

JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI. ÜBER DAS JUDENTUM

Bemerkungen aus aktuellem Anlass

Der in dieser Zeitschrift veröffentlichte Artikel «Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat *De Iudaeis*» von Benedikt XVI. wird in der Öffentlichkeit kontrovers diskutiert.¹ Die Kritik reicht bis zum Vorwurf des Antisemitismus bzw. Antijudaismus. Rabbiner Walter Homolka, Rektor des Abraham-Geiger-Kollegs, meint, Benedikt XVI. «sei vielleicht kein Antisemit»², doch sein Artikel «baue mit am Fundament des neuen Antisemitismus auf christlicher Grundlage»³. Der Wuppertaler Theologe Michael Böhnke spricht von einer Fortschreibung und Zementierung des christlichen Antijudaismus und der Legende vom großen Theologen Ratzinger.⁴

Anders als Homolka oder Böhnke beurteilt Arie Folger den Artikel. Folger, Oberrabbiner von Wien, war Vorsitzender der internationalen Kommission, die die Erklärung «Zwischen Jerusalem und Rom»⁵ verfasste. In seinem Beitrag für die «Jüdische Allgemeine»⁶ bezeichnet Folger zwar die Bewertung der Substitutionstheorie durch Benedikt XVI. als «ahistorischen Revisionismus»⁷. Doch erhebt er weder den Vorwurf des Antijudaismus noch des Antisemitismus. In «Gnade und Berufung ohne Reue» schreibe ein bedeutender Theologe, dem es darum gehe, den christlich-jüdischen Dialog durch theologische Differenzierungen zu vertiefen, was sachliche Kritik an einzelnen Positionen und Formulierungen nicht ausschließt. Der Beitrag von Rabbi Folger führte zu einem in der Sache weiterführenden Briefwechsel mit Benedikt XVI.⁸

Der Text des emeritierten Papstes zum Judentum ist weder antijudaistisch noch legt er die Grundlagen für einen neuen Antisemitismus.⁹ Er stellt auch nicht den Konsens im christlich-jüdischen Dialog in Frage, wonach Israel im ungekündigten Gottesbund steht – ein Vorwurf, der von Christian Rutishauser SJ und Gregor Maria Hoff erhoben wurde.¹⁰ An den *Communio*-Artikel

HELMUT HOPING, geb. 1956, ist Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau.

«Gnade und Berufung ohne Reue» sind gleichwohl einige kritische Rückfragen zu stellen. Diese betreffen 1.) das historische Gewicht der Substitutionstheorie (*supersessionism* bzw. *replacement theology*), 2.) die Begründung für den Staat Israel und 3.) die bundestheologische Begründung für die bleibende Erwählung und Sendung Israels.

1. *Israel und Kirche*

Schon als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre hatte sich Joseph Ratzinger mehrfach zu israheltheologischen Fragen geäußert. Auf seine Initiative ging auch das wichtige Dokument «Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel» (2001) zurück. Bei einer von Rabbiner David Rosen in Jerusalem moderierten jüdisch-christlichen Begegnung (1994) hatte Ratzinger die Frage aufgeworfen: «Kann christlicher Glaube, in seinem inneren Ernst und seiner Würde belassen, das Judentum nicht nur tolerieren, sondern in seiner geschichtlichen Sendung annehmen, oder kann er es nicht?»¹¹ Die Antwort laute: Ja, denn der Neue Bund in Jesus Christus führt nicht zu einer «Aufhebung der besonderen Sendung Israels»¹². Gegenüber dem bis in die liberale evangelische Theologie hineinwirkenden negativen Bild des Gesetzes (*Tora*), der Schriftgelehrten und Pharisäer betont Ratzinger, dass Jesus das Gesetz nicht abgeschafft, sondern «erfüllt» habe.¹³ Während aber der Glaube Israels an den einen Gott, wie er im *Sh'ma Israel* zum Ausdruck kommt, auf Universalität angelegt ist, haben die Völker, die zum Glauben kamen, das Gesetz nicht als Ganzes übernommen, sondern vor allem den Dekalog und das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe.¹⁴

Die besondere, durch Jesus Christus nicht aufgehobene Sendung Israels, bleibt bei Ratzinger allerdings recht unbestimmt. Sie kann ja nicht allein darin bestehen, dass Juden und Christen berufen sind, Zeugnis abzulegen für den einen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde¹⁵ und «in der Welt zu einer Kraft des Friedens zu werden»¹⁶.

Deutlicher spricht Joseph Ratzinger über die Sendung Israels in dem Communio-Artikel «Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis» (1997).¹⁷ Der Artikel geht auf eine Sitzung der «Académie sciences morales et politiques» in Paris zurück. Das Sitzungsthema hatte Rabbi Léonard Szejnberg angeregt. Ratzinger unterstreicht, dass es Gemeinsames und Trennendes zwischen Juden und Christen gibt: Die Bibel Israels «verbindet Juden und Christen, der Glaube an Jesus Christus als Gottes Sohn und Erlöser trennt sie»¹⁸. Doch man müsse auch sehen, «dass durch Christus die Bibel Israels zu den Nichtjuden gekommen und auch ihre Bibel geworden ist»¹⁹, der Gott Is-

raels ist zum «Gott der Weltvölker geworden»²⁰. Die Kirche habe aber zugleich «Gottes Verfügung» anzuerkennen, «der Israel offenbar in der ‹Zeit der Heiden› eine eigene Sendung aufgetragen hat»²¹. Die Juden «müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten»²², durch ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe zu Gott²³, auch wenn «Christen wünschen, dass Israel eines Tages Christus als den Sohn Gottes erkennen möge und damit der Spalt sich schließe, der beide noch trennt»²⁴. Doch die Überwindung der Trennung zwischen Juden und Christen steht nicht in unserer Macht.²⁵

