

Mark S. Kinzer / Thomas Schumacher /
Jan-Heiner Tück (Hg.)

JESUS

der Messias Israels?

Messianisches Judentum und
christliche Theologie im Gespräch

HERDER

Mark S. Kinzer / Thomas Schumacher / Jan-Heiner Tück (Hg.)

Jesus – der Messias Israels?

Jesus – der Messias Israels?

Messianisches Judentum
und christliche Theologie
im Gespräch

Herausgegeben von
Mark S. Kinzer, Thomas Schumacher und
Jan-Heiner Tück (Hg.)
unter Mitarbeit von
Bernard Mallmann

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Dieses Buch ist mit der großzügigen Unterstützung des
Hochschulrats der Universität Freiburg (Schweiz) und
des Biblischen Departements der Universität Freiburg (Schweiz)
veröffentlicht worden.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © kiwihug / unsplash

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-39481-2

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82970-3

Inhalt

Vorwort	9
<i>Mark S. Kinzer – Thomas Schumacher – Jan-Heiner Tück</i>	
Geleitwort	11
<i>Christoph Kardinal Schönborn</i>	
Zum Gespräch zwischen jüdisch-messianischer Bewegung und christlicher Theologie. Eine Bestandsaufnahme	13
<i>Bernard Mallmann – Jan-Heiner Tück</i>	
Die messianischen Juden – ein „nach vorne weisendes Zeichen“. Ein Gespräch mit Walter Kardinal Kasper	24
<i>Jan-Heiner Tück</i>	
<i>Ecclesia ex circumcisione</i> und <i>ex gentibus</i> . Die Kirche als trinitarisches Ökosystem des Lobpreises	44
<i>R. Kendall Soulen</i>	

Grundlegende Verhältnisbestimmung

Einführung in die messianisch-jüdische Wirklichkeit	63
<i>Richard Harvey</i>	
Wer sind die hebräischen Katholiken heute?	100
<i>David M. Neuhaus SJ</i>	
Der Ort der Begegnung mit Jesus-gläubigen Juden in der Geschichte des katholisch-jüdischen Dialogs	109
<i>Christian M. Rutishauser SJ</i>	
Der Ort der Begegnung mit Messianischen Juden in der Geschichte des jüdisch-protestantischen Dialogs	128
<i>Hanna Rucks</i>	

Das Messianische Judentum und die Hermeneutik der
kanonischen Dialogizität 146
Ludger Schwienhorst-Schönberger

Christologie – Der jüdische Jesus

Jesus, Messias aus Israel und für Israel
Neutestamentliche Perspektiven 175
Michael Theobald

Zur Bewahrung der Identität bei Lukas und Paulus
Antwort auf Michael Theobald 197
Henk Bakker

Das Judesein Jesu und seine Bedeutung für die Christologie . 202
Helmut Hoping

Der jüdische Christus, sein Volk und die Torah
Antwort auf Helmut Hoping 215
Markus Bockmuehl

Post-substitutionstheoretische Messianologie
Der gegenwärtige und zukünftige jüdische König 221
Mark S. Kinzer

Der eschatologische König für das eine Volk aus Juden und
Heiden. Antwort auf Mark S. Kinzer 235
Bernard Mallmann

Bilaterale Ekklesiologie

Verbunden in Verschiedenheit
Pluralität als Wesensmerkmal frühchristlicher Ekklesiologie . 247
Thomas Schumacher

Verbunden in Verschiedenheit
Antwort auf Thomas Schumacher 265
Markus Tiwald

Das Judenchristentum wertschätzen Lehren aus der „Trennung der Wege“	272
<i>Etienne Vetö</i>	
Antwort auf Etienne Vetö	295
<i>Mariusz Rosik</i>	
Abkehr vom Substitutionsdenken und Wiederentdeckung der <i>ecclesia ex circumcissione</i> . Ekklesiologische Reflexionen angesichts des messianischen Judentums	304
<i>Ursula Schumacher</i>	
Die Wiederentdeckung der <i>Kirche aus den Völkern</i> angesichts des messianischen Judentums Antwort auf Ursula Schumacher	328
<i>James Earle Patrick</i>	
Wiederherstellung der <i>ecclesia ex circumcissione</i> ?	338
<i>Antoine Lévy OP</i>	
Die Kirche aus Juden und Heiden Antwort auf Antoine Lévy	352
<i>David Rudolph</i>	

Eschatologie – Das Land und das Volk Israel

Post-substitutionstheoretische Eschatologie Jesus auf dem Ölberg willkommen heißen	365
<i>Mark S. Kinzer</i>	
Jerusalem und die Sendung zu den Völkern Antwort auf Mark S. Kinzer	379
<i>Piotr Oktaba OP</i>	
Plädoyer für ein katholisch-theologisches Bekenntnis zu Israel	387
<i>Gavin D’Costa</i>	
Antwort auf Gavin D’Costa	402
<i>Jennifer M. Rosner</i>	

Inhalt

Parusie, Land und 1000jähriges Friedensreich Muss die Domestizierung des Chiliasmus durch Augustinus revidiert werden?	408
<i>Jan-Heiner Tück</i>	
Antwort auf Jan-Heiner Tück	428
<i>Ulrich Laepple</i>	
Die Autorinnen und Autoren	435

Vorwort

Der vorliegende Band dokumentiert ein internationales Symposium an der Universität Wien, das im Juli 2022 stattgefunden hat und dem Gespräch zwischen christlicher Theologie und Vertretern des messianischen Judentums gewidmet war. Namhafte Theologinnen und Theologen aus den USA, aus Israel und unterschiedlichen Ländern des gesamten europäischen Raums sind zusammengekommen, um über das Verhältnis zwischen messianisch-jüdischer Bewegung und christlichen Kirchen nachzudenken und theologisch kontroverse Themen zu diskutieren. Dabei war eine Vielfalt von Perspektiven von vornherein eingeplant. Die versammelten Theologinnen und Theologen stammten aus unterschiedlichen Glaubensstraditionen (messianisch-jüdisch, katholisch, lutherisch, reformiert, freikirchlich) und theologischen Diskurskulturen. Dennoch wurde ein gezielt akademisches Diskursforum gewählt, um der Frage nachzugehen, was es heißt, wenn Juden Jesus als den Messias Israels bekennen und bewusst an einer mehr oder weniger Tora-observanten Lebensweise festhalten. Hat dies Rückwirkungen auf christliche Theologie? Wie kann die Konstellation von messiasgläubigen Juden und Kirche bestimmt werden? Wie verorten sich messianisch-jüdische Gläubige selbst im Verhältnis zum Christentum in seinen pluralen Ausprägungen? Welche neuen Impulse können von diesem Gespräch ausgehen? Welche Überhangfragen gilt es in Zukunft vertieft in den Blick zu nehmen? Bei aller Unterschiedlichkeit verband die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Symposiums der gemeinsame Glaube an Jesus von Nazareth, den Messias Israels und der Völker, die Überzeugung vom Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte sowie die Absage an antijudaistische Substitutionstheologien und judenmissionarische Aktivitäten. Dankbar blicken wir auf die freundschaftliche Grundatmosphäre und die kritisch-konstruktive Gesprächskultur bei dem Symposium zurück.

Die Planung und Durchführung des Symposiums wäre nicht möglich gewesen ohne die Vorarbeit und Unterstützung der interdisziplinären Arbeitsgruppe, die von Johannes Fichtenbauer im Auf-

trag von Christoph Kardinal Schönborn moderiert wird. Aus den Überlegungen dieser Arbeitsgruppe ist der kleine Band „Jesus, König der Juden? Messianisches Judentum, Judenchristen und Theologie jenseits der Substitutionslehre“¹ hervorgegangen, der in mehreren Sprachen publiziert wurde und das Symposium thematisch vorbereiten sollte. Bei der Planung und Durchführung des Symposiums haben viele wache Köpfe und helfende Hände mitgewirkt. Ein besonderer Dank gilt Dr. Bernard Mallmann, der federführend die Organisation der Tagung in die Hand genommen und auch die Drucklegung dieses Bandes maßgeblich begleitet und koordiniert hat, aber auch Dr. Dorothee Bauer, Michaela Feiertag, Johannes Fichtenbauer, Ann Friemel, Dr. Johannes Cornides und Florian Vorisek, die dabei tatkräftig geholfen haben. Christoph Kardinal Schönborn hat für die Teilnehmer des Symposiums einen großzügigen Empfang im Erzbischöflichen Palais ausgerichtet und eindrucklich von seinen Erfahrungen im Dialog mit Messianischen Juden berichtet. Dem Kardinal danken wir für diese Geste der Verbundenheit. Allen Referentinnen und Referenten, die teils weite Wege auf sich genommen haben, um nach Wien zu kommen und das Symposium durch ihre Beiträge zu bereichern, danken wir nicht minder. Zudem wäre die deutsche Publikation nicht zustande gekommen ohne die Übersetzung der englischsprachigen Beiträge. An dieser Stelle seien Dr. Johannes Cornides, John David Martin, Dr. James Earle Patrick, Martin Rösch und Dr. Markus Roser genannt, durch deren Engagement der vorliegende Band eine breite Öffentlichkeit erreichen kann. Ebenso freuen wir uns über die unkomplizierte und konstruktive Zusammenarbeit mit Dr. Stephan Weber, dem Lektor des Herder Verlags. Wir hoffen, dass dieser Band dem akademischen Gespräch zwischen messianisch-jüdischer Bewegung und christlicher Theologie in ihren unterschiedlichen Ausgestaltungen wertvolle theologische Anstöße geben kann.

Mark S. Kinzer – Thomas Schumacher – Jan-Heiner Tück

¹ James Earle Patrick (Hg.), *Jesus, König der Juden? Messianisches Judentum, Judenchristen und Theologie jenseits der Substitutionslehre*, Wien 2021 (Übersetzung ins Englische, Französische und Polnische).

Zum Geleit

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Grundstein für eine erneuerte Beziehung zwischen Christentum und Judentum gelegt. Die Erklärung „Nostra Aetate“ ruft in Erinnerung, dass die Wurzeln des Christentums im Judentum liegen. Die christliche Kirche darf diesen Wurzelstamm, der sie trägt, nie vergessen. Der ökumenische Dialog mit dem Judentum ist ihr daher bleibend aufgegeben. Viele Initiativen haben seither den jüdisch-christlichen Dialog vertieft.

Daneben erstarkte eine besondere Verbindung zwischen Judentum und Christentum. Seit dem 19. Jahrhundert gibt es immer mehr Juden, die Jesus nicht nur als ihren Bruder im Glauben oder einen jüdischen Rabbi sehen, sondern in ihm den erwarteten Messias erkennen. Dieses Messianische Judentum lebt die Treue zur Tora und ihren Geboten und glaubt der prophetischen Botschaft, dass Jesus der Messias ist, der kommen wird. Seit dem Jahr 2000 gibt es eine Verständigungsgruppe zwischen der katholischen Kirche und der jüdisch-messianischen Bewegung. Ich bin dankbar, dass ich ihr einige Jahre lang angehören und Georges Kardinal Cottier als Leiter von katholischer Seite folgen durfte. In den vielen Begegnungen sind Freundschaften sowie ein Verständnis und eine große Wertschätzung füreinander gewachsen.

Als eine Frucht der Gespräche fand im Juli 2022 an der Universität Wien das Symposium „Jesus – also the Messiah for Israel? Messianic Jewish Movement and Christianity in Dialogue“ statt. Erstmals konnte das wichtige Thema des Messianischen Judentums auch akademisch beleuchtet werden. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus der ganzen Welt kamen zusammen, um die Themenfelder der Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie aus christlicher und messianisch-jüdischer Perspektive zu reflektieren.

Ich danke allen, die zum Gelingen dieses Symposiums beigetragen haben. Möge dieser Sammelband helfen, den begonnenen Weg fortzusetzen und das Gespräch zwischen Christen und Juden zu ver-



Zum Geleit

tiefen, im Vertrauen auf die Verheißung, dass am Ende „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,28) sein wird.

Mit herzlichen Segenswünschen

+ Christoph Kardinal Schönborn
Wien, im Dezember 2022

Zum Gespräch zwischen jüdisch-messianischer Bewegung und christlicher Theologie

Eine Bestandsaufnahme

Bernard Mallmann – Jan-Heiner Tück

„Das Christentum ist unlöslich an das Judentum gebunden.
Löst es sich davon ab, so hört es auf, es selbst zu sein [...]“
*Jean-Marie Lustiger*¹

Das Wiener Symposium, das dem Gespräch zwischen Akteuren der messianisch-jüdischen Bewegung und Jesus-gläubigen Juden auf der einen Seite und christlichen Theologien auf der anderen Seite gewidmet war, stand unter dem Titel *Jesus – der Messias auch für Israel?* Bewusst ist das Thema des Symposiums nicht als These, sondern als Frage formuliert. Jesus ist der Messias aus Israel, das steht fest (vgl. Joh 4,22; vgl. Röm 1,3; Mt 1,1-16), aber ob er auch der Messias für Israel ist, ist eine offene und viel diskutierte Frage. Bei der Erörterung dieser Frage kann nicht davon abgesehen werden, dass es mehr und mehr Juden gibt, die ohne Missionstätigkeit der Kirche zum Glauben an Jesus als dem Messias Israels kommen. Das ist kein Anlass zu christlichem Triumphalismus. Im Gegenteil, es wäre absurd, das Judentum in seinen unterschiedlichen Spielarten zu einem lebendigen Anachronismus zu erklären und einen torafrommen Lebensstil für heilsgeschichtlich obsolet zu halten. Bereits der Jesus-gläubige Paulus hebt mit den Worten, dass ganz Israel gerettet werde (vgl. Röm 11,26) sowie die Gnadengaben und die Berufung Gottes unwiderruflich seien (vgl. Röm 11,28–29), die bleibende theologische Bedeutung Israels hervor. Daran kann und darf christliche Theologie nicht rütteln. Sie hat alle Formen der Substitutions-theologie, die Israel zu einer heilsgeschichtlich überholten Größe erklären, abzuweisen und antijüdische Spuren in Theologie, Liturgie

¹ Jean-Marie Lustiger, „Christentum unlöslich an Judentum gebunden“, in: Ders., *Wagt den Glauben. Artikel, Vorträge, Predigten, Interviews 1981–1984* (ThRom 14), übers. v. H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1986, 79–86, 84.

und Katechese selbstkritisch aufzuarbeiten und zu tilgen. Die bleibende Erwählung Israels hat christliche Theologie – zumal nach der Shoah – gegen Anfeindungen zu verteidigen und zu schützen. Papst Johannes Paul II. brachte 1986 in der Synagoge in Rom das Verhältnis von Judentum und Christentum in das viel zitierte Wort:

Die Kirche Christi entdeckt ihre „Bindung“ zum Judentum, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt (vgl. NA 4). Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas „Äußerliches“, sondern gehört in gewisser Weise zum „Inneren“ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.²

Das Jüdische in der Kirche gehört somit zu ihrer eigenen Identität. Was das Zweite Vatikanische Konzil damit in Erinnerung ruft, war allerdings nicht immer in der Geschichte der Kirche eine Selbstverständlichkeit. Allerdings wissen sich heute viele Dialogforen diesem Anspruch verpflichtet und ringen im Respekt voreinander um den Weg, den die Verheißungen Gottes seinem Volk aus Juden und Heiden gegeben hat. Die Person Jesu Christi ist hierbei nicht nur das Bindeglied, sondern auch der Streitpunkt im Ringen um die Tiefe des Reichums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes (vgl. Röm 11,33). Für wen halten Juden und Christen diesen Jesus von Nazareth?

Das Judesein Jesu ist inzwischen ein fester Topos in der Christologie der Gegenwart.³ Der Schrecken der Shoah hat in christlicher Theologie zu einem Umdenken und Schritt für Schritt zu einer *puri-*

² Johannes Paul II., *Ansprache beim Treffen mit der jüdischen Gemeinde in der Synagoge von Rom* am 13. April 1986, in: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_synagoga-roma.html.

³ Vgl. Helmut Hoping, *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i. Br. 2019, Josef Wohlmuth, *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischen Denkern*, München – Wien – Zürich 2007, Jan-Heiner Tück (Hg.), *Die Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet*, Freiburg i. Br. 2020, Kayko Driedger Hesselein, *Dual Citizenship: Two Natures Christologies and the Jewish Jesus*, London 2015; Barbara U. Meyer, *Jesus the Jew in Christian Memory: Theological and Philosophical Explorations*, Cambridge 2020, Susannah Heschel, *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie*, Berlin 2001, Ulrich Laepple, *Judenchristen, Messianische Juden und die EKD im christlich-jüdischen Gespräch von 1945 bis heute*, in: *Theologisch Beiträge* 50 (2019), 431–454.

ficazione della memoria geführt.⁴ Es waren vor allem getaufte Christen, die im Nationalsozialismus die Gräueltaten an jüdischen Mitbürgern begangen haben. Nicht selten sympathisierten kirchliche Würdenträger mit dem Nazi-Regime. Der Tagungsort Wien gibt mit Theodor Kardinal Innitzer auch hierfür ein bedenkenswertes Beispiel. Der Wiener Erzbischof begrüßte im Frühjahr 1938 den so genannten Anschluss Österreichs an das Dritte Reich und unterschrieb eine Grußnote mit „Heil Hitler“. Auch wenn Innitzer danach deutliche Distanzierungssignale setzte und im Oktober 1938 im Wiener Stephansdom Christus als „unseren einzigen Führer“ bezeichnete, bleibt seine Rolle historisch umstritten.⁵ Der Wiener Kardinal gründete allerdings während des Krieges im Dezember 1940 die „Erzbischöfliche Hilfsstelle für nichtarische Katholiken“, die sich materiell, sozial und seelsorgerlich um getaufte Juden kümmerte. Einige hundert Juden konnten durch diese Unterstützung ins Ausland emigrieren. In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg wurde sich die Katholische Kirche ihrer moralischen Hypotheken nach und nach bewusst. Besonders das Zweite Vatikanische Konzil hat mit der Erklärung *Nostra Aetate* einen entscheidenden Anstoß gebracht:

Obleich die jüdischen Obrigkeiten (*auctoritates Iudaeorum*) mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben (*mortem Christi urserunt*), kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied (*indistincte*) noch den heutigen Juden zur Last legen.

Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes (*novus populus Dei*), trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen (*a Deo reprobati*) oder verflucht (*maledicti*) darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, dass niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht.

Dieser kurze Abschnitt⁶ darf zurecht als Wendemarke im Verhältnis zwischen Judentum und katholischer Kirche angesehen werden und

⁴ Vgl. Internationale Theologenkommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, herausg. und komment. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg i. Br. 2000.

⁵ Vgl. Jan-Heiner Tück, *Crux. Über die Anstößigkeit des Kreuzes*, Freiburg i. Br. 2023, 258–269.

⁶ Vgl. zu Bedeutung und Grenze von *Nostra Aetate* 4: Stefan Schreiber – Tho-

ist bis heute Grundlage vieler Dialogbemühungen. Die Erklärung zum Judentum war allerdings nicht ein Votum der Vorbereitungskommission des Konzils oder ein Wunsch von Bischöfen, sondern sie geht auf Papst Johannes XXIII. persönlich zurück, der seit seiner Zeit in Bulgarien und in der Türkei im persönlichen Kontakt mit Juden stand.⁷ Vom Roncalli-Papst wird berichtet, „daß er, als er die Bilder von den Bulldozern sah, die in den gerade befreiten Nazi-Todeslagern die jüdischen Leichen in Massengräber schoben, ausgerufen habe: ‚Das ist der Leib Christi.‘“⁸ Als besonderer Anstoß ist hier ein Gespräch mit dem jüdisch-französischen Historiker Jules Isaac (1877–1963) in Erinnerung zu rufen, der im Vorfeld des Konzils dem Papst drei Bitten vorbrachte: (1) alle ungerechten Aussagen über Israel in der christlichen Lehre sollen einer kritischen Revision unterzogen werden; (2) die abwegige Legende, dass die Diaspora, also die Zerstreung der Juden als Strafe für die Kreuzigung Jesu gewertet werde, müsse richtig gestellt werden und (3) die Aussagen aus dem Trienter Katechismus solle in Erinnerung gerufen werden, welche die Schuld am Tod Jesu nicht dem jüdischen Volk, sondern „unseren Sünden“ zuspreche. *Nostra Aetate* hat diesen Bitten entsprochen und damit der nachkonziliaren Theologie wichtige Impulse mit auf den Weg gegeben. Besonders die gegenwärtige Exegese stellt heraus, dass nicht das als jesuanisch zu gelten habe, was sich vom damaligen Judentum abhebt, sondern das, was in Kontinuität zum jüdischen Glauben steht. Katholischer Theologie, die sich dem Zweiten Vatikanischen Konzil verpflichtet weiß, ist es damit aufgetragen, jegliche Form einer Substitutionstheologie abzulehnen.

Aber hat Jesus Christus auch für Juden etwas zu bedeuten? Oder sollte man die Christologie im jüdisch-christlichen Gespräch eher

mas Schumacher (Hg.), *Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach Nostra Aetate*, Freiburg i. Br. 2015; Michael Theobald, *Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen* (WUNT 486), Tübingen 2022, 17–27.

⁷ Vgl. Dorothee Recker, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Österreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung*, Paderborn 2007, bes. 103–200, sowie das Kapitel *Gottes Konsul*, in: Peter Hebblethwaite, *Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli*, Zürich u. a. 1986, 215–256.

⁸ Michael Wyschogrod, *Inkarnation aus jüdischer Sicht*, in: *Evangelische Theologie* 55 (1995) 13–28, hier 24.

ausklammern, um nicht unangenehme Erinnerungen an antijüdische und triumphalistische Christologien zu wecken? Seit dem 19. Jahrhundert gibt es eine Geschichte der „Heimholung Jesu“ in das Judentum.⁹ Auch hier entsteht das Bewusstsein, dass der „Bruder Jesus“ (Schalom Ben-Chorin) in der jüdischen Tradition lebte und sie voll und ganz teilte.

Der Titel der Wiener Tagung *Jesus – auch der Messias Israels?* spielte an auf die These von den beiden parallelen Heilswegen. Sie besagt, das ersterwählte Volk Israel komme zum Heil durch die Tora, die Kirche aus den Völkern durch Jesus Christus! „Wir bekennen, dass der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk einen Heilsweg zu Gott darstellt – auch ohne Anerkennung Jesu Christi“, heißt es programmatisch in einem Dokument des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.¹⁰ Kann es aber aus christlicher Sicht zwei Gottesvölker geben? Soll es in der einen Heilsgeschichte zwei parallele Heilswege für Israel und die Völker geben? Wäre Gott dann nicht, nach einer pointierten Bemerkung Robert Spaemanns, „ein Bigamist“?¹¹

Die gemeinsame Überzeugung aller Teilnehmer des Symposiums war es, dass Gott Israel erwählt hat und dass Israel im ungekündigten Bund steht. Jede Form der *theology of replacement* wird daher entschieden zurückgewiesen. Die These vieler Kirchenväter von der Bestrafung und Verwerfung Israels sowie der Ersetzung des alten Gottesvolkes durch die Kirche, das neue Israel, ist revisionsbedürftig. Israel ist nicht verworfen, wie Paulus im Römerbrief sagt. Gott kann nicht als wiederverheirateter Geschiedener betrachtet werden,

⁹ Vgl. Walter Homolka, *Der Jude Jesus – Eine Heimholung*. Mit einem Geleitwort von Jan-Heiner Tück, 5. erneut durchgesehene Aufl., Freiburg i. Br. 2021.

¹⁰ Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hg.), *Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen* vom 9. März 2009, 5. Vgl. dazu Hubert Frankemölle, *Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog: Zur Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK von 2009*, in: *Cath(M)* 64 (2010) 212–229; Wilhelm Breuning, *Nein zur Judenmission – ja zum Dialog zwischen Juden und Christen*, in: Florian Bruckmann – René Dausner (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken*, FS Josef Wohlmuth, Paderborn 2013, 125–140.

¹¹ Robert Spaemann, *Gott ist kein Bigamist*, F.A.Z. vom 20. April 2009.

der seine erste Frau entlässt, um eine neue zu heiraten, wie der Exeget Dieter Böhler SJ angemerkt hat.¹²

Eine weitere Überzeugung aller Teilnehmer des Symposiums war es, dass das verbreitete kanonische Narrativ von Schöpfung, Fall, Erlösung und Vollendung erweitert werden muss durch die Berücksichtigung der Bundesgeschichte mit Israel. Diese Bundesgeschichte ist nicht die überholte Vorgeschichte der Kirche; vielmehr muss die bleibende theologische Dignität Israels als „Gottes Augapfel“ anerkannt werden.¹³ Die Geschichte des erwählten Volkes Israel hat für die Kirche eine theologische Bedeutung.

Die Überzeugung, dass der Jude Jesus von Nazareth der Messias Israels und der Völker ist, trägt darüber hinaus einen Index der Verheißung: Er ist gekommen – und er wird wiederkommen, um das Getrennte zu vereinen und das Reich der Vollendung aufzurichten. Auch wenn das *Wie* und das *Wann* dem eschatologischen Vorbehalt unterliegen, besteht für Juden und Christen die Hoffnung, dass die Verheißung Gottes sich erfüllen und er „alles in allem“ sein wird (vgl. 1 Kor 15,28).

Damit eng verzahnt ist die Überzeugung, dass die Kirche des Anfangs Kirche aus Juden und Heiden war. Die *ecclesia ex gentibus* aber hat die *ecclesia ex circumcissione* schon in den ersten Jahrhunderten immer mehr zurückgedrängt und schließlich marginalisiert und vergessen. Die Wiederkehr des Verdrängten durch Jesus-gläubige Juden im 19. Jahrhundert und die messianisch-jüdische Bewegung im 20. Jahrhundert ist daher ein deutungsbedürftiges Zeichen, das im gemeinsamen Gespräch zwischen messianischen Juden und christlichen Theologen weiter zu bedenken ist. Hier war es wiederum eine gemeinsame Überzeugung der Teilnehmer, dass ein theologisches Gespräch nicht dazu führen kann, die Kirche des Anfangs aus *ecclesia ex gentibus* und *ecclesia ex circumcissione* wiederherzustellen, sondern dass nach einem fruchtbaren Zueinander im Respekt vor der Geschichte gefragt werden muss. Die konkrete Ausgestaltung der ekklesiologischen Verortung des Messias-gläubiger Juden ist eine kontroverse Frage, die noch weiter vertieft werden muss.

¹² Dieter Böhler, *Durften die Christen Israel gegen die Kirche austauschen?*, in: Johannes Arnold (Hg.), *Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht*, Münster 2011, 1–25.

¹³ Vgl. Jan-Heiner Tück, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg i. Br. 2016.

Nun ist ein solches Gespräch keineswegs selbstverständlich. Als sich herumsprach, dass an der Universität Wien ein internationales Symposium mit messianischen Juden geplant sei, gab es Stirnrünzeln und kritische Rückfragen unter Kolleginnen und Kollegen. Messianische Juden, so wurde eingewandt, würden von anderen Spielarten des Judentums nicht mehr als Juden anerkannt, sie stünden im Ruf, andere Juden zu missionieren.¹⁴ Der Großteil der christlichen Kirchen lehnt die Judenmission aus theologischen Gründen ab. Israel steht voll und ganz in der Heilsgnade Gottes. Aber auch seitens des Judentums gibt es dagegen vehemente Vorbehalte. So sei an Abraham J. Heschels Wort gegenüber Augustin Kardinal Bea erinnert, Judenmission sei „spiritueller Brudermord“. Allen Dialogpartnern muss daher bewusst sein, dass eine Judenmission theologisch, aber auch christologisch nicht zu rechtfertigen ist. Zuletzt hat nochmals die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum 2015 die Ablehnung einer Judenmission unterstrichen:

Es ist leicht zu verstehen, dass die sogenannte „Judenmission“ für Juden eine sehr heikle und sensible Frage darstellt, weil sie in ihren Augen die Existenz des jüdischen Volkes selbst betrifft. Diese Frage erweist sich auch für die Christen als heikel, weil für sie die universale Heilsbedeutung Jesu Christi und folglich die universale Sendung der Kirche von grundlegender Bedeutung sind. Die Kirche ist daher verpflichtet, den Evangelisierungsauftrag gegenüber Juden, die an den einen und einzigen Gott glauben, in einer anderen Weise als gegenüber Menschen mit anderen Religionen und weltanschaulichen Überzeugungen zu sehen. Dies bedeutet konkret, dass die katholische Kirche keine spezifische institutionelle Missionsarbeit, die auf Juden gerichtet ist, kennt und unterstützt.¹⁵

Vor diesem Hintergrund ist es nicht unproblematisch, dass es innerhalb der messianisch-jüdischen Bewegung Bestrebungen gibt, die Judenmission praktizieren. Sie wollen nicht nur ihr Lebenszeugnis

¹⁴ Vgl. Peter von der Osten-Sacken, *Ein Empfehlungsbrief Christi? Zur Debatte um Judenmission, Judenchristen und messianische Juden*, in: Hubert Frankemölle – Josef Wohlmuth (Hg.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“* (QD 238), Freiburg i. Br. 2010, 77–112.

¹⁵ Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra aetate* (Nr. 4) vom 10. Dezember 2015 (Vapos 203), Bonn 2016, Nr. 40.

an Jesus als Messias vor ihren Glaubensgeschwistern ablegen, sondern aktiv für die Hinwendung des ganzen Judentums zum Christusbekenntnis eintreten. Umso mehr ragt unter den Messiasgläubigen Juden der Theologe und Rabbi Mark S. Kinzer heraus. In seinem Buch *Postmissionary Messianic Judaism* legt er aus jüdischen Quellen dar, weshalb sich das messianische Judentum als ein Judentum verstehen kann und muss, das über die Judenmission hinausgegangen ist.¹⁶ Messianisches Judentum sollte sich gegenüber den eigenen Geschwistern in der Treue zur Tora nicht missionarisch, sondern einzig bezeugend verhalten. Ein weiterer Einwand gegen das Symposium war, dass das Messianische Judentum eine heterogene Gruppe sei, die in sich unterschiedliche, oft evangelikale Strömungen vereine. Der akademische Austausch mit ihnen gefährde den erreichten Stand des jüdisch-christlichen Gesprächs, auch der Päpstliche Rat für die Einheit der Christen und die besonderen Beziehungen zum Judentum habe bislang keine offiziellen Beziehungen zu messianischen Juden aufgenommen. Das Umdenken, das nach dem Schoah in den Kirchen eingesetzt habe, habe aus Feinden endlich Geschwister werden lassen. Das dürfe nicht gefährdet werden.

Unsere Antwort auf diese auf den ersten Blick nachvollziehbaren Einwände war, dass messianische Juden mit uns Christen im Bekenntnis zu Jesus als Messias und Christus übereinkommen. Das ist ein grundlegendes gemeinsames Band, das nicht aus dialogstrategischen Gründen ausgeklammert oder ignoriert werden sollte. Überdies wächst die in sich vielgestaltige messianisch-jüdische Bewegung seit den späten 1960er-Jahren kontinuierlich an und kann schon allein religionssoziologisch nicht mehr übergangen werden – Schätzungen sprechen von 150 – 250.000 Anhängern. Weiter ist mit Johann Baptist Metz, dem Begründer der neuen politischen Theologie, der Grundsatz der anamnetischen Solidarität mit den jüdischen Opfern ernst zu nehmen.¹⁷ Auch messianische Juden haben Familienmitglieder in der Shoah verloren, auch sie sind in den Horizont einer anamnetischen Theologie hineinzunehmen. Die Aus-

¹⁶ Mark S. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism: redefining Christian engagement with the Jewish people*, Grand Rapids 2005.

¹⁷ Vgl. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (Gesammelte Schriften 4), Freiburg i. Br. 2017.

grenzungen und Stigmatisierungen, die messianische Juden vielfach erfahren, sollten Christen nicht befördern; es kann nicht ihre Aufgabe sein, den innerjüdischen Konflikt zu verdoppeln. Eine Theologie der Ausgrenzung und Verachtung hat es in den Kirchen viel zu lang gegeben! Es ist ja ein denkwürdiges Phänomen, nach Joseph Kardinal Ratzinger (1927–2022) sogar ein „eschatologisches Zeichen“, dass immer mehr Juden ohne Einfluss der christlichen Kirchen zum Glauben an Jesus, den Messias Israels und der Völker, gelangen. Bereits im Jahr 2000 ist daher von Papst Johannes Paul II. (1978–2005) eine theologische Studiengruppe eingerichtet worden, die ihre Arbeit zunächst unter Georges Kardinal Cottier (1922–2016) aufgenommen, dann unter Christoph Kardinal Schönborn fortgesetzt hat, der die Leitung bis 2020 innehatte. Als Ort für die Tagung wurde daher Wien gewählt, wo Peter Hocken und Johannes Fichtenbauer seit Jahren wertvolle Vorarbeiten¹⁸ für den Dialog mit den messianischen Juden geleistet haben. Das Wiener Symposium entspricht schließlich dem ausdrücklichen Wunsch von Papst Franziskus, das Gespräch zwischen christlicher Theologie und messianisch-jüdischer Bewegung inhaltlich zu vertiefen.

Die Themen, die auf dem Symposium diskutiert wurden, berühren, wie dem Inhaltsverzeichnis genauer zu entnehmen ist, nach einer Einführung zum Messianischen Judentum aus den unterschiedlichen Konfessionen¹⁹ Fragen der Christologie, der Ekklesiologie und der Eschatologie.

(1) Jesus, der „König der Juden“, war zugleich ein „Diener der Beschneidung“, wie Paulus im Römerbrief schreibt. Was bedeutet die jüdische Identität Jesu für die Christologie? Das Judesein Jesu ist ja gerade in der deutschsprachigen Theologie lange verdrängt oder zur Zeit des Dritten Reiches, wo Konstruktionen eines „arischen Jesus“ aufkamen, sogar ausdrücklich geleugnet worden.

¹⁸ Peter Hocken, *The challenges of the Pentecostal, Charismatic, and Messianic Jewish movements. The tensions of the spirit*, Aldershot 2009, Ders., *Azusa, Rome, and Zion: Pentecostal faith, Catholic reform, and Jewish roots*, Eugene 2016; Johannes Fichtenbauer, *The Mystery of the Olive Tree*, Nottingham 2019.

¹⁹ Vgl. u. a. Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Judenchristen – jüdische Christen – „messianische Juden“*. Eine Positionsbestimmung des Gemeinsamen Ausschusses „Kirche und Judentum“ im Auftrag des Rates der EKD, Hannover 2017, heruntergeladen von https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Messianische_Juden.pdf.

Christliche Theologie muss sich der Aussage verpflichtet fühlen, dass Jesus „jüdisches Fleisch“²⁰ wurde. Das hat Auswirkungen auf die exegetische und systematische Christologie.

(2) Die Kirche des Anfangs ist Kirche aus Juden und Heiden. Maria, die Zwölf und Paulus waren Juden, die toraobservant gelebt haben. Die *ecclesia ex gentibus* hat aber in den ersten Jahrhunderten die *ecclesia ex circumcisione* marginalisiert, ja mit disziplinarischen Maßnahmen nach und nach ausgeschlossen. Was bedeutet es, dass durch die messianisch-jüdische Bewegung und Jesus-gläubige Juden das Vergessene und Verlorene wiederkehrt? Das Verschwinden der *ecclesia ex circumcisione* ist nicht nur ein Phantomschmerz, sondern eine klaffende Wunde in der Ekklesiologie. Wie kann sie geheilt werden? Das *parting of the ways* ist eine Geschichte wechselseitiger Absetzung und Abgrenzung, die zu Konstruktionen des Judentums und des Christentums geführt hat. Die geschichtlichen Grenzmarkierungen können mit Blick auf das biblische Zeugnis neu bedacht werden. Die konstitutive Rückverwiesenheit der Kirche auf Israel darf auch die Frage nach dem Ort der Christus-gläubigen Juden in der Kirche nicht außer Acht lassen. Kann eine Kirche, die mit zwei Lungenflügeln atmet, mit Mark Kinzer als „bilaterale Ekklesiologie in Solidarität mit Israel“ näher gefasst werden?²¹

(3) Schließlich leben messianische Juden wie charismatische Christen in freudiger Erwartung, dass Jesus, der Messias, bald wiederkommen wird. Sie deuten die Rückkehr vieler Juden in das Land Israel und die wachsende Präsenz messianischer Juden in Jerusalem als Vorzeichen der Parusie. Ohne in einen politischen Messianismus abzugleiten, der meint, das finale Szenario der Heilsgeschichte ausbuchstabieren zu können, ist die neu aufbrechende Parusieerwartung eine produktive Irritation für die christlichen Kirchen, in denen der Ruf „Maranatha“ beinahe verstummt ist. Augustinus hat gelehrt, dass das 1000jährige Reich die Zeit der Kirche zwischen der ersten und der zweiten Ankunft Christi sei. Mit dieser These hat er den

²⁰ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1: Die Lehre von der Versöhnung, Zürich 1953, 181. Schon 1946 sagt Barth gegen theologische Bemühungen, den jüdischen Wurzelgrund Jesu zu leugnen: „Jesus war notwendig Jude.“ Ders., *Dogmatik im Grundriß*. Vorlesungen gehalten im Sommersemester 1946 an der Universität Bonn, Zürich 1947, 87.

²¹ Vgl. Mark S. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism* (s. Anm. 15); Antoine Lévy, *Jewish Church. A Catholic Approach to Messianic Judaism*, Landham 2021.

Chiliasmus domestiziert – eine Position, die Eingang in lehramtliche Aussagen gefunden hat. Ist aber christliche Theologie nicht aufgerufen, diese Position zu überdenken? Sind historische Ereignisse wie die Gründung des Staates Israel und die Rückkehr vieler Juden in das Land Israel nicht auch geschichtstheologisch bedeutsam? Können sie als Gottes Treue zu Israel interpretiert werden?

Den Beiträgen, die auf dem Symposium vorgetragen wurden, ist ein ausführliches Gespräch mit Walter Kardinal Kasper vorangestellt. Der langjährige Präsident des Rates zur Förderung der Einheit der Christen war intensiv in das Gespräch mit dem Judentum involviert. Er ist als Spezialist im jüdisch-christlichen Gespräch anerkannt und hat sich in seinen theologischen Arbeiten intensiv mit Fragen der Christologie und Ekklesiologie auseinandergesetzt.²² Aus dieser Perspektive beleuchtet er die Themen, die auf dem Symposium behandelt und kontrovers diskutiert wurden.

Das Symposium *Jesus – auch der Messias für Israel?* war das erste akademische Forum im europäischen Raum, das sich dem vielgestaltigen Phänomen des Messianischen Judentums interkonfessionell widmete. Hierbei konnte naturgemäß noch nicht die Ernte eines Gesprächsprozesses eingefahren werden, vielmehr sollte auf die Bedeutung des Gesprächs zwischen Christus-gläubigen Juden und Christen aufmerksam gemacht und Themenfelder des theologischen Diskurses vermessen werden. Der vorliegende Band, ein Zwischenergebnis dieser Dialog-Bemühungen, möchte dazu einladen, die Beiträge der Autorinnen und Autoren weiter zu bedenken. Ein nächster Schritt wird es sein, das Dialogformat institutionell zu verstetigen. Für die christlichen Kirchen ist der Dialog mit dem Judentum in seinen unterschiedlichen Ausprägungen nicht eine Form des interreligiösen Gesprächs, sondern besitzt eine ökumenische Dimension. Die Auseinandersetzung mit den Juden, die Jesus als den Messias Israels bekennen, kann dieses Gespräch bereichern, ja die Hoffnung freisetzen, dass das „Ur-Schisma“, von dem Erich Przywara gesprochen hat, möglicherweise überwunden werden kann. Allen aber, Juden und Christen, ist hierbei der Glaube an den einen und wahren Gott (vgl. Dtn 6,4–6) gemeinsam.

²² Vgl. Walter Kasper, *Jesus der Christus* (WKGS 3), Freiburg i. Br. 2007; Ders., *Kirche und Gesellschaft* (WKGS 16,1–2), Freiburg i. Br. 2019; Ders., *Juden und Christen – das eine Volk Gottes*, Freiburg i. Br. 2020.

Die messianischen Juden – ein „nach vorne weisendes Zeichen“

Ein Gespräch mit Walter Kardinal Kasper

Jan-Heiner Tück

An der Universität Wien hat soeben eine internationale Tagung zum Gespräch zwischen christlicher Theologie und messianischem Judentum stattgefunden. Das Gespräch ist delikat, da die messianischen Juden gewissermaßen zwischen allen Stühlen sitzen. Offizielle Vertreter des Judentums sprechen ihnen ab, Juden zu sein, da sie an Jesus den Messias glauben. Die christlichen Kirchen bleiben reserviert, da sie die Errungenschaften des jüdisch-christlichen Dialogs nicht gefährden wollen. Auch die Päpstliche Kommission für die besonderen Beziehungen zum Judentum hat, wenn ich recht sehe, bislang keine offiziellen Kontakte aufgenommen. Warum?

Kardinal Kasper: Wie Sie zurecht sagen: Ich war in dem Jahrzehnt von 1999 bis 2010 Präsident der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden. Es war die spannendste und herausforderndste Zeit meines gesamten beruflichen Lebens.¹ Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hatte nach schwierigen Auseinandersetzungen mit der Erklärung *Nostra aetate* (1965) im Verhältnis zwischen Juden und Christen eine der erstaunlichsten Neuorientierungen in der 2000-jährigen Geschichte der Kirche vollzogen und alle Formen des Antisemitismus der Vergangenheit wie der Gegenwart verurteilt.

Die Trennung zwischen Juden und Christen ist nach Erich Przywara das „Urschisma“ der Kirchengeschichte; nach den Worten von Kardinal Christoph Schönborn ist sie „die tiefste Wunde am Leib Christi“. Aus dem Schisma wurde eine Jahrhunderte lange Entfremdung, ja Verachtung, Unterdrückung und Verfolgung. Sie erreichten ihren Tiefpunkt während des Zweiten Weltkriegs (1939–1945) in der Shoah, dem vom nationalsozialistischen Staat geplanten, organi-

¹ Dazu ausführlicher in: Walter Kasper, *Juden und Christen – das eine Volk Gottes*, Freiburg i. Br. 2020, 13–19.

sierten und kaltblütig durchgeführten Versuch der Vernichtung des europäischen Judentums, dem etwa sechs Millionen Juden zum Opfer fielen. Der Schock über dieses himmelschreiende Verbrechen führte nach 1945 in fast allen Kirchen zu einer grundlegenden Neu-*besinnung (metanoia)* und zu einer tiefen Umkehr (*teshuva*).²

Die 1974 von Papst Paul VI. errichtete Kommission für das religiöse Gespräch mit den Juden hat die Aufgabe, die Last einer Jahrhunderte langen, weithin dunklen Geschichte aufzuarbeiten und auf der vom Konzil gelegten Grundlage ein neues Miteinander von Juden und Christen zu fördern. Der Aufbau eines neuen ehrlichen Dialogs und einer vertrauensvollen Zusammenarbeit verlangten besonders von uns Christen Rücksicht und Sensibilität für den jüdischen Partner.

Wir einigten uns darauf, unsere Unterschiede gegenseitig zu respektieren, in den Gesprächen aber von dem auszugehen, was uns gemeinsam ist: Der Glaube an den einen Gott und Schöpfer sowie die Zehn Worte (Zehn Gebote) und deren Bedeutung für den gemeinsamen Einsatz für eine bessere und menschlichere Welt. Trotz manchen Schwierigkeiten kamen wir insgesamt gut voran. Bei Papst Johannes Paul II., der als erster Papst am 13. April 1986 die römische Großsynagoge besuchte, fanden wir kraftvolle Unterstützung. Inzwischen gehören freundschaftliche Begegnungen und Dialoge zwischen Juden und Christen auf allen Ebenen weltweit zum Alltag der meisten christlichen Kirchen. Aus Feinden wurden Freunde.

Für diese Entwicklung kann man nur dankbar sein – und die Rückbesinnung auf das Gemeinsame ist nach der Geschichte der „Verfeindung“ und „Verfreundung“ bleibend wichtig. Dennoch beginnt das wirkliche Gespