

Josef Wohlmuth¹

»Gnade und Berufung ohne Reue«

Joseph Ratzinger/Papst em. Benedikt XVI.
und der Stand des jüdisch-katholischen Dialogs

Der volle Titel des Beitrags, den Joseph Ratzinger/Papst em. Benedikt XVI. zur Veröffentlichung freigegeben hat, lautet: *Gnade und Berufung ohne Reue – Anmerkungen zum Traktat »De Judaeis«*.²

Warum äußert er sich nach dem überraschenden Amtsverzicht ausgerechnet zum Verhältnis von Kirche und Judentum noch einmal zu Wort? Er äußert sich als Theologe, der nicht mehr das höchste kirchliche Amt innehat, und deshalb – wie schon in den Jesusbüchern – allein die theologischen Argumente zählen, die er vorträgt. Joseph Ratzingers Beitrag ist ein Kommentar zu einem römischen Text, der anlässlich des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra Aetate* (= NA) durch die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum unter dem Titel »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt (Röm 11,29)« am 10. Dezember 2015 veröffentlicht wurde.³

Als Schüler von Joseph Ratzinger erlaube ich es mir, mich um ein differenziertes Verstehen des Textes zu bemühen und zugleich eine kritische Beurteilung vorzunehmen, bei der allein die theologische Argumentation zählt, die auf Gegenkritik gefasst ist.

1 »Die theologische Bedeutung des Dialogs zwischen Juden und Christen« (388 – 391)

Ehe sich Ratzinger den beiden zentralen Problemfeldern unter dem Stichwort *Substitutionstheorie* und dem Ausdruck *nie gekündigter Bund* zuwendet, schreibt er einen Vorspann zur Trennungsgeschichte von Juden und Christen, die mit der Tempelzerstörung des Jahres 70 n. Chr. zusammenhängt.

Mit Franz Mußners *Traktat über die Juden* betont Ratzinger zunächst die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Erst die Zerstörung des Tempels habe zu einer Entwicklung geführt, welche eine doppelte Antwort auf dieses Ereignis in Judentum und Christentum hervorrief. Für das Judentum wurde schnell klar, dass der Kult des Tempels nach dessen Zerstörung nicht mehr hergestellt werden könne. Die Zerstörung des Tempels und das Exil sah man »als einen vom Glauben Israels selbst her zu erwartenden Vorgang« (388). Die entstehenden Gemeinden, die den Glauben an Jesus annahmen, gingen zunächst »durchaus innerhalb von Israel« (388) ihren Weg. Mit der Entstehung des ntl. Schrifttums finden sie ihre eigene Identität und rezipieren ihrerseits weiterhin »die Bibel Israels« (389), und zwar bis Markion einen krassen Trennungsstrich zwischen dem demiurgischen jüdischen Schöpfer-Gott und dem Erlöser-Gott der Christen ziehen wollte. Die Ablehnung Markions durch die römische Kirche führte zu dem Ergebnis, »dass Christen und Juden den gleichen Gott anbeten und die heiligen Bücher Israels auch heilige Bücher der Christenheit sind.« (390)

Doch auf dem Boden dieser grundlegenden Gemeinsamkeit haben sich auch die Grunddifferenzen abgezeichnet.

1 Für die Juden ist klar, dass Jesus von Nazareth nicht der erwartete Messias war, sodass sich nach jüdischer Antwort die Christen auch nicht mehr auf die Bibel Israels berufen können. Das jüdische Grundargument lautet, wenn Jesus der Messias gewesen wäre, hätte er den Frieden in die Welt gebracht. (319)

1 Dr. Dr. h.c. Josef Wohlmuth ist Professor em. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Er hatte dort den Lehrstuhl für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät inne.
2 Ratzinger, Joseph/Papst em. Benedikt XVI (2018): Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Judaeis«, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 47, S. 387 – 406. Ebenfalls zugänglich per Internet: DOI 10.14623/com.2018.4.387-406.

3 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (10.12.2015): Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra aetate*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 203, Bonn.

- 2 Das christliche Gegenargument lautet in der Zusammenfassung Ratzingers, dass nach der Zerstörung des Tempels auch für das Judentum die Schrift neu ausgelegt werden musste, weil mit der anbrechenden Diasporasituation keine Hoffnung mehr auf Wiederrichtung des Tempelkults bestand. Die christlichen Gemeinden, [hier m.E. die Gemeinden im Umkreis des Johannesevangeliums] vertraten bereits die These, Jesus habe

»das Ereignis der Tempelzerstörung schon vorweggenommen und eine neue Form der Gottesverehrung angekündigt (hatte), deren Mittelpunkt die Gabe seines Leibes sein sollte, womit zugleich der Sinai-Bund in seine endgültige Gestalt gebracht werden sollte, zum neuen Bund wurde.« [...] (390)

Dass dieser nicht ganz einfache Satz und die darin geäußerte These das Bedenken wachrufen, hier werde weiterhin klassische Substitutionstheologie vertreten, ist nicht verwunderlich, wenn man das später beschworene Modell einer dynamischen Betrachtung der Heilsgeschichte noch nicht vor Augen hat. Kann aber der Satz so gelesen werden, als würde auf den Sinaibund der neue Bund folgen, und dies bedeute nichts anderes, als dass das Christentum das Alte Testament (= das [vorchristliche] Judentum), schlichtweg ersetzt? Distanziert sich Ratzinger hier etwa schon von der These des römischen Kommissionspapiers, das für die endgültige Überwindung des Substitutionsmodells plädiert?

Ratzinger scheint die Logien in Joh 2 als Selbstaussagen Jesu zu verstehen. Dies würde heißen,



Internationale katholische Zeitschrift
 »Communio«, Ausgabe 04/2018,
 in der der Beitrag *Gnade und Berufung ohne Reue –
 Anmerkungen zum Traktat »De Judaicis«*
 von Joseph Ratzinger/Papst em. Benedikt XVI.
 veröffentlicht wurde.

dass Jesus selbst bereits aus einer vorgegebenen jüdischen Tradition (etwa der Propheten) geprägt war, in der Tempelkritik geäußert wurde? Doch unabhängig davon, wie man die Perikope historisch einordnet, ist m.E. die Verbindung von Sinaibund und neuem Bund zu schnell hergestellt, zumal in Joh 2 weder der eine noch der andere Bund angesprochen wird. Dies führt zu Missverständnissen.

Ratzinger selbst zieht aus dem Bisherigen folgende Konsequenz:

»Für das Christentum war von daher evident, dass die Botschaft Jesu Christi, sein Tod und seine Auferstehung, die von Gott selbst gegebene Wende der Zeit bedeutete und damit die Auslegung der heiligen Bücher von Jesus Christus her gleichsam von Gott legitimiert war.« (391)

Die Bibel Israels wurde also gegen Ende des 1. Jh. von den Juden *ex eventu* der Tempelzerstörung und von den Christen *ex eventu* des Christusereignisses gelesen. Somit entsteht eine Hermeneutik, die sich in der Textauslegung auf geschichtliche Ereignisse bezieht, die für beide Lesarten einen unerwarteten Einschnitt bedeuteten. Wenn bei Ratzinger hinter der christlichen Hermeneutik die göttliche Legitimation steht, so wird auf längere Sicht auch die entstehende rabbinische Theologie ihre Auslegung in der ›mündlichen‹ Überlieferung mit dem Anspruch göttlicher Offenbarung vertreten. Den Offenbarungscharakter der hebräischen Bibel wird Ratzinger bekräftigen, aber an dieser Stelle betont er nur die göttliche Legitimation für die *christliche* Auslegung der atl. Schriften. Der Blick auf diese Schriften, so wird jetzt ergänzt, sei vor allem durch die prophetischen Bücher bestimmt; dies aber bedeute »eine Dynamisierung des Alten Testaments, dessen Texte nicht statisch in sich zu lesen sind, sondern insgesamt als Bewegung nach vorn zu – auf Christus hin – verstanden werden müssen.« (391)

Das Stichwort ›Dynamisierung‹ ist für die weiteren Überlegungen zu beachten. Die Prophetie wird über den *Pentateuch* hinaus zur Verheißungsliteratur. Solche Relevanzverschiebungen müssen nicht schon als unjüdisch verstanden werden. Gleichwohl ist in jüdischer und christlicher Auslegung immer mit zu bedenken, dass jede Interpretation vom jeweiligen Heute der Interpreten abhängt und somit aus methodischen Gründen den Anspruch auf Historizität zu relativieren. Ratzinger betont, dass »die ursprüngliche historische Bedeutung der Texte« nicht aufgeho-

ben werden darf. Aber das Historische müsse zugleich »überschritten werden« (man denke an die Hermeneutik der vier Schriftsinne). Die Leserichtung vom Späteren zum Früheren ist in der Rezeptionshermeneutik allemal möglich, nur sollte sie die historisch-kritische Leserichtung vom Früheren zum Späteren nicht ausschließen, wohl wissend, dass dies einen hermeneutischen Zirkel impliziert.

Walter Homolka hat bereits in seiner Replik auf die Jesusbücher Joseph Ratzingers lobend hervorgehoben, dass er noch als Präfekt der Glaubenskongregation ein wichtiges Vorwort zu einem Schreiben der Päpstlichen Bibelkommission⁴ vorgelegt und damit die Arbeit der Kommission gewürdigt hat, aus der Homolka den entscheidenden Text Nr. 85 zitiert.⁵ Darin wird festgehalten, dass in beiden Testamenten ein und derselbe Gott spricht und dieser Gott und Schöpfer auch die Quelle der Einheit ist. Gleichwohl bleibt Homolka bei seiner Kritik, Ratzinger lese das Alte Testament nur vom Neuen Testament her und sein historischer Jesus sei »a Roman Catholic Jesus of Nazareth«. Auch dort, wo Ratzinger den jüdischen Kontext respektiert, betone er stets die Diskontinuität zum Judentum (*Jewish Jesus Research*, was für das eben aus dem neuen Artikel Zitierte kaum zutreffen dürfte).

