



Stimmen zur jüdischen Sicht des Christentums und jüdische Theologie des Christentums

28.02.2015 | Hans Hermann Henrix

Nachfolgender Text ist ein Auszug aus dem jüngsten Buch von Hans Hermann Henrix, "Christus im Spiegel anderer Religionen" (LIT Verlag, 2014). Siehe hierzu ebenfalls online auf JCR auch die "Einführung" sowie das Kapitel "'Dabru Emet'. Eine zeitgenössische jüdische Theologie des Christentums".

2. Das Christentum im Spiegel des Judentums.

Zum Kontext der Frage nach Christus im Spiegel des Judentums

Die Zuwendung zu den anderen Religionen beginnt mit dem Judentum. Gemäß dem soeben erläuterten Grundansatz werden zunächst die Grundgehalte und Identitätsaspekte des Judentums vergegenwärtigt. Damit wird der Kontext unserer Zentralfrage aus christlicher Sicht, nämlich der Frage nach dem Vorkommen Jesu Christi in der jüdischen Tradition bereitgestellt. Dies bereitet – so die Arbeitsvermutung – das Aufsuchen möglicher konstruktiv-positiver Resonanzen und ihrer Grenzen vor.

2.1. Stimmen zur jüdischen Sicht des Christentums

Beim Thema „Christus im Spiegel des Judentums“ ist eine Umkehrung des Themas denkbar: „Das Judentum im Spiegel Christi“. Denn dieser Christus war als Jesus von Nazareth Jude, ein Sohn Israels. Das Judesein Jesu wird mit seiner Tragweite und Bedeutung im gegenwärtigen Christentum neu durchbuchstabiert. Und im heutigen Judentum gibt es eine überraschende Diskussion darüber, ob und wie bei der Herausbildung der Identität des rabbinischen Judentums, das für das geschichtliche Judentum bis heute eine normierende Funktion hat, die Frage nach diesem Jesus bzw. nach Christus eine Rolle gespielt hat. Beide Vorgänge – die christliche Buchstabierung der Bedeutung des Judeseins Jesu Christi und die jüdische Erörterung des Ortes Jesu im Judentum – haben ihr Umfeld in der Sicht des Judentums durch das Christentum und in der Sicht des Christentums durch das Judentum. Beide Vorgänge kommen auch im christlich-jüdischen Dialog der Gegenwart zur Sprache. Dieser Dialog wird auch Dialog „nach Auschwitz“ genannt. Die Ortsangabe enthält eine Zeitansage: es ist ein Dialog, der sich von den Jahrhunderten der „Disputationen und Polemiken“^{63} unterscheidet, die sich zwischen Christentum und Judentum ereignet haben und zum Abgrund von Auschwitz beigetragen haben. Auschwitz und die Schoa haben der jüdisch-christlichen Beziehung schwerste Wunden zugefügt. Nicht wenige jüdische Frauen und Männer der ersten Generationen nach der Schoa haben die Schoa dahingehend verstanden, dass jene, welche die Auslöschung des jüdischen Volkes befohlen und ausgeführt haben, alle getaufte Christen waren. Vielen der ersten Generation nach Auschwitz war eine Öffnung auf Christinnen und Christen hin oder eine Beteiligung an Begegnung,

Austausch und Dialog mit ihnen nicht möglich. So ist im Dialog zwischen beiden Gemeinschaften der Schatten der Schoa und ihrer jahrhundertelangen Vorgeschichte nach wie vor präsent. Dies sei mit einigen Stimmen illustriert.

