

## Erwählungskonkurrenz zwischen Juden und Christen<sup>1</sup>

Ulrich Winkler, Salzburg

Israel verworfen, die Kirche stattdessen neu erwählt. Das Zweite Vatikanum hat dieser Austragung der Erwählungskonkurrenz ein Ende bereitet und an der bleibenden Erwählung Israels und fortdauernden Treue Gottes festgehalten. Es ist deshalb keine Übertreibung, von einer Revolution zu sprechen, die das letzte Konzil im Verhältnis der katholischen Kirche zu den Juden angesichts einer fast zweitausendjährigen Geschichte eingeleitet hat; oder mehr theologisch, von einer Umkehr. Doch was bedeutet diese Bekehrung für die bisherige Tradition, konkreter für die Rezeption der Lehre der frühen Kirche in Theologie und Kirche heute?

Noch verhältnismäßig einfach liegen die Dinge, die unter die Kategorie der moralisch relevanten Schuld fallen, die Johannes Paul II. vor Gott getragen hatte.<sup>2</sup> Abgesehen von den Missverständnissen um die Formulierung von der

- 1 Der Aufsatz geht auf einen Vortrag an einer Fachtagung zurück, die vom 18. bis 20. Januar 2008 an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Stuttgart-Hohenheim zum Thema „Das Verhältnis von Judentum und Christentum in den ersten Jahrhunderten – Forschungsstand und Konsequenzen für die Theologie“ unter Leitung von Rainer Kampling (Berlin) und Wolfram Kinzig (Bonn) abgehalten wurde.
- 2 Am Ende seiner Pilgerreise in das Heilige Land hat Johannes Paul II. am 26. März 2000 an der Klagemauer in Jerusalem ein Schuldbekennnis mit Vergebungsbitte für das von Christen an Juden verübte Unrecht niedergelegt, das am ersten Fastensonntag am 12. März 2000 zu St. Peter in Rom in einer Liturgie ausgesprochen worden war: Johannes Paul II., Schuldbekennnis und Vergebungsbitte am Ersten Fastensonntag 2000 in St. Peter in Rom, in: Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum 2*. Dokumente von 1986-2000. Veröffentlichung im Auftrag der Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Paderborn/Gütersloh 2001, 151-156. – An der Schwelle zum dritten Jahrtausend war dem Papst die „Reinigung des Gedächtnisses“ oder „purificazione della memoria“, ein zentrales Anliegen: „Da ist vor allem das Zeichen der Reinigung des Gedächtnisses: es verlangt von allen einen mutigen Akt der Demut, nämlich die Verfehlungen zuzugeben, die von denen begangen wurden, die den Namen Christen trugen und tragen.“ Johannes Paulus II., *Incarnationis mysterium*. Verkündigungsbulle des großen Jubiläums des Jahres 2000. 29. November 1998 (VAS 136), Bonn 1998, Nr. 11; vgl. ders., *Novo millennio ineunte*. Apostolisches Schreiben vom 6. Januar 2001 an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000 (VAS 150), Bonn 2001, Nr. 33-36. – Diesem Schritt ging vorbereitend die Arbeit zweier Vatikanischer Kommissionen voraus: Die eine unter Leitung von Kardinal Walter Kasper: Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa“ vom 16. März 1998, in: Henrix/Kraus, *Die Kirchen und das Judentum 2*, 110-119; – die andere unter Leitung von Kardinal Joseph Ratzinger: Internationale theologische Kommission, *Erinnern und Ver-*

„Reinigung des Gedächtnisses“ und den berechtigten Anfragen nach der ausreichenden Tragweite dieses Schuldbekenntnisses, die beispielsweise Hans Hermann Henrix unter der Überschrift „Offene Fragen und bleibende Herausforderungen – Nur Versagen der Söhne und Töchter der Kirche und keine Schuld der Kirche?“ zusammenfasst,<sup>3</sup> steht die Behandlung der fundamentaltheologischen Fragen im Rahmen einer theologischen Erkenntnistheorie noch aus. Es geht mir also nicht bloß um eine Wiederholung des Textbefundes patristischer Quellen zur Offenlegung eines Streites um die verwirkte und neu erworbene Erwählung, sondern um die Frage, welchen Stellenwert diese Texte angesichts der Umkehr des Zweiten Vatikanums für eine Israeltheologie und überhaupt für die Theologie als solche und darüber hinaus für die Kirche und die Liturgie einnehmen. Oder noch bedrängender: Wie konstitutiv war und ist ein christlicher Antijudaismus für die Entwicklung und Darstellung der christlichen Dogmatik? Welche Verbindlichkeit muss oder darf der exklusiven Erwählungstheologie der frühchristlichen Quellen angesichts heutiger Affirmation einer bleibenden Erwählung Israels noch zugesprochen werden? Kann die Tradition so „einfach“ der Adversus-Judaos-Theologie entledigt werden, wie für moralische Vergehen Vergebung für einen Neuanfang erlebt wird?

Die Untersuchung geht entlang verschiedener Interpretationen der Bedeutung der Erwählungstheologie. (1.) Muss sie überhaupt eliminiert werden, weil sie gefährlich ist? (2.) Als Beleg dafür kann ihr Exklusionsmechanismus angeführt werden. (3.) Damit ist aber noch nicht entschieden, ob nicht auch integrative Möglichkeiten bereitstehen.

söhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Ins Deutsche übertragen und hg. von Gerhard Ludwig Müller / Johannes Paul II., Ansprache und Vergebungsbitten (Neue Kriterien 2), Einsiedeln <sup>3</sup>2000. – Vgl. Accattoli, Luigi, Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa“ von Papst Johannes Paul II. an der Wende zum dritten Jahrtausend. Übertragung ins Deutsche von Dr. Peter-Felix Ruelius, Innsbruck/Wien 1999; Hubmann, Franz D., Nach der römischen „Reflexion über die Shoah“. Zum Dokument der Kommission für die Religiösen Beziehungen zu den Juden von 1998, in: ThPQ 147 (1999) 53-61; Wandinger, Nikolaus, „Wir vergeben und bitten um Vergebung“. Kommentar zu den kirchlichen Schuldbekenntnissen und Vergebungsbitten des Ersten Fastensonntags 2000, in: Schwager, Raymund/Niewiadomski, Józef (Hg.), Religion erzeugt Gewalt - Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung“ (Beiträge zur mimetischen Theorie 15), Thaur 2003, 143-179.

- 3 Henrix, Hans Hermann, Katholische Kirche und Judentum. 40 Jahre nach Nostra aetate – am Ende eines bedeutenden Pontifikats, in: Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.), Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra Aetate (Salzburger Theologische Studien – interkulturell 3), Innsbruck/Wien 2007, 123-141, hier 132ff. Vgl. Kuschel, Karl-Josef, Erinnern ohne Erneuern? Über das Schuldbekenntnis des Papstes, in: Der Spiegel Nr. 11, 13.3.2000.

## 1. Eine gefährliche Bedeutung der Erwählungstheologie. Einwände gegen die Erwählungstheologie

Konkurrierende Exklusivitätsansprüche sind anfällig für Gewalt.<sup>4</sup> Mit dieser Vermutung, ja vielmehr mit diesem Tatbestand hat sich das Thema „Religionen“ im 21. Jahrhundert in der Öffentlichkeit und auf die Bühne der Medien zurückgemeldet. Die Gewaltanfälligkeit gehört zur Gegenwartssignatur der Religion. Das entsprechende theologische Axiom christlicher Theologie lautet: „extra ecclesiam nulla salus“ - „außerhalb der Kirche kein Heil“. Wer außerhalb steht, muss nicht gemutmaßt werden. Die katholische Kirche hatte davon ganz klare Vorstellungen. Das Konzil von Florenz (1439-1445) nennt im sog. Jakobitendekret die stehende Trias von Heiden, Juden und Häretikern.<sup>5</sup>

Auch die Erwählungstheologie gehört in diesen *Vorstellungskreis*, jedoch mit einem entscheidenden Unterschied und einer brisanten Verschärfung: Der Exklusivismus, der sich in diesem Extra-Axiom manifestiert, kann leichter gedeutet werden als Absolutheitsanspruch, als Anspruch, den die Kirche für sich selbst erhebt.<sup>6</sup> Die Vorstellung einer Erwählung durch Gott ist aber noch unvergleichlich stärker, weil der Akteur der Erwählung außerhalb liegt und das Subjekt des Anspruches nicht die Kirche ist, die mit Hilfe ideologiekritischer Instrumentarien des Eigennutzes entlarvt werden kann: Gott hat erwählt, es liegt nun mehr daran, sich dieser Wahl Gottes als würdig zu erweisen. Nicht die Kirche reklamiert für sich einen Anspruch, sondern Gott selbst erwählt die Kirche.

4 Vgl. Schmidt-Leukel, Perry, Die theologischen Wissenschaften als Vermittler im Dialog der Kulturen?, in: Berka, Walter/Schmidinger, Heinrich (Hg.), Vom Nutzen der Wissenschaften (Wissenschaft - Bildung - Politik 10), Wien 2007, 75-94.

5 Vgl. DH 1351.

6 „Das Absolute, das man für sich beanspruchen könnte, ist das falsche, vereinnahmende und vereinnahmte, ja terroristische Absolute der Fanatiker ... Das Absolute ist nicht beanspruchbar, es ist gegenwärtig in dem Anspruch, der mich beansprucht“. Werbick, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 2000, 388. „Der Terminus *Absolutheitsanspruch* ist deshalb geradezu blasphemisch.“ Werbick, Jürgen, Heil durch Jesus Christus allein? Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: ders./Michael von Brück (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143), Freiburg/Basel/Wien 1993, 11-61, hier 57. – Gerd Neuhaus sieht die Berechtigung des Begriffs vielmehr für die Botschaft gegeben, die absolut beansprucht. Neuhaus, Gerd, Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“ (QD 175), Freiburg/Basel/Wien 1999. – Noch skeptischer Hans Kessler: „Definitiven Anspruch erhob Jesus nicht formal-abstrakt für sich ..., sondern für einen bestimmten Inhalt, der ihn erfüllte.“ Kessler, Hans, Pluralistische Religionstheologie und Christologie. These und Fragen, in: Schwager, Raymund (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg/Basel/Wien 1996, 158-173, hier 162.

Ihr privilegierter Status ist das Ergebnis des Handelns Gottes. Sie ist nur demütige Dienerin.

Ich gehe deshalb auf zwei gegenwärtige Kritiken ein, die aus einer Außenperspektive auf die Dogmatik schauen, die eine von der Religionssoziologie, die andere von der Religionswissenschaft. Die erste formuliert eine Ablehnung, die zweite eine Relativierung.

### 1.1. „Gott in Sippenhaft“: Die Fundamentalkritik von Klaus-Peter Jörns an der Erwählungstheologie

Der ehemalige Berliner Religionssoziologe Klaus-Peter Jörns hält ein engagiertes Plädoyer für einen notwendigen Abschied von der Erwählungstheologie.<sup>7</sup> Er setzt ein mit einer Begriffsbestimmung. Das Proprium von Erwählung gegenüber einer Wahl ist der Beweggrund der besonderen Gunst und der Liebe auf Seiten des Erwählenden gegenüber den Erwählten. Mit dieser Liebe „binden sich die Erwählenden selbst an die Erwählten.“<sup>8</sup> Auf der anderen Seite gibt es im Unterschied zu einer Wahl nicht einfach Wahlverlierer, sondern die Kehrseite der Erwählungsvorstellung ist vielmehr der Hass gegenüber den Verworfenen. „Ist nicht Esau Jakobs Bruder? – Spruch des Herrn –, und doch liebe ich Jakob, Esau aber hasse ich.“ (Mal 1,2f) Die „Erbfeindschaft zwischen den Isaak-Söhnen Jakob (= Israel) und Esau (= Edom) [beruht ...] auf Jahwes liebevoller Erwählung im einen und seiner haßerfüllten Verwerfung im anderen Fall ... Das wirkliche Problem in Maleachis Gottesspruch liegt aber darin, daß sich der Gott Israels selbst in das Schema Liebe und Haß zu ganzen Völkern verwickelt hat.“<sup>9</sup>

Den Theologen und Religionssoziologen Klaus-Peter Jörns interessieren die religionspsychologischen Motive hinter diesem Vorgang. Er analysiert als grundlegendes Problem „daß der Gott Israels von einem Propheten *dafür in Anspruch genommen werden konnte*, durch Liebe und Haß, also Erwählung und Verwerfung, eine Feindschaft zwischen Völkern gestiftet zu haben.“<sup>10</sup> Der Hass zwischen den Völkern und Religionen kann somit auf eine göttliche Autorität zurückgeführt werden. Gott wird „buchstäblich in Sippenhaft genommen“<sup>11</sup>. Der Konflikt wird damit unversöhnlich. „Das Göttliche der Erwählung und Verwer-

7 Jörns, Klaus-Peter, *Notwendige Abschiede*. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 2004; vgl. ders., Zur Notwendigkeit, von Erwählungsvorstellungen in der Theologie Abschied zu nehmen, in: Maier, Christl u.a. (Hg.), *Exegese vor Ort*. FS Peter Welten, Leipzig 2001, 177-198.

8 Ebd. 198.

9 Ebd. 192.

10 Ebd. 192.

11 Ebd. 192.

fung bewirkt ihre Unaufhebbarkeit<sup>12</sup>, die nur eschatologisch aufgelöst werden kann.