2 »Die neue Sicht des Problems im Vaticanum II« (391)

Joseph Ratzinger würdigt zunächst, dass der Kommissionstext »in entscheidender Weise das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum formuliert« (391). Dort lässt sich die neue Sicht

4 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (24.05.2001): Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152, Bonn.

5 Vgl. Homolka, Walter (2017): *Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology today*, Leiden, S. 115–116.

des Judentums nach dem Zweiten Vatikanum in folgende zwei Aussagen zusammenfassen:

- 1 »Abzulehnen ist die ›Substitutionstheorie‹, die bisher das theologische Denken in dieser Frage bestimmt hatte. Sie besagt, dass Israel nach der Ablehnung Jesu Christi aufgehört habe, Träger der Verheißungen Gottes zu sein, so dass es nun als das Volk bezeichnet werden könne, ›das so lange das auserwählte war‹ (Gebet zur Weihe des Menschengeschlechtes an das heiligste Herz Jesu).«
- 2 »Richtig sei vielmehr die Rede vom ›nie gekündigten Bund‹, die erst nach dem Konzil im Anschluss an Röm 9-11 entwickelt wurde.« (392)

Man könnte kurz zusammenfassen: Wenn keine Substitutionstheorie, dann bleibt Israel »Träger der Verheißungen Gottes«, dann keine Kündigung des Bundes. Beide Thesen, so urteilt Ratzinger vorweg, »sind im Grunde richtig«, aber sie seien in vielen Punkten ungenau und bedürften der Ergänzung.

Zur *Substitutionstheorie* stellt Ratzinger fest, den Begriff Substitution habe es vor dem Konzil nicht gegeben. Er fehle in den drei Auflagen des LThK und werde unter den Stichworten *Altes Testament* und *Volk Gottes* nur kurz angesprochen. Dem ist kaum zu widersprechen, jedoch nur, was den Begriff als solchen betrifft.

Anders sieht es aus, wenn man auf die Sache schaut, derer sich der Begriff annahm. Eine ganz andere Sprache sprechen nämlich einige mittelalterliche Konzilien, die den Juden kein Heil zugesprochen haben, es sei denn, sie ließen sich tau-

fen. Die Taufe sollte sogar erzwungen werden können.⁶ Was heißt das anderes, als dass den Juden als ersterwähltem Volk insgesamt das Heil abgesprochen wurde und Röm 11,26 vergessen war?

Dagegen nimmt sich die weiter unten päpstliche Schutzpflicht eher bescheiden aus. Wer wollte bezweifeln, dass sich in den von Ratzinger selbst erwähnten Gleichnissen von den Winzern (Mk 12,1-11) und zumal vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1-14; Lk 14,15-24) eine judenfeindliche Wirkungsgeschichte zeitigte, die nicht anders zu verstehen ist, als dass – wie Ratzinger selbst schreibt – »der Gedanke der Verwerfung Israels« die Zeit der Kirche sehr wohl prägte. (392) Dem stellt Ratzinger allerdings entgegen, »dass Israel bzw. das Judentum immer eine besondere Stellung behielt und nicht einfach in die Welt der übrigen Religionen untertaucht«.

Daraus ergeben sich die folgenden zwei Aspekte, die »den Gedanken an ein solch totales Ausschneiden des jüdischen Volkes aus der Verheißung immer verhindert (haben)«:

- 1 »Israel ist unbestritten weiterhin Besitzer der Heiligen Schrift« und trotz 2 Kor3,15f. bleibt für Israel bestehen, »dass es mit den Heiligen Schriften Gottes Offenbarung in Händen hält.«
- 2 Nicht nur Paulus spricht davon, dass ›ganz Israel gerettet werden wird‹ [Röm 11,26], sondern auch die Apokalypse des heiligen Johannes sieht zwei Gruppen von Geretteten; einerseits die Juden als »das viele Volk, das man nicht zählen kann« (Offb 7,9) und die gerettete Heidenwelt. Ratzinger ergänzt in bemerkenswerter Weise, »das ›Eschatologische‹ ist immer auch irgendwie Gegenwart« (S. 392f.; 393).

6 Vgl. die Belege in meinem Aufsatz. Wohlmuth, Josef (2015): *Nostra Aetate – 50 Jahre danach im Blickfeld der Dogmatik*, in: Boschki, Reinhold; Wohlmuth, Josef. (Hg.): *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, Paderborn, S. 227–256.

Was Ratzinger in den beiden Punkten festhält, darf in seiner theologischen Bedeutung nicht unterschätzt werden. Es ist ja gerade das Problem, dass im Gang der Kirchengeschichte, die mit der Herausbildung der beiden Wege zusammenhängt, die eindeutigen projüdischen Zeugnisse im Kanon des Neuen Testaments aus dem kirchlichen Bewusstsein verdrängt wurden. Die grundlegenden Leitlinien dafür, dass die Rettung des jüdischen Volkes unbestreitbar ist und bleibt, hatte keine oder viel zu wenige aktive Befürworter mehr. Ratzinger meint, dass trotz des verbreiteten Gedankens der Verwerfung Israels die einzigartige Stellung Israels unter den übrigen Religionen erhalten blieb. Daraus resultieren die beiden Punkte, dass Israel nicht nur Bewahrer der Heiligen Schriften ist, sondern diese sogar als *Gottes Offenbarung in Händen hält*. Röm 11,26, das NA 4 nicht zitiert, steht wie ein Fels in der Brandung, unterstützt von der Geheimen Offenbarung.

In der Bemerkung Ratzingers zur Gegenwärtigkeit des Eschatologischen sehe ich eine Anspielung auf die Karfreitagsfürbitte von 2008 aus der Feder des damaligen Papstes Benedikt XVI., welche die Rettung ganz Israels auch schon während der Zeit der Kirche (aber ohne deren Einfluss) geschehen sieht. Dies hat mich bewogen, der allgemeinen Kritik der Fürbitte nicht zu folgen. Ich folge der Kritik auch jetzt nicht, nachdem sie Walter Homolka erneut geäußert hat.⁷ Das Entscheidende, was ich festhalte, ist die Tatsache, dass die Oration von 2008 das erste Gebet der römisch-katholischen Kirche darstellt, das die Rettung ganz Israels zum Ausdruck bringt.

Die beiden Gesichtspunkte (Schriftbesitz und Rettung ganz Israels) fasst Ratzinger positiv folgendermaßen zusammen:

»Von beiden Gesichtspunkten aus war für die Kirche klar, dass das Judentum nicht eine Religion unter anderen geworden ist, sondern in einer besonderen Situation steht und daher auch als solches von der Kirche anerkannt werden muss. Auf dieser Grundlage hat sich im Mittelalter die Idee von der doppelten Schutzpflicht des Papstes entwickelt, der einerseits die Christen gegen die Juden verteidigen müsse, aber auch die Juden zu schützen habe, so dass sie allein in der mittelalterlichen Welt neben den Christen als *religio licita* bestehen konnten.« (393)

Damit tritt Ratzinger klar der Meinung seines Vorgängers und auch der *Kirchenkonstitution* des *Zweiten Vatikanums* bei, wonach das Judentum in seiner einzigartigen Stellung von der Kirche anerkannt werden *muss*. Die Kirche darf sich nicht mehr ohne oder gegen Israel verstehen. Heute gilt jedenfalls NA 4 und LG 9 zufolge, dass die Anerkennung des Grundverhältnisses von Kirche und Israel zur *Verfassung* der Kirche gehört.

Wenn dies so klar ist, ist es auch möglich, die Juden-Vergessenheit, ja Judenfeindlichkeit der Kirchengeschichte beim Namen zu nennen und sie um der Offenbarung willen, die sich bei Paulus und in der Apokalypse eindeutig artikuliert, von den Fundamenten her zu überwinden.

Insofern vertritt Joseph Ratzinger die eindeutige theologische Position, dass bezüglich des Grundverhältnisses von Kirche und Judentum die Substitutionstheorie zu verwerfen ist und positiv

vom ›nie gekündigten Bund‹ gesprochen werden kann. Doch warum ist damit nicht schon alles gesagt? Ratzingers Kommentar endet hier noch nicht.

3 Die Frage der Substitution

Die Verneinung der Substitution betrifft nämlich nicht nur das Grundverhältnis von Kirche und Judentum, sondern auch folgende fünf Elemente der Verheißung, die alle unter III. »Die Frage der ›Substitution‹« (393-402) behandelt werden:

- 1 die Kultordnung,
- 2 die Kultgesetze,
- 3 die rechtlichen und moralischen Anweisungen der *Torah*,
- 4 der Messias;
- 5 die Landverheißung.

Die Frage nach dem ›nie gekündigten Bund‹ wird unter der eigenen Nr. IV. behandelt. (402–406) Ich beschränke mich, wie oben angemerkt, im Folgenden auf die Behandlung von III./1 (Tempelkult) und III./4 (Messianität) sowie IV. (Bund).

Zu III./1. Tempelkult (393)

Joseph Ratzinger formuliert die folgende Fragestellung:

»Was bedeutet das Nein zur Substitution hinsichtlich des in der Torah geregelten Tempelkults?‹ Oder konkreter: ›Tritt die Eucharistie an die Stelle der kultischen Opfer, oder bleiben diese an sich notwendig?‹« (393)

Hier steht der gesamte atl. Kult als solcher zur Debatte, der in der Torah angeordnet ist. Bleiben die kultischen Opfer nach der Tempelzerstörung

nur *de facto* nicht mehr bestehen oder fällt dieses Opferwesen als solches (an sich) dahin, und tritt die Eucharistie in jedem Fall an deren Stelle?