So begegnet etwa in den Schriften von Eliezer Berkovits (1908-1992), einem orthodoxen Rabbiner und Erzieher mit beträchtlicher Wirkung in der amerikanisch-jüdischen Orthodoxie, die Neigung, die Christen als unkorrigierbare Antisemiten zu verstehen. Solche (Ab-)Neigung führte bei ihm zur kräftigen Unterstreichung eines an der Frage der Macht orientierten Grundunterschieds zwischen Christentum und Judentum: „Seit den Tagen, als das Christentum seine Seele an das Schwert Konstantins verkaufte, ist seine Entwicklung in diesseitigen Kategorien zu erklären. Es ist innerhalb des Bezugsrahmens von Macht vollständig verständlich; es gibt nichts Geheimnishaftes, nichts Fremdes an ihm... Aber der Jude, er ist ein Mysterium. Seine Fähigkeit zu überleben, sein Einfluss und seine Wirkung stehen in keinem Verhältnis zur physischen Stärke... Er ist der geheimnisvolle Fremde in der Weltgeschichte. Noch immer ist er da, überlebt und gibt so Zeugnis von einer anderen Macht, einer anderen Bedeutung, einem anderen Plan des Menschen für Gott.“{64} Berkovits bewertet die Beziehung von Judentum und Christentum ausschließlich negativ. Dabei hebt er besonders auf die geschichtliche Rolle ab, die seiner Meinung nach das Christentum in Europa in der Geschichte des Antisemitismus spielte und die faktisch den Weg zur Schoa bereitete. Die Frage, ob es gleichwohl so etwas wie „Christentum“ im Judentum gibt, kommt bei ihm nicht vor. Andere jüdische Autoren verstehen das Gegenüber von Judentum und Christentum in einer gewissen Nähe zu Berkovits, insofern sie pointiert eine Verhältnislosigkeit zwischen beiden Gemeinschaften konstatieren, ohne freilich eine direkte Verantwortung des Christentums für die Schoa zu behaupten. So kann z.B. Jacob Neusner (1932 geboren) vom Mythos einer gemeinsamen Tradition beider sprechen und apodiktisch betonen, dass das Judentum und Christentum „faktisch nichts gemeinsam haben, jedenfalls nichts, was relevant ist“.{65} Eine verwandte Position vertritt der israelische Naturwissenschaftler und Religionsphilosoph Jeschajahu Leibowitz (1903-1994), der sich in der israelischen Öffentlichkeit gerne provokativ äußerte, um das Nachdenken herauszufordern. So verwundert seine herbe Äußerung zur Beziehung von Judentum und Christentum nicht: „Schon die Existenz des Judentums ist... für das Christentum ein schreckliches Problem; uns dagegen - geht das Christentum überhaupt nichts an“.{66} Hier wird jüdischerseits das „Außerhalb“ des Judentums gegenüber dem Christentum deutlich und polemisch unterstrichen.

Aber es gibt andere jüdische Stimmen und zwar sowohl in der Tradition als auch heute. Für sie mag der jüdische Philosoph Michael Wyschogrod stehen, der sich selbst der jüdischen Orthodoxie zugehörig versteht. Er würde das Leibowitz-Zitat die Position eines „Isolationisten“ nennen und fortfahren: „Wenn... der jüdische Theologe notwendigerweise am religiösen Leben aller Völker interessiert ist, um wie viel mehr muss er am Christentum interessiert sein, das Israels Vokabular an alle Enden der Erde vermittelt hat.“ Wyschogrod verdeutlicht dies an einer Erfahrung, die er macht, wenn er mit dem Wagen am Sonntagmorgen durch eine ländliche Gegend der Vereinigten Staaten fährt. Er hat die Gewohnheit, dann das Autoradio anzustellen und den wechselnden Radiostationen der Regionen zu folgen. Was er dann hört, sind fast ohne Ausnahmen Übertragungen von Gottesdiensten dieser oder jener Kirche der jeweiligen Gegend. Er vergegenwärtigt seine dabei gemachten Erfahrungen, wenn er rhetorisch fragt: „Und wenn man von Station zu Station weiterschaltet, welche Namen hört man da? David, Salomo, Hesekiel, Jeremia, Jesaja, Jesus, Paulus und so weiter - alles Juden. Und von was für Ideen hört man? Sünde und Erlösung, Messias, Opfer, Passa, Jerusalem und so weiter - alles jüdische Ideen. Und dieses jüdische Vokabular, diese jüdische Ideenwelt, diese jüdischen Hoffnungen und Erwartungen gehen von heidnischem Samen aus, einem Geschlecht, das nicht Abraham angehört, von Menschen, deren Vorfäter nicht aus Ägypten herausgebracht worden sind und für die Gott nicht das Rote Meer zerteilte.“ Diese Erfahrung bringt ihn ins Grübeln und lässt ihn nach deren Bedeutung und Tragweite für ihn als einen gläubigen Juden fragen: „Wie kann ein jüdischer Theologe daran nicht interessiert sein?“ Er leugnet die Fremdheit oder auch das Störende des Christlichen für jüdisches Selbstverständnis nicht, spricht diesem aber nicht einen alles

bestimmenden Charakter zu. Er hält anderes für erstaunlich: „Das Erstaunliche ist, dass Nationen, die nicht von Abraham abstammen, in den Umkreis von Israels Glauben hineingekommen sind, dass sie Mensch und Geschichte in jüdischen Kategorien erfahren, die tief in jüdischer Erfahrung und Sensibilität verwurzelt sind. Wie kann ein jüdischer Theologe nicht erkennen, dass hier etwas Wunderbares am Werke ist, etwas, das in Verbindung gebracht werden muss mit der Liebe des Gottes Israels für alle seine Kinder, Isaak so gut wie Ismael, Jakob so gut wie Esau“.{67}