Diese Vorstellungen gerinnen zu einer „normativen Selbstdefinition“<sup>13</sup>. Damit greift Jörns das Konzept von Jan Assmann<sup>14</sup> auf, der die Ursprünge des israelitischen Monotheismus in Echnatons Ägypten ortet und das „Einzigartigkeitsbewußtsein auf [die] Gottesbeziehung“<sup>15</sup> zurückführt, die sich in der Ethik ausdrückt. Dabei vollzieht sich eine Identitätskonstruktion, so Assmann: „Orthopraxie heißt ... auch: Distinktion, Seklusion [Selbstabschließung], Einzigartigkeit“<sup>16</sup>. Diese Vorstellungen wurden ebenso von den Christen übernommen. „Gott wird zum Gefangenen der Erwählungsvorstellung derer, die sich für erwählt halten. Er darf nicht sein, was er nach dem Evangelium Christi ist: *unbedingte und unbegrenzte Liebe*. .... dieses Evangelium ... steht der Verbindung des Erwählungsgedankens mit der christlichen Gottesvorstellung strikt entgegen.“<sup>17</sup> „Die Entdeckung, daß Gottes Liebe *allen* Mensch gilt, zu der Jesus, Paulus und Petrus über die eigenen inneren Schranken hinweggeführt worden waren, wird von der Christenheit in seiner Geschichte wieder verworfen, ja, desavouiert.“<sup>18</sup> Solche Korrektive sind keine neutestamentliche Erfindung, sondern Jörns sieht sie auch in alttestamentlichen und jüdischen Traditionen angelegt.<sup>19</sup> Doch ohne Erfolg. Vielmehr wirkte die jüdisch-christliche Erwählungskonfrontation verschärfend, sie versperrte erst recht diese „Öffnung zur ganzen Menschheit hin“<sup>20</sup>.

„Weil die Erwählungsidee versucht, Gott an eine bestimmte Gruppe von Menschen zu binden, *müssen wir diese Idee aufgeben*. So vielfältig biblisch und außerbiblisch belegt Erwählungsvorstellungen auch sind, von der unbegrenzten Liebe Gottes kann man nur glauben, daß sie die ganze Schöpfung meint.“<sup>21</sup> „Es ist nun einmal wahr, daß nicht zuletzt unter Berufung auf biblische Zeugnisse von göttlicher Erwählung und Gewaltanwendung Menschen für Land und Volk, für partikulare Wertvorstellungen und religiöse Wahrheiten ohne Rücksicht auf das Leben von anderen Menschen ... gekämpft haben.“<sup>22</sup>

12 Ebd. 192.

13 Ebd. 193.

14 Jörns zitiert: Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2. Aufl. München 1999 [1997]; vgl. Assmann, Jan, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt 2000 [München 1998].

15 Jörns, Abschiede 193.

16 Assmann, Gedächtnis 197; Jörns, Abschiede 193.

17 Jörns, Abschiede 202.

18 Ebd. 212.

19 Vgl. Ebd. 194f.

20 Ebd. 200.

21 Ebd. 203.

22 Ebd. 212.

Es geht Jörns nicht einfach um eine Humanisierung von Religion, sondern um ureigenste theologische Anliegen gegen eine parteiliche Instrumentalisierung Gottes. „[D]ie Erwählungsidee [ist] eine anthropozentrische Falle ...: Sie bindet Gott an das Liebesvermögen, zu dem wir fähig sind.“<sup>23</sup>

Sie bedient narzisstische Kränkungen gegen die unvermeidlichen Selbstrelativierungen und verbindet ein gutes Selbstgefühl mit einem übermächtigen Bündnispartner. Ein reifer Narzissmus<sup>24</sup> lernt Sozialität und Nächstenliebe. „Das Gebot der *Amixia* aber, der Nichtvermischung mit Angehörigen anderer Stämme, Völker und Religionsgemeinschaften, hat Menschen ... in der Position einer sehr geschwächten Selbstwahrnehmung festgehalten.“<sup>25</sup> Denn was Martin Buber dialogisch für das Individuum gedacht hat, gilt auch für Gemeinschaften. Selbstwahrnehmung ist gebunden an die Begegnung mit einem Gegenüber.

Was hier entwicklungspsychologisch abgehandelt wird, besitzt m.E. auch eine bemerkenswerte theologische Relevanz. Die Kränkung der Selbstrelativierung kann zur Stärke werden. Identitätskonstruktionen können einher gehen mit Einschluss der Selbstrelativierung!

Jörns fordert nicht nur einen notwendigen Abschied von der Erwählungstheologie, sondern konsequenter Weise auch eine „Didaktik zur Entwöhnung von Erwähltheitsbedürfnissen“<sup>26</sup>, nämlich eine schrittweise Herausarbeitung des Verbindenden: auf Basis der Schrift mit den abrahamitischen Religionen, und auf der Basis einer Heilsgeschichte mit allen Religionen. Durch „das uns zugewandte Gesicht Gottes ... [müssen wir] hindurch auf den Einen blicken“<sup>27</sup> und den „Schritt aus der Gefangenschaft von Erwählungsbewußtsein und Ethnozentrismus heraus“<sup>28</sup> vollziehen. Als zentralen Gesichtspunkt sieht Jörns den liturgischen Umgang mit alttestamentlichen Verheißungen.

### 1.2. Eine religionswissenschaftliche Relativierung der Erwählungstheologie durch Edgar J. Bauer

Ich beziehe mich auf den Artikel „Erwählung“<sup>29</sup> im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Das von Cancik, Gladigow und Laubscher herausge-

23 Ebd. 202.

24 Vgl. Ebd. 205f.

25 Ebd. 211.

26 Ebd. 212.

27 Ebd. 212.

28 Ebd. 212.

29 Bauer, Edgar J., *Erwählung*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher, unter Mitarbeit von Günter Kehrler und Hans G. Kippenberg, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 330-341.

gebene *Handbuch* zeichnet sich nicht gerade durch Schmeicheleien gegenüber der Theologie aus. Deshalb überrascht es, dass es zwar klare Hinweise auf die „Problematik von Erwählung“<sup>30</sup> gibt, aber das Konzept als solches nicht in Bausch und Bogen desavouiert wird. Vielmehr hält Edgar J. Bauer mit Karl Jaspers daran fest, dass „die Kategorie der Erwählung eine der für das Abendland grundlegenden Artikulationen religiöser Erfahrung darstellt.“<sup>31</sup>

Deshalb liegt ihm an der Herausarbeitung von Unterscheidungen, für die er v.a. bei der prophetischen Tradition des Alten Testaments im Sinn einer „anspruchsvolle[n] Verpflichtung“<sup>32</sup> und beim Judentum fündig wird. Denn er fasst Erwählung schon von seiner Begriffsbestimmung her mit einer „teleologischen Grundstruktur“ auf, durch welche „die Partikularität des Erwählten in der Allgemeinheit bzw. Universalität des zu erreichenden Zweckes ... transzendiert.“<sup>33</sup> Erwählung und Verwerfung werden dadurch asymmetriert. Mit der Erwählung der Erwählten soll ein Zweck verfolgt werden, der nicht auf der gleichen Ebene wie die Verwerfung liegt.

„Es ist bezeichnend, daß oft auf die Kategorie der Erwählung rekurriert wird, wenn es darum geht, einen Bruch in der kontinuierlichen Überlieferung einer Religion und den darauf folgenden Neuanfang zu legitimieren.“<sup>34</sup> Erwählung erscheint also als Legitimationsfigur in einer prekären Lage einer bestimmten Gruppe. Damit liefert Bauer ein wichtiges Kriterium für die Beurteilung dieser Vorstellung. Sie bewährt sich in Übergangssituationen, hat eine stärkende Funktion in einer Notlage. Sie hilft auf die Beine. Was aber ist, wenn diese Prekarität wegfällt, eine Gruppe etabliert ist und fest im Sattel der Geschichte sitzt? Mit der Veränderung der Situation muss auch die Erwählungstheologie Schritt halten.

Obwohl Erwählung schlechthin mit dem Judentum identifiziert wird, sieht er diesen Vorgang jedoch überall dort am Werk, wo Völker eine „unverwechselbare Identität durch den Rekurs auf ... göttliche Instanzen“<sup>35</sup> zu sanktionieren versuchen. Dort, wo es zu einer „Gleichsetzung der eigenen Identität mit der schlechthin menschlichen“<sup>36</sup> kommt, spricht er von Primitivität, die auch noch „in der Form von äußerster Elaboriertheit ... die Weigerung [darstellt], vollgültige Menschheit auch dort anzuerkennen, wo sie sich anders präsentiert als im vertrauten Lebenshorizont.“<sup>37</sup>

Der Begriff der Erwählung wird nicht prinzipiell delegitimiert, sondern seine Unterkomplexheit wird zu Recht angegriffen. Er kritisiert nicht, dass mit

30 Ebd. 338.

31 Ebd. 340.

32 Ebd. 333.

33 Ebd. 331.

34 Ebd. 332.

35 Ebd. 338.

36 Ebd. 338.

37 Ebd. 338f.

der Erwählung Identitätsdiskurse bestritten werden, sondern nimmt *solche* Diskurse ins Visier, in denen – biblisch gesprochen – der partikulare Sinai-Bund nicht vom universalen Noah-Bund flankiert wird, in denen „Gottes Absolutheit zur Legitimierung von allzumenschlichen Interessen in einer wesentlich »unvollendbaren« Geschichte beansprucht“<sup>38</sup> und „die prinzipielle Legitimität der religiösen Vielfalt“<sup>39</sup> bestritten wird. Edgar Bauer verstehe ich so, dass der Begriff der Erwählung nicht per se usurpiert sein muss von herabsetzenden und ausschließenden Selbstvergewisserungsinteressen, die sich nach den Analysen von Carl Schmitts politischer Theologie<sup>40</sup> besonders – säkular gewendet – in Totalitarismen ausgetobt haben. Identitätsdiskurse können vielmehr auch fähig sein, Alterität einzuschließen und Selbstrelativierung zuzulassen. Religionen können pluralismusfähig sein. Dies habe ich als Kriterium für eine religionstheologische Beurteilung von Religionen vorgeschlagen.<sup>41</sup>

Diese Hinweise auf die Gefährlichkeit der Erwählungstheologie stützen sich auf eine Tradition exklusiver Bedeutung. Diese wird im nächsten Schritt vorgestellt.

## 2. Eine exklusive Bedeutung der Erwählungstheologie bei den Kirchenvätern

Ich gehe in meinen Überlegungen davon aus, dass das Thema der Erwählungskonkurrenz von Juden und Christen keine marginale Tradition christlicher Theologie darstellt, die ein Theologe am Schreibtisch ausgräbt und eventuell antikirchlich hochstilisiert, sondern dass die christliche Auseinandersetzung mit der Erwählung Israels zu den zentralen Diskursen der christlichen Theologie gegenüber dem Judentum gehört. Heinz Schreckenberg eröffnet seinen ersten Band der *Adversus-Judaeos-Texte* mit der Feststellung: „Im Mittelpunkt der christlich-jüdischen Kontroverse der Kirchenväterzeit steht vom Beginn der Streit um Erwählung und Verwerfung.“<sup>42</sup>

38 Ebd. 339.

39 Ebd. 339.

40 Vgl. Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 4. Aufl., unveränd. Nachdr. d. 1934 erschienenen 2. Aufl. 1985.

41 Vgl. Winkler, Ulrich, *Die unwiderrufene Erwählung Israels und das Wahre und Heilige anderer Religionen. Von der Israeltheologie und Religionstheologie zur Pluralismusfähigkeit der Religionen als interreligiöse Kriteriologie*, in: Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1)*, Zürich 2005, 233-265.

42 Schreckenberg, Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld [1]. 1.-11. Jh. (Europäische Hochschulschriften 23/172)*, Frankfurt 4. Aufl. 1982 [1999], 41.

Meine Annahme lebt von zwei weiteren Voraussetzungen, dass zum einen die Erwählung für Israel eine konstitutive theologische Rolle<sup>43</sup> spielt, und zum anderen der christliche Diskurs apologetisch und exklusiv gegenüber Israel ausgetragen wird. Seit den frühesten außerkanonischen christlichen Quellen ist das jüdisch-christliche Verhältnis im Streit um die Erwählung in eine *Entweder-Oder-Alternative* manövriert worden. Das Volk Israel und die christusgläubige Judengemeinde mit den Heidenchristen werden als einander ausschließende Größen verstanden. Sie haben keinen Platz unter einem gemeinsamen Dach der Erwählung. Das Haus der Erwählung kann nur einer bewohnen. Diese Entscheidung hatte unauslotbare Konsequenzen, an die ich im nächsten Unterpunkt kurz erinnern will.

### 2.1. „Der größte Raubzug der Weltgeschichte“ (Friedrich Heer)<sup>44</sup>

Austria meets Austria, der österreichische Katholik Friedrich Heer (1916-1983) spürt dem Glauben oder vielmehr dem Judenhass eines anderen österreichischen Katholiken nach, wie Heer sein Buch untertitelt. Als sog. Linkskatholik saß Heer mit seiner Sicht der Dinge zwischen allen Stühlen. Vielen galt er als der Vernichter der Kirche, weil er Hitler und den christlichen Antijudaismus in einen Zusammenhang brachte. Den anderen war er wiederum nicht radikal genug in seiner Kirchen- und Religionskritik. Bis heute ist es in der theologischen Wissenschaft verpönt, Friedrich Heer zu zitieren. Seine ca. 3.500 Veröffentlichungen würden bis heute einen reichen Fundus ergeben. Es gehört zu den Verdiensten meines Lehrers Gottfried Bachl, der den Mut hatte, eine systematisch-theologische Dissertation anzuregen und gegen den Atheismusverdacht der „Vision des Christlichen bei Friedrich Heer“ – so der Titel des Buches<sup>45</sup> von Wolfgang Müller – nachzugehen. In einer durch Exklusivitätsansprüche vergifteten aber dennoch pluralen Gesellschaft rief er auf zum „Gespräch der Feinde“<sup>46</sup>, eine klare Gegenstrategie zur Entweder-Oder-Alternative. Als den „größten Raubzug der Weltgeschichte“ bezeichnet Friedrich Heer die christliche Enteignung des Judentums und seiner Bibel, die bereits an der Schnittstelle von biblischem Kanon und frühchristlicher Literatur beginnt.