In einem kleinen Beitrag für den «Freiburger Rundbrief» (2001) schreibt Ratzinger, es gehöre zur Sendung Israels, «allen Völkern seinen Glauben zu schenken, den einzigen und wahren Gott, und tatsächlich sind wir Christen Erben ihres Glaubens an den einzigen Gott»²⁶. Damit verbindet Ratzinger keine Enterbungstheorie. Er spricht vielmehr von einer «neue[n] Vision der Beziehung zwischen Kirche und Israel»²⁷ und von der Überwindung jeder Art von Antijudaismus. Schließlich fordert er von den Christen, Gottes Liebe zu seinem ersterwählten Volk der Juden anzuerkennen.²⁸ Denn ihnen, so der Apostel Paulus, gehören die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundeschlüsse, das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen (Röm 9,4), «nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch gegenwärtig»²⁹, «denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt» (Röm 11,29).

In dem Communio-Artikel «Gnade und Berufung ohne Reue» wird die Hoffnung, «dass ganz Israel gerettet werde» von Benedikt XVI. als «eschatologisch» qualifiziert, eine Hoffnung, die aber zugleich die Gegenwart bestimmt, ohne dass daraus Judenmission folgt.³⁰ Zur bleibenden Erwählung und Sendung Israels heißt es, dass die Juden Zeugen des einen Gottes und Wächter der Bibel Israels sind, in der Christen bis heute Gottes Wort hören, auch wenn sie die Bibel Israels in der Einheit der beiden Testamente auf Christus hin lesen.³¹ Kritisiert wurden am Artikel «Gnade und Berufung ohne Reue» vor allem die Ausführungen Benedikts XVI. zur «Substitutionstheorie». Richtig ist, dass die Theologie die Stellung Israels in der Heilsgeschichte nach Christus nicht einheitlich aufgefasst hat.³² Doch kann man deshalb sagen, dass es die Substitutionstheorie «als solche nicht gegeben hat»³³ und dies mit dem Fehlen eines entsprechenden Eintrags in einschlägigen Lexika begründen?

Der Begriff der Substitution (*supersessionism*) mag dem theologiehistorischen Befund in seiner ganzen Komplexität nicht vollauf gerecht werden. Doch die Vorstellung, dass die Kirche im Heilsplan Gottes an die Stelle Israels getreten sei, wurde im Christentum auf fatale Weise wirkmächtig. Die Grundlagen dafür haben Justin der Märtyrer (um 100–165) und Melito von Sardes (gest. um 180) gelegt. Justin spricht von der Kirche als dem wahren Israel³⁴,

Melito macht den Juden erstmals den Vorwurf des Gottesmordes; zur Strafe für ihr Weltverbrechen wurden sie zerstreut. In seiner Osterpredigt (um 160) heißt es: «Welch schlimmes Unrecht, Israel, hast du getan? Du hast den, der dich ehrte, geschändet; den, der dich verherrlichte, hast du entehrt; den, der sich zu dir bekannte, hast du verleugnet; den, der dir gepredigt hat, hast du abgelehnt; getötet hast du den, der dich lebendiggemacht. Was hast du getan, o Israel? [...] Du aber wurdest nicht als Israel erfunden, denn du hast Gott nicht gesehen; du hast den Herrn nicht erkannt, du hast, o Israel, nicht gewusst, dass dieser der Erstgeborene Gottes ist [...] Getötet hast du den Herrn inmitten Jerusalems! Höret es, alle Geschlechter der Völker und sehet: Unerhörter Mord geschah inmitten Jerusalems»³⁵. Für Tertullian (um 150– nach 220) sind die Juden wegen ihrer Schuld verworfen: «Das Blut der Propheten und des Herrn selbst klebt an ihnen [den Juden] in Ewigkeit»³⁶. Die Juden fallen aus der Gnade Gottes heraus. Seitdem müssen sie in der Zerstreung ausharren.³⁷

Im Dokument der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum zum 50. Jahrestag von «Nostra aetate» Nr. 4 heißt es: «Von Seiten mancher Kirchenväter wurde immer mehr die sogenannte Substitutionstheorie favorisiert (*supersessionism*), die schließlich im Mittelalter den Standard der theologischen Grundlage für das Verhältnis zum Judentum darstellte.»³⁸ Auch wenn man das Urteil von Benedikt XVI. zum historischen Gewicht der Substitutionstheorie nicht teilt, so ist es bei einem Theologen seines Formats doch geboten, *sine ira et studio* zu fragen, was genau er an einem «undifferenzierten Nein zur «Substitutionstheorie»»³⁹ kritisiert. Denn natürlich vertritt Benedikt XVI. nicht die Auffassung, die Kirche sei im Heilsplan Gottes an die Stelle Israels getreten⁴⁰. Selbstverständlich lehnt er auch mit NA 4 den Vorwurf des Gottesmordes ab. Schließlich warnt Benedikt XVI. davor, die Bedeutung des Alten Testaments für die Christen zu relativieren.⁴¹ Wie aktuell die Warnung vor der «markionitische[n] Versuchung»⁴² ist, zeigt die Forderung des evangelischen Theologen Notger Slenczka, die Schriften der Bibel Israels aus dem christlichen Kanon herauszunehmen.⁴³ Ohne die antimarkionitische Weichenstellung, so Benedikt XVI., hätte das Christentum das Alte Testament als religionsgeschichtliche Vorstufe von sich abgestoßen.⁴⁴