Diese jüdische Stimme rechnet nicht nur – wie es jüdischer Tradition entspricht – mit der Möglichkeit, unter Christinnen und Christen einzelne „Gerechte unter den Völkern“ anzutreffen. Bei einem Denker wie Michael Wyschogrod scheint das Staunen über jüdische Kategorien in einer Gemeinschaft aus den Völkern, die sich hinsichtlich ihrer genetischen oder sozialen Herkunft nicht von Abraham her versteht, auf dem Weg zu einer weitergehenden Wahrnehmung und Anerkennung einer Abrahamskindschaft zu sein. Nach einer anderen jüdischen Position – nämlich der jüdischen Mitglieder des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken – versteht ein Jude „die Weise, wie Abraham zum ‚Vater vieler Völker‘ (Gen 17) geworden ist, nicht vollständig, wenn er den Glauben des Christen von heute nicht zur Kenntnis nimmt und zu verstehen sucht“. Solche Kenntnisnahme führt dann bald über ein distanzierteres Sich-Informieren hinaus, „wenn... der jüdische Partner davon ausgeht, dass im Christentum etwas von Gott her geschehen ist, was ihn ‚um Gottes Willen‘ angeht“.{68}

2.2. Jüdische Theologie des Christentums – ein Programmwort

Wenige Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte Jakob J. Petuchowski (1925-1991), Professor für jüdische Theologie am Hebrew Union College in Cincinnati/USA, eine theologische Klärung der jüdischen Sicht des Christentums angemahnt. Der Ort seiner Anmahnung war vielsagend. Petuchowski steuerte ein Geleitwort zu einer kleinen Schrift des bekannten Konzilsberaters Johannes Oesterreicher bei. In seiner Schrift legte der aus einer jüdischen Familie Wiens stammende katholische Theologe und Leiter des Instituts für Jüdisch-Christliche Studien an der Seton Hall University in New Jersey eine Analyse und Interpretation der Konzilserklärung „Nostra Aetate“ vor.{69} Oesterreicher bat Jakob J. Petuchowski um einen Beitrag zu seiner Deutung der konziliaren Erklärung. Unter der Überschrift „Zum Geleit“ würdigte Petuchowski das Bemühen christlicher Gelehrter „in neuerer Zeit“, die jüdische Tradition und Literatur sehr viel objektiver zu betrachten, als es in einer langen Geschichte von Fremdheit, Polemik und Zurückweisung möglich erschien. Er meinte, dass dies freilich nur „ein Anfang, nicht das Ende gegenseitigen Verstehens“ ist. Dieses Verstehen müsse über Literaturkritik und Philologie hinausgehen. „Wir müssen zur theologischen Dimension zurückkehren, sofern wir uns der Gefahren, die sie in der Vergangenheit angerichtet haben, voll bewusst sind und uns davor hüten. Was uns also nützt, ist eine jüdische Theologie des Christentums und eine christliche Theologie des Judentums.“{70}

Die Forderung nach einer jüdischen Theologie des Christentums und einer christlichen Theologie des Judentums hat ihre eigene Wirkung gehabt.

Petuchowski bedachte das Gegenüber der beiden Theologien als das Gegenüber von Interpretationen: „Interpretation ist ein wichtiger Bestandteil in der Tradition beider Religionen; sie ist eine Entfaltung, an der der Heilige Geist teilhat. Das Neue Testament ist eine ‚Interpretation‘ der hebräischen Bibel und die patristische Literatur eine ‚Interpretation‘ des Neuen Testaments. Der Talmud ist eine andere ‚Interpretation‘ der hebräischen Bibel, eine dynamische Interpretation, die das Judentum bis auf den heutigen Tag belebt. Der Talmud ist aber mehr als *eine* Interpretation; er ist vielmehr eine *Sammlung* von Interpretationen.“{71} Der jüdische Gelehrte parallelisiert die Schrifttraditionen und deutet ihre Unterschiedlichkeit an. Mit seiner Rede von der doppelten Interpretation der hebräischen Bibel im Neuen Testament und im Talmud hat Petuchowski *in nuce* eine Position vorgelegt, die viele Jahre später christlicherseits z.B. die Päpstliche Bibelkommission in ihrem Dokument „Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der

christlichen Bibel“ vom 24. Mai 2001{72} bekräftigt hat. Dieses vatikanische Dokument hat nämlich anerkannt: es gibt eine jüdische und christliche Auslegungstradition und Leseweise des Alten Testaments, die sich ihr Recht nicht gegenseitig streitig machen dürfen.{73}

In anderen Wortmeldungen interpretierte Petuchowski sein Programmwort von einer jüdischen Theologie des Christentums mit weiteren Motiven und Kategorien. Er handelte von der Asymmetrie, die darin besteht, „dass das Christentum eine christliche Theologie des Judentums weit mehr benötigt als das Judentum eine jüdische Theologie des Christentums... Das Judentum lebt nämlich aus seinen eigenen Quellen und macht keine Legitimitätsansprüche, die sich auf die heiligen Schriften anderer Religionen stützen.“{74} Aber weil der Gott Israels eben auch der Gott aller Menschen ist, bedarf es jüdischerseits eines theologischen Interesses am Christentum. Die Rabbinen hatten bereits ein solches Interesse. Eine leitende Kategorie dieses Interesses war die Vorstellung von „Gerechten unter den (nichtjüdischen) Völkern“, die aufgrund der Erfüllung der sieben noachidischen Gebote Anteil an der kommenden Welt erhalten. Aber – so betonte Petuchowski eigens – diese Vorstellung begründet noch keine Sonderstellung der Christen innerhalb des göttlichen Heilsplans. Jüdischerseits müsse man aber wohl doch dem Christentum eine Sonderstellung zusprechen.{75} Maimonides (1138-1204) konzidierte eine Sonderstellung der monotheistischen Religionen, wenn er dem Christentum wie dem Islam die Funktion zusprach, „Wegbereiter des messianischen Königs“ zu sein, „die die ganze Welt darauf vorbereiten, dem Herrn gemeinsam zu dienen“.{76} Franz Rosenzweig komme über den Ansatz des Maimonides eigentlich nicht hinaus, ja falle hinter ihn – so Petuchowski – insofern zurück, als er dem Islam keine dem Christentum vergleichbare Sonderstellung zuzubilligen vermag und nur dem Christentum das Monopol einer „Art jüdischer Mission, die sich an die nichtjüdische Menschheit richtet“{77}, zuspreche. Dennoch hielt diese Kritik Petuchowski nicht davon ab, in Rosenzweigs Auffassung vom Christentum, das durch Christus zum göttlichen Vater komme (während die Juden bereits beim Vater *sind*), „einen festen und fruchtbaren Ansatz zu einer jüdischen Theologie des Christentums zu sehen... es geht darum, dass sich aus der gemeinsamen hebräischen Bibel – von Gott gewollt – zwei verschiedene legitime Religionen entwickelt haben, das Judentum und das Christentum, die sich ihre Existenzberechtigung nicht gegenseitig abstreiten dürfen – ja, die sich im Gegenteil ihres unlöslichen Zusammenhangs im göttlichen Plan in Zeit und Ewigkeit bewusst werden sollen.“{78} In seinem Bemühen, „dem Christentum eine Sonderstellung innerhalb des göttlichen Heilsplans zu(zu)erkennen“{79}, warf Petuchowski die Frage auf, „ob Christen nicht auch zum Sinai-Bund gehören“; er beantwortete die Frage aber etwas vorsichtiger, als er meinte, es falle dem Judentum schon leichter, „die Legitimität des Kalvaria-Bundes als eines mit dem Sinai- Bund verwandten Bundes anzuerkennen“{80}. Ziel der in den Spuren von Rosenzweig{81} skizzierten jüdischen Theologie des Christentums wie auch der analogen christlichen Theologie des Judentums ist nach Petuchowski also der Respekt und die theologische Anerkennung der Legitimität beider und der Differenz zwischen beiden.

[63] Haim Hillel Ben-Sasson, Article „Disputations and Polemics“, in: EJ 6 (1972), 79-103.

[64] Eliezer Berkovits, Faith after the Holocaust, New York 1973, 118f.

[65] Neusner 1991, 15. Im weiteren Verlauf wird noch darauf einzugehen sein, dass es bei Neusner gleichwohl eine Hinwendung zum Christentum und näherhin zu Jesus gibt.

[66] Jeshajahu Leibowitz, Gespräche über Gott und die Welt (mit Michael Shashar), Frankfurt 1990.

[67] Michael Wyschogrod, Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?: EvTh 34 (1974) 222-236, 223f. Ähnlich Petuchowski 1981.

[68] Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Arbeitspapier „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs“ vom 8. Mai 1979, in: KuJ I, 252-260, 256.

[69] Oesterreicher 1971. Aus der jüngeren Literatur zur Wirkung von NA, Artikel 4 auf die Haltung der Kirche zum Judentum vgl. nur: Peter Hünermann/Thomas Söding (Hg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 207), Freiburg 2003; Hans Hermann Henrix (Hg.), Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach, Aachen 2006; Sinkovits/ Winkler 2007; Siebenrock 2009; Gerhard Langer/Gregor Maria Hoff (Hg.), Der Ort des Jüdischen in der katholischen

Theologie, Göttingen 2009; Furlinger 2009; Johann Figl - Ernst Furlinger, Nostra aetate – Grundsatzklärung über die Beziehungen der Kirche zu den Religionen, in: Jan-Heiner Tück, (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg 2012, 405-419; Kurt Kardinal Koch, Gemeinsam Volk Gottes sein. Perspektiven des jüdisch-katholischen Dialogs nach Nostra aetate bis Papst Benedikt XVI., in: Elisabeth Zwick/Norbert Johannes Hofmann (Hg.), Dialog der Religionen. Eine interdisziplinäre Annäherung, Berlin 2013, 37-57; Renz 2014, 161-164, 178-191 und 212-215.

[70] Zum Geleit, in: Oesterreicher 1971, 14-20, 17.

[71] Ebenda, 19. Ähnlich auch in: Petuchowski 1980, 148. Grundzüge seiner Position hatte Petuchowski im Beitrag „The Christian-Jewish Dialogue“ (1963), wieder veröffentlicht in seinem Sammelband: Heirs of the Pharisees (Brown classics in Judaica), Lanham-London 1970, 141-159 vorgelegt, ohne darin jedoch das Programmwort einer „jüdischen Theologie des Christentums“ zu gebrauchen.

[72] Päpstliche Bibelkommission, „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ - 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), Bonn o.J. (2002).

[73] Näheres zu diesem Dokument siehe: Christoph Dohmen, In Gottes Volk eingebunden. Christlich- jüdische Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“, Stuttgart 2003.

[74] Petuchowski 1981, 204f.

[75] Diesen Gedanken entfaltet Jakob J. Petuchowski in seinem Beitrag: Melchisedech - Urgestalt der Ökumene, Freiburg 1979, 11-37, besonders 35-37.

[76] Petuchowski 1980, 147, wo sogleich die kritische Einklammerung folgt: „Allerdings fügte Maimonides hinzu, dass zusammen mit den Wahrheiten, die den Völkern im Namen Jesu und Mohammeds gepredigt wurden, auch Unwahrheiten in den Besitz der Völker gelangten, von denen sich die Völker lossagen müssen, wenn der wahre Messias erst einmal kommt.“ Vgl. auch die Darstellung: Petuchowski 1981, 209f.

[77] Petuchowski 1981, 209.

[78] Petuchowski 1981, 210f.

[79] Petuchowski 1981, 210.

[80] Petuchowski 1980, 149.

[81] Auch unter einem anderen Aspekt verstand Jakob J. Petuchowski sich in den Spuren Rosenzweigs: „Man darf im Dialog nicht total ‚aufgehen‘, d.h. man muss sich seinen Ruf auch auf anderen Gebieten innerhalb des Judentums bewahren. Sonst erkennen einen die eigenen Menschen nicht mehr als repräsentativ an. Ein Franz Rosenzweig z.B. konnte sich erlauben, eine jüdische Theologie des Christentums in seinem ‚Stern der Erlösung‘ zu entwickeln, in der er dem Christentum – als Jude – weiter entgegenkam als je ein Jude vor ihm. Er hat ja schließlich auch mit Martin Buber den Tanach übersetzt, und er hat die Gedichte Judah Halevis übersetzt und kommentiert. Sein Judesein bestand eben nicht nur in seinem ‚Dialog‘ mit dem Christentum“, so in einem Brief an den Autor vom 16. Oktober 1981.

Textwiedergabe mit freundlicher Genehmigung von Autor und Verlag.