst im Alten Testament der Begriff «Volk Gottes» zunächst die Erwählung Israels von Gott her ein, der es ohne eigene Verdienste aus Liebe erwählt hat. Dieser göttlichen Liebe aber antwortet das Volk mit seiner Unterwerfung unter den Willen Gottes, der sich in der Thora ausdrückt. Denn allein im Bewusstsein, von Gott erwählt und von daher verpflichtet zu sein, in allem nach dem Willen Gottes zu suchen, ist Israel Volk Gottes.

3. Gesetz und Evangelium

Die christlichen Kirchen sind gut beraten, wenn sie sich in neuer Weise auf diese biblisch-jüdischen Wurzeln des Volk-Gottes-Gedankens zurückbesinnen. Die Konsequenzen, die sich daraus für eine ökumenische Verständigung in der Lehre von der Kirche ergeben könnten, sind jedenfalls absehbar. Dies gilt aber auch für das in der innerchristlichen Ökumene noch immer strittige Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium. Dieses wird heute gerne dahingehend bestimmt, dass sich Jesus gegenüber der verknöcherten und traditionalistischen jüdischen Hierarchie als ein äusserst liberaler Mensch erwiesen habe, der sich durch eine weiterherzigere Gesetzesauslegung ausgezeichnet habe, als sie bei den jüdischen Autoritäten anzutreffen gewesen sei. Mit dieser Gegenüberstellung zwischen jüdischer Gesetzesobservanz und jesuanischer Liberalität wird man aber weder dem grundlegenden Stellenwert der Thora im Glauben Israels gerecht, noch vermag man jenes Konfliktes zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten ansichtig zu werden, der im Neuen Testament berichtet wird. Dies gelingt vielmehr nur, wenn man bedenkt, dass Jesus gerade nicht aufgrund einer kleineren Treue, dafür aber offeneren Liberalität das jüdische Gesetz geöffnet hat, sondern gerade in striktem Gehorsam zu seiner ganzen Erfüllung. Denn Jesus hat seine Öffnung des Gesetzes strikt Theo-logisch vollzogen, nämlich im klaren Bewusstsein und mit dem Anspruch, damit in innerster Einheit mit Gott selbst zu stehen.

Die Gesetzesauslegung Jesu ergibt somit nur dann Sinn, wenn sie Auslegung aus göttlicher Vollmacht ist. Erst von daher offenbart sich auch die tragisch zu

nennende Tiefe des Konflikts, in die Jesus geraten musste: Da Jesus auf der einen Seite seine Gesetzesauslegung im vollen Einsseins mit seinem Vater vollzog, und da Israel auf der anderen Seite darin eine gravierende Verletzung seines ihm gebotenen Grundgehorsams erblicken musste, wird die Schwere des Konflikts sichtbar, den man mit Kardinal Joseph Ratzinger nur dahingehend kennzeichnen kann: «Hier treffen Gehorsam und Gehorsam aufeinander und werden zu dem Konflikt, der am Kreuz enden musste. Versöhnung und Entzweiung scheinen so in einem geradezu unlösbaren Paradox ineinander verknötet zu sein.»¹²

Erst von daher beginnt man auch zu verstehen, warum das Neue Testament im Kreuzestod Jesu Christi gerade nicht das Ende, sondern die Vollendung des ganzen «Gesetzes» erblicken konnte, warum also mit Jesus Christus die Thora keineswegs ad acta gelegt, sie vielmehr universalisiert und auf die Heiden hin geöffnet worden ist. Dabei handelt es sich freilich um eine Erkenntnis, die in der innerchristlichen Ökumene, beispielsweise in der konfessionell strittigen Frage des Verhältnisses zwischen Glauben und Handeln, noch keineswegs in genügendem Masse zum Tragen gekommen ist.

4. Altes und neues Gottesverständnis

Mit dieser Beobachtung öffnet sich der Blick auf die Herzmitte der jüdisch-christlichen Begegnung, die nur im Gottesverständnis liegen kann. Diesbezüglich wurde in der Vergangenheit nicht selten ein tiefgreifender Unterschied zwischen Israel und Jesus konstatiert. Noch zu Beginn dieses Jahrhunderts erblickte beispielsweise der Kirchenhistoriker Karl Holl in Jesus den Verkünder eines völlig neuen Gottesbegriffs und folglich den Stifter einer neuen Religion. Nach Holl gilt es dabei, das unerhört Neue im Gottesgedanken Jesu auch und gerade gegenüber dem Judentum in Anschlag zu bringen: «Ich habe nie verstanden, wie man bezweifeln konnte, ob Jesus gegenüber dem A.T. einen neuen Gottesgedanken gebracht habe.»¹³