An einer einzigen Stelle seines Communio-Artikels zum Judentum spricht Benedikt XVI. selbst von Substitution, nämlich bei der Frage nach dem Verhältnis von Tempelkult und Eucharistie. Es ist richtig, dass in der auf das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern zurückgehenden Eucharistie der Opferkult des Tempels aus christlicher Sicht seine Erfüllung gefunden hat und damit die Tieropfer keine Bedeutung mehr haben. Doch kann man das «Substitution»⁴⁵ nennen; oder handelt es sich nicht vielmehr um «Abrogation». In diesem Sinne ist die vorletzte Strophe des eucharistischen Hymnus «Pange lingua» zu

verstehen: «Tantum ergo Sacramentum veneremur cernui: et antiquum documentum novo cedat ritui: praestet fides supplementum sensuum defectui [...]». Das Sakrament der Eucharistie hebt den Tempelkult auf, die «alte Weisung» (*antiquum documentum*) weicht dem neuen Ritus (*novus ritus*).⁴⁶ Fatal waren die Übersetzungen von Heinrich Bohne (1848) («dieser Bund wird ewig währen und der alte hat ein End») und Marie Luise Thurmair («das Gesetz der Furcht muss weichen, da der neue Bund begann»)⁴⁷. Es ist nicht der Alte Bund, der ein Ende nimmt, sondern der Tempelkult. Von daher ist es erklärungsbedürftig, wenn Benedikt XVI. sagt, dass in der Eucharistie «der Sinaibund seine endgültige Gestalt erhalten hat»⁴⁸.

Benedikt XVI. beschränkt sich in seinem Artikel zum Judentum auf das Verhältnis von Tempel und Eucharistie, der Gottesdienst der Synagoge, der nach jüdischem Selbstverständnis die Funktion des Opferkultes nach der Zerstörung des Tempels übernommen hat, wird dagegen nicht gewürdigt. Die Synagoge ist der Ort, wo in neuer ritueller Form von der betenden Gemeinde (*Minjan*) die großen Feste Israels, wie *Jom Kippur* und *Pessach*, gefeiert werden. Wenn der Gottesdienst neben den Verheißungen, den Bundesschlüssen und dem Gesetz zur *Israelitica dignitas* gehört, dann darf kein Zweifel daran bestehen, dass der Gottesdienst der Synagoge eine authentische Form der Verehrung des einen und einzigen Gottes ist. Benedikt XVI. erkennt ausdrücklich an, dass es zwei Antworten auf die Zerstörung des Tempels gibt: das rabbinische Judentum und das Christentum. Doch was das für das Verhältnis von Synagoge und Kirche bedeutet, wird in dem Artikel «Gnade und Berufung ohne Gnade» nicht genügend deutlich.

Dass neben der Bergpredigt der Dekalog für Christen verpflichtend ist und damit das Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott, wie er im *Sh'ma Israel* zum Ausdruck kommt, dies ist unstrittig und nicht Gegenstand des Streits. Bei der Moral geht es weder um Abrogation noch Substitution, sondern um Verdichtung. Die Bergpredigt löst die Moral dessen, was Christen das Alte Testament nennen, nicht einfach ab.⁴⁹ Als die eigentliche Streitfrage zwischen Juden und Christen sieht Benedikt XVI. die Frage der Messianität Jesu. Jesus zeigte sich gegenüber seiner Verehrung als Messias reserviert. Denn mit dem Messias-Titel war die Erwartung des Messias-Königs verbunden. Wenn Benedikt XVI. schreibt, dass Jesus in seiner Verkündigung nicht so sehr an die davidische Tradition anknüpfte, sondern an die Hoffnungsgestalt des Menschensohns und die Figur des leidenden Gottesknechtes, so entspricht dies einem breiten exegetischen Konsens.

Zwischen Christen und Juden dürfte unstrittig sein, dass die messianischen Hoffnungen Jes 2, 2–5 und Mi 4, 1–3 mit Christus nicht erfüllt wurden, «sondern Erwartung von Künftigem bleiben»⁵⁰. Jesus sah sich mit der Verkündi-

gung des anbrechenden Gottesreiches nicht als denjenigen, der die vollendete Welt des Friedens, die in Jes 2 und Mi 4 aufscheint, bringen würde. Mit dem Messias Jesus sind die messianischen Hoffnungen Israels also nicht abgegolten. Das geschichtstheologische Schema *umbra – imago – veritas* bedeutet ja, dass der Messias Jesus und mit ihm die Welt, in die er kam, mit seiner endzeitlichen Parusie noch eine Zukunft vor sich haben: die Vollendung des Reiches Gottes steht noch aus. Die Gegenwart Christi in der Zeit der Kirche nennt die theologische Tradition daher seinen *adventus medius*.

Das leitende Schema ist bei Benedikt XVI., bis auf das Verhältnis von Tempelkult und Eucharistie, nicht das der Substitution, sondern das Schema Verheißung und Erfüllung. In dem Artikel «Gnade und Berufung ohne Reue» dürfte aber die *Israelitica dignitas* zu kurz kommen. Dass sie in der katholischen Theologie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bis heute weithin ortlos bleibt, hat Gregor Maria Hoff für die katholische Fundamentaltheologie gezeigt.⁵¹ Ganz abwegig ist dagegen sein Urteil, Benedikt XVI. relativiere die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Judentum und wiederhole in der Sache die Substitutionstheorie, wonach das Christentum das Judentum ersetzt habe.⁵²

Bei aller notwendigen Kritik an den Einschätzungen Benedikts zum historischen Gewicht der Substitutionstheorie, sieht er Israel nicht als verworfen an. Es kann für ihn kein Zurück hinter «Nostra aetate» geben. Eine Fortschreibung der *replacement theology* ist damit ausgeschlossen. Wenn Israel aber nicht verworfen ist, wenn den Juden die Verheißungen gehören, stellt sich die Frage, was dies für die Landverheißung bedeutet.

2. *Eretz Yisrael – Israel als Staat*

In dem Dokument «Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche» (1985) der Päpstlichen Kommission für die Beziehung zum Judentum findet sich folgende Erklärung zum Staat Israel: «Die Christen sind dazu aufgefordert, diese religiöse Bindung zu verstehen, die in der biblischen Tradition tief verwurzelt ist. Sie sollten sich jedoch deswegen nicht eine besondere religiöse Interpretation dieser Beziehung zu eigen machen [...] Was die Existenz und die politischen Entscheidungen des Staates Israel betrifft, so müssen sie in einer Sichtweise betrachtet werden, die nicht in sich selbst religiös ist, sondern sich auf die allgemeinen Grundsätze internationalen Rechts beruft», der Fortbestand Israels sei aber als «eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes»⁵³ wahrzunehmen.

Auf dieser Linie hat sich Benedikt XVI. in seinem Communio-Artikel «Gnade und Berufung ohne Reue» auch zum Staat Israel geäußert. Der emeritierte Papst wendet sich gegen eine Ableitung des Staates Israel aus der Heiligen Schrift, bringt stattdessen eine naturrechtliche Begründung seiner Existenz ins Spiel: Jedes Volk hat ein Recht auf einen eigenen Staat. Andererseits gesteht Benedikt XVI. zu, dass sich in der Staatsgründung «in einem weiteren Sinne die Treue Gottes zum Volk»⁵⁴ zeigt. In seinem Brief an Arie Folger heißt es, dass sich «in der Entstehung des Staates Israel doch auf eine geheimnisvolle Weise die Treue Gott zu Israel erkennen lässt»⁵⁵. Für Rabbi Folger sind damit die Differenzen zwischen den Positionen kleiner geworden.⁵⁶

Doch wenn man davon ausgeht, dass zu den Verheißungen an Abraham und Mose die Verheißung des Landes gehört und diese von der Verheißung des Volkes, trotz der Ereignisse von 70 und 135 n. Chr. sowie der Zerstreuung der Juden, nicht zu trennen ist⁵⁷, dann ist eine naturrechtliche Begründung des Staates Israels israeltheologisch nicht ausreichend.

Richtig ist, dass es im Christentum zu einer Entterritorialisierung des Erwählungsgedankens gekommen ist.⁵⁸ Schon der Apostel Paulus spricht im Galaterbrief (54/55 n. Chr.) vom «Jerusalem droben», der «Mutter der Freien» (Gal 3,24), von der er das irdische Jerusalem, das bei ihm für den Sinaibund steht, unterscheidet. Jerusalem wird nicht als Stadt abgewertet, Jerusalem steht bei Paulus als Chiffre für das Gesetz.⁵⁹ Natürlich wirft die scharfe Antithese von Gesetz und Evangelium im Galaterbrief Fragen auf. Doch dabei ist Paulus, wie seine Israeltheologie Röm 9–11 zeigt, nicht stehen geblieben. Für den Apostel verliert Jerusalem allerdings als Stadt und Ort des Zentralheiligtums an Bedeutung. Auch wenn die Juden, die zum Glauben an Jesus den Christus kamen, bis 70 n. Chr. in Jerusalem weiter in den Tempel gingen, um dort zu beten, so ist der christliche Gottesdienst doch an kein zentrales Heiligtum mehr gebunden.

Der Autor des Hebräerbriefes nennt Jerusalem die «Stadt des lebendigen Gottes» (Hebr 12,22), die den Zion überschreitet. «Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern wir suchen die zukünftige» (Hebr 13,14). In der «Offenbarung des Johannes» schaut der Seher das «neue Jerusalem», das vom Himmel kommt und wie ein Schmuckstück aus Edelsteinen glänzt (Offb 21–22). Es hat keinen Tempel mehr, weil nun Gott selbst und sein Messias, das geopfert Lamm, der Tempel sind (Offb 21,22). In der ersten Strophe des Hymnus «Urbs Jerusalem beata» (7./8. Jh.) des Kirchweihfestes heißt es: «Urbs Jerusalem beata, dicta pacis visio, quae construitur in coelo vivis lapidibus, et angelis coronata ut sponsata comite.» «Selige Stadt Jerusalem, Vision des Friedens genannt, die gebaut ist in den Himmeln aus lebendigen Steinen, und von Engeln gekrönt ist wie in Begleitung einer Braut.»

Für Juden hat die sichtbare Heilige Stadt in Verbindung mit der Verheißung des Landes ein anderes Gewicht. Keine der monotheistischen Religionen hat eine so enge religiöse Bindung an die Stadt Jerusalem wie das Judentum.⁶⁰ Müsste die katholische Kirche den Anspruch der Juden auf ihren Staat und die Stadt Jerusalem nicht aus dem gemeinsamen biblischen Erbe heraus anerkennen?⁶¹ In seinem Brief an Benedikt XVI. schreibt Rabbi Folger: «Ja, es ist Zeit, dass die Kirche einsieht, dass die Rückkehr nach Zion religiös bedeutend ist.»⁶² In der Erklärung «Zwischen Jerusalem und Rom» heißt es, dass sich «Gottes ewiger Bund» mit Israel nicht nur darin zeigte, dass nach der Shoa jüdisches Leben in der Diaspora wieder erweckt wurde, sondern auch darin, dass viele Juden dem Ruf folgten, «nach Eretz Yisrael zurückzukehren, wo ein souveräner jüdischer Staat entstand»⁶³.