43 Vgl. Preuß, Horst Dietrich, *Theologie des Alten Testaments 1. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, 2. Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart/Berlin/Köln 1991-1992.

44 Heer, Friedrich, *Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum. Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler*, München 1967, 54.

45 Vgl. Müller, Wolfgang F., *Die Vision des Christlichen bei Friedrich Heer* (Salzburger Theologische Studien 19), Innsbruck/Wien Tyrolia-Verlag 2002.

46 Vgl. Winkler, Ulrich, *Gespräch der Feinde. Friedrich Heer mahnt die Christen zur weltoffenen Gestaltung der pluralen Gesellschaft. Eine neue Studie von Wolfgang F. Müller*, in: *Salzburger Nachrichten UNI-Beilage* 1.6.2002, 12.

Friedrich Heer steht damit in der Tradition einer jüdisch-christlichen Hermeneutik, die wesentlich mit Adolf von Harnack (1851-1930) verbunden ist und bis in die Gegenwart dauert. Dieser kontrastiert zu Recht bereits die allerfrüheste Entwicklung christlicher Israeltheologie, die er als „dezidierten Antijudaismus“ bezeichnet, mit Paulus, der an der „Zweiheit der Menschheit (Juden und »Völker«) ... trotz der *einen* Kirche Gottes“ und an „besonderen den Juden geschenkten Verheißungen“<sup>47</sup> festhält. Harnack trifft in seiner Beschreibung genau den entscheidenden Punkt, in dem sich die frühen Theologen von Paulus abgesetzt haben. Sie brachten die Idee des Einigen, des Einzigen und somit der Ausschließung in die Verhältnisbestimmung gegenüber dem Judentum ein.

„Kommt dem Volk Israel noch *ein* Sonderrecht zu, bedeutet auch nur *eine* Sonderverheißung irgendetwas, muß auch nur *ein* Buchstabe in Kraft erhalten bleiben ... war damit das Recht der Heidenkirche überhaupt in Frage gestellt.“<sup>48</sup> Die Existenz des Christentums wurde verbunden mit der Delegitimation des Judentums. „Das Selbstbewusstsein der christlichen Gemeinde, das Volk Gottes zu sein, musste sich vor Allem in der Stellung zum Judentum ausdrücken, dessen bloße Existenz ... jenes Selbstbewusstsein am stärksten bedrohte.“<sup>49</sup> Hier liegt eine klassische Identitätskonstruktion im Singular vor, auf die ich im letzten Abschnitt noch zurückkommen werde.

Die Ablösung der Erwählung Israels durch die Christusgläubigen war keine isolierte Behauptung, sondern steht in einem Netzwerk von Argumenten. Engstens damit verbunden ist die Kunst der Schriftbeweise. Denn die Juden sollten mit den eigenen Waffen geschlagen werden. Die Heilige Schrift musste Israel entrissen werden. Die Juden haben zwar die Schrift, doch sie sind blind, verstehen sie nicht und sind deshalb ohne Glauben. Mit Hilfe der Allegorese wurden die Heilszuschreibungen an Israel außer Kraft gesetzt, die Bibel den Juden enteignet, Israel verworfen und von vorneherein als gar nie erwählt betrachtet. Vielmehr ist die Kirche schon von Anfang an von Gott erwählt.

Entsprechend zieht Harnack in seiner Dogmengeschichte ein deftiges Resümee. Nach der übereinstimmenden Ansicht der christlichen Schriftsteller der nachapostolischen Zeit „ist Israel eigentlich zu allen Zeiten die Afterkirche gewesen“<sup>50</sup>. In seiner Missionsgeschichte findet sich die gleiche Textpassage mit einer kleinen aber signifikanten Erweiterung, die deutlich macht, dass Israel nicht nur *chronologisch* nach der Kirche zu reihen ist, sondern darüber hinaus

47 Alle: Harnack, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924 [1902], 72.

48 Harnack, *Mission* 73

49 Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte 1. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen 1931, 197.

50 Harnack, *Dogmengeschichte 1*, 198f.

das Gegenprogramm von Kirche ist. „So ist Israel eigentlich zu allen Zeiten die After- bzw. Teufelskirche gewesen“.<sup>51</sup>

Somit sind die Juden nicht nur ihrer Erwählung und ihrer Schrift beraubt, sondern auch ihrer Geschichte enteignet. Die Heilsgeschichte Gottes mit dem Volk Israel ist gar nicht ihre Geschichte, sondern die der Kirche. „[D]ie Kirche ist zwar erst in letzter Zeit *erschienen*; sie ist aber von Anfang an von Gott vorhergesehen und geschaffen. ... Das jüngere Volk ist somit eigentlich das ältere ..., das ursprünglichere. Die Patriarchen, Propheten und Gottesmänner ... haben mit dem *Volke* der Juden innerlich nichts gemein; sie sind Gottes Erwählte, die ... als Vorläufer und Väter des Volkes der Christen betrachtet werden müssen. Dies ist die übereinstimmende Ansicht aller Schriftsteller des nachapostolischen Zeitalters. Die Christen sind das wahre Israel“.<sup>52</sup>

Eindrücklich hat Friedrich Nietzsche diese Kunst der Bibelexegese entlarvt und über sie gespottet:

„[I]n den Jahrhunderten ihrer Begründung [hat das Christentum] jenes unerhörte philologische Possenspiel um das alte Testament aufgeführt: ich meine den Versuch, das alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen, mit der Behauptung, es enthalte Nichts als christliche Lehren und *gehöre* den Christen als dem *wahren* Volk Israel: während die Juden es sich nur angemaasst hätten. Und nun ergab man sich in einer Wuth der Ausdeutung und Unterschlebung, welche unmöglich mit dem guten Gewissen verbunden sein kann: wie sehr die jüdischen Gelehrten auch protestiren, überall sollte von Christus und nur von Christus die Rede sein, überall namentlich von seinem Kreuze, und wo nur ein Holz, eine Ruthe, eine Leiter, ein Zweig, ein Baum, eine Weide, ein Stab genannt wird, da deutete diess eine Prophezeiung auf das Kreuzesholz: selbst die Aufrichtung des Einhornes und der ehernen Schlange, selbst Moses, wenn er die Arme zum Gebet ausbreitet, ja selbst die Spiesse, an denen das Passahlamm gebraten wird, – alles Anspielungen und gleichsam Vorspiele des Kreuzes! Hat diess jemals Jemand *geglaubt*, der es behauptete?“<sup>53</sup>

Mit der Entweder-Oder-Alternative der Erwählung und ihrer Rückprojektion in die Schrift wurde die schriftinterne Dialektik von Erwählung und Verwerfung zerbrochen. Nicht das gleiche Israel wurde erwählt und im Fall des Scheiterns mit der Verwerfung bedroht, sondern die präfigurierte Kirche war erwählt und Israel galt die Verwerfung. Neben dieser eigennützigen Sicht der Geschichte ist dieser Vorgang noch aus einem ganz anderen Grund signifikant. Er zeugt auch von einem grundlegenden Missverständnis von Erwählung. Erwählung scheint hier einen extramundan abgesicherten, quasi metaphysischen Status einer unhinterfragbaren Superiorität und Bevorzugung zu begründen. Erwählung wird gänz-

51 Harnack, Mission 75.

52 Harnack, Dogmengeschichte 1, 198f inkl. Anm. 1.

53 Nietzsche, Friedrich, Morgenröte, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. durchges. Aufl. [1988] Neuauflage 1999, 9-331, hier 79f [Aphorismus 84], vgl. Schreckenber, Adversus-Judaeos-Texte 1, 32f.

lich herausgelöst von der damit verbundenen Aufgabe. Eben *weil* Erwählung in die Pflicht nimmt, kann sie auch ins Scheitern führen. Obwohl in der christlichen Argumentation Israel wegen des Unglaubens an Jesus und – in die vorjesuanische Zeit projiziert – wegen seines Götzendienstes scheiterte, war es ja nie wirklich erwählt, weil die Erwählte immer schon die Kirche war. Mit diesem Zerbrecen der Dialektik von Erwählung und Verwerfung hat sich die christliche Theologie eine gewaltige Hypothek aufgeladen.

Unter dieser Voraussetzung ging es um sehr viel: Die Legitimität des Messiasbekenntnisses wurde davon abhängig gemacht, dass die Christusbekenner die einzig richtige Sicht der Schrift haben. Das Ende Jesu am Kreuz, seine Niedrigkeit und die offene Situation, ob man nun seinem Anspruch des mit ihm angebrochenen messianischen Reiches glaubt oder nicht, diese offene Situation sollte in Eindeutigkeit und Hoheit überführt werden. Damit wurde das Selbstverständnis des eigenen Glaubens in die Sackgasse einer Entweder-Oder-Hermeneutik bugsiert. Die vielfältigen alttestamentlichen Heilsbilder wurden auf *eine* Größe hin reduziert und christlich monopolisiert.

Die Hermeneutik der Ausschließung führt zur Substitution Israels durch die Kirche. Sie ist das neue Volk, das erwählte Volk Gottes, das neue Israel, das geistige Israel. Verworfen ist das ungläubige und fleischliche Israel. Noch einmal Harnack, der auf dem Hintergrund seiner Hellenisierungsthese schreibt: „Eine solche Ungerechtigkeit wie die der Heidenkirche gegenüber dem Judentum ist in der Geschichte fast unerhört. Die Heidenkirche streitet ihm alles ab, nimmt ihm sein heiliges Buch, und, während sie selbst nichts anderes ist als transformiertes Judentum, durchschneidet sie jeden Zusammenhang mit demselben: die Tochter verstößt die Mutter, nachdem sie sie ausgeplündert! ... Auf einer höheren Stufe stellt sich die Sache anders dar: das jüdische Volk hat durch die Verwerfung Jesu seinen Beruf verleugnet und sich selbst den Todesstoß versetzt; an seine Stelle rückt nun das neue Volk der Christen.“<sup>54</sup> Israel ist abgedrängt in eine Schattenexistenz (Kol 2,17).

## 2.2. *Alles halb so schlimm?*

Das Forschungsparadigma jüdisch-christlicher Geschichte, für das Adolf von Harnack<sup>55</sup> steht, ist in die Kritik geraten. Damit meine ich nicht die Opposition des christlichen Antijudaismus, der selbst nach dem Ende des Naziregimes nicht

54 Harnack, *Mission* 76

55 Für ein differenziertes Judenbild Harnacks zwischen antijüdischen Stereotypen, christlichen Erfüllungstheorien und jüdischen Kontextualisierungen vgl. Kinzig, Wolfram, Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain, Leipzig 2004.

sofort erloschen ist. Vielmehr beziehe ich mich auf eine Kritik, die einen hundertjährigen Forschungskonsens aufbricht und einen mehr oder weniger kontinuierlich diagnostizierten Antijudaismus christlicher Geschichte in Frage stellt. Die theologisch-historische Forschung nach der Shoah fügte sich ein in das generalisierende Geschichtsbild der Antisemitismusforschung seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, wonach das Verhältnis der Juden zur Umwelt im Allgemeinen und im Besonderen der Christen zu den Juden wenigstens als problematisch<sup>56</sup>, wenn nicht gar durchgängig negativ und feindselig gesehen wurde. Dabei seien – so die Kritik – die sozialgeschichtlichen Facetten des alltäglichen Zusammenlebens, das in bestimmten Perioden und Regionen durchaus gedeihlich<sup>57</sup> war, kaum erforscht oder für das Geschichtsurteil unbedeutend geblieben. Zudem zeigen insbesondere auch neuere jüdische Forschungen, wie lange in der christlichen Antike klare Distinktionen von Juden und Christen als abgeschlossene Entitäten gefehlt haben und Grenzen durchlässig waren.<sup>58</sup>

Wenn ich hier eine christlich theologische Auseinandersetzung mit dem Judentum analysiere, rede ich damit keineswegs dieser angeblichen Generalisierung das Wort. Ich bin auch nicht der Überzeugung, mit Antisemitismus sei die alles beschreibende Kategorie dieser Geschichte getroffen, die durch Nachweise von Philosemitismus korrigiert werden müsste.<sup>59</sup> Der angestrebte Paradigmenwechsel ist jedoch insofern begrüßenswert, als er unzulässige Implikationen theologischer Forschung verwehrt. Aus theologisch-apologetischen und antijudaistischen Textsammlungen der christlichen Antike kann nicht einfach auf ein tatsächlich vergiftetes (Zusammen)Leben von Juden und Christen geschlossen werden. Vielmehr lässt die repetierende Gesetzgebung und homiletische Paränese geradezu auf das angenommene Gegenteil schließen, auf Durchlässigkeiten der Grenzen, florierenden Austausch hier und dort, Wertschätzung der Praktiken, Feste und Traditionen der Juden, gegenseitige Anziehungen etc. Ein einziger Gesetzeserlass reichte eben nicht gegen die Mischehenpraxis, und gerade der

56 Vgl. ein neueres Beispiel: Kotowski, Elke-Vera/Schoeps, Julius H./Wallenborn, Hiltrud (Hg.), *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa 1. Länder und Regionen / 2. Religion, Kultur, Alltag*, Darmstadt 2001.

57 Der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) an der Universität Bonn geförderte Sonderforschungsbereich 534 „Judentum – Christentum. Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart“ untersuchte im Projektbereich A „Zu den Ursprüngen von Judentum und Christentum“ unter Leitung von Moshe Zimmermann und Wolfram Kinzig „Faszination und Herausforderung des Judentums für das Christentum“.