Die neuere theologische Diskussion hat zwar das eindeutige Ergebnis zu Tage gebracht, dass das Besondere des Christentums nur in bleibender Kontinuität mit dem jüdischen Gottesglauben adäquat bestimmt werden kann. Dennoch sind auch heute immer wieder Rückfälle hinter diese grundlegende Erkenntnis zu konstatieren, so wenn beispielsweise die biblische Frohbotschaft und die kirchliche Drohbotschaft einander frontal entgegengestellt und teilweise sogar auf Neues und Altes Testament aufgeteilt werden, wie dies in zahlreichen Varianten der sogenannten «Kirchenvolksbegehren» der Fall ist. Diese Frontalkollision – «Frohbotschaft statt Drohbotschaft» – übersieht nicht nur, dass auch in der Verkündigung Jesu Gott nicht nur als ein Gott des überfließenden Erbarmens, sondern auch als ein Gott des andrängenden Gerichts erscheint und dass Jesus selbst in seinem Evangelium zwischen der Frohbotschaft und der Gerichtsbotschaft keinen Widerspruch erblickt.

Das Thema des Gerichts lässt sich jedenfalls aus der Gottesverkündigung Jesu genausowenig wie aus dem Alten Testament eliminieren. Denn damit würde die Gottesverkündigung Jesu um ihren andrängenden Ernst gebracht. Hinter der undifferenzierten Redeweise von Froh- und Drohbotschaft könnte sich viel-

mehr auch eine problematische Verhältnisbestimmung zwischen der jüdischen und der christlichen Religion verbergen, und zwar dahingehend, dass die Spannung zwischen dem richtenden und sich erbarmenden Gott in einer heilsgeschichtlichen Phasenteilung aufgelöst wird, indem das Gericht im Alten Testament domestiziert und zugleich behauptet wird, durch Jesus sei dies überwunden worden.

Entgegen solchen – freilich mehr unbewussten als reflexen – Neuaufgaben von erzgnostischen Dualismen zwischen Altem und Neuem Testament gilt es, die in den jüdisch-christlichen Beziehungen gewonnene Erkenntnis zu bewahren, dass sich das Christentum im Verhältnis zum Judentum nicht einfach als eine neue Religion verstehen darf, deren Anfänge bloss historisch und damit rein zufällig im jüdischen Volk lagen. Vielmehr ging es, wie der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg sensibel hervorhebt, bereits «in der Verkündigung Jesu um nichts anderes als um den wahren Sinn des jüdischen Gottesglaubens selbst, und das Christentum bleibt an diesen Ausgangspunkt gebunden.»¹⁴

Auch wenn zwischen Israel und Jesus im Gottesverständnis eine elementare Kontinuität besteht, darf man auf der anderen Seite nicht verschweigen, dass es in der weiteren Entfaltung der christlichen Gotteslehre zu grundlegenden Spannungen zum jüdischen Gottesverständnis gekommen ist. Dies gilt vor allem von der christlichen Trinitätslehre, die noch immer ein notwendiges Gesprächsthema im jüdisch-christlichen Dialog bildet. Für eine weiterführende Verständigung zwischen Juden und Christen ist dabei die Betonung von ausschlaggebender Bedeutung, dass es gerade das Christusbekenntnis gewesen ist, das die christliche Kirche zur Entfaltung der Trinitätslehre genötigt hat, weil sonst nicht mehr hätte zum Ausdruck gebracht werden können, dass der christliche Gottesglaube keinen Abfall vom jüdischen Monotheismus und keinen Rückfall in einen heidnischen Polytheismus darstellt.