Auch wenn zahlreiche Vertreter der zionistischen Bewegung keine praktizierenden Juden waren und sich viele Bürger Israels heute als säkular bezeichnen, sieht sich der moderne jüdische Staat doch als Erfüllung des biblischen Versprechens Gottes, sein Volk in sein Land zurückzuführen.⁶⁴ Bislang lehnte der Vatikan eine religiöse Begründung des Staates Israel ab. In seinem Artikel zum Judentum und dem Brief an Rabbi Folger ringt Benedikt XVI. mit der offiziellen Position des Vatikans. Und man spürt, dass sie nicht zu halten sein wird. Es dürfte vielmehr die Stunde gekommen sein, die Position des Vatikans zur Staatlichkeit Israels sowie zum Anspruch der Juden auf Jerusalem zu korrigieren: Die Verheißungen an Israel, die nicht widerrufen sind, umfassen auch die Verheißung des Landes, die Teil der Treue Gottes zu seinem Volk ist.

3. *Gottes Bundestreue*

Bei einem Treffen mit Vertretern der jüdischen Gemeinde in Mainz am 17. November 1980 sprach Johannes Paul II. (1978–2005) vom «Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes»⁶⁵, womit er Martin Bubers vielzitiertes Wort aufnahm: «Aber gekündigt ist mir nicht [...] Aber gekündigt ist uns nicht worden»⁶⁶. Mit päpstlicher Autorität stellte Johannes Paul II. fest, dass die Kirche im Heilsplan Gottes nicht an die Stelle Israels getreten ist, Israel vielmehr im ungekündigten Gottesbund steht. Dies lehrt auch der «Katechismus der Katholischen Kirche» (1993)⁶⁷ und wurde 2005 von der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum in ihrem Dokument zum 50. Jahrestag von «Nostrae aetate» (1965) bekräftigt.⁶⁸

Auf den Dialog zwischen Christen und Juden muss es sich negativ auswirken, sollten irgendwelche Zweifel bestehen, dass die Juden im ungekündigten Gottesbund stehen. Für Benedikt XVI. steht außer Frage, dass die Bundestreue

auch Israel gilt und dies «zur heutigen Lehrgestalt der katholischen Kirche»⁶⁹ gehört. Die Rede vom «ungekündigten Gottesbund» sei im Kern richtig. Die «Präzisierungen und Vertiefungen»⁷⁰, die Benedikt XVI. für nötig hält, berühren schwierige Fragen der Bundestheologie. Worin besteht die Bundestreue Gottes, wie unterscheiden sich aus christlicher Sicht Alter und Neuer Bund? Worin besteht ihre Einheit, worin ihr Unterschied?

Schon im Communio-Artikel «Der Neue Bund. Theologie des Bundes im Neuen Testament» (1995)⁷¹ hatte Joseph Ratzinger darauf hingewiesen, dass für den Bund (*bʿrith*) in der Septuaginta *διαθήκη* steht und nicht *σπονδή* oder *συνθήκη*, da es sich beim Bund Gottes mit den Menschen nicht um eine gegenseitige Übereinkunft handelt, sondern um eine Art Verfügung.⁷² Zudem existiert eine Pluralität von Bundesschlüssen. Es gibt den Bund mit Noah, Abraham, Jakob-Israel, Mose, David und den Bund in Christus Jesus. In der Tat ist der «Bund» in biblischer Perspektive eine «dynamische Realität, die sich in einer sich entfaltenden Reihe von Bündnissen konkretisiert»⁷³. Von daher wird die strenge Antithese von Altem und Neuen Bund, wie wir sie in 2 Kor 3, 4–18 und Gal 4, 21–31 finden, der Bundestheologie nicht gerecht. In Röm 9, 4 spricht Paulus nicht vom Bund im Singular (*διαθήκη*), sondern von Bundesschlüssen (*διαθήκαι*), wobei für den Völkerapostel nicht der Sinaibund, sondern der Bund mit Abraham, dem Vater des Glaubens, entscheidend ist, da er die Christen aus den *Gojim* mit den Juden, den Kindern Abrahams dem Fleische nach, verbindet.

Der Sinaibund ist der Bund Gottes für Israel, nicht für die Völker. Man wird der Pluralität der Bundesschlüsse und der sich darin zeigenden dynamischen Realität der Bundestreue Gottes nicht gerecht, wenn man die Bundesschlüsse in den Einen Bund Gottes aufhebt, in dem Juden und Christen miteinander verbunden sind, oder wenn man zwei separate Bündnisse mit zwei parallelen Heilswegen annimmt, für die Juden die Tora und die Christen den Messias Jesus.⁷⁴ Arie Folger sagt mit Recht, dass solche Theorien in der christlichen Theologie nicht Mainstream sind.⁷⁵ Allerdings gibt es eine wachsende Zahl christlicher Autoren, die meinen, dass Jesus Messias nur für die Völker ist.⁷⁶

Benedikt XVI. erklärt in seinem Artikel zum Judentum, es sei verfehlt, wenn «Bund» in der Theologie «nur in der Einzahl oder auch nur in der strengen Gegenüberstellung von Altem (Erstem) und Neuem Bund gesehen wird»⁷⁷. Damit hat er ohne Zweifel die Theorie des Einen Bundes bzw. der parallelen Heilswegen im Blick, die auch das Dokument der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum von 2005 zurückweist.⁷⁸ Benedikt XVI. selbst spricht von einer «Umstiftung des Sinai-Bundes in den neuen Bund im Blute Jesu»⁷⁹; vom Sinaibund sagt er, dass er gegenüber der Universalität des Abrahambundes eine «Zwischenfunktion»⁸⁰ habe und «seinem Wesen nach