58 Vgl. die Arbeiten von Daniel Boyarin Anm. 67.

59 Vgl. Kinzig, Wolfram, *Philosemitismus angesichts des Endes? Bemerkungen zu einem vergessenen Kapitel jüdisch-christlicher Beziehungen in der Alten Kirche*, in: Lexutt, Athina/Bülöw, Vicco von (Hg.), *Kaum zu glauben. Von der Häresie und dem Umgang mit ihr (Arbeiten zur Theologiegeschichte 5)*, Rheinbach 1998, 59-95; ders., *Philosemitismus. Teil 1: Zur Geschichte des Begriffs, Teil 2: Zur historiographischen Verwendung des Begriffs*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 105 (1994) 202-228.361-383.

entspannte Umgang der Christen mit jüdischen Gebräuchen und Nachbarn erbot sich Johannes Chrysostomos zu seinen wilden Judenpredigten. Ich kann auch nicht sehen, dass die beiden wichtigsten deutschsprachigen Werke zur theologischen Geschichte der Juden und Christen von Rengstorf / Kortzfleisch<sup>60</sup> und Heinz Schreckenbergs<sup>61</sup> sich dieser Unterscheidung nicht bewusst wären.<sup>62</sup> Vielmehr werden durchgängig Überlegungen angestellt, wie theologische Konstruktionen und Sozialgeschichte ineinander gespielt oder sich vielmehr unterschieden haben, wie rhetorische Stilmittel eingesetzt und als solche in den Kontext antiker Literatur gestellt werden müssen etc. Eine andere Frage ist freilich das heuristische Prinzip, mit denen Texte ausgewählt und Traditionen aufgegriffen werden, oder wie die Repräsentanz von Ereignissen – wie 388 n. Chr. die unsägliche Brandschatzung der Synagoge von Callinicum / Euphrat durch Mönche, die Ambrosius vor den Strafen Kaiser Theodosius' I. in Schutz nimmt – für einen gesamten Geschichtsabschnitt eingeschätzt wird.

Deutschland suchte unter der Ära von Bundeskanzler Schröder einen Weg zurück in die Normalität nationalstaatlichen Selbstbewusstseins jenseits der historischen Schuldenlast der Verbrechen des Hitlerregimes. Der nach der Katastrophe der Shoah zusätzlich forcierte Antisemitismusessentialismus erfährt durch heutige Sozialhistoriker Kritik und Differenzierung. Doch ein Eskapismus aus unserer Geschichte bleibt verwehrt. Auschwitz bleibt, und ebenso die Verdammung der Juden durch das Florentiner Konzil in das Höllenfeuer. Unsere Theologie steht – nach dem Titel der Prolegomena von Friedrich-Wilhelm Marquardt

- 60 Rengstorf, Karl Heinrich/Kortzfleisch, Siegfried (Hg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen 1-2*, Stuttgart 1968/1970.
- 61 Schreckenberg, Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld [1]. 1.-11. Jh.* (Europäische Hochschulschriften 23/172), Frankfurt 4. Aufl. 1982 [1999]; ders., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13. Jh.)*, (Europäische Hochschulschriften 23/335), 2. Aufl., Frankfurt/M. 1991; ders., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.)* (Europäische Hochschulschriften 23/497), Frankfurt/M. 1994.
- 62 Mitglieder des Forschungsbereiches bestätigen den beiden Werken durchaus meine Einschätzung, vgl. zu Rengstorf / Kortzfleisch: Kinzig, Wolfram, *Nähe und Distanz. Auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*, in: Kinzig, Wolfram/Kück, Cornelia (Hg.), *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung jüdisch-christlicher Beziehungen (Judentum und Christentum 11)*, Stuttgart 2002, 9-27, hier 24; vgl. ders., *Closeness and Distance. Towards a New Description of Jewish-Christian Relations*, *Jewish Studies Quarterly* 10 (2003), 274-290. Zu Schreckenberg vgl. Mendels, Doron, *The Relationship of Christians and Jews during the Years 300-450. A Preliminary Report of the Christian Point of View*, in: Kinzig, Wolfram/Kück, Cornelia (Hg.), *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen (Judentum und Christentum 11)*, Stuttgart 2002, 45-54, hier 52.

– im Zeichen von „Elend und Heimsuchung“<sup>63</sup>. Die willkommenen Geschichten von *convivencia* entdramatisieren trotzdem die jüdisch-christliche Geschichte keineswegs! Nicht, weil jeder antike antijudaistische Text schon Hitlers Helfer antizipieren würde. Trotzdem ist der Zusammenhang zwischen christlichem Versagen und industrieller Judenvernichtung nicht zu zerreißen. Hier ist Schuld zu benennen, so Johannes Paul II.<sup>64</sup> Umso bohrender stellt sich die Frage – nicht so sehr nach dem Rückschluss vom theologischen Antijudaismus auf die historischen Realien, als vielmehr – nach der Konstitutivität dieser *Adversus-Judaeos*-Theologie für die Entwicklung und den Bestand der christlichen Lehre, die ohne Zweifel – wenn auch nicht kurzschlüssig – Praxis affiziert. Die neueren sozial-historischen Untersuchungen würden dann einen Einwand gegen meine Anfragen bedeuten, wenn sie über die geschichtlichen Differenzierungen hinaus umfängliche Texte einer nennenswerten positiven Israeltheologie zu Tage fördern würden, die in Opposition zu *Adversus-Judaeos*-Theologie stehen und die Entwicklung des trinitarischen und christologischen Dogmas, der Ekklesiologie und Kirchendisziplin mit einer theologischen Wertschätzung Israels als bleibend von Gott erwähltes Volk verbinden.

### 2.3. Vorstellungskreise

Es würde den Rahmen sprengen, über die obigen Andeutungen zur Entweder-Oder-Alternative der Erwählung hinaus das ganze Netzwerk an Argumentationen und Schriftverweisen darzustellen, die für die Substitution der Erwählung Israels durch die Kirche gebraucht wurden. Ich beschränke mich hier darauf, einige Vorstellungskreise, die argumentativ miteinander aufs engste verbunden waren, zusammenfassend aufzuzählen:

1. Die Ablösung, Ersetzung und Verwerfung Israels wurde möglich durch *Brechung der Dialektik von Erwählung und Verwerfung und ihre Aufteilung auf Juden und Christen*.
2. Damit korrespondiert eine weitere Aufteilung zwischen *Partikularismus und Universalismus*. Das Alte Testament und seine Heilsperspektive seien partikularistisch – erst der Neue Bund öffnete sie universalistisch auf die Völker und alle Welt.
3. *Anciennität* war in der Antike ein gewichtiges Wahrheitskriterium. Deshalb war es wichtig, dass das neue Volk Gottes der Christen keine Neuerung darstellt, sondern älter ist als Israel mit seinem partikularen und gebrochenen Sinaibund und anknüpfen kann an den Abrahambund und die Verheißungen der „Hebräer“

63 Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, Gütersloh <sup>2</sup>1992 [München 1988].

64 Vgl. Anm. 2.

(Eusebius). Innerhalb Israels wird also nochmals unterschieden zwischen der Hebräerkerche und dem verlorenen Israel (Augustinus).

4. Die *Beweise* liegen in der Schrift vor. Israel ist jedoch verstockt und mit Blindheit geschlagen, so dass es der spirituellen Christus-Exegese nicht folgen kann.

5. Der schlagende Beweis, dass Israel und sein Heilsweg von Gott verworfen sind, liefert die *Zerstörung Jerusalems und des Tempels* durch die Römer 70 n. Chr. Der Bericht von Josephus Flavius ist eine gern von Christen zitierte jüdische Quelle. Die aber dennoch fortdauernde Existenz Israels bildete eine knifflige theologische Herausforderung.

#### 2.4. *Justins Dialog mit dem Juden Tryphon: Das Urbuch der Adversus-Judaeos-Theologie*

Ich werde in diesem Abschnitt keine Wiederholung der bekannten Texte aus der Patristik bringen, die bereits verdienstvoll in den eben schon erwähnten Bänden von Rengstorf/Kortzfleisch<sup>65</sup> und Heinz Schreckenber<sup>66</sup> zusammengestellt worden sind. Dazu kommt eine unüberschaubare Anzahl von Monographien und Aufsätzen zu einzelnen Autoren. Ebenso werde ich keine einzelnen schweren Ausfälle der Polemik präsentieren, wie den Barnabasbrief oder den schon zitierten Johannes Chrysostomos, dem Goldmund und Namensgeber der orthodoxen Liturgie, der die Entweder-oder-Alternative in aller Schärfe gegen judenchristliche Elemente in den eigenen Reihen gerichtet hat. Ich will einige Grundstrukturen der Erwählungsablösung anhand eines geschichtsträchtigen Textes nachzeichnen und dafür Justins (+165) Dialog mit dem Juden Tryphon zu dieser Frage näher heranziehen.

Gegen Adolf von Harnack muss man vorausschicken, dass man in den ersten Jahrhunderten kaum – und schon gar nicht zur Zeit des Bar-Kochba-Krieges (132-135), in dessen Umfeld der Dialog literarisch angesiedelt ist – von geschlossenen und abgegrenzten Entitäten „Judentum“ und „Christentum“ sprechen kann. Daniel Boyarin nimmt eine Spätdatierung der Trennung vor und begreift die Konstituierung einer jüdischen Identität wesentlich in Auseinandersetzung mit christlichen Themen bis hin zum christlichen Staatskirchentum.<sup>67</sup> Wann immer man sich auf die frühchristliche Auseinandersetzung bezieht, muss man diesen spezifischen historischen Kontext bedenken. Heidenchristen, Judenchrist-

65 Vgl. Anm. 60.

66 Vgl. Anm. 61.

67 Boyarin, Daniel, *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999; Boyarin, Daniel, *Border lines. The partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004; vgl. Rutishauser, Christian M., *Jewish-Christian Dialogue and the Theology of Religions*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 1 (2005-2006) 53-66.

ten und Juden sind noch schwer – mit eindeutigen Kriterien – voneinander abgrenzbare Größen. Ein Teil des Problems der frühchristlichen *Adversus-Judaeos*-Literatur ist die zunehmende Verselbständigung der Argumente und die rasante Abstraktion von konkreten jüdischen Gesprächspartnern und Gemeinden. Die Dekontextualisierung dieser Literatur – der sie selbst bereits Vorschub geleistet hat – trägt einen wesentlichen Teil zur Verschärfung des christlichen Antijudaismus bei. Die erfolgreiche Rezeption von Justin ist auch dafür ein geschichtsträchtiges Beispiel.

Nun zum Text Justins: Für eine Gliederung gibt es zahlreiche Vorschläge.<sup>68</sup> Das zentrale Interesse gilt dem *Beweis der Messianität Jesu, die das Gesetz und den Alten Bund zugunsten des Neuen ablöst, und die Christen als wahres Israel und als universale Religion einsetzt*. So könnte ein Kurzabstract lauten.

Justins Methode ist der *Erfüllungsbeweis*. Gegenüber dem jüdischen Anspruch führt er eine „exzessive christologische Exegese“ durch, wie Heinz Schreckenberg sie bezeichnet. Justin ist „der erste Autor der Alten Kirche, der »ausgehend von den einschlägigen Ansätzen des Neuen Testaments«, ein wirklich umfassendes System der Bibeldeutung entwirft, das alle Linien alttestamentlicher Verheißung in Jesus Christus münden läßt.“<sup>69</sup> So Schreckenberg, der den Dialog als eine „im Grunde ... überdimensionale Schriftstellensammlung“<sup>70</sup> beschreibt. Bei einer groben Zählung bin ich auf etwa 200 Belege gestoßen, in denen Justin alttestamentliche Texte verarbeitet hat.

Einige *Argumentationspfeiler*: Zum ersten Mal erscheinen die Juden als *Feinde Christi*, die ihre Feindschaft auch auf die Gläubigen ausdehnen. Die Juden sind *Ungläubige*, da sie trotz der Masse an Schriftbeweisen nicht an Jesus glauben wollen. Auf dem Hintergrund der Logotheologie sieht Justin beim Handeln Gottes im Alten Testament *überall Christus* am Werk. Schon *vor Abraham und Mose* war ein gerechtes und gottgefälliges Leben möglich. Die *Tora* hat eine *vorübergehende* Bedeutung und wurde nur wegen der *Herzenshärte* und der Sünde der Israeliten als Erziehungs- und Strafinstrument mit begrenzter Dauer und Bedeutung gegeben. Selbst die *Beschneidung* ist ein Strafzeichen. Zwei Unbeschnittene werden zu zentralen Figuren: Abraham wegen seines Glaubens, und Melchisedek als Priester außerhalb des jüdischen Ritus. Gott braucht auch *keine Opfer*. Doch Israel hat die Weisheit der *Propheten* und den angekündigten *neuen universalen Bund* verachtet. Da die Abrahamsverheißung denen gilt, die glauben und die wahre Gottesverehrung vollziehen, sind die Christusgläubigen das

68 Vgl. Rudolph, Anette, „Denn wir sind jenes Volk ...“ Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht (*Hereditas* 15), Bonn 1999, 71ff.

69 Schreckenberg, *Adversus-Judaeos*-Texte 1,183.

70 Ebd. 1,183.

wahre, geistige und neue Israel, das neue universale Volk Gottes. Das fleischliche Israel, das auf seine Abstammung pocht, ist abgelöst und verworfen.

Der zentrale Text des Dialogs ist das Kapitel 11, das alle wesentlichen Argumente für die Ablösung der Erwählung bringt, die v.a. im letzten Teil ab Kapitel 109 ausführlich bekräftigt wird.

Dial. 11,1. „Tryphon, es wird nie ein anderer Gott sein, noch war von Ewigkeit her ein anderer Gott als der, welcher dieses Weltall gemacht und geordnet hat. Wir glauben ferner, daß unser Gott kein anderer ist als der eurige, daß er vielmehr ein und derselbe ist wie der, welcher eure Väter aus Ägypten geführt hat »mit starker Hand und erhabenem Arme« (Dtn 5,15; Ps 135,2). Auch haben wir auf keinen anderen Gott unsere Hoffnung gesetzt – es gibt ja keinen anderen –, sondern auf denselben wie ihr, auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Nicht aber sind es Moses und das Gesetz, welche uns zur Hoffnung geführt haben; in diesem Falle würden wir wahrlich es euch gleich machen.“<sup>71</sup>

Die Propheten sind die bessere Philosophie. So lautet die Entdeckung Justins am Eingang des Dialogs. Der ewige Gott ist der Schöpfer. Er ist der Gott Israels und der Gott der Christen. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist auch der Gott Jesu Christi und der Christen. Zu beachten ist hier die Reihenfolge: Abraham, Isaak und Jakob, die unten gleich umgestellt wird.