Die christliche Trinitätslehre darf deshalb auf keinen Fall als Ergänzung zum jüdischen Gedanken des einen Gottes oder gar als sein Verrat aufgefasst werden; sie ist vielmehr zu denken als konsequente Entfaltung des erzjüdischen Gedankens der Einheit Gottes selbst. Denn in christlicher Sicht ist die Einheit Gottes solange noch nicht adäquat genug erfasst, als der eine Gott nur als transzendent und damit notwendigerweise im Gegensatz zur immanenten Welt gedacht wird. Nachdem Gott eine Welt geschaffen hat, gehört es vielmehr unabdingbar zum Gottsein Gottes selbst, dass diese Welt die Wirklichkeit seines Reiches ist. Die vollendete Gestalt der Einheit Gottes schliesst deshalb seine transzendente Ewigkeit zusammen mit seiner Gegenwart in der Welt, worauf wiederum Wolfhart Pannenberg mit Recht insistiert: «Gott ist nicht mehr nur das transzendente Korrelat der Welt, sondern auch in der Welt gegenwärtig und schliesslich auch Einheit dieser seiner Offenbarungsgestalt und seines jenseitigen Wesens. Insofern diese Motive der Einheit von Transzendenz und Immanenz Gottes im trinitarischen Gottesgedanken zum Ausdruck kommen, lässt sich mit guten Gründen behaupten, dass erst ein solches Gottesverständnis im vollen Sinne des Wortes monotheistisch ist.»¹⁵ Damit aber ist der Kern jener Auseinandersetzung getroffen, die auch heute zwischen Juden und Christen geführt werden muss, wenn beide ihren Überzeugungen treu bleiben und sich darin gegenseitig respektieren wollen.

5. Unerlöstheit der Welt und Gegenwart der Liebe Gottes

Die christliche Trinitätslehre ist also gerade nicht als Dementierung, sondern als kritische Modifizierung des jüdischen Monotheismus zu verstehen. Sie ist zudem in der Lage, auch den bleibenden Stachel des Judentums im Christentum gegenwärtig zu halten. Wird Gott nämlich in seinem trinitarischen Leben gedacht, und dies heisst immer auch in seiner Verschränkung mit der Heilsgeschichte, und zwar in dem Sinne, dass das Gottsein Gottes hinsichtlich seines Verhältnisses zur Welt als Geschichte erst durch die eschatologische Offenbarung des Geistes mit dem Kommen seines Reiches vollendet sein wird, dann steht in dieser trinitarisch vermittelten Geschichte Gottes mit seiner Welt das Gottsein Gottes selbst genau so lange auf dem Spiel, bis mit der Vollendung seines Reiches auch sein Gottsein erwiesen sein wird. Dadurch aber, dass in dieser trinitätstheologisch offen gehaltenen Spannung zwischen der Ohnmacht und der Allmacht des Schöpfers der trinitarische Gott auch das Leiden seiner Schöpfung auf sich nimmt, ist er auch in der Lage, die entscheidende Herausforderung an den christlichen Glauben auf- und wahrzunehmen, die von der Herzmitte des jüdischen Gottesvolkes aus auf die Christen zukommt.

Diese Provokation hat schon früh Schalom Ben-Chorin so formuliert: «Der Jude weiss zutiefst um diese Unerlöstheit der Welt und er erkennt und anerkennt inmitten dieser Unerlöstheit keine Enklaven der Erlösung.»¹⁶ Noch pointierter hat Martin Buber nachgedoppelt: «Die Kirche steht auf dem Glauben an das Gekommensein Christi, als an die der Menschheit durch Gott zuteil gewordene Erlösung. Wir Israeli vermögen das nicht zu glauben.» Und Buber hat dieses Unvermögen genauerhin damit begründet: «Tiefer, echter wissen wir, dass die Weltgeschichte nicht bis auf ihren Grund aufgebrochen, dass die Welt noch nicht erlöst ist. Wir spüren die Unerlöstheit der Welt.»¹⁷

Mit diesem jüdischen Stachel im christlichen Fleisch sind Christen herausgefordert, in ihrem manchmal recht vollmundigen Reden von Erlösung vorsichtiger und bescheidener zu werden, wenn sie das solidarische Mitleiden an der Unerlöstheit der Welt nicht aufkündigen wollen. Vor allem die christliche Theologie ist von daher in die Pflicht genommen, die von Johann B. Metz mit Recht angeklagte und im gegenwärtigen Christentum, und zwar im kirchlichen Leben genauso wie in der theologischen Reflexion, weit verbreitete Theodizee-Resistenz¹⁸ aufzubrechen und die Theodizeefrage viel konsequenter zuzulassen, als dies zumeist zu geschehen pflegt. Denn dass sich die Grundfrage auch der Christen heute vor allem in der Gestalt der Theodizeefrage, der Frage nach der Glaubwürdigkeit des Glaubens an die Erlösung des Menschen durch Gott angesichts der schrecklichen Unerlöstheit der heutigen Welt stellt, darauf hat Bischof Walter Kasper mit Recht hingewiesen: «Die Frage: Wo ist Gott? stellt sich heute angesichts des Leidens und des Grauens, angesichts von Ausbeutung und Unterdrückung, Schuld und Angst, Krankheit und Sterben, Verfolgung und Ausgestossensein. Alle diese Erfahrungen unverschuldeten und ungerechten Leidens sind für die meisten Menschen ein existenziell viel stärkeres Argument gegen den Gottesglauben als alle erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen, alle religions- und ideologiekritischen und sonstigen philosophischen Argumente.»¹⁹