immer schon Verheißung, Zugehen auf das Endgültige»⁸¹ war. In dem Communio-Artikel «Der Neue Bund» (1995) setzt Joseph Ratzinger Sinaibund und Abrahambund als Rechtssatzung und Verheißung einander gegenüber⁸², der Sinaibund sei durch den Bund Gottes im Fleisch und Blut des auferweckten Gekreuzigten «nicht abgetan, sondern erneuert»⁸³. Richtig ist, dass die Rechts- und Kultordnung des Sinaibundes mit dem Neuen Bund im Messias Jesus nicht auf die Völker (*gojīm*) ausgedehnt wurde. Doch dies macht den Sinaibund nicht zu einem vergänglichen Bund, mag der Jerusalemer Tempelkult auch an sein Ende kommen. Wenn Israel die Bundesschlüsse gehören, dann kann die Kirche der *Israelitica dignitas* nur gerecht werden, wenn man zwischen Sinaibund und der Tora, die für Israel in Geltung bleiben, und dem Wandel der Form des öffentlichen Kultes unterscheidet.

Im Communio-Artikel Benedikts XVI. zum Judentum mag die heilsgeschichtliche Dignität Israels nicht angemessen gewürdigt sein, in anderen Texten kommt sie aber durchaus zum Ausdruck, etwa in der Rede, die Benedikt XVI. als amtierender Papst im Konzentrationslager Auschwitz hielt (28. Mai 2006). Darin spricht er vom Volk der Juden als Zeugen des Bundes mit Abraham, des Bundes am Sinai und als Zeugen des Einen Gottes.⁸⁴ Im Genozid an den Juden erkennt Benedikt XVI. den Angriff auf den Gott des Bundes. Feindschaft gegenüber dem auserwählten Volk der Juden ist daher Feindschaft gegen Gott.⁸⁵ Wer das Volk der Juden antastet, tastet «Gottes Augapfel» (Sach 2, 12) an.⁸⁶

Mit Blick auf die heilsgeschichtliche Dignität Israels *post Christum natum* ist die Rede vom ungekündigten Gottesbund nicht nur eine Hilfsformel, vielmehr bildet sie die Grundlage für das christlich-jüdische Gespräch, für eine Ökumene zwischen Israel und der Kirche, Jerusalem und Rom. Sie setzt voraus, dass man das jeweilige Selbstverständnis der anderen Seite respektiert. Israel ist und bleibt das Volk, das Gott sich als besonderes Eigentum erwählt hat. Israel ist und bleibt das Volk der messianischen Hoffnungen, die mit dem ersten Kommen Christi nicht abgegolten sind. Denn wenn die Christen um die Parusie Christi bitten (Offb 22, 20), zeigt dies, dass der Messias, den die Offenbarung des Johannes den «Ersten und den Letzten» nennt, als der (Wieder-) Kommende den Christen noch bevorsteht, mit seiner Parusie aber auch die Vollendung des Reiches.⁸⁷

Die Erwählung Israels zum besonderen Eigentum Gottes und die damit verbundene Sendung Israels sind also nicht ein «Perfektum». Franz Mußner (1916–2016) schreibt dazu in seinem «Traktat über die Juden»: «Der Jude ist der bleibende Gotteszeuge in der Welt [...] Er ist der bleibende Zeuge für die Konkretheit der «Heilsgeschichte» und für den verborgenen Gott, «dessen Wege nicht durchschaubar sind». «Der Jude lässt die messianische Idee in der

Welt nicht untergehen». Er lässt «Ausschau nach einer ‹besseren› Welt halten». Der Jude ist der «weltgeschichtliche Zeuge» für das «Noch-nicht des göttlichen Willens». «Er widersteht dem christlichen Pathos der endgültigen Zeit, Wahrheit und Urteile». «Durch das Judentum ist die Geschichte der Menschheit eine Heilige Geschichte geworden». «Der Christ braucht den Juden [...]». Der Jude hilft dem Christen, seine Identität nicht zu verlieren, denn Israel bleibt die Wurzel der Kirche.»⁸⁸

Im christlich-jüdischen Gespräch geht es, nach einem Wort von Schalom Ben-Chorin (1913–1999), um die «Ökumene der Kinder Abrahams». Einheit und Versöhnung des messianischen Gottesvolkes, bestehend aus Israel und der Kirche, sind keine rein futurischen Größen. Im Mysterium der göttlichen Erwählung und der messianisch befristeten Zeit sind Israel und Kirche schon jetzt miteinander verbunden. Bis zur Wiederkunft des Messias Jesus hat die Kirche in Solidarität mit Israel zu leben, im Respekt gegenüber der Selbstdeutung Israels als Volk Gottes im ungekündigten Gottesbund.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat ‹De Iudaeis›*, in: IKaZ 47 (2018) 387–406. – Die Anmerkungen Benedikts XVI. beziehen sich auf das von der Päpstlichen Kommission für die Beziehungen zum Judentum anlässlich des 50. Jahrestag von «Nostra aetate» (1965) herausgegebene Dokument. Vgl. KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, «Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt» (Röm 11, 29). *Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von ‹Nostra aetate›* (Nr. 4) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 203), Bonn 2015. Zur Bedeutung der Konzilerklärung vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Das Konzil und die Juden. 50 Jahre Nostra aetate – Vermächtnis und Auftrag*, in: DERS., *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg – Basel – Wien 2016, 309–349.
- 2 Walter HOMOLKA, *Wir sind kein unerlöstes Volk*, in: Die Zeit, 19. Juli 2018.
- 3 DERS., *Herausforderungen im interreligiösen Dialog im Wandel. Festvortrag am 9. Juli 2018 im Sophiensaal München anlässlich 70 Jahre Gesellschaft für christlich-jüdische Gesellschaft München-Regensburg* (Manuskript, S. 7f).
- 4 Vgl. Michael BÖHNKE, *Die Methode ‹R.›*, in: Münsteraner Forum für Theologie und Kirche (23. Juli 2018): <http://www.theologie-und-kirche.de/>; DERS., *Benedikt XVI. schreibt Antijudaismus fort*, in: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/>.
- 5 EUROPÄISCHE RABBINERKONFERENZ GEMEINSAM MIT DEM RABBINISCHEN RAT VON AMERIKA, *Zwischen Jerusalem und Rom: Die gemeinsame Welt und die respektierten Besonderheiten. Reflexionen über 50 Jahre von Nostra aetate* (1. Februar 2017): <http://www.jcrelations.net/>
- 6 Vgl. Arie FOLGER, *Gefahr für den Dialog?*, in: Jüdische Allgemeine, 19. Juli 2018: <https://www.juedisch-allgemeine.de/article/>.
- 7 Ebd.
- 8 Vgl. BENEDIKT XVI. – Arie FOLGER, *Briefwechsel, August-September 2018*, in: IKaZ 47 (2018) 611–617 (in diesem Heft).
- 9 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Benedikt XVI. Ein Wegbereiter des Antisemitismus?*, in: Neue Zürcher Zeitung, 12. Juli 2018; Thomas SÖDING, *Im Sturmzentrum. Eine Beschädigung des christlich-jüdischen Dialogs?*, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) 13–16; Kurt Kardinal KOCH, *Auskunft über Selbstverständnis. Keine Infragestellung, sondern eine Vertiefung des Dialogs mit den Juden*, in: Ökumenische Informationen 33, Katholische Nachrichtenagentur, 14. August 2018.