Nach dieser gemeinsamen Basis kommt der entscheidende Unterschied: Die Hoffnung der Christen gilt nicht dem Gesetz, und Moses ist nicht die zentrale Figur.

Dial. 11,2. „Nun aber habe ich ja gelesen, Tryphon, daß schließlich noch ein Gesetz kommen soll und ein Bündnis, welches alle Bündnisse übertrifft, und an welchem jetzt alle Menschen, die Anspruch auf Gottes Erbe machen, festhalten müssen. *Das auf dem Horeb gegebene Gesetz ist bereits veraltet und gehört euch allein, das unsere aber ist für alle Menschen überhaupt.* Ist aber ein Gesetz gegen ein anderes aufgestellt, so abrogiert es das frühere, und ein späteres Bündnis hebt in gleicher Weise das frühere auf. Als ewiges und endgültiges Gesetz ist uns Christus gegeben, und verlassen können wir uns auf den Bund, dem kein Gesetz, keine Verordnung, kein Gebot folgt.“<sup>72</sup>

Zwischen „uns“ und „euch“ besteht also ein Unterschied, das Gesetz des Mose. Dieser zweite Absatz weist a) darauf hin, dass auch Tryphon zu der neuen Erkenntnis in der Lage sein müsste, und b) auf die Qualität des neuen Gesetzes: es übertrifft alles und es betrifft alle. Es ist ein schlechthin universales Gesetz.

Der zweite Satz wiederholt und macht das Angedeutete explizit. Er gehört zum Zentrum des Dialogs. „Das auf dem Horeb gegebene Gesetz ist bereits veraltet und gehört euch allein, das unsere aber ist für alle Menschen überhaupt.“ Das Gesetz Mose wird qualifiziert a) als veraltet, b) als nur den Juden gehörend. – In Opposition dazu steht das Gesetz der Christen, denn es gehört nicht nur den Christen, sondern allen Menschen.

71 Justinus, *Dialog mit dem Juden Tryphon*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Philipp Häuser (Bibliothek der Kirchenväter 1,33), Kempten/München 1917, 16.

72 Ebd. 16f (kursiv U.W.).

Dann kommt ein Argument aus der Juristik zur Gültigkeit des neuen – und Ungültigkeit des alten – Gesetzes. Damit ist die Entweder-Oder-Position bezogen und eine Entscheidung von großer Tragweite getroffen. Altes und Neues, Partikulares und Universales könnten ja auch nebeneinander oder ergänzend gedacht werden. Nein, sie sind ausschließend.

Und eine letzte Qualifikation des neuen Gesetzes in diesem Absatz ist entscheidend. Es kann nicht wieder von einem *noch* neueren abgelöst werden, was durchaus mit dem juristischen Argument vereinbar wäre. Denn das neue Gesetz ist endgültig, weil es das ewige Gesetz ist. Damit schließt sich der Kreis zum Beginn des zitierten Textes. Der Bogen reicht vom ewigen Gott der Schöpfung zum ewigen Gesetz der Christen heute bis in alle Zukunft. Das Gesetz der Christen geht zurück auf den ewigen Gott. – Das Gesetz des Mose hingegen ist eine partikuläre Zwischenepisode.

Dial. 11,3. „Oder hast du nicht gelesen, was Isaias (51,4-5) sagt? »Höre mich, höre mich, mein Volk! Und ihr Könige, schenket mir Gehör! Denn ein *Gesetz* wird von mir ausgehen, und mein Gericht wird sein *zur Erleuchtung der Heiden*. Eilends naht meine Gerechtigkeit, und mein Heil wird ausziehen, und auf meinen Arm werden die Heiden hoffen.« Durch Jeremias (31,31-32) spricht er über eben diesen Neuen Bund also: »Siehe, es kommen Tage – spricht der Herr – und ich werde einen *Neuen Bund* schließen mit dem *Hause Israel und dem Hause Juda*, nicht wie ich ihn geschlossen habe mit ihren Vätern am Tage, da ich sie bei der Hand nahm, um sie aus dem Lande Ägypten zu führen.«<sup>73</sup>

Dieser Text ist die Quelle für die klassische *Kombination* der beiden Prophetenverheißungen: die Tora für die Heiden und die *berit hadash*, der neue Bund mit Israel. Als Autorität zieht Justin die Propheten heran, die die Juden nicht anerkennen wollen und die sie getötet haben.

Dial. 11,4. „Wenn nun Gott die Einrichtung eines Neues Bundes angesagt hat, und zwar zur Erleuchtung der Heiden, wir aber es sehen und davon überzeugt sind, daß es Menschen gibt, welche gerade durch den Namen des gekreuzigten Jesus Christus sich von den Götzen und dem anderen Unrecht trennen, Gott zuwenden und bis zum Tode in Geduld ausharren, um Gott zu preisen und ihn zu verehren, dann kann jedermann aus den Tatsachen und aus der sie begleitenden wunderbaren Macht erkennen, dass hier das *neue Gesetz und der Neue Bund* und die Erwartung (vgl. Gen 49,10) derer ist, welche unter allen Völkern das göttliche Heil erwarten.«<sup>74</sup>

Hier wird mit der oben gewonnenen Kombination weiter argumentiert. Der bei Jeremia *an Israel und Juda* verheißene *neue Bund* wird hier zum „Neuen Bund“ *für die Heiden*. Die Tora für die Heiden wird übergangen. Das Gesetz erfährt keine Ausweitung und Universalisierung, sondern fällt dem Neuen zum Opfer. Es wird übergangen, denn es ist für Justin nur eine interimistische Verlegen-

73 Ebd. 17 (kursiv U.W.).

74 Ebd. 17 (kursiv U.W.).

heitsveranstaltung. Die Tora kommt erst wieder nach der Beweisführung vor, und zwar wieder in Kombination mit dem Neuen Bund.

Der Skopus dieses Absatzes liegt in der Beweisführung. Die Verheißung der Propheten hat sich erfüllt. Diese Erfüllung besteht darin, dass Menschen von den Götzen zur wahren Gottesverehrung gelangen – was ein gemeinsames Ziel der wahren Philosophie und der Bibel ist – und weiters, dass sie ein rechtschaffenes Leben führen und für ihre Überzeugungen in den Tod gehen. Die Christen erfüllen mit ihrer hochstehenden Ethik also Philosophie und Bibel.

Dial. 11,5. „*Das wahre, geistige Israel* nämlich und die Nachkommen Judas, Jakobs, Isaaks und Abrahams, der trotz seiner Vorhaut, infolge seines Glaubens, von Gott sein Zeugnis erhielt, von ihm gesegnet und zum Vater vieler Völker ernannt wurde, *das sind wir*, die wir durch diesen gekreuzigten Christus zu Gott geführt wurden, wie sich noch im Laufe des weiteren Gespräches zeigen wird.“<sup>75</sup>

„Das wahre, geistige Israel ..., das sind wir“, so lautet die prägnante Konklusion Justins, die er genau vorbereitet hatte. Die Verheißung des neuen Gesetzes zum Licht für die Heiden hat die ursprüngliche Zielgruppe des Neuen Bundes, nämlich Israel und Juda, zugunsten der Heiden abgelöst (Dial 11,3f). Nun (Dial. 11,5) wird das Volk Israel wieder aufgegriffen und subtil zweigeteilt in zwei verschiedene Gruppen. In folgenden Texten wird diese Unterscheidung ausführlich argumentiert. Einerseits das „geistige Israel“, und später wird es heißen, „Israel dem Fleische nach“. Das geistige Israel wird hier zwar noch in die Nachkommenschaft der Erzväter gestellt, aber mit einer signifikanten Umstellung. Die bekannte Reihenfolge aus Ex 2,24 „Abraham, Isaak und Jakob“ wird hier verändert: Juda kommt hinzu und wird vor Jakob/Israel gereiht und damit der Anklang zu den unterschlagenen Adressaten des Neuen Bundes hergestellt. Weiters wird Abraham an den Schluss gestellt, um ihn durch eine weitere Erklärung zu würdigen. Abraham ragt heraus. Er ist der Unbeschnittene, also der Gerechte ohne Gesetz. Er ist die Gestalt des Glaubens. Durch den Glauben gehört er auf die Seite des geistigen Israels. Er ist die Vorbild- und Zielfigur, auf die die genannten Erzväter ausgerichtet sind. – Das sind die Einschübe in den Hauptsatz: „Das wahre, geistige Israel ..., das sind wir“.

Da die Juden jedoch nicht an den Neuen Bund glauben und blind sind für die Schriftbeweise, haben sie sich ins Unrecht gesetzt und die Wahrheit verleugnet. Sie werden ersetzt durch das wahre Israel, das dem Geist der Verheißungen folgt. Justin vollzieht hier eine stramme Selbstbehauptung: „das sind wir!“ Das alte Israel ist anschlussfähig, wenn es glaubt. Es gilt das gleiche Kriterium wie für die Christen, ihr beider Weg zu Gott ist der Glaube an Christus. Das Gesetz des Mose ist in seiner Funktion überflüssig. Das alte Israel des Gesetzes ist ersetzt durch das neue Israel. Die Christen sind das erwählte universale Volk Gottes.

Nach dem Kapitel 11 füge ich noch vereinzelt Hinweisse hinzu. Die Christen sind die neuen Eigner der Erwählung. Dazu:

Dial 119,5. „Mit Abraham werden wir auch das heilige Land erben und werden das Erbe für alle Ewigkeit in Besitz nehmen; denn Kinder Abrahams sind wir, da wir gleich ihm glaubten (vgl. Gal 3,7).

Dial 119,6. Gleichwie nämlich Abraham dem Worte Gottes »glaubte und es ihm zur Gerechtigkeit angerechnet« (Gen 15,6; Röm 4,3; Gal 3,6) wurde, ebenso glauben auch wir dem Worte Gottes, das uns von neuem durch die Apostel Christi verkündet wurde und durch Propheten gepredigt worden war ... Das Volk also, welches Gott dem Abraham verheißt, glaubt gleich Abraham, fürchtet Gott, ist gerecht und erfreut den Vater (vgl. Spr 10,1). Da euch jedoch der Glaube (vgl. Dtn 32,10) fehlt, so seid nicht ihr jenes Volk.<sup>76</sup>

Hier lässt sich sehr schön beobachten, wie diese Behauptung „Das wahre, geistige Israel ..., das sind wir“ mit Oppositionen abgesichert wird. Die Parallele mit Abraham wird durch den Glauben unterstrichen – Israel hingegen fehlt der Glaube. Glaube, Gottesfurcht und Gerechtigkeit sind die Vorzüge der Christen. Noch prägnanter ist die Absicherung im ersten Satz. Dem Glaubenden gelten die Verheißungen Abrahams. Justin lässt keinen Zweifel, diese Verheißungen gelten den Christen. Sie sind Erben. Damit bedient er eine rechtliche Kategorie – und zwar mit höchster Effizienz. Aus dem Glauben erwächst eine absolute Rechtslage. Die Christen erlangen ein „Erbe für alle Ewigkeit“.

Diese Folgerung Justins ist höchst signifikant. Der Glaube ermöglicht einen *Besitzstatus*. War es nicht genau das, was Justin den Juden ankreidet, dass sie sich in der fleischlichen Abstammung sicher fühlen? Steht denn der neue Besitzstand der Christen nicht in der gleichen Logik? So würde ich heute fragen. Für Justin stellte sich diese Anfrage aber so nicht, weil er die Erwählung von vorneherein so konzipierte, dass sie universal auf die Völker und weniger auf Israel angelegt war.

Im gleichen Duktus der Selbstbehauptung und Eigenqualifikation stehen die vorangehenden Sätze:

Dial 119,3. „Doch nicht nur sein Volk sind wir, wir sind sein heiliges Volk ...

Dial 119,4. Wir sind also kein verachtenswertes Volk, noch Barbarenvolk, noch eine Nation wie die Karer oder Phryger. Nein, *gerade uns hat Gott erwählt* ... Denn wir sind jenes Volk, das Gott dereinst dem Abraham versprochen hatte.<sup>77</sup>

Denkt man an die Erwählung Israels in Dtn 7,7 („Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch der Herr ins Herz geschlossen und ausgewählt; ihr seid das kleinste unter allen Völkern.“), so wird Israel gerade *nicht* wegen eines Vorzuges erwählt, sondern allein aus Gottes Erbarmen. Justin hin-

76 Ebd. 193f.

77 Ebd. 193 (kursiv U.W.).

gegen bringt die Erwählung in Zusammenhang mit einer Auszeichnung. Er verwendet die Kategorie der Erwählung, setzt sie aber als *Selbstbehauptung* gegenüber den Juden ein. Deshalb wiederum meine Frage an Justin: Setzt er hier nicht Mittel ein, die er genau an Israel damit widerlegen will?

Zur Zweiteilung Israels vgl.

Dial. 125,5. „Mit dem Namen Israel benannte er [Christus] seinerzeit den seligen Jakob, um durch seinen eigenen Namen ihn zu segnen und dadurch zu verkünden, daß alle, welche durch ihn zum Vater ihre Zuflucht nehmen, ein *gesegnetes Israel* sind. Ihr aber habt für all das kein Verständnis und wollt es auch nicht haben, da ihr (nur) der *fleischlichen* Abstammung nach Kinder Jakobs seid und dennoch die volle Erlösung erwartet. Allein daß ihr auch hierin euch irret, habe ich wiederholt gesagt.“<sup>78</sup>

Die Jakobskinderschaft und der Segen des Stammvaters sind verwirkt, da sie in seinen Wurzeln nicht Christus zu erkennen vermögen. So bleibt nur die Verbindung durch die Geburt. Das fleischliche Israel aber hat keine Erlösung zu erwarten. Ihm gilt der Zorn Gottes, es glaubt nicht und betreibt Götzendienst, es ist eingereiht unter die anderen Völker. Der Exodus aus Ägypten und die folgende Erwählung am Sinai sind gegenstandslos geworden. Die Erwählung des Volkes Gottes richtet sich nach dem Christusglauben:

Dial. 130,3. Ihr könnt erkennen, „daß Gott einstens alle Menschen zerstreut hatte nach Völkern und Sprachen, daß *euer Volk*, das er aus allen Völkern befreit hat, *ein Volk ohne Wert, ohne Gehorsam, ohne Glaube* (vgl. Hos 8,8; Is 30,9; 65,2; Dtn 32,20) ist, daß dagegen nach seiner Lehre die, welche er sich aus jedem Volk auserwählt, seinem Willen in der Kraft Christi gehorchen, den er Jakob nennt und als Israel bezeichnet. Diese müssen ... Jakob und Israel sein.

Dial. 130,4. Da es nämlich hieß: »Freut euch, ihr Heiden, mit seinem Volke!«, weist er ihnen ein Erbe zu ... Ihr habt nämlich durch euren Götzendienst Gott zum Zorn gereizt, und die, welche Götzen dienen, werden von ihm gewürdigt, seinen Willen zu erkennen und sein Erbe zu erhalten.“<sup>79</sup>

Wie subtil Justin in die Texte eingreift, zeigt ein letzter Beleg, wo er die Zweiteilung Israels in einen erwählten und verworfenen Teil am Abrahamsbund vornimmt. Das Verheißungsbild vom Sand am Meer wird zur Verwerfungsmetapher!

Dial. 20,2. „[E] einige eures Geschlechts [werden] als Kinder Abrahams ... anerkannt werden, weil sie Anteil an Christus haben, während andere als Kinder Abrahams werden befunden werden, da sie dem »Sande am Gestade des Meeres« (Gen 22,17) gleichen, welcher nichts hervorbringt und keine Früchte trägt, zwar zahlreich ist und nicht gezählt werden kann, aber absolut unfruchtbar ist, nichts als Meerwasser trinkt. Gerade so zeigt sich auch die große Masse eures Volkes. Lehren der Bitterkeit und Gottlosigkeit trinken sie miteinander, das Wort Gottes aber spucken sie aus.“<sup>80</sup>

78 Ebd. 206 (kursiv U.W.).

79 Ebd. 212f

80 Ebd. 195.

Hier schließe ich mit den Texten.<sup>81</sup> Rückblickend will ich zusammenfassen und zwei Fragen stellen:

1. Was sind die Juden bei Justin? Was ist ihr soteriologischer Status?

- (1) Sie sind *Feinde Christi*, Christismörder, aber keine Gottesmörder, Prophetenmörder, Christenverfolger und Teufelsgehilfen (Dial 131,2).
- (2) Sie hängen dem *Gesetz* an, das nur ein Zugeständnis, aber eigentlich kein Heilsweg ist.
- (3) Sie pflegen deshalb eine völlig *defizitäre Gottesverehrung* oder sind gottlos und glauben nicht. Beide Varianten gibt es.
- (4) Sie *verweigern* sich der Anerkennung der Propheten und der *Universalisierung* ihres Glaubens, die Justin nur christologisch versteht.
- (5) Sie sind mit *Blindheit* geschlagen, dennoch ruft sie Justin zur Umkehr auf.<sup>82</sup>

81 Eine Randbemerkung zu der Monographie von Anette Rudolph: „Denn wir sind jenes Volk ...“ Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht (Hereditas 15), Bonn 1999. Diese Untersuchung rekonstruiert den Dialog mit der Ausrichtung auf ein einziges Ziel, nämlich das Christentum mithilfe der Logos-theologie als die neue universale Religion herauszuarbeiten. Anette Rudolph liest den Dialog von den Apologien her, die Justin gegenüber der hellenistischen Philosophie verfasst hat. Ich vermisse hingegen die *theologisch* kritische Auseinandersetzung damit, wie das Judentum hier gezeichnet wird. Gibt z.B. Justin wirklich die historischen Verhältnisse wieder? Werden die Einwände gegen das Judentum zu Recht vorgetragen? Welche theologischen Verzeichnungen des Alten Testaments werden im christlichen Interesse gegen das Judentum vorgetragen. Ist diese umfassende und verdienstreiche Monographie von einem ausreichenden Problembewusstsein gegenüber der Adversus-Judaeos-Tradition geprägt? Auch eine Bemerkung am Schluss des Buches hat mich etwas ratlos hinterlassen: Was könnte gemeint sein, wenn sie aufgrund ihrer Untersuchungen von Chancen für einen jüdisch-christlichen Dialog spricht? Wenn die *theologische* Grundlage von Juden und Christen der gemeinsame Gott ist, der auf einer *religionsphilosophischen* Basis mithilfe einer „besseren Philosophie“ (der Propheten) entwickelt wird, assoziiere ich damit das Dilemma, das seitens der Religionstheologie gegenüber der Israeltheologie besteht. Der Dialog der Religionen und ein gleichwertiges Verhältnis zueinander – oder eine quasi universale Religion – werden auf Kosten Israels entwickelt. Vgl. Winkler, Erwählung Israels.

82 Mit diesen Motiven und Argumenten steht Justin am Anfang einer langen Tradition. Er hat meiner Einschätzung nach das „Urbuch“ der Adversus-Judaeos-Literatur verfasst. Seine Konstruktion der Argumente wurde wegweisend für die gesamte christliche Tradition. Darüber hinaus hat vor allem das Geschichtsbild von Eusebius (+339) Durchschlagkraft bekommen. Dort spielt das endende Zeitalter Israels und seine Ablösung durch die Kirche und das römische Friedensreich eine tragende Rolle. Einen gewissen Abschluss sehe ich in Augustinus (+430). Sein Tractatus Adversus Judaeos stellt in kompakter Form die berechnete Verwerfung der Juden und die Erwählung und Beerbung der Kirche dar. Über Justin hinaus sind für die Patristik zumindest noch folgende Motive zu nennen: Gottesmord (Meliton von Sardes), explizite Verdammung der Juden, Geschichtstheologie der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, Verschärfung der Polemik, Ausmerzungen jüdenchristlicher Einflüsse im Christentum, die Fortexistenz der Juden als blinde Zeugen des Gerichts und Diener (Eusebius, ausgeprägt bei Augustinus) und Judengesetzgebung.

## 2. Wie bestimmt Justin das Verhältnis von Juden und Christen?

Justin konzipiert also das Verhältnis von Juden und Christen entlang der Unterscheidung universal – partikular, erwählt – verworfen. Der Vorwurf gegenüber den Juden ist ihr halsstarriges Pochen auf die Erwählung. Dazu wieder fünf Beobachtungen:

(1) Ihre Erwählung im Sinaibund war nur ein *temporäres Zugeständnis*, keine eigentliche Heilsveranstaltung.

(2) Eigentlich und von vorneherein sind jedoch *alle erwählt*, von den unbeschneideten Gerechten bis zu den Christusgläubigen.

(3) Die Erwählung wird Israel *eigentlich gar nicht weggenommen*, weil sie nur der Teil, der an Christus glauben wird, empfangen hat. Also würde gar keine Enteignung vorliegen. In Wirklichkeit steckt in dieser Argumentationsfigur eine Verschärfung der Verwerfung.

(4) Die Erwählung kann erkannt werden im wahren Gottesdienst und im rechten Leben. – Justin gibt also ein klares *Verifikationskriterium* für das Leben in der Erwählung an. Erwählung wird nämlich dort gelebt, wo ethnische Grenzen überschritten werden auf eine rechte Verehrung des einen und universalen Gottes durch alle Völker. Damit kommt Justin dem biblischen Sinn von Erwählung sehr nahe. Erwählte tragen Verantwortung.

(5) Bei diesem Erwählungsverständnis Justins muss auch die *Kritik* an ihm ansetzen. Denn mit der Zuteilung von Erwählung und Verwerfung an Christen und Juden unterläuft er sein eigenes Kriterium. Christen sind quasi im unverlierbaren Besitz der Erwählung, Juden haben sie gar nie richtig bekommen und können sie gar nicht erlangen. Um sowohl den Juden gerecht zu werden als auch die eigene Geschichte kritisch handhaben zu können, wäre die Unterscheidung von Erwählung und Verwerfung *je innerhalb* von Judentum und Christentum höchst notwendig. Denn nicht nur Juden sind gefährdet, Erwählung exkludierend zu leben, sondern auch Christen sind davor nicht gefeit. – Dieser Dialog Justins ist eine Apologie des Christusglaubens gegenüber jüdischer Gelehrsamkeit. Rechnet Apologetik aber nicht mit Fehlentwicklungen im eigenen Glauben, und werden diese nur im Außen wahrgenommen, fehlen der Apologetik also Differenzierungsmöglichkeit und Selbstrelativierung, wird sie zur Ideologie. Eine Ideologie, die im Eigenen genau das hervorruft, was an den anderen abgelehnt wird. Ideologische Apologetik immunisiert die eigene Geschichte und opfert andere, ohne zu erkennen, dass sie dadurch selbst zum Opfer genau ihrer eigenen Kritik wird. In diesem Vorgang zeigt sich ein *performativer Selbstwiderspruch*. Doch das ist eine Lektion, die das Christentum erst seit der Aufklärung zu lernen hat.

### 3. Eine integrale Bedeutung der Erwählungstheologie nach dem Zweiten Vatikanum

Die Adversus-Judaeos-Tradition des Christentums und der katholischen Kirche ist eine richtige „Erfolgsstory“. Sie ist wirklich angekommen, sie hat sich im Kirchenvolk bis zu den letzten Bauernhöfen durchgesprochen. Ich bin im Mühlviertel, also im nördlichen Oberösterreich aufgewachsen, vergleichbar mit der Schwäbischen Alb oder noch besser mit dem Schwarzwald – mit dem Unterschied, dass hinter unseren Wäldern zu meiner Kindheit der „Eiserne Vorhang“ gezogen war, also gleichsam am Ende der Welt. Meine Eltern sind Bauersleute, wenige Jahre Schulbildung, Bücher gab es daheim keine. Die letzten Kriegstage hatte mein Vater in Haft verbracht, da er sich als kaum Sechzehnjähriger aus religiösen Gründen geweigert hatte, für Hitler in den Krieg zu ziehen. Meine Herkunftsfamilie war alles andere als Nazis, vielmehr tief gläubige Katholiken. Auch keine Antisemiten. Trotzdem kenne ich viele Argumente der Adversus-Judaeos-Theologie, die ich mir als Theologe angelesen habe, schon seit meiner Kindheit aus den Erzählungen meiner Mutter, die bis heute eine gewissenhafte Hörerin der sonntäglichen Predigten und Katechesen ist, die in meiner elterlichen Pfarrei von durchwegs gut ausgebildeten Pfarrern gehalten wurden. Diese Theologie ist solide vermittelt und rezipiert worden.

#### 3.1. Genügt ein Dementi?

Mit dem Zweiten Vatikanum ist die Kirche umgekehrt, sie hat sich wahrhaft bekehrt. Nicht zu vergessen das Schuldbekenntnis von Johannes Paul II. und seine großen Gesten gegenüber den Juden. Gewiss: „[D]ie Juden [sind ...] immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“ (NA 4.4), „[und ] die Kirche ... darf ... die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen“ (NA 4.6). Ausdrücklich hat Johannes Paul II. beim Besuch der Synagoge in Mainz am 17.11.1980 den Bund in den Mund genommen und von Israel als dem „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes“<sup>83</sup> gesprochen. Diese beiden Zitate im Telegrammstil stehen für eine veritable Israeltheologie und Dialoggeschichte, die in den Kirchen seitdem entstanden ist. Dennoch frage ich:

83 Johannes Paul II., Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz, Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum I*. Dokumente von 1945-1985. Gemeinsame Veröffentlichung der Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Paderborn/München 1988, 74-77, hier 75.

Genügt ein kurzer Satz in *Nostra aetate* und ein einziger Artikel in der Menge der Konzilstexte? Reicht das als Antwort auf die fast 2000-jährige Ent eignungsgeschichte? Lässt sich die *Adversus-Judaeos*-Tradition mit einer einfachen Gegenbehauptung aus der Welt schaffen oder – besser – aus der christlichen Tradition ausscheiden und aus dem Gedächtnis löschen?

Daran schließt sich eine noch grundsätzlichere Frage: Lässt sich die *Adversus-Judaeos*-Tradition auf eine Weise ausscheiden, dass sie von den anderen christlichen Lehren säuberlich isoliert und separiert werden kann? Ist es möglich, die Lehrtradition der Kirche so zu sezieren, dass der christliche Antijudaismus für sich heute ins Unrecht gesetzt wird, ohne die anderen Inhalte der Dogmatik zu involvieren? Steht etwa die gesamte Identität des Christentums in ihrer gewachsenen Form auf dem Spiel, kennt doch die Abgrenzung gegenüber dem Judentum – bis hin zu einer ausgeprägten Feindgeschichte – eine veritable kirchliche Tradition seit den neutestamentlichen Anfängen? Eine robuste und überzeugende *Adversus-Judaeos*-Theologie bildete für viele patristische Quellen eine sichere Grundlage für die christologischen, soteriologischen, trinitarischen und ekklesiologischen Argumente. Wurde mit ihr nicht eine metaphysische Absicherung des Erwählungsstatus der Christen betrieben? Kommt mit der Isolierung und Eliminierung des Antijudaismus die gesamte christliche Dogmatik ins Trudeln?