Erst wenn Christen sich dieser ökumenisch gemeinsamen Provokation stellen, können sie auch den bleibenden Unterschied zwischen dem Christentum und dem Judentum neu buchstabieren lernen. Während nämlich die jüdische Kritik am Christusbekenntnis der Christen darauf insistiert, dass die Welt offensichtlich immer noch unversöhnt und dass das Reich Gottes in unserer Welt noch nicht da ist, sind Christen überzeugt, dass in Jesus Christus die Liebe Gottes dennoch inmitten der noch unversöhnten Welt bereits gegenwärtig ist. Genau dieser Glaube an die Gegenwart der Liebe Gottes inmitten der leidenden, stöhnenden und unversöhnten Welt macht das Besondere des Christentums aus.

IV. Befreiendes Kreuz für Christen und Juden

Diese Besonderheit können Christen heute gewiss nur zögernd aussprechen, da sie arg viel dazu beigetragen haben, eben diese Besonderheit zu verdunkeln und in der Welt, auch und gerade in der Beziehung zum jüdischen Volk, unkenntlich zu machen. Dieses Zögern kann aber auf der anderen Seite nicht bedeuten, diese Besonderheit des Christentums überhaupt preiszugeben. Denn auf diesem Wege liesse sich die wechselseitige Reizung des Glaubens zwischen Judentum und Christentum nicht mehr zum Ausdruck bringen, mit der aber die jüdisch-christliche Beziehung steht oder fällt:

Israel ist und bleibt dort, wo es seiner göttlichen Berufung treu bleibt, ein Stachel in der Seite der christlichen Kirche. Denn das Judentum schärft dem Christentum die Erfahrung der Unerlöstheit der Welt ein, wie Franz Rosenzweig mit Recht betont: «Dies Dasein des Juden zwingt dem Christentum in alle Zeit den Gedanken auf, dass es nicht bis ans Ziel, nicht zur Wahrheit kommt, sondern stets – auf dem Weg bleibt.»²⁰ Umgekehrt ist und bleibt aber auch die christliche Kirche dort, wo sie ihrer göttlichen Berufung treu bleibt, ein Stachel in der Seite Israels, indem sie die Gegenwart der Versöhnung Gottes mit der Welt bezeugt, ohne die es keine fundierte Hoffnung auf ihre Erlösung geben kann.

In der Sicht des christlichen Glaubens ist diese Gegenwart der Versöhnung Gottes mit der Welt Wirklichkeit geworden am Kreuz Jesu auf Golgotha. Denn der christliche Glaube erblickt die Versöhnung Gottes mit den Menschen schlechtin im Opfertod Jesu Christi. Und er nimmt die Vollendung des jüdischen Versöhnungsfestes, gleichsam den universal-kosmischen Versöhnungstag, in der Kreuzesstunde Jesu wahr: Jesus Christus ist aufgrund seines Opfertodes am Kreuz der endgültige, der bleibende und der personifizierte Yom Kippur, weshalb Kardinal Joseph Ratzinger mit Recht betont: «Jesu Blut erhebt keine Vergeltungsforderungen, sondern ruft alle in die Versöhnung; es ist – wie der Hebräerbrief zeigt – selbst zum ständigen Versöhnungstag geworden.»²¹

Von daher ist deutlich, dass das Kreuz Jesu Christi der entscheidende Ort ist, der den christlichen Glauben am intensivsten mit seinen jüdischen Wurzeln verbindet. Dies mag auf das erste Zusehen hin paradox erscheinen und ist im Laufe der Christentumsgeschichte oft genug Lügen gestraft worden. Doch gerade diese Schuldeinsicht muss Christen reizen, ihre Kreuzesbotschaft heute so auszurichten, dass sie in keiner Weise mehr zu irgendwelcher Form von Judenfeindschaft motiviert, dass sie vielmehr zum konsequenten Nachvollzug jener Versöhnung zwischen