- 10 Vgl. Christian RUTISHAUSER, *Benedikt XVI. ruft den Juden zu: An Christus führt kein Weg vorbei*, in: Neue Zürcher Zeitung, 8. Juli 2018; Gregor Maria HOFF, *Gottes Treue gilt auch Israel*, in: Die Zeit, 19. Juli 2018. – Vgl. auch David BOLLAG, *Sind wir nun wieder «die treulosen Juden»?*, in: Neue Zürcher Zeitung, 19. Juli 2018; Michael Böhnke, *Der gekündigte Konsens*, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) 50–51.
- 11 Joseph RATZINGER, *Israel, die Kirche und die Welt*, in: JRGS 8/2 (2010), 1073.
- 12 Ebd., 1085.
- 13 Vgl. ebd., 1089.
- 14 Vgl. ebd., 1093.
- 15 Vgl. ebd., 1090.
- 16 Ebd., 1098.
- 17 Vgl. DERS., *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, in: JRGS 8/2 (2010), 1120–1136.
- 18 Ebd., 1130.
- 19 Ebd.
- 20 Ebd.
- 21 Ebd.
- 22 Ebd.
- 23 Vgl. ebd., 1131.
- 24 Ebd., 1130.
- 25 Vgl. ebd., 1132.
- 26 DERS., *Das Erbe Abrahams*, in: JRGS 8/2 (2010), 1137. – Im «Freiburger Rundbrief» unter dem Titel «Dank an unsere jüdischen Brüder».
- 27 Vgl. ebd., 1139.
- 28 Vgl. ebd.
- 29 Ebd.
- 30 Vgl. RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 393.
- 31 Vgl. ebd., 391.
- 32 Vgl. ebd., 392.
- 33 Ebd.
- 34 Vgl. JUSTIN DER MÄRTYRER, *Dialogus cum Tryphone*, 123, 5–9 (ed. Marcovich, 283f).
- 35 MELITO VON SARDES, *Peri pascha* (ed. Blank), 73.82.93–94 [121.123.127]. Vgl. Jan-Heiner Tüeck, *Gottesmord? Die Paschahomilie des Melito von Sardes*, in: IKaZ 47 (2018), 211–217.
- 36 TERTULLIAN, *De oratione* 14 (CCL 1, 265).
- 37 DERS., *Adversus Iudaeos* 13,25–28 (FC 75, 290–295).
- 38 Vgl. KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, Denn unwiderruflich (s. Anm. 1), Nr. 17 (*Hervorhebung H.H.*).
- 39 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 394.
- 40 Vgl. ebd., 392f.
- 41 Vgl. ebd., 289f.
- 42 Ebd., 290.
- 43 Vgl. Notger SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: *Das Alte Testament in der Theologie*, hg. von E. GRÄB-SCHMIDT, Leipzig 2013, 83–119; DERS., *Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuermessung ihres Verhältnisses*, Leipzig 2017. – Slenczka knüpft an Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) und Adolf von Harnack (1851–1930) an.
- 44 Vgl. RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 289.
- 45 Vgl. ebd., 394.
- 46 Zur Übersetzung vgl. Jan-Heiner Tüeck, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg–Basel–Wien ³2014, 241.
- 47 Gotteslob (alt), Nr. 544.
- 48 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 390.
- 49 Vgl. ebd., 395; siehe Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth I*, in: JRGS 6/1 (2013), 187–236 [93–160].
- 50 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 397.
- 51 Vgl. Gregor Maria HOFF, *Eine systematische Politik des Verschweigens? Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen*, in: *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, hg. von G. LANGER und G.M. HOFF, Göttingen 2009, 83–107.
- 52 s. Anm. 10.

- 53 KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*. Mit einer Einführung und Analyse von Hans Hermann Henrix (Arbeitshilfen 44), Bonn 1985, Nr. 25.
- 54 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 401.
- 55 DERS., Brief an Oberrabbiner Arie Folger (s. Anm. 8).
- 56 Vgl. FOLGER, Brief an Papa emeritus Benedikt XVI. (s. Anm. 8).
- 57 Vgl. Erich ZENGER, «Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land» (Gen 12, 7). Überlegungen zum christlichen Umgang mit den Landverheißungen des Ersten Testaments, in: *Zion – Ort der Begegnung*. FS L. Klein, hg. von F. HAHN u.a., Bodenheim 1993, 141–161.
- 58 Vgl. Raphael Judah ZWI WERBLOWSKI, *Die Landverheißung oder Über die Universalisierbarkeit partikularer Aussagen*, in: *Zion – Ort der Begegnung* (s. Anm. 57), 329–333.
- 59 Vgl. Helmut MERKLEIN, *Jerusalem. Bleibendes Zentrum der Christenheit? Der neutestamentliche Befund*, in: *Zion – Ort der Begegnung* (s. Anm. 57), 47–61, hier: 56f.
- 60 Auf den vom Islam erhobenen Anspruch auf Jerusalem, Muslime betrachten die Stadt als dritte heilige Stätte nach Mekka und Medina, kann ich hier nicht eingehen.
- 61 Vgl. Helmut HOPING, *Jerusalem. Die «Heilige Stadt» als theologische Herausforderung*, in: *Anknüpfung und Widerspruch. Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften in der Debatte*. FS D. Hatstrup, Münster 2018, 62–69.
- 62 FOLGER, Brief an Papa emeritus Benedikt XVI. (s. Anm. 8).
- 63 s. Anm. 5.
- 64 Darauf weisen FOLGER und BOLLAG hin (s. Anm. 6 und 10).
- 65 JOHANNES PAUL II., *Predigten und Ansprachen beim Pastoralbesuch in Deutschland* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25A), Bonn 1980, 104.
- 66 Martin BUBER, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze*. Mit einer Einleitung von R. Weltsch, Gerlingen 1993, 549.
- 67 Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche (1993), Nr. 121.
- 68 KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, *Denn unwiderrufflich* (s. Anm. 1), Nr. 34f.
- 69 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 403.
- 70 Ebd.
- 71 Vgl. RATZINGER, *Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament*, in: JRGS 8/2 (2010) 1099–1119.
- 72 Ebd., 1099. Vgl. RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 404.
- 73 Ebd., 403.
- 74 Von zwei «parallelen» Heilswegen sprechen z.B.: Karl-Josef KUSCHEL, *Die Kirchen und das Judentum. Konsens- und Dissensanalyse auf der Basis neuerer kirchlicher Dokumente*, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 147–162; Erich ZENGER, *Israel und Kirche in einem Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung*, in: *Kirche und Israel* 6 (1991) 99–114; DERS., *Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund*, in: *Israel und Kirche heute. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog*. FS Ernst Ludwig Ehrlich, hg. von M. MARCUS – E.W. STEGEMANN – E. ZENGER, Freiburg – Basel – Wien 1991, 236–254; DERS., *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1992; Herbert VORGRIMMER, *Zum Gespräch über Jesus*, in: *Israel und Kirche heute*, 148–160.
- 75 Vgl. FOLGER, *Gefahr für den Dialog?* (s. Anm. 8).
- 76 Für die evangelische Theologie vgl. z.B. Klaus WENGST, *Jesus zwischen Juden und Christen*, Stuttgart – Köln – Berlin 1999.
- 77 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 403.
- 78 KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, *Denn unwiderrufflich* (s. Anm. 1), Nr. 32f.35.
- 79 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung (s. Anm. 1), 405.
- 80 Ebd., 403.
- 81 Ebd., 405.
- 82 Vgl. RATZINGER, *Theologie des Bundes* (s. Anm. 71), 1105.
- 83 Ebd., 1109.
- 84 Vgl. BENEDIKT XVI., «An diesem Ort des Grauens», in: DERS., *Wo war Gott? Die Rede von Auschwitz*. Mit Beiträgen von E. Wiesel, W. Bartoszewski und J. B. Metz, Freiburg – Basel – Wien 2006, 7–20, hier: 15.
- 85 Vgl. ebd.
- 86 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, «Wo war Gott». *Benedikt XVI. in Auschwitz und die Frage der Theodizee*, in: DERS., *Gottes Aугapfel* (s. Anm. 1), 351–365.

- 87 Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden. Eine Christologie*, Bd. 2, München 1991, 130f.
- 88 Franz MUSSNER, *Traktat über die Juden*, München ²1988, 80–87.

Abstract

Joseph Ratzinger / Benedict XVI on Judaism: Notes on a recent Controversy. The article defends the most recent publication by Papa emeritus Benedict XVI on Judaism against the accusation of Christian antisemitism and anti-Judaism. Benedict XVI does not deny neither the permanent election and mission of the People of Israel, nor the covenant towards Israel, which was never renounced by God. But his remarks need to be confronted with three critical questions: concerning the historical weight of the theory of supersessionism, the foundation of the state of Israel and the justification of the permanent election and mission of Israel in covenant theology. The notion that the Church had taken the place of Israel in the plan of salvation was fatally influential in the history of theology. The state of Israel can not only be justified by natural law, if the land promise is a constitutive part of the unredeemed promises of God to Israel. The claim of the Jews to Jerusalem must not be denied by the Christian side. God's covenant faith applies also to Israel. This conviction was expressed by John Paul II when he spoke of God's unbroken covenant. Benedict XVI rightly rejects the theory of One Covenant or two parallel paths of salvation for the Jews (Torah) and the Gentiles (Jesus Christ). However, for the Christian-Jewish Dialogue it is of exceeding importance that the Church lives in solidarity with the Jews until the Parousia of the Messiah Jesus at the end of time – in respect of Israel's self-interpretation as God's people.

Keywords: Christian-Jewish Dialogue – supersessionism – covenant theology – state of Israel