Hier ist Ratzinger zufolge ein anderer Blick auf die Heilsgeschichte notwendig. An die Stelle eines statischen Verständnisses von Gesetz und Verheißung muss ein dynamisches treten. Was bedeutet dies genauer? Ratzinger erinnert zunächst an die Dialektik im frühen Israel zwischen der (prophetischen) Kritik der Kultordnung und der »Treue zur kultischen Weisung« und schreibt zu dieser Dialektik:

»Während Kultkritik aber im hellenistischen Raum immer mehr zur totalen Ablehnung des kultischen Opferwesens führte und im Gedanken des Logos-Opfers konkrete Gestalt fand, bleibt in Israel immer das Wissen, dass das rein geistige Opfer nicht ausreicht.«
(Vgl. Dan 3,37-43 und Ps 51,19ff.)

Gibt es im frühen Israel diese hellenistische Tendenz zur Vergeistigung des Kults überhaupt? Ratzinger zeigt an Ps 51, dass Kultkritik und Kultbejahung überraschend nebeneinander stehen. Lässt sich dies etwa nur darauf zurückführen, dass hier zwei Überlieferungen aus verschiedenen Zeiten in diesem Psalm endredaktionell zusammengefügt wurden? Statt einer Antwort auf den historisch-kritischen Forschungsstand verweist Ratzinger hier nur auf die kanonische Rezeption beider Textelemente in Ps 51. Ähnliches gelte auch für Dan 3. Die kanonische Rezeption aber zeigt, »dass das bloß geistige Opfer allein als nicht ausreichend empfunden wird« (323). Ohne die klassische Stelle in Lev 16 zu erwähnen, auf die sich die Liturgie des zentralen Opferkultes am *Jom Kippur*

zur Zeit des Zweiten Tempels bezieht, oder das Schlachten der *Pessachlämmer* im Tempel für das *Pessachmahl* anzudeuten oder die täglichen Opfer zu nennen, überträgt Ratzinger die beiden Opferaspekte unvermittelt auf das Opfer Jesu am Kreuz:

»Für die Christen bedeutet die Ganzhingabe Jesu im Kreuzestod, die nur von Gott her mögliche und zugleich notwendige Synthese beider Sichten: Der leibhaftige Herr gibt sich als Ganzer für uns hin. Sein Opfer umfasst den Leib, die ganze reale körperliche Welt. Aber sie ist hineingenommen in das Ich Jesu Christi und so ganz ins Personhafte erhoben.« (323)

Die Auslegung ist von solcher Dichte, dass sie eine weitere Auslegung herausfordert. Ich lese den Text so: Die Synthese beider Sicht(weis)en bedeutet im Tempelopfer die Verbindung von geistigem Opfer und Tieropfer (Ps 51) und im Kreuzestod Jesu die Verbindung von Logosopfer und Leibopfer. Der Kreuzestod Jesu ist somit das Opfer der leibhaftigen Ganzhingabe, die ins Personale erhoben wird. Die im kanonisch rezipierten Ps 51 vorgelegte Synthese bildet die Grundlage für die folgende Weiterführung:

»Für die Christen ist damit klar, dass aller vorangehende Kult seinen Sinn und seine Erfüllung nur darin findet, dass er Zugehen auf das Opfer Jesu Christi ist. In ihm, auf den er immerfort verweist, ist das Ganze sinnvoll. So gibt es eigentlich in der Tat keine ›Substitution‹, sondern ein Unterwegssein, das schließlich eine einzige Realität wird und dennoch das notwendige Verschwinden der Tieropfer, an deren Stelle (›Substitution‹) die Eucharistie tritt.« (323)

Nach dem ersten Satz »findet« der gesamte atl. Kult als »vorangehende(r)« seinen Sinn und zugleich seine Erfüllung nur durch eine dynamische Bewegung als ›Zugehen-auf‹. Im Opfer der Ganzhingabe Jesu am Kreuz, auf das der atl. Kult ohne Unterbrechung verweist, wird »das Ganze«, d.h. der gesamte atl. Kult *und* das Opfer Jesu Christi sinnvoll und erfüllt. Der bleibende Sinn dieses Ganzen verbietet es deshalb, von ›Substitution‹ zu sprechen.

Zwischen Substitution und Unterwegssein muss man sich entscheiden für das Unterwegssein. In der Spannung zwischen beiden gibt es nur *ein* Opfer, oder die einzige Realität, die aber den vorangegangenen atl. Kult voraussetzt und zur einen Ganzheit beiträgt. Dies ist das Sinn- und Erfüllungsgefüge des einen Opfers. Somit wird den Tieropfern ihr Sinn nicht genommen, sondern gegeben, vielleicht auch zurückgegeben, wie das Opfer des Kreuzes den gesamten atl. Kult, zumal des *Jom Kippur* zur Voraussetzung hat. In christlicher Sicht besteht dieser atl. Kult in einer Dynamik mit Verheißungspotential und ist somit ein »Zugehen auf das Opfer Jesu Christi«. Ohne diese Dynamik des Zugehens-auf wären die atl. geist-leiblichen Opfer *ex sese* nicht sinnvoll und umgekehrt gäbe es ohne den Rückbezug auf Früheres auch das Spätere nicht. Deshalb lehnt Joseph Ratzinger bezüglich der dynamischen Einheit des atl. Kultgeschehens und der personalen Ganzhingabe Jesu am Kreuz das Modell der Substitution ab. Hat das Christentum dem Judentum etwa das Tieropfer entrissen, um es durch die Eucharistie zu ersetzen? Sieht sich das Judentum nach der Zerstörung des Tempels nicht selbst gezwungen, auf das Tieropfer zu verzichten? Ge-

schiebt dies aufgrund der römischen Zerstörungsintervention oder ist es der verborgene Wille des Gottes Israels? Je nach Antwort, mit welchen Konsequenzen?

Diese Fragen greifen weit voraus und müssen später beantwortet werden. Zunächst geht es um das Zeitgefüge des Früher und Später, das Joseph Ratzinger durch den Hinweis auf Eph 1,10 folgendermaßen einleitet:

»An die Stelle der statischen Sicht der Substitution oder Nicht-Substitution tritt so die dynamische Betrachtung der ganzen Heilsgeschichte, die in Christus ihre *anakephalaiōsis* (vgl. Eph 1,10) findet.« (304)

Eph 1,10, aus dem großen Eingangshymnus des Briefes entnommen, richtet sich an Gemeindeglieder aus Juden- und Heidenchristen. Die Stelle lautet: »Er [Gott] hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, das All in Christus als dem Haupt zusammenzufassen, was im Himmel und auf Erden ist, in ihm.« (EÜ 2016)

In Eph 2,14-16 – die Stelle wird auch in NA 4 erwähnt – heißt es, dass Juden und Heiden durch Jesu Tod am Kreuz miteinander versöhnt wurden. Bei Joseph Ratzinger führt das Unterwegssein vom Früheren zum Späteren zu einer »einzigsten Realität«. Eph 1,10 konnotiert in der Tat eine dynamische Sicht, ausgedehnt auf das All und den Zeitverlauf auf eine Fülle hin konzentrierend. Das griechische Wort *anakephalaiōsis* ist christliche Sprache gegen Ende des ersten Jahrhunderts (und somit wohl nach der Zerstörung des Zweiten Tempels anzusetzen). Nur mit diesen Augen scheint man sagen zu können, dass das Judentum inzwischen den Tempelkult nicht mehr

nach der Weisung der *Torah* (wie in Lev 16 bezüglich des *Jom Kippur*) feiern kann.

Heinrich Schlier schreibt, »daß Gott dem All in Christus ein übergeordnetes Haupt gibt, unter dem es geeint und aufgerichtet wird« und die Zeiten (*kairoi*) »sind hier die einander ablösenden Geschichtszeiten im Sinn aufeinanderfolgender geschichtlicher Situationen«. ⁸

Der Zusammenhang von *Jom Kippur* und Eucharistie hat mich in jüngster Zeit intensiv beschäftigt.⁹ Ich bin damit noch an kein Ende gekommen. Nun sehe ich mich herausgefordert, im Folgenden einen weiteren Verstehensversuch vorzulegen, und zwar mit Hilfe eines philosophischen Zeitverständnisses des italienischen Philosophen Giorgio Agamben. Dieser bezieht sich im Zusammenhang seines Kommentars zum Römerbrief¹⁰ ebenfalls auf Eph 1,10 und behandelt die Stelle mit Hilfe der Unterscheidung von chronologischer und messianischer Zeit. (85-91)

Agamben zitiert zunächst 1 Kor 10,1-11, wo kursorisch verschiedene Situationen Israels in der Wüste aufgezählt werden. Paulus endet mit dem Fazit, dies alles sei für uns, die jetzige Generation, geschrieben, in denen sich die Enden der Zeiten gewissermaßen von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen. Damit wird auch das Problem der Typologien und Figuren angesprochen. (87) »Paulus stellt durch das *typos*-Konzept eine Beziehung [...] zwischen den vergangenen Ereignissen und dem *nyn kairós*, der messianischen Zeit, her«. Agamben nennt diese Beziehung eine »typologische Beziehung«. Indem er übrigens das Lexem »Christus/christós« durchgehend auf das hebräische »Maschiach/Messias« zurückübersetzt, führt er aus,

⁸ Schlier, Heinrich (1963): Der Brief an die Epheser, Düsseldorf, S. 65f.

⁹ Vgl. auf dem Hintergrund der Entstehung einer größeren Arbeit meinen ersten tastenden Versuch: Wohlmuth, Josef (2015): *Jom Kippur und Eucharistie – Ein Prospekt*, in:

Bruckmann, Florian (Hg.): *Phänomenologie der Gabe. Neue Zugänge zum Mysterium der Eucharistie, Quaestiones disputatae 270*, Freiburg–Basel–Wien, S. 17–63.

¹⁰ Vgl. Agamben, Giorgio (2006): *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main, S. 89.

dass es in der typologischen Beziehung nicht nur »um eine beidseitige Korrespondenz«, die eine Schriftstelle mit einer anderen vergleicht, geht:

»Wichtiger ist die Spannung, die Vergangenheit und Zukunft, *typos* und *antitypos*, zu einer untrennbaren Konstellation zusammendrängt und verwandelt. Das Messianische ist nicht einfach eine der beiden Grenzen dieser typologischen Beziehung. Es ist diese Beziehung selbst.« (88)

Das Messianische ist eine »Kontraktion«, »in der die Vergangenheit in die Gegenwart verschoben und die Gegenwart in die Vergangenheit ausgedehnt wird.« In diesen zeitphilosophischen Kontext gibt Agamben Eph 1,10 in folgender Version wieder: »[...] für die Ökonomie der Fülle der Zeiten rekapitulieren sich alle Dinge im Messias, sowohl die in den Himmeln als auch die auf der Erde.« (89) Agamben hält diesen Text, der für ihn »bis zum Platzen voll von Bedeutung« ist, für einen der grundlegenden Texte der westlichen Kultur. Die messianische Zeit, in der die »Vollendung der Zeiten (*plērōma tōn kairōn*)« (und somit der *kairoi* und nicht der *chrōnoi*) auf dem Spiel steht, bewirkt Eph zufolge eine Rekapitulation, »eine Art summarische Verkürzung aller Dinge, sowohl der himmlischen als auch der irdischen.« Dies betrifft alles, »was sich von der Schöpfung bis zum messianischen ›Jetzt‹ ereignet hat« und somit die »Gesamtheit des Vergangenen.« (90) »(J)eder *kairós* ist unmittelbar zu Gott« und das *plērōma* der *kairoi* »ist nicht das Endergebnis eines Prozesses.« (90) »Das Messianische ist nicht das chronologische Ende der Zeit, sondern die Gegenwart als Forderung nach Vollendung.« (90)

Die typologische Beziehung, die sich zwischen Gegenwart und Vergangenheit ereignet, ist nicht nur eine Präfiguration, sondern »eine Konstellation«, in der es sich »beinahe um eine Einheit der beiden Zeiten handelt«. (91) Das verbindet sich mit der Vorstellung, »dass die ganze Vergangenheit sozusagen summarisch in der Gegenwart enthalten ist«. (91) Daraus folgert Agamben schließlich grundlegend, dass »die vergangenen Ereignisse gerade in der Rekapitulation ihre eigentliche Bedeutung erhalten«; dadurch ist Rettung möglich. (91)

Eph 1,10 gehört zum gesamten Hymnus in Eph 1,3-14, in dem es insgesamt um ein *euangélion tēs sōtērias*, d.h. um »Verkündigung der Rettung« geht. (91) Mit Walter Benjamin spricht Giorgio Agamben auch von der »Rettung des Verlorenen«. Es wäre marxistische Ideologie, wenn die Rettung jeweils nur der letzten Generation zugutekäme und alles Vorausgegangene verlorene Liebesmühe gewesen wäre.

Wenn diese Philosophie der Rettung des Verlorenen die messianische Zeit über die Chronologie historischer Prozesse hinausführt, wäre das, was zur Rekapitulation als Summe eines Evangeliums der Rettung gesagt wurde, vielleicht mit dem vergleichbar, was Joseph Ratzinger mit der Dynamik der Heilsgeschichte meint.

Ich selbst verbinde mit Agambens Auslegung die These, dass die Rekapitulation keine Substitution zulässt und deshalb der vorausgehende frühjüdische Kult unter keinen Umständen zum Müllhaufen der Geschichte gehört. Die messianische Zeit eröffnet eine Dynamik, in der der frühjüdische Kult und das Kreuz engstens zusammenrücken und sich gegenseitig beleuchten. Es entsteht

eine ›Konstellation‹, in der das Ganze oder die einzige Realität, von der Ratzinger spricht, ein einziges Evangelium der Rettung werden. Mögen Judentum und Christentum sich in zwei Wegen differenziert haben, so bedeutet dies in keiner Weise Rettung für Letztere und Verlorenheit für Erstere.

Was aber bleibt dann von Ratzingers These zu halten, dass es dennoch ein Element der Ersetzung der Tieropfer durch die Eucharistie geben muss, da er doch prinzipiell den atl. Kult nicht durch das Kreuz ersetzen will und der Vergleich der Tieropfer mit der Eucharistie eher einen Schauer erregt? Meine Grundthese lautet: Die Theorie der zwei Wege muss auf die Kultgeschichte übertragen werden. Wie das Christentum mit der Jesugeschichte und ihrer messianisch-christologischen Auslegung aus der Dynamik des atl. Kultes eine Transformation des Kultes erfährt, so erfährt das Judentum seinerseits nach der Zerstörung des Zweiten Tempels aus derselben Dynamik eine Transformation seines Kultes.

Somit eröffnete der atl. Tempelkult aus seiner inneren Dynamik zwei liturgische Transformationslinien:

- 1 Den christlichen Weg, der noch vor der Tempelzerstörung beginnt, mit Jesu Kreuzestod in die sakramentale Repräsentation der Eucharistie einmündet, und so den einstigen Tempelkult transformiert und heilsgeschichtlich rekapituliert.
- 2 Den jüdischen Weg, der in Auseinandersetzung mit der prophetischen Kultkritik und aus den Diasporaerfahrungen kultischen Feierns nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Vertrauen auf die ergangenen göttlichen Ver-

heißungen in Liturgien der rettenden Befreiung und der Versöhnung transformiert.

Wie für den christlichen Weg das *per Christum* unverzichtbar, so für das Judentum die Verheißungstradition der reuelosen Bundesschlüsse. Das nachbiblische Judentum braucht mit seinen opferlosen Liturgien keine Anleihen beim christlichen Weg zu machen. In diesem Sinne ist der *Jom Kippur*, das größte Tempelopferfest, nicht außer Kraft gesetzt, sondern durch die bleibende Geltung der *Torah* als Gottes Institution in nachbiblischer Zeit erfüllt. Das einstige Opfer bleibt bis hin zum zentralen *Avodah*-Gedächtnis in lebendiger Erinnerung. Im *memento mori* wird der ganze Mensch unter strengem Fasten mit Leib und Seele, mit Furcht und Zittern vor Gott gestellt, und die Bitte um Versöhnung wird in vielerlei Form zum Ausdruck gebracht.

De facto trafen sich beide Wege darin, dass die Zeit des blutigen Opferkultes vorbei war. Dies bedeutet keine reine Vergeistigung des Opfers. Entsprechend bezieht die christliche Feier der Eucharistie die Feiernden in ihrer leibhaftigen Existenz in die einmalige Lebenshingabe Jesu am Kreuz mit ein. Psalm 51 bleibt Leitlinie für Judentum und Christentum. Für beide Wege gilt in jeder Hinsicht: Liturgische Transformation, nicht Substitution.

An diesem Punkt hat die Eucharistietheologie anzusetzen. Kraft des überlieferten Vermächtnisses Jesu am Vorabend seines Leidens ersetzt die Eucharistie weder den atl. Kult noch das einmalige Opfer am Kreuz, sondern repräsentiert das einmalige Kreuzesopfer mit Hilfe der Ausdrucksmit-

tel des jüdischen *Pessachmahls* und mit der Theologie des *Jom Kippur*, welche die Eucharistie mit dem Sinaibund und dem prophetischen neuen Bund zusammenhält. Der jenseits von Raum und Zeit lebende Auferstandene repräsentiert sich so auf unblutige Weise. Er ist präsent in den Gestalten von Brot und Wein, und gibt sich denen, die sich ihrerseits mit ihrem Leben als Gabe darbringen.

Über Joseph Ratzingers dynamisches Verständnis der Offenbarung und ihre Konsequenzen muss m.E. im jüdisch-christlichen Dialog gesprochen werden. Es wird auch weiter zu klären sein, wie sich der jüdische Kult im nachbiblischen Zeitalter als Repräsentation des einen der beiden Wege selbst versteht. Darf man von einem dynamischen Verständnis der Geschichte von Judentum und Christentum eine Opfermetaphorik erwarten, die Juden und Christen als Ausdruck der Gottesverehrung gemeinsam geblieben ist? Dann braucht das Judentum keine Bestätigung seiner nachbiblischen Liturgien, und das Christentum kann die Eucharistie als *memoria passionis et resurrectionis Christi* feiern, ohne den leisesten Verdacht zu erwecken, dies sei nur durch Enterbung des jüdischen Heilsweges möglich. Dann aber könnten sich beide Wege bewusst werden, dass sie aus einer einzigen Quelle hervorgegangen sind und unterwegs sind zu einer gemeinsamen Vollendung, die auf den gesamten Kosmos übergreift.

Zu III./4. »Der Messias« (396)

Joseph Ratzinger beginnt den Abschnitt III./4. mit dem Satz, der oben schon samt der jüdischen Begründung zitiert wurde:

»Die Frage nach der Messianität Jesu ist und bleibt die eigentliche Streitfrage zwischen Juden und Christen.« (396)

Jetzt erinnert Ratzinger an die neuere Forschungsgeschichte, wonach »die neuere Erforschung des Alten Testaments auch neue Möglichkeiten des Dialogs eröffnet« (396). Dialog ist hier das Stichwort, nicht Fortsetzung der alten Kontroversen. Klassische Stellen in der Datierung ihrer Entstehungszeiten bieten neue Interpretationschancen. Große »Vielstimmigkeiten« und die »Vielgestalt der Hoffnung« lassen die wichtige messianische Davidstradition nur als eine unter vielen Hoffnungsfiguren erscheinen.

»Richtig ist, dass das ganze Alte Testament ein Buch der Hoffnung ist [...] Richtig ist ferner, dass die Hoffnung immer weniger auf irdische und politische Macht verweist und die Bedeutung der Passion als Wesenselement der Hoffnung immer mehr in den Vordergrund tritt.« (396)

Im Blick auf die Evangelien erwähnt Ratzinger, dass bezüglich des Messias-Titels eher Vorbehalte angemeldet wurden. (Vgl. Mk 12,35f.; Mk 8,27-33; Mt 16,13-23) Jesus selbst hat in seiner Verkündigung nicht an die davidische Tradition angeknüpft, sondern zieht vor allem die Gestalt des Menschensohnes »(bei Daniel)« (326) vor.¹¹

Darüber hinaus nennt Ratzinger die Leidensvisionen der späten Prophetie. In solchen und ähnlichen Texten, »sprechen sich die Glaubenserfahrungen Israels in den Zeiten des Exils und der hellenistischen Verfolgung aus« (397). Zu den messianischen Figuren zählt Ratzinger auch Mose,

der sein Leben stellvertretend für sein Volk anbot (wie schon Jacob Taubes mit Bezug auf Röm 9,3 gezeigt hat¹²).

Peter Kuhns Arbeit erwähnt Ratzinger mit Bezug auf die Erniedrigung Gottes in der rabbinischen Literatur. Dem Judentum ist »der Gedanke der Selbsterniedrigung, ja, des Leidens Gottes nicht fremd« (397). Es gibt also »Annäherungen an die christliche Auslegung der alttestamentlichen Heilshoffnung«, »auch wenn natürlich letzte Unterschiede bleiben« (397).

Ratzinger zufolge finden sich messianische Texte in der Bibel Israels wie Jes 2,2-5, die sich nicht erfüllt haben, »sondern Erwartung von Künftigem bleiben« (397). Jesus habe »die Verheißungen Israels in einem weiträumigen Verstehen gelesen, in dem die Passion Gottes in dieser Welt und so das Leiden des Gerechten immer mehr eine zentrale Stellung einnimmt« (397). Bei Jesus herrscht kein triumphaler Ton vor, sondern er wusste auch vom Unkraut im Acker und vom langsamen Durchdrungenwerden der Welt durch den Sauerteig. »Im Gespräch mit Jesus erlernen die Jünger auf dem Weg nach Emmaus, dass gerade das Kreuz die wesentliche Mitte der Gestalt des Messias sein muss. Der Messias erscheint also nicht primär von der königlichen Gestalt Davids her gedacht.« (397)

Mit Bezug auf das Johannesevangelium wird gesagt, es sei »als abschließende Zusammenfassung des Dialogs Jesu mit den Juden« (397) zu lesen und spiegele zugleich den künftigen Dialog zwischen Juden und Christen wider. Hier werde »das Zentrale der Gestalt Jesu und damit der Deutung der Hoffnungen Israels« (326f.) herausge-

stellt. Der Evangelist bringt Jesus mit Mose ins Gespräch. Ratzinger zitiert die berühmte Stelle aus Dtn 18,15, wonach Mose auf »einen Propheten wie mich« verweist. An anderer Stelle heißt es von Mose, er habe mit Adonai »von Angesicht zu Angesicht verkehrt« (Dtn 34,10). Die Erfüllung dieses Wortes entnimmt Ratzinger aus Joh 1,18. Wie Mose vertraut ist mit Adonai, so der Einzigegeborene als »der Seiende« am Herzen des Vaters, der als der Fleischgewordene (Joh 1,14) der einzige ist, der davon erzählen kann.

Im nächsten Abschnitt geht es (mit Verweis auf Jesus von Nazareth II, 39-68; vgl. bes, 57-61) um die These, dass nach dem Geschichtsbild Jesu zwischen der Tempelzerstörung und dem Ende der Welt die »Zeiten der Heiden« (Lk 21,24) anbreche, die zunächst als relativ kurze Zeit erwartet wurde. Doch diese Zeit »(ist) als Teil der Geschichte Gottes mit den Menschen wesentlich« (Zit., 398).¹³ Diese Zeitperiode sei zwar im Alten Testament noch nicht greifbar, aber »sie entspricht doch der Entfaltung der Hoffnung Israels, wie sie sich in der späten Zeit (Deutero-Jesaja, Sacharja) immer deutlicher vollzieht« (398).

Hier fügt Ratzinger die Ostererzählung aus Lk 24 ein, in der wichtige hermeneutische Leitlinien für das Ineinander der Verheißungen und Hoffnungen Israels mit der Messianität Jesu verbunden werden. Die Jünger lernen auf dem Weg, »die Gestalt des Messias ganz neu zu verstehen«. Sie lernen, dass das Geschick des Gekreuzigten und Auferstandenen in den alttestamentlichen Schriften vorgezeichnet ist: »Sie lernen eine neue Lektüre des Alten Testaments.« (327) So erkennt Ratzinger in Lk 24 »die Gestaltwerdung des christ-

¹² Vgl. Taubes, Jacob (1993): Die Politische Theologie des Paulus, München, S. 54f.

¹³ Vgl. oben, was Agamben von Paulus her als messianische Zeit versteht.

lichen Glaubens im ersten und zweiten Jahrhundert und beschreibt damit einen Weg, der immer neu zu suchen und zu begehen ist.« Ratzinger zufolge beschreibt Lukas „im Grunde auch das Gespräch zwischen Juden und Christen, wie es bis heute stattfinden sollte und leider nur in seltenen Augenblicken wenigstens angeklungen ist.« (398)

Was Ratzinger bezüglich des christlichen Zeitverständnisses im Folgenden ausführt, ist sehr zu beachten. Die Zeit der Kirche darf nämlich nicht nach dem Dreierschema ›Schatten, Bild, Wahrheit‹ chronologisch als Zeit der Wahrheit und damit der Vollendung verstanden werden. Die ›Bild-Zeit‹ der Kirche bewegt sich noch »im Vorläufigen«. So wird die Zeit der Kirche zum *adventus medius*.¹⁴ Dieser Aspekt zeigt erneut, dass das Christentum auf seine Weise mit dem Judentum messianische Hoffungsreligion ist.

In der beginnenden Schlusspassage heißt es, »die ganze Geschichte Jesu, wie sie das Neue Testament erzählt [...], zeige, ›dass die Zeit Jesu, die ›Zeit der Heiden‹¹⁵, nicht eine Zeit einer kosmischen Umwandlung ist, in der die endgültigen Entscheidungen zwischen Gott und Mensch schon gefallen sind, sondern eine Zeit der Freiheit.« (399) Mit dem überraschend eingeführten Lexem ›Freiheit‹ verbindet sich nicht zuerst die Zeit europäischen Aufklärung, sondern die Erfahrung von der Befreiung aus der Macht des Bösen. Gottes Macht zeigt sich angesichts des Bösen als »Macht der Geduld und der Liebe«. Ist diese Geduld Got-

tes nicht etwa allzu groß, wie man argwöhnen möchte? Das Ringen der Kirche mit der Macht des Bösen ist in dem Wort zusammengefasst: »*Regnavit a ligno Deus*.« (Gott herrscht vom Holz [des Kreuzes] herab).

Mit nochmaligem Bezug auf Lk 24 wird nun ergänzt, dass das Alte Testament auch über den ›Messias‹ Voraussagen gemacht habe. Im Dialog sollte gezeigt werden, »dass dies alles schriftgemäß ist«. Im Übrigen habe die geistliche Theologie wiederholt betont, dass die Zeit der Kirche nicht dem Paradies, sondern viel mehr der Zeit Israels in der Wüste gleiche. »Es ist der Weg der Befreiten.« Der Befreiung Israels aber ging die Sklaverei voraus. Daraus folgt ein weiterer Vergleich:

»Wie Israel unterwegs immer wieder die Rückkehr nach Ägypten wünschte, das Gut der Freiheit nicht als Gut erkennen konnte, so gilt auch für die Christenheit auf ihrem Exodus-Weg: Das Geheimnis der Befreiung und der Freiheit als Geschenk der Erlösung zu erkennen, wird den Menschen immer wieder schwer, und sie wollen hinter die Befreiung zurück. Aber immer wieder dürfen sie durch die Erbarmungen Gottes auch lernen, dass Freiheit das große Geschenk zum wahren Leben hin ist« (399).

Dass Christenheit mit dem Judentum einen Exodus-Weg geht und der Glaubensabfall in der Wüste nicht nur für das Judentum von damals eine Gefahr darstellte, sondern auch für die Christenheit eine Gefahr bleibt, zeigt erneut, dass Gottes Bundestreue auch die Christenheit vor den diversen Formen des Bundesbruchs bewahren und ggf. daraus erretten muss. Die beiden Wege ver-

14 Vgl. LG 48, woraus hervorgeht, dass Kirche und Basileia nicht gleichgesetzt werden dürfen. Ich selbst verstehe mit Giorgio Agambens Pauluslektüre die Zeit der Kirche als messianische Zeit, die nicht ›Endzeit‹ ist, sondern Zeit des Endes mit gravierenden Folgen für die Lebensform der Christen (vgl. *hōs mē* in 1 Kor 7,29-31). Der *kairós synestalménos* (die verkürzten, zusammengepressten Ereignis-Zeit) ist auch für das Verhältnis von Kirche und Judentum zu beachten.

Vgl. Wohlmuth, Josef (2016): *Theologie als Zeit-Ansage*, Paderborn, S. 9–37; sowie Wohlmuth, Josef (2016): *Messianisches Zeitverständnis bei Giorgio Agamben und Emmanuel Levinas*, in: Appel, Kurt; Dirscherl, Erwin (Hg.): *Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption, Quaestiones disputatae 278*, Freiburg-Basel-Wien, S. 134–191.

15 Mit der Gleichsetzung von ›Zeit der Kirche‹ mit ›Zeit der Heiden‹ ist m. E. zu beachten, dass selbst nach der Trennung der beiden Wege das Tor der Kirche für einzelne Juden immer noch offen stand. Diese wären dann – wie schon die Zwölf oder Paulus – immer noch christliche Juden oder jüdische Christen.

laufen hier vonseiten des menschlichen Versagens erschreckend parallel, so dass beide Religionen auch Religionen des je größeren Erbarmens sind.

In diesen zusammenfassenden Überlegungen fällt ferner auf, dass im jüdisch-christlichen Dialog gemäß der Emmausperikope die Messianität Jesu als schriftgemäße Größe aufgezeigt werden kann. Damit appelliert Ratzinger an einen Dialog mit den Juden, der sich um deren Schriften bemühen muss. Wenn die Kritik angemerkt hat, der vorliegende Text verneine nicht klar die Judenmission, so geht aus dieser Stelle hervor, dass Dialog an die Stelle von Mission tritt. Er muss sich dabei in aller Freiheit zuerst auch um das tiefere Verständnis der hebräischen Bibel bemühen. Hier findet sich die einzige Stelle im Text, an der Juden und Christen die Zeit der Wüste nun auch positiv als Zeit der Freiheit erfahren. Auch das wäre ein Ringen im Dialog, um die Schriften Israels als Offenbarungsergebnisse tiefer zu erfassen. Kirchen- und Katholikentage bemühen sich seit Jahrzehnten bereits darum.

Ebenso auffällig ist aber auch, dass in den Schlussfolgerungen allgemein von ›den Menschen‹ die Rede ist. Muss dies nicht bedeuten, dass Freiheit und Versuchung in der Wüste, erneut zu den Fleischtöpfen Ägyptens zurückzukehren, eine anthropologische Dimension aufweisen, in der nicht nur Juden und Christen den Dialog um das bessere Menschsein in Freiheit lernen sollten, sondern alle Menschen? Dann wären auch alle Menschen auf die Erbarmungen Gottes angewiesen, und es könnte hier bereits aufleuchten, dass Bund und Bundesbruch für Juden und Christen sowie für die Menschen der Völkerwelt von der Gnade

des einen Gottes umfassen sind und somit darauf sogar die Hoffnung auf die Rettung aller Menschen beruht.

Walter Homolka betont eindrücklich, dass Juden und Christen sich zwar im Bekenntnis zu Jesus-Messias unterscheiden, sich aber in der Hoffnung auf den Sieg des Guten treffen. Deshalb könne der Dialog fortgesetzt werden kann. Es ist deshalb sehr erfreulich, dass Joseph Ratzinger den Aspekt der Hoffnung so sehr betont. Die Messianität Jesu bedeutet alles andere als Triumphalismus, der den Antijudaismus zur Folge hat. Wenn Ratzinger Jesus von Nazareth ein messianisches Bewusstsein zuschreibt wie beispielsweise Daniel Boyarin als jüdischer Gelehrter, dann darf von Seiten der christlichen Theologien Jesus von Nazareth nicht schon zum Christen gemacht werden. Jesus ist und bleibt als Jude Interpret jüdischer Hoffnungs- und Verheißungstraditionen. Die Kirche, die mehr und mehr aus den Heiden entstehen wird, wird mühsam zu lernen haben, was ›messianische Zeit‹ bedeutet.

Angesichts der Eingangsthese, dass die Messianität Jesu die eigentliche Streitfrage sei, liest sich der Abschnitt als großes Dialogangebot bis dahin, dass Judentum und Kirche im Exodus-Weg sich nahe sind; die Messianität Jesu trägt als Hoffnungsfigur dazu bei, an die Stelle der Judenmission den ›Dialog‹ auf gleicher Augenhöhe zu stellen. Schwieriger wird es jedoch bleiben, wenn die christologische Jesusinterpretation voranschreitet und sich nicht bemüht, die bleibenden jüdischen Ausgangspunkte zu beachten. Doch die Christologie steht bei Ratzinger in diesem Beitrag nicht im Mittelpunkt.

Zu IV »Der nie gekündigte [Alte] Bund« (402)¹⁶

Befasste sich Joseph Ratzinger bisher mit der Substitutionsthematik, so erhält das Theorem ›nie gekündigter Bund‹ ein eigenes Kapitel und damit auch eine eigene Bedeutung.

Der römische Kommissionstext macht darauf aufmerksam, »dass die These, ›der Bund, den Gott mit seinem Volk Israel geschlossen hat, bestehen bleibt und nie ungültig wird‹, nicht in *Nostra aetate* enthalten ist [...]«. Die These wurde vielmehr zum ersten Mal von Papst Johannes Paul II. am 17. November 1980 in Mainz offiziell verwendet, als er vom »nie gekündigten Alten Bund« sprach. Der Katechismus der katholischen Kirche hat sie in Nr. 121 aufgenommen und sie, wie Ratzinger schreibt, »in gewissem Sinn zum heutigen Lehrgut der katholischen Kirche« (403) gehörend erklärt.¹⁷ Wird dem der *Papa emeritus* nun entgegentreten? Nein, lautet die Antwort; denn »der Kern des Gesagten (ist) als richtig anzusehen«. Aber der Ausdruck verlange noch eine Reihe von »Präzisierungen« und »Vertiefungen«. (403)

Zunächst macht Joseph Ratzinger darauf aufmerksam, dass Paulus in Röm 9,4 von einer Mehrzahl von Bündnissen spricht, sodass gefragt werden muss, welcher von ihnen ungekündigt sein sollte. Diese Frage aber sei fehl am Platz, weil schon die Rede von ›Bund‹ in der Einzahl theologisch nicht zulässig ist. Die Einzahl ist deshalb auch nicht dafür geeignet, Alten und Neuen Bund einander gegenüberzustellen. Ratzingers These lautet:

»Für das Alte Testament ist ›Bund‹ eine dynamische Realität, die sich in einer sich entfaltenden Reihe von Bündnissen konkretisiert.«

Dieser Satz nimmt erneut den Gedanken einer »dynamischen Realität« auf. Soweit ich sehe, gibt es bezüglich der Mehrzahl der Bundesschlüsse in der atl. Exegese der Gegenwart breite Zustimmung, die auch mit der Bonner Schule des AT zusammenhängt.¹⁸ Der Davidsbund, der in Jes 11,1 Ratzinger zufolge von Gott her neu beginnt, und schließlich wie alle Dynastien unterging, wird bei Matthäus und Lukas dennoch als neue Verheißung rezipiert, wenn es heißt: »Seines Reiches wird kein Ende sein (Lk 1,33).« (403)

Ratzinger bezieht sich sodann auf den Abrahams- und Mosebund und zeigt am Galaterbrief, dass der Abrahamsbund universal und bedingungslos gewährt wurde, während der (430 Jahre) spätere Mosebund »begrenzt und an die Bedingung der Gesetzeserfüllung gebunden« war. Er kann also scheitern, wenn die Bedingungen nicht erfüllt werden. Der Hebräerbrief bezieht sich darüber hinaus auf eine »neue Stufe der Bundestheologie« bei Jer 31,32-34 (403). Hebr stellt den neuen Bund den bisherigen Bundesschlüssen – im Stichwort ›Erster Bund‹ zusammengefasst – gegenüber. Von diesem so genannten Ersten Bund heißt es, er sei »durch den endgültigen ›neuen Bund‹ abgelöst« (404). Darüber hinaus bemerkt Ratzinger zum ›neuen Bund‹, dass er sich in mehreren Variationen bei den Propheten Jeremia, Ezechiel, Deuterocesaja und Hosea findet. Der Liebesbund in Ez 16 ragt dabei besonders hervor.

Von diesen Texten her ist also Ratzinger zufolge die Rede vom ›nie gekündigten Bund‹ richtig. Doch zur realen Geschichte Gottes mit den Menschen gehört der Bundesbruch, der in Ex 32 auf den am Sinai geschlossenen Bund folgt, sehr wohl dazu. Die zerbrochenen Bundestafeln werden zwar

¹⁶ Es fällt auf, dass der Ausdruck ›nie gekündigt‹ dort durch ›unwiderrufen‹ ersetzt ist. Der Ausdruck, den Papst Johannes Paul II. geprägt hat, lautet im Kontext des Zitats von 1980, wie auch im Kommissionstext zitiert: »Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich der Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und dem zweiten Teil ihrer Bibel.« (Zit. Kommissionstext S. 33: kursiv: J.W.)

¹⁷ In der Nr. 121 heißt es: Die Bücher des Alten Testaments »sind von Gott inspiriert und behalten einen dauerhaften Wert, denn der Alte Bund ist nie widerrufen worden.

¹⁸ Vgl. Dohmen, Christoph; Frevel, Christian (Hg.) (2007): Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel, Stuttgarter Bibelstudien 211, Stuttgart.

durch Gottes Erbarmen erneuert, bleiben aber immer auch Warnzeichen für den gebrochenen Bund. Hier zeigt sich schon, dass der Ausdruck ›der nie gekündigte Bund‹ einer sprachlichen Präzisierung bedurft hätte: Der Ausdruck ›der von Gott nie gekündigte Bund‹ ist richtig, während der Ausdruck ›der vom Volk/von den Menschen nie gekündigte Bund‹ nicht richtig wäre. Joseph Ratzinger führt deshalb weiter aus, die Bundesgeschichte zwischen Gott und Israel habe von Gott her gesehen eine unzerstörbare Kontinuität, nicht aber vonseiten des Menschen. Es ist deshalb nur richtig zu sagen, »dass es keine Kündigung vonseiten Gottes gibt« (404). Der Bund beruht aber nicht auf gleichrangiger Partnerschaft; er ist eher nach dem Modell der Großkönige ein (einseitiger) Gnadenbund.¹⁹

In den Abendmahlstexten wird der Sinai-Bund ebenso aufgenommen wie der neue Bund bei Jer 31. An dieser Stelle richtet Ratzinger den Blick auf die Zusammenfassung des ganzen Weges, den Gott mit seinem Volk endgültig gegangen ist. Was diesen ganzen Weg betrifft, »findet schließlich seine Zusammenfassung und endgültige Gestalt im Abendmahl Jesu Christi, das Kreuz und Auferstehung vorwegnimmt und in sich trägt« (404). Dieser Weg mündet in den neuen Bund.

»Was dort [sc. in der Sinai-Tradition] geschehen ist, vollzieht sich endgültig hier, und so Jer 31 Gegenwart: Der Sinai-Bund war seinem Wesen nach immer schon Verheißung. Zugehen auf das Endgültige. Nach allen Zerstörungen ist es die bis zum Tod des Sohnes gehende Liebe Gottes, die selbst der neue Bund ist.« (405)

Im Abendmahl wird der Sinai-Bund als Verheißung ein Zugehen auf das Endgültige, das im jeremianischen neuen Bund Gegenwart wird. Dies entspricht jener oben besprochenen Dynamik, durch die eine Verheißung der Vergangenheit »Gegenwart« wird. Dem kann zugestimmt werden. Doch damit endet der Text noch nicht. Vielmehr müsse von hier aus erst noch »ein abschließendes Urteil über die Formel vom ›nie gekündigten Bund‹« (405) gefunden werden. Es scheint also einiges noch unklar geblieben zu sein. So gehöre das Wort ›kündigen‹ nicht zum biblischen Vokabular. Auch sei das Wort ›Bund‹ keine Einzahl; denn in der Einzahl kann »das reale Drama der Geschichte zwischen Gott und den Menschen nicht ins Wort« (405) gebracht werden. »Gottes Liebe ist unzerstörbar. Dem sei vor allem hinzuzufügen:

»Aber zur Bundesgeschichte zwischen Gott und Mensch gehört auch das menschliche Versagen [...] Die Liebe Gottes kann nicht einfach das Nein des Menschen ignorieren.« (405)

Dies bedeutet letztlich, »dass Gottes strafendes Handeln für ihn selbst zum Leiden wird« (405). Die Dynamik der Heilsgeschichte umfasst also die Mehrheit der (atl.) Bünde. Was mit ihnen geschieht, sollte mit dem Wort ›kündigen‹ nicht umschrieben werden. Dynamik ist am Werk, wenn es um Gott geht und wenn die Untreue des Bundespartners ›Mensch‹ oder ›Volk‹ ins Spiel kommt.

Hier beginnt erst so recht die Bundesgeschichte in ihrer inneren Dramatik für alle Beteiligten. Geschichtliche Ereignisse wie die Tempelzerstörung rufen die Menschen einerseits zu Umkehr und Buße, und andererseits muss aus Gottes

¹⁹ Diese These dürfte exegetisch zu einseitig sein, weil das Modell des Vertragsbundes sich ebenfalls findet. Vgl. unten Anm. 20.

Zorn Liebe erwachsen. Letzteres kommt bei Hos 11,7-9 in besonderer Weise zur Sprache. Die eindrückliche Stelle macht Ratzinger am Abendmahlstisch hypothetisch hörbar, wobei die Liebe dieses Gottes über die Enttäuschung an seinem Volk obsiegt. Ferner kann gehört werden, dass »zwischen der Schuld des Menschen und der Drohung der endgültigen Bundeszerstörung das Leiden Gottes (liegt)«, wenn es heißt: »Mein Herz wendet sich gegen mich [...] Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch [...], darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns.« Ratzinger fügt dem hinzu: »Was hier groß und erschütternd gesagt wird, ist realisiert in den Abendmahlsworten Jesu. Er gibt sich selbst in den Tod und öffnet so in der Auferstehung den neuen Bund.« (405)

Zu erinnern ist hier an den zweifachen Überlieferungsstrang der ntl. Einsetzungstexte (Mk/Mt und Paulus/Lk) 2. Was die Bundesfrage betrifft, liegen die entscheidenden Unterschiede im Kelchwort. Dort wird bei Mk/Mt auf den Sinai-Bund, bei Pl/Lk auf den (jeremianischen) neuen Bund Bezug genommen. In beiden Versionen ist die zugesprochene Gabe, das Blut Jesu, d. h. sein Tod, und diese Gabe wird bedingungslos gegeben.

Die allzu kurze Interpretation des Abendmahls Jesu hat m. E. an der Abendmahlsparados im Sinn der Einsetzungstexte keinen direkten Anhalt. Es handelt sich also eher um eine theologische Kurzformel zum Verhältnis von Bund und Abendmahl. Eine noch gravierendere Textpassage folgt:

»Die Umstiftung des Sinai-Bundes in den neuen Bund im Blute Jesu, das heißt in seiner den Tod überwindenden Liebe, gibt dem Bund

eine neue und für immer gültige Gestalt. Jesus antwortet damit im Voraus auf die zwei geschichtlichen Ereignisse, die kurz danach in der Tat die Situation Israels und die konkrete Form des Sinai-Bundes grundlegend geändert haben: die Zerstörung des Tempels, die sich immer mehr als unwiderruflich erwies, und die Zerstreuung Israels in einer weltweiten Diaspora. Hier rühren wir an das ›Wesen‹ des Christentums und an das ›Wesen‹ des Judentums, das seinerseits in *Talmud* und *Mischna* eine Antwort auf diese Ereignisse entwickelt hat. Wie kann der Bund gelebt werden? Dies ist die Frage, die die konkrete Realität des Alten Testaments in zwei Wege, Judentum und Christentum getrennt hat.« (334f. Kurs. J.W.)

Hier irritiert zunächst der (unbiblische?) Terminus ›Umstiftung‹. Joseph Ratzinger scheint ihn so zu verstehen, dass der Sinaibund mit seinem Verheißungspotential dynamisch in den jeremianischen neuen Bund einfließt und dank der den Tod überwindenden Liebe Jesu zur Endgestalt dieses Bundes wird. ›Umstiftung‹ bedeutet also wohl eine Art Transformation des Sinaibundes in den neuen und endgültigen Bund. Dazu tragen zwei geschichtliche Ereignisse bei, die wir schon kennen: Zerstörung des Tempels und weltweite jüdische Diaspora. Diese Ereignisse realer Geschichte verändern den Sinaibund *grundlegend*.

Was dies für das Wesen des Christentums bedeutet, geht aus den vorausgehenden Analysen zum Verhältnis von atl. Kult und Eucharistie hervor und findet seinen Ausdruck im ntl, Schrifttum, in dessen Zentrum die Eucharistie steht. Dies lässt das Wesen des Christentums erscheinen. Was

Tempelzerstörung und Diaspora für das Judentum bedeuten, erhält seine Antwort in *Talmud* und *Mischna*. Dort hat das Judentum die Frage zu beantworten: »Wie kann nun der Bund gelebt werden?« Diese erfolgt im genannten Schrifttum.

Auf diese Weise kristallisieren sich die zwei Wege – das ›Wesen‹ des Christentums und das ›Wesen‹ des Judentums – heraus, und dieses Modell der zwei Wege versteht Joseph Ratzinger m. E. als echtes Friedensangebot für den jüdisch-christlichen Dialog.

Für mich erheben sich aber an diesem Punkt weitere gravierende Fragen. Wenn die dynamische Transformation des Sinaibundes in den neuen Bund kraft des Todes Jesu als die für immer gültige Gestalt angesehen wird, heißt dies dann proleptisch bereits, dass das verbleibende Judentum von dieser Grundgestalt so lange ausgeschlossen bleibt, bis es diese Gestalt samt ihrer Begründung übernehmen wird? Wenn dies zuträfe, warum steht dann im Kelchwort bei Mk/Mt nach allem, was exegetisch dazu erforscht wurde, der Sinai-Bund so deutlich im Mittelpunkt, ohne den neuen Bund überhaupt zu erwähnen? Darf der Systematiker die Abendmahlsworte so miteinander addieren, dass sich aus der Leerstelle zwischen den beiden Überlieferungen der neue Bund einstellt, der den Sinaibund in sich aufnimmt?

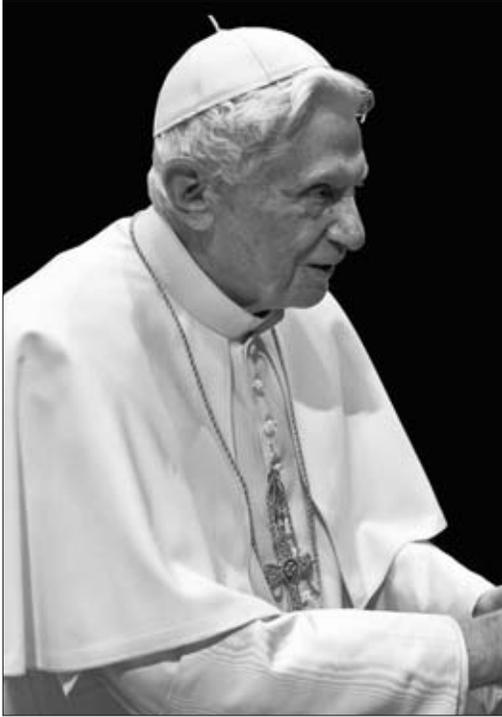
M. a. W.: Dürfen die Abendmahlsworte in der vorliegenden Überlieferung so kombiniert werden, dass aus dem Sinai-Bund durch dessen Umstiftung der neue Bund hervorgeht, der zur einzi-

gen, für immer gültigen und ausschließlich christlichen Gestalt des Bundes wird? Diese und ähnliche Fragen betreffen nicht nur die beiden ntl. Überlieferungsstränge der *verba testamenti*, sondern auch schon das Verhältnis des Sinai-Bundes (und aller anderen Bundesschlüsse) zum neuen Bund bei Jeremia.²⁰ Wie steht es diesbezüglich mit der heilsgeschichtlichen Dynamik schon zur Zeit des Zweiten Tempels, in der gewissermaßen die Bundestraktionen aufeinander gestoßen sind und ihrerseits der Kritik unterzogen wurden?²¹

Erneut wird die oben angesprochene heilsgeschichtliche Dynamik virulent. Erregt aber das Zitat nicht doch den Verdacht, dass die Dynamik, die in das Christentum mündet, dem verbleibenden Judentum den Zugang zum neuen Bund versagt? Dann würde das Substitutionstheorem erneut im Dunkelfeld des Antijudaismus lauern. Es erscheint mir deshalb überhaupt problematisch, dass die beschworene Mehrzahl der Bünde zu-

²⁰ Dass bei Paulus der Ausdruck ›neuer Bund‹ mit dem Blut verbunden wird, dürfte auf den Apostel selbst zurückgehen. Ich neige dazu, dies mit Röm 3,25 und so mit dem *Jom Kippur* in Verbindung zu bringen. Matthäus fügt im Kelchwort »zur Vergebung der Sünden« hinzu und verbindet so das vergossene Blut des Bundes mit dem Sinaibund (und mit dem *Jom Kippur*). Bedingungslose Vergebung der Sünden meint jedenfalls der jeremianische ›neue Bund‹ ebenfalls, ohne dass er von ›Blut‹ spricht. Wenn in der Abschiedsstunde mit dem bevorstehenden Tod Jesu (seinem ›Blut‹) der Sinaibund oder der neue Bund der feiernden Gemeinde vermacht wird, dann muss daraus nicht gefolgert werden, dass für das ersterwählte Volk die beiden Bundestypen unwirksam oder gar gekündigt werden.

²¹ Diese Frage kann hier nicht ausführlich behandelt werden. Ich erinnere nur an die Kommentierung des Buches Deuteronomium, die Eckart Otto (Deuteronomium 23,16-34,12, Freiburg Basel – Wien 2017) in Herders Theologischem Kommentar zum Alten Testament zu den entscheidenden Kapiteln 29 und 30 (2022-2077) vorgelegt hat. Dort ist nicht nur vom Sinai-Bund die Rede, sondern auch vom Moab-Bund als dem Bund mit der zweiten Generation. An ihm kann erst gezeigt werden, was Bundesbruch und Bundeserneuerung für die deuteronomistische Rezeption bedeutet. Dort kann vor allem auch das Urteil gefällt werden, dass der Sinai-Bund als solcher nicht gekündigt wurde; denn seine Erneuerung beruht zugleich auf dem Schwur des Verheißungsbundes an Abraham, Isaak und Jakob und steht über die unmittelbar Anwesenden hinaus offen. (Dtn 29,8-11) Dtn 30,6 verkündet den Bund der Beschneidung des Herzens, der verheißt, dass ein Versagen des Volkes wie zur Zeit der Zerstörung des Ersten Tempels nicht mehr eintreten wird. Die schlussfolgernde These Eckart Ottos, dass dem jeremianischen neuen Bund zufolge das Scheitern des Sinai-Bundes nicht nur dem Volk, sondern auch Gott angelastet wurde, erscheint mir eher fragwürdig, da sich in Jer 31,33 auch die Bundesformel findet. Nicht zu bestreiten ist hingegen, dass in Jer 31 Mose keine Vermittlerrolle einnimmt. Unabhängig davon kommt Otto zu folgendem Ergebnis: »So gehen Dtn 30 und Jer 31 darin überein, dass es nach Moses Tod keines mosaischen Offenbarungsmittlers mehr bedarf. Doch für das nachexilische Deuteronomium ist die Funktion von Moses Offenbarungsmittlerschaft auf die *Torah* übergegangen, die nach seinem Tod an seine Stelle tritt. Sie soll ausgelegt und gelehrt werden, so wie Mose sie als erster Schriftgelehrter im Deuteronomium ausgelegt hat.« (2077) – Nicht zu überhören ist, dass Mose bei Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. in Jesus von Nazareth I schon in der Einführung eine wichtige Rolle für die Jesusinterpretation erhält.



Papst Benedikt XVI.
bei der wöchentlichen Generalaudienz,
Vatikan, 16. Januar 2013.

letzt auf zwei reduziert wird, die zu Äonenbezeichnungen *Alter Bund* und *Neuer Bund* geworden sind und so viele Missverständnisse ausgelöst haben.

Joseph Ratzinger ergänzt das Ende des Kapitels IV mit der Bemerkung, der Ausdruck *nie gekündigter Bund* sei für die erste Phase des jüdisch-christlichen Dialogs hilfreich gewesen, aber er taue auf die Dauer nicht, »um die Größe der Wirklichkeit einigermaßen angemessen auszudrü-

cken« (406). Diese unfassbare Größe der Wirklichkeit fasst Ratzinger aber mit dem Ausdruck *neuer Bund* zusammen. Dies klingt an dieser Stelle als allein gültige Umschreibung der Zeit der Kirche, die sie mit der Zeit der Liebe Gottes identifiziert. Problematisch wird diese Sicht gerade dadurch, dass sich Ratzinger auf den *christlich* verstandenen neuen Bund beschränkt und nicht einräumt, dass dieser auch bleibend als verbindliches Wort der Schrift dem Judentum aller Zeiten zugesprochen ist. Sonst wird der Ausdruck ›neuer Bund‹ zum Kampfbegriff gegen den ›alten Bund‹, der mit seiner ›alten‹ Vergangenheit das Judentum oft genug zu einer Größe der Vergangenheit gemacht hat. Man kann nur ahnen, was dem Judentum versagt wird, wenn ihm mit dem Entzug des neuen Bundes auch die Liebe Gottes entzogen würde.

Wenn man das dynamische Verständnis der Heilsgeschichte auch, wie oben gezeigt, auf das nachbiblische Judentum anwendet, kann eigentlich kein einziges Element der atl. Bundesschlüsse für das Judentum ausgeschlossen werden, es sei denn, man nehme erneut Röm 11,26 nicht ernst. Alle Bünde der hebräischen Bibel gehören auch bei Ratzinger zum Verheißungspotential, das die noch ausstehende Vollendung erhofft.

Dies aber hat Konsequenzen für das Selbstverständnis des Judentums wie auch des Christentums. Die beiden Wege rücken so nahe zueinander und sind so klar voneinander unterscheidbar, dass sie gegenseitig für die Rettung der Welt einzustehen haben. Dies gilt auch dann, wenn Judentum und Christentum über lange Jahrhunderte gedacht haben, je ohne den anderen der eigenen Berufung entsprechen zu können.

Deshalb bedürfen die hier diskutierten Fragen des Bundes der weiteren kritischen Auseinandersetzung, Die besprochene Dynamik der Heilsgeschichte darf das nachbiblische Judentum in keiner Weise ausschließen, wenn wahr bleiben soll, dass das Judentum in der Kirche eine einzigartige Stellung mit Verfassungsrang innehat.

Die Schlusszitate

Joseph Ratzingers Aufsatz endet programmatisch, ja fast beschwörend:

»Wenn man Kurzformeln für notwendig hält, so würde ich vor allem auf zwei Worte der Heiligen Schrift verweisen, in denen sich das Wesentliche gültig ausdrückt: In Bezug auf die Juden sagt Paulus ›Reuelos (unwiderruflich) sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.« (Röm 11,29).

Zu allen sagt die Schrift: ›Wenn wir standhaft bleiben, werden wir auch mit ihm herrschen; wenn wir ihn verleugnen, wird auch er uns verleugnen. Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen.« (2 Tim 2,12f.)« (406)

Das erste Zitat (Röm 11,29) ist der Titel des römischen Kommissionstextes und gibt die Judenheit unbestreitbar der reuelosen und insofern bedingungslosen Treue Gottes anheim. So wird insgesamt ein dynamischer Weg des Heiles eröffnet, der die Juden weder dem Fortschritt der Weltgeschichte aussetzt noch ihnen die Vernichtung im Endgericht androht. Der Weg des Heiles, der mit der Schöpfung beginnt, vom Ungehorsam aller Menschen blockiert wird, aber vom Erbarmen

Gottes für alle umfassen ist (vgl. Röm 11,32) und die Rettung ganz Israels (Röm 11,26) bedeutet, nimmt von Gott her gesehen keinen Bund zurück, stiftet auch den Sinaibund nicht um.

Wenn man den ganzen Weg der Offenbarung mit ›neuer Bund‹ bezeichnet, darf Israel davon nicht ausgeschlossen werden. Dann ist der *Jom Kippur* nach der Tempelzerstörung auch ohne Tieropfer Feier der Bundesschlüsse, zu denen JHWH reuelos steht. Dies bleibt ein unfassbares göttliches Geheimnis, wie Paulus seinen ›Traktat über die Juden‹ in Röm 11,33-36 abschließt. Genau dies aber führt zu den Fragen, denen sich der jüdisch-christliche Dialog seit dem Zweiten Vatikanum gewidmet hat und zu der klaren Erkenntnis gekommen ist, dass der Gott der Bundesschlüsse ein Gott des Erbarmens und somit der Rettung der Heiden und immer zuerst auch der Juden ist.

Im ersten Zitat lässt Josef Ratzinger Juden zu Juden sprechen. Im zweiten Zitat richtet sich der *Papa emeritus* mit 2Tim 2,12f. an alle Menschen, d.h. an Juden und Christen sowie überhaupt an alle Menschen, die sich ansprechen lassen. Es sind die ›Wir‹ der frühen christlichen Gemeinden, die paradigmatisch für alle Menschen vor der Prüfung der Standhaftigkeit im Glauben stehen.

Hier zeigt sich: Vonseiten der Menschen – und seien sie auch Christen – gibt es keine absolute Glaubenstreue. Absolut treu ist Gott allein. ›Treue‹ ist einer seiner Namen, weil ER sich selbst nicht verleugnen kann. In dieser Treue steht Gott zu Juden und Christen und zu allen Menschen!