Christen und Juden anleitet, die am Kreuz Jesu Christi bereits geschehen ist. Erst mit diesem Vorzeichen lassen sich sowohl die fundamentale Gemeinsamkeit als auch der bleibende Unterschied zwischen Judentum und Christentum zum Ausdruck bringen, wie es der reformierte Theologe Jürgen Moltmann treffend artikuliert: «Um des Juden Jesus willen gibt es keine endgültige Trennung von Kirche und Israel. Um des Evangeliums willen gibt es vorläufig zur eschatologischen Zukunft auch keine Verschmelzung. Aber es gibt die Weg-Gemeinschaft der Hoffenden.»²²

Es ist genau diese jüdisch-christliche Weg-Gemeinschaft der Hoffenden, die auch die innerchristliche Ökumene zu inspirieren vermag. Denn nur wenn sich Katholiken und Reformierte als christliche Schwestern auf das Judentum als ihre gemeinsame Mutter zurückbesinnen, werden sie auch der Fundamente ihres eigenen Glaubens ansichtig und werden sie auf den Weg gebracht, jene Fragen dezidiert in Angriff zu nehmen, die sie noch nicht in zufriedenstellender Weise und in ökumenischer Offenheit lösen konnten. Insofern erweist sich die Hinwendung der christlichen Kirchen zu ihren gemeinsamen jüdischen Quellen in der Tat als ein belebender Herzschrümmacher für die christliche Ökumene.

ANMERKUNGEN

¹ Vortrag auf Einladung der «Stiftung für Kirche und Judentum» im Fraumünster in Zürich am 3. November 1996.

² J. Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald (Stuttgart 1996) 253.

³ Johannes Paul II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten. Hrsg. von Vittorio Messori (Hamburg 1994) 124-125.

⁴ K.-J. Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint (München 1994) 305.

⁵ E. Przywara, Römische Katholizität - All-Christliche Ökumenizität, in: J.B. Metz u.a. (Hrsg.), Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner (Freiburg i. Br. 1964) 524-528, zit. 526.

⁶ Vgl. H.G. Hockerts, Die Goebbels-Tagebücher 1932-1941. Vgl. auch V. Konzemius, Zwischen Anpassung und Widerstand. Die Christen und der Nationalsozialismus, in: Internationale katholische Zeitschrift 23 (1994) 483-502.

⁷ C.F. von Weizsäcker, Hitler und die Deutschen, in: Ders., Bewusstseinswandel (München 1988) 289-297, zit. 295.

⁸ Nostra Aetate, Nr. 3.

⁹ Vgl. dazu J. Ratzinger, Dienst und Leben der Priester, in: M. Brun und W. Schneemelcher (Hrsg.), Eucharistia. Festschrift für Damaskinos Papandreou (Athen 1996) 125-137, bes. 135-136.

¹⁰ P. Althaus, Die letzten Dinge (Gütersloh 1957) 313.

¹¹ P.M. Zulehner, Kirche ereignet sich in Gemeinden, in: W. Ludin u.a. (Hrsg.), wir Kirchenträumer. Basisgemeinschaften im deutschsprachigen Raum (Olten 1987) 10-19, zit. 13.

¹² J. Kardinal Ratzinger, Jesus von Nazareth, Israel und die Christen, in: Ders., Evangelium - Katechese - Katechismus. Streiflichter auf den Katechismus der katholischen Kirche (München 1995) 63-83, zit. 77.

¹³ K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Band II: Der Osten (Tübingen 1928) 1-32.

¹⁴ P. Lapide/W. Pannenberg, Judentum und Christentum. Einheit und Unterschied. Ein Gespräch (München 1981) 19.

¹⁵ W. Pannenberg, Das christliche Gottesverständnis im Spannungsfeld seiner jüdischen und griechischen Wurzeln, in: Der christliche Glaube und seine jüdisch-griechische Herkunft = EKD-Texte 15 (Hannover 1986) 13-22, zit. 21.

¹⁶ Sch. Ben-Chorin, Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels (Hamburg 1956) 99.

¹⁷ M. Buber, Der Jude und sein Judentum (Köln 1963) 562.

¹⁸ Vgl. J.B. Metz, Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage (München 1992) 107-137. Ferner Ders., Theologie als Theodizee?, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Theodizee - Gott vor Gericht? (München 1990) 103-118.

¹⁹ W. Kasper, Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie, in: W. Baier u.a. (Hrsg.), Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger. Band I (St. Ottilien 1987) 311-328, zit. 324.

²⁰ F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung III, 197.

²¹ J. Ratzinger, a.a.O. (vgl. Anm. 12) 81.

²² P. Lapide/J. Moltmann, Jüdischer Monotheismus - christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch (München 1979) 82-83.