Für viele frühchristliche Apologeten und Kirchenväter ging die Einzigartigkeit der christlichen Soteriologie eine bedingende Konjunktion mit der Bestreitung jüdischer Heilsvorzüge und Prärogative ein. Es ist zu fragen, ob damit quasi nur eine Werbemaßnahme und Pränese für den neuen Glauben vorliegt, oder ob diese Verknüpfung auch eine inhaltliche Notwendigkeit besitzt, die nicht aufgetrennt werden kann. Kann man so ohne weiteres davon ausgehen, Genese und Geltung zu unterscheiden, die Argumente zur Entstehung des Dogmas mit der historischen Kritik zu entsorgen und den Anspruch einer gereinigten Lehre umso überzeugter vorzutragen? Wäre es auf umgekehrten Weg denkbar, dass die altkirchliche Christologie in theologisch geschwisterlichen Beziehungen mit dem Judentum entwickelt worden wäre?

Hans Hermann Henrix<sup>84</sup> und andere haben im Anschluss an das päpstliche Schuldbekennnis schon die richtigen Fragen gestellt: Handelt es sich nur um „die Fehler und das Versagen ... [einzelner] Söhne und Töchter der Kirche“<sup>85</sup>, die schuldig geworden sind, oder nicht auch der Kirche selbst, hat doch ihr Lehramt himmelschreiende Sätze gegen die Juden verkündet? Die Anfrage mil-

84 Vgl. Henrix, 40 Jahre 132ff, vgl. Anm. 3.

85 „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa“ vom 16. März 1998, in: Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum 2. Dokumente von 1986-2000*. Veröffentlichung im Auftrag der Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Paderborn/Gütersloh 2001, 110-119, hier 117.

dert sich nicht ab, sondern verschärft sich, visiert man nicht nur die Schuldgeschichte an, sondern fragt nach der Konstitutivität der Adversus-Judaeos-Theologie für die Entwicklung der christlichen Dogmatik:

Steht und fällt das Bekenntnis zu Christus als alleinigem Erlöser und seiner Kirche als endzeitlichem Heilsweg mit der Widerlegung des Judentums? War das Ende des jüdischen Heilsweges konstitutiv für die Herausbildung der Christologie<sup>86</sup> und der Trinitätslehre? Oder anders gefragt: Gibt es eine Chance, das Entweder-Oder von Juden *oder* Christen theologisch in ein Sowohl-als-auch umzuwandeln?

An Justin lautet die Frage: Lässt sich seine Logostheologie mit der bleibenden Erwählung Israels zusammendenken? Denn Justin besitzt eine dogmengeschichtlich hoch angesehene Autorität hinsichtlich seiner Logostheologie. „Unklarheiten“ wie der Sohn als *deuteros theos* oder die „Unordnung“ zwischen den Engeln und dem Heiligen Geist sieht man ihm gerne nach. Kann man auch seinen Dialog mit Tryphon diskret zum Vergessen bringen und nur die „bewährten“ und ausgesuchten Textpassagen in den dogmengeschichtlichen Textbüchern belassen?

Die verdienstreichen und voluminösen Textbände von Rendtorff/Henrix<sup>87</sup> und Hermann/Kraus<sup>88</sup> oder das Opus von Friedrich-Wilhelm Marquardt<sup>89</sup> markieren einen weiten Weg, der in den letzten Jahrzehnten seitens der Kirchen und Theologie zurückgelegt worden ist. Doch die größten Anstrengungen stehen der christlichen Dogmatik erst bevor! Im letzten Abschnitt umreißt ich drei Wege für theologische Lösungen.

86 Antijudaismus als „linke Hand der Christologie“, so lautet die paradigmatische Formulierung von: Ruether, Rosemary Radford, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus. Aus dem Amerikanischen von Ulrike Berger (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 7), München 1978, 19. Die Christologie repräsentiere die „Kehrseite des Antijudaismus“ ebd. 229. Und umgekehrt sei der Antijudaismus die „negative Kehrseite ... [des] Bekenntnisses zu Jesus dem Christus“. Dies., Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen, in: Conc(D) 29 (1993) 85-93, hier 88.

87 Vgl. Rendtorff/Henrix, Die Kirchen und das Judentum 1, vgl. Anm. 83.

88 Vgl. Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.), Die Kirchen und das Judentum 2, vgl. Anm. 2.

89 Vgl. Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988 (Gütersloh <sup>2</sup>1992); ders., Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie 1-2, München 1990-1991 (Bd. 2: Gütersloh <sup>2</sup>1998); ders., Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie 1-3, Gütersloh 1993/1994/1996; ders., Eia, wärn wir da - eine theologische Utopie, Gütersloh 1997 (Abkürzungen: P, C, E, U).

### 3.2. Lösungsvorschläge

#### 3.2.1. Eine Theologie der Erwählung

Der Streit um die Erwählung bildet in der frühen Kirche die zentrale Frage der Abgrenzung der Christusgläubigen von den Juden. Deshalb kommt man an einer Stellungnahme gegenüber der Erwählungstheologie nicht vorbei. Einleitend habe ich das Plädoyer von Klaus-Peter Jörns für einen Abschied und die Überlegungen von Edgar Bauer für eine Relativierung der Erwählungstheologie vorgestellt.

a) Kann es eine Theologie der Erwählung nur als negative Theologie geben? Ist also ihr Abschied angesagt? Die Argumente Jörns' sind bestechend. Auch eine Reihe jüdischer Stimmen votiert dafür.<sup>90</sup> Doch diese These vom Abschied verbleibt in einer negativen Abhängigkeit zur Exklusionstradition der Erwählung. Sie kann sich davon nicht lösen, auch nicht im Modus des Verschweigens. Die Ablehnung bleibt ganz im Muster der Apologetik, dass nämlich Erwählung ein Ausschlussdiskurs sei.

b) Deshalb muss Erwählung *theologisch* überzeugend neu gelöst werden mit einer Theorie, die nicht nur tragfähig ist gegenüber dem Judentum, sondern auch gegenüber anderen Religionen. Israeltheologie und Religionstheologie dürfen nicht neuerlich zu Inkompatibilitäten führen. Deshalb vertrete ich die These, dass die Erwählungstheologie theologisch-kritisch rekonstruiert werden muss. Doch von einer solchen Rekonstruktion sind wir noch weit entfernt.<sup>91</sup>

90 „Notwendige Abschiede“ werden auch im Judentum vorgeschlagen, vgl. Bauer, Erwählung 337f; Leo Baeck, Mordechai M. Kaplan, Richard L. Rubenstein.

91 Man denke an die Verlegenheit der christlichen Theologie um den Staat Israel. Spielte die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels 70. n.Chr. weit über die patristische Apologetik hinaus eine eminente Bedeutung als geschichtstheologische Bekräftigung des Untergangs und der Verwerfung des jüdischen Heilsweges, so sehr drückt man sich 60 Jahre nach der Gründung des gegenwärtigen Staates Israel um theologische Stellungnahmen. Würde die eigene Geschichtstheologie fortgeschrieben werden, müsste das in Anspruch genommene Gottesurteil über Israel revidiert und zur eigenen Widerlegung führen. Oder sollte nicht vielmehr diese Art von Theologie dekonstruiert werden? Die Mehrheit des damaligen Judentums lebte und funktionierte in der Diaspora ohne Tempel. Die Schilderungen von Josephus Flavius gelten bis heute als Kronzeugen einer christlich stilisierten ultimativen Katastrophe, die sie nie in dem Ausmaß war: nicht als Gottesurteil und nicht historisch. – Ein anderes Beispiel sind die unsäglichen Auseinandersetzungen um die Judenmission. Sie sind zuletzt entbrannt rund um das Theologendokument „A Sacred Obligation“: Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations, A Sacred Obligation. Rethinking Christian Faith in Relationship to Judaism and the Jewish People, 1. Sept 2002. [http://www.bc.edu/bc\\_org/research/cjl/Christian\\_Scholars\\_Group/Sacred\\_Obligation.htm](http://www.bc.edu/bc_org/research/cjl/Christian_Scholars_Group/Sacred_Obligation.htm); Übersetzung: Eine heilige Verpflichtung. Den christlichen Glauben in seinem Verhältnis zum Judentum neu reflektieren. Erklärung der Christlichen Akademikerguppe für christlich-jüdische Beziehungen (USA), in:

Religionstheologischer und kirchenpolitischer Ärger liegt immer wieder auf der Christologie, wie die Lehrbeanstandungen der letzten Jahre zeigen. Wie verstehen wir Christus, den eingeborenen Sohn Gottes, wenn Israel immer schon Gottes Sohn ist und bleibt? Gegen das Entweder-Oder muss eine differenzierte Erwählungstheologie betrieben werden, die Partikularität und Konkretheit mit Universalität und Verantwortung vermittelt.<sup>92</sup> – Eine solche Theologie der Erwählung hat m.E. drei Komponenten:

(1) Eine Rekonstruktion der Erwählungstheologie auf *biblischen Grundlegenden*. Dazu zähle ich einige Stichpunkte auf.

<http://www.jcrelations.net/de/?id=1051>. USA, 2002. Es zeigt Reue über die „Lehre der Verachtung“ und sucht nach einer „neue[n] Lehre des Respekts“. Es betrachtet „eine Revision der christlichen Lehre über das Judentum und das jüdische Volk [als] eine zentrale und unumgängliche Verpflichtung der Theologie in unserer Zeit“ und spricht sich in der siebten These gegen Judenmission aus: „Christen sollten nicht versuchen, Juden zu bekehren.“ Aus dem gleichen Jahr sprechen sich ebenfalls Vertreter der Bischofs- und Synagogenkonferenz in den USA gegen Judenmission aus: Reflections on Covenant and Mission. Consultation of The National Council of Synagogues and The Bishops Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs (USCCB) 12.8.2002, in: [http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/documents/interreligious/ncs\\_usccb120802.htm](http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/documents/interreligious/ncs_usccb120802.htm). „Eine vertiefte katholische Wertschätzung des ewigen Bundes zwischen Gott und dem jüdischen Volk, zusammen mit einer Anerkennung einer den Juden göttlich-gegebenen Mission, Gottes treue Liebe zu bezeugen, führte zu der Überzeugung, dass missionarische Bemühungen, Juden zum Christentum zu bekehren, in der katholischen Kirche theologisch nicht länger annehmbar sind.“ Dabei berufen sich die Kommissionen in der zentralen Argumentation auf Kardinal Walter Kasper, den zuständigen Präsidenten der Päpstlichen Kommission für die Religiösen Beziehungen zum Judentum, und zitieren ihn: „Der Begriff »Mission« meint streng genommen die Bekehrung von falschen Göttern und Götzen zum wahren und einen Gott, der sich in der Heilsgeschichte mit seinem erwählten Volk offenbarte“. Kardinal Kasper hatte hierauf zahlreiche Stellungnahmen und Erklärungen abzugeben, um nicht zuletzt vatikanischen und christlich-fundamentalistischen Anfragen in den USA zu begegnen. Vgl. Kasper, Walter, The Relationship of the Old and the New Covenant as One of the Central Issues in Jewish-Christian Dialogue. Address delivered at the Centre for the Study of Jewish-Christian Relations, Cambridge, England, Dec. 6, 2004, in: [www.bc.edu/research/cjl/metaelements/texts/cjrelations/resources/articles/Kasper\\_Cambridge\\_6Dec04.htm](http://www.bc.edu/research/cjl/metaelements/texts/cjrelations/resources/articles/Kasper_Cambridge_6Dec04.htm); ders., The Commission for Religious Relations with the Jews. A Crucial Endeavour of the Catholic Church, Boston College 6.11.2002, in: [http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/articles/Kasper\\_6Nov02.htm](http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/articles/Kasper_6Nov02.htm). – Doch der ehemalige „Streit der Kardinäle“ (Alexander Foitzik) scheint nun durch die von Benedikt XVI. am 4. Februar 2008 promulierte Abänderung der Karfreitagsfürbitte – in der durch »Summorum pontificum« vom 7. Juli 2007 wiederzugelassenen Tridentinischen Messe – entschieden zu sein. Der Papst lässt wieder für die Bekehrung der Juden beten und verwendet dabei das Wortspiel vom Licht, auch wenn die Negativseite vom Schleier und der Verblendung der Juden aus dem Tridentinischen Text weggelassen wird.

92 Vgl. „Partikularer Erwählungsglaube und universale Heilserwartung sind anscheinend Gegensatzkomplemente, deren Zuordnung und innere Verbundenheit sich erst in theologischer Deutung erschließen.“ Schreckenber, Adversus-Judaeos-Texte 1,41.

> Die alttestamentlichen Aussagen zur Erwählung laufen keineswegs auf einen israelitischen Chauvinismus hinaus. Mit der Erwählung wird der Erwählte, wird Israel in die Pflicht genommen *für* andere. Unser landläufiges Verständnis von Erwählung umschreibt das ziemliche Gegenteil. Insofern trifft ein Gutteil der Kritik einen richtigen Punkt. Erwählung bedeutet biblisch nicht Abschließung.

> Die Komplexität biblischer Vorstellungen darf nicht reduziert werden z.B. auf eine singuläre Heilserwartung. Das Alte Testament kennt eine ganze Reihe von Bundesschlüssen, nicht nur alt und neu.

> Es gibt eine Legitimität verschiedener Schriftinterpretationen, innerhalb der Theologie, der Kirchen, und eben auch von Juden und Christen.

> Die Vielfalt biblischer Hoffnungen kann nicht auf eine singuläre oder gar exklusive Messiaserwartung hin bereinigt werden. Auch im christlichen Messiasglauben gibt es einen gewaltigen Verheißungsüberhang.

> Deshalb muss man die Legitimität anderer Hoffnungen herausstreichen. Welche Hoffnungen können sich der Gerechtigkeit des anbrechenden Reiches Gottes als würdig erweisen? Der Anspruch des Christentums steht hier besonders auf dem Prüfstand.

> Die Geschichte bleibt auch für Christen offen für die Bewährung, sie ist nicht abgeschlossen, nicht durch Pfingsten, nicht durch die Zerstörung Jerusalems, nicht durch den ersten christlichen Kaiser etc.

(2) Eine Theologie der Erwählung muss *theologische Gegendarstellungen* bringen. Sie muss in eine offensive Konfrontation mit den Adversus-Judaeos-Traditionen treten. Dementi reichen nicht. Wie es eine Verkündigung des Antijudaismus bis zum letzten Bauernhof gab, muss auch eine entgegengesetzte Verkündigung und Liturgie entwickelt werden. Das aktuelle Lesejahr A mit der Perikopenordnung des Matthäusevangelium<sup>93</sup> mit seiner Erfüllungstheologie wäre dafür ein ausgezeichnete Einstieg. Eine positive Darstellung wie die „Richtlinien und Hinweise“<sup>94</sup> sie empfehlen, reicht nicht aus. Es muss sich eine Gegentradition herausbilden, sonst bleiben die antijudaistischen Bausteine selbstverständliches christliches Traditionsgut.

93 Vgl. Frankemölle, Hubert, Der „ungekündigte Bund“ im Matthäusevangelium? Von der Unverbrüchlichkeit der Treue Gottes im Matthäusevangelium zu Israel und zu den Völkern, in: ders. (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (QD 172), Freiburg/Basel/Wien 1998, 171-210; ders., Für eine neue Lektüre der Bibel. Antijudaismus im Matthäus-Evangelium?, in: ders., (Hg.), Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend. „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung“, Paderborn/Frankfurt 2000, 151-182.

94 Vgl. Päpstliche Kommission für die Religiösen Beziehungen zu dem Judentum, Richtlinien und Hinweise für die Konzilerklärung „Nostra Aetate“, Art. 4. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet von Willehad Paul Eckert (Nachkonziliare Dokumentation 49), Trier 1976.

(3) Eine *Dekonstruktion der Identitätsdiskurse*: Sowohl Jörns und Bauer als auch Irenäus widmen sich zentral dieser Frage. Den Dialog mit dem Juden Tryphon prägt die Logik der Suche nach der *einen* Identität des Gottesvolkes, was ich als Entweder-Oder-Alternative bezeichnet habe. – Es war nicht die christliche Trinitätslehre, die der christlichen Theologie zu einem Begriff der Vielheit, Differenz, Relation und Bezogenheit verholfen hätte, der sich in den Beziehungen zu den anderen abbildet. Sondern es war der Druck von außen, von der Aufklärung und Religionskritik, der Geschichte des Machtverlustes, der Katastrophe der Shoah, und die Einsprüche der sog. Postmoderne gegen den Mythos des Einen. Doch mit keinem der Einsprüche ist eine Umkehr garantiert, wie man das in dramatischer Weise zeigen kann mit dem „Wort zur Judenfrage vom 8. April 1948“<sup>95</sup> des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Selbst drei Jahre nach dem Ende des Nationalsozialismus gingen ihnen nicht die Augen auf: „2. Indem Israel den Messias kreuzigte, hat es seine Erwählung und Bestimmung verworfen. 3. Die Erwählung Israels ist durch und seit Christus auf die Kirche aus allen Völkern, aus Juden und Heiden, übergegangen.“

Gegentheologien müssen hart erfochten werden, denn – nochmals – Dementi reichen nicht. Die Perspektiven von Außen, wie sie im ersten Kapitel als Ablehnung und Relativierung der Erwählung vorgestellt worden sind, sind ernst zu nehmen. Sie formulieren geradezu mit Treffsicherheit Abwege der Erwählungsvorstellung. „Gott in Sippenhaft“ (Jörns), der für eine normative Selbstdefinition, für eine Identitätskonstruktion und das Einzigigkeitsbewusstsein einer Gruppe in Anspruch genommen wird, steht nicht nur gegen das Evangelium Christ von der bedingungslosen Liebe Gottes zu allen Menschen, sondern steht ebenso gegen eine biblische Theologie der Erwählung. Der Ausweg, den Jörns vorschlägt, ist weit kompatibler mit der Erwählungstheologie, als er denkt. In der Identitätskonstruktion mit Einschluss der Selbstrelativierung sehe ich genau den Skopus der Erwählungstheologie.

Auch die Kritik von Edgar Bauer beleuchtet Erwählung, die als Legitimationsfigur in Anspruch genommen wird. Nicht die Suche nach der „unverwechselbaren Identität“ mit Hilfe von Erwählungsvorstellungen ist selbst schon das Problem, sondern erst, wenn der Rekurs auf Gott nicht nur Identität stiftet, sondern diese in Namen Gottes abschließt, wenn von Gott die Bestreitung der Vielfalt ausgeht, wenn Gott nicht wieder zur Relativierung dieser Identität ebenfalls im Namen Gottes führt, ist er doch der „Vater aller Menschen“ (NA 5.1). Wer Gott in seinen Identitätsdiskurs einbaut, muss sich auch wieder die Relativierung gefallen lassen. Denn Erwählung hat eine „teleologische Grund-

95 Vgl. Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Wort zur Judenfrage vom 8. April 1948, in: Rendtorff/Henrix, Die Kirchen und das Judentum 1,540-554, vgl. Anm. 83.

struktur“ (Bauer), die nicht endet, wenn eine Gruppe zufrieden ist, sondern die fortbesteht und um Gottes Willen auf die anderen hin ausgerichtet bleibt.

Diese Kritiken von Außen sind erstaunlich nahe dran an der Kritik, die Justin ebenfalls von Außen am Judentum übt. Selbstabschließung und Besitzdenken lassen sich nicht mit dem Schöpfergott und dem Logos vereinbaren. Vielmehr ist Erwählung so zu denken, dass sie alle Menschen einschließt. Es ist eine regelrechte Tragik dieser klaren Einsicht, dass Justin Verfehlung und Gelingen der Erwählungstheologie auf Judentum und Christen aufteilt. – Oben habe ich diesen Vorgang mit einem Begriff der Diskurspragmatik (Karl-Otto Apel) performativen Selbstwiderspruch genannt, denn die vertretene Theorie wird im Vorgang der praktischen Beanspruchung gleichzeitig widerlegt. Er karikiert nicht nur das Judentum bis zur Unkenntlichkeit, sondern diese Verzeichnung macht auch das Evangelium Jesu Christi unter den Christen unkenntlich. Was Justin treffsicher im Außen kritisch erkennen kann, dagegen ist er im Innen immunisiert. Er verfällt damit seiner eigenen scharfen Kritik.

Daraus hat die Theologie ihre Lehren zu ziehen. Identität als Selbstvergewisserung des modernen absoluten Subjektes und als Strategie aggressiver Selbsterhebung und Superiorität ist zu verabschieden zugunsten einer relationalen Selbstbestimmung, der eine Selbstrelativierung zur Sicherung gegen diese Logik des Einen und der Gewalt inhärent ist. Es ist höchste Zeit, den Kopf aus dieser Identitätsfalle zu ziehen, wie jüngst der aus Indien gebürtige Nobelpreis Amartya Sen in seinem Buch<sup>96</sup> titelt. Darin kritisiert er die Konstruktion von Identität entlang eines einzigen Kriteriums und somit als Singular. Faktisch verhält es sich so, wie Amartya Sen die mangelnde Einübung des Westens in kulturelle Pluralismusfähigkeit aufgrund seiner chronischen Überlegenheit analysiert, auch mit dem Christentum. Es hat einschneidender Relativierungen der Kirche(n) von Außen bedurft, um in Innen eine theologische Besinnung auf eine Selbstrelativierung als Geheimnis für eine belastbare Identitätskonstruktion einzuleiten.

Der Anstoß besteht also nicht darin, dass Identitätsdiskurse geführt werden – denn sie sind unvermeidlich – sondern *wie* sie geführt werden. Schon Paulus hat die Erwählungstheologie verbunden mit der Warnung vor der Überheblichkeit (Röm 11,20). Die christliche Adversus-Judaeos-Tradition ist ein bedrückendes Zeugnis der Missachtung dieser Warnung.

96 Sen, Amartya, „Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt“. Aus dem Englischen von Friedrich Griese, München 2007.

### 3.2.2. Eine Dekonstruktion der christlichen Adversus-Judaeos-Tradition

Neben einer erneuerten Theologie der Erwählung plädiere ich für eine Dekonstruktion der christlichen Adversus-Judaeos-Tradition und ihrer Rolle bei der Entwicklung einer christlichen Dogmatik und einer ekklesiologischen Identität. Ich verstehe dies als Form von kontextueller Theologie und beschreibe das Projekt, das ich als Forschungsprojekt an unserem Zentrum in Salzburg angeregt habe, als „Rekontextualisierung“. Zum einen muss Licht hineingebracht werden in die antijudaistischen Voraussetzungen und Implikationen von Dogmatik und Liturgie – so muss z.B. die Interessenslage spiritueller, d.h. allegorischer und typologischer Schriftlesung durchschaubar werden. Zum anderen muss der sozialgeschichtliche und politische Kontext dieser Theologien erhoben und eingearbeitet werden. Was bisher die Wissenssoziologie geleistet hat, muss in ähnlicher Weise auch als Theologiesoziologie betrieben werden. Dafür vermitteln die sozialhistorischen Forschungen, die ich im ersten Abschnitt erwähnt habe, einen wertvollen Beitrag.

### 3.2.3. Eine jüdisch-christliche komparative Theologie

Den Begriff der *comparative theology*<sup>97</sup> habe ich hier verfremdet, um meine Vorstellungen zu markieren. Die Vertreter gegenwärtiger wie vergangener Komparativer Theologie beschäftigen sich mit den sog. östlichen Religionen. Ein vergleichbares Projekt, das für Juden und Christen einschlägiger ist, nennt sich *scriptural reasoning*.<sup>98</sup> Beide Projekte sind keine religionswissenschaftlichen

97 Aus der Fülle der Literatur vgl. die beiden wichtigsten Protagonisten mit kurzen neuesten Einführungen: Clooney, Francis X., *Comparative Theology*, in: Webster, John/Tanner, Kathryn/Torrance, Iain (Hg.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology* (Oxford Handbooks in Religion and Theology), Oxford 2007, 653-669; ders., Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion (AAR), in: *SaThZ* 11 (2007) 140-152. – Neville, Robert Cummings, *The Role of Concepts of God in Crosscultural Comparative Theology*, in: Hintersteiner, Norbert (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today* (Currents of Encounter - Studies on the Contact between Christianity and Other Religions, Beliefs and Cultures 32), Amsterdam/New York 2007, 513-529. – Vgl. eine historisch-systematische Einordnung bei: Hintersteiner, Norbert, *Intercultural and Interreligious (Un)Translatibility and the Comparative Theology Project*, in: ders. (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today* (Currents of Encounter - Studies on the Contact between Christianity and Other Religions, Beliefs and Cultures 32), Amsterdam/New York 2007, 465-491; ders., *Wie den Religionen der Welt begegnen? Das Projekt der Komparativen Theologie*, in: *SaThZ* 11 (2007) 153-174.

98 Vgl. die Grundlagenwerke: Frymer-Kensky, Tikva u.a. (Hg.), *Christianity in Jewish Terms* (Radical traditions theology in a postcritical key), Oxford 2000; Ochs, Peter/Levene, Nancy (Hg.), *Textual reasonings. Jewish philosophy and text study at the end of the twentieth century* (Radical traditions), London 2002; Ford, David F./Pecknold, C.C. (Hg.), *The*

Außenvergleiche unter Abstraktion des Teilnehmerstandpunktes, sondern bei beiden Unternehmungen geht es um die Glaubensperspektiven, die die Gesprächspartner in die gemeinsame Arbeit einbringen. M.W. haben die beiden Diskurse noch kaum Verbindungslinien. Die Zweijahreskonferenz der ESITIS (European Society for Intercultural Theology and Interreligious Studies) wird nächstes Jahr diese beiden Projekte in Salzburg miteinander ins Gespräch bringen.

Comparative theology lässt sich auf ein Abenteuer ein, nicht nur die Textlektüre anderer zu beherzigen, sondern sich von anderem Glauben beanspruchen zu lassen.<sup>99</sup> Es geht nicht nur um Vergleiche, was geschieht hüben, was drüben, sondern der eigene Glaube ist in anderen Glauben involviert. Dem anderen Glauben wird Raum gelassen, ihm wird Wahrheit zugetraut. Die apologetische Richtung wird umgedreht und die Wahrheitsvermutung wird nicht a priori für die eigene Position beansprucht.<sup>100</sup> Der eigene Glaube taucht tief in einen anderen ein, und lässt auch für ihn die Wahrheitsvermutung gelten.<sup>101</sup>

Nichts geringer als diese Zumutung sehe ich von einer Erwählungstheologie ausgehen. Gott der Vater aller Menschen und der Gott Israels stellt meinen Glauben vor den Glauben anderer. Die Relativierung, die dadurch mein Glaube erfährt, macht mich nicht ärmer, kleiner und unbedeutender, sondern mutet mir die Größe zu, zu glauben inmitten von Glauben.

promise of scriptural, Malden/Oxford 2006; Ford, David F., *Shaping theology. Engagements in a religious and secular world (Challenges in contemporary theology)*, Malden 2007.

99 Vgl. Winkler, Ulrich, *Zum Projekt einer Komparativen Theologie*, in: Ritzer, Georg (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch...“ FS Friedrich Schleinzer (Salzburger Theologische Studien 34), Innsbruck/Wien 2008, 115-147.

100 Dabei geht es um mehr, als „christliche Theologie im Angesicht Israels“ – wie die einschlägigen Titel heißen – zu treiben.

101 Vgl. zur Diskussion um double oder multiple belonging: Cornille, Catherine (Hg.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity (Faith Meets Faith)*, Maryknoll 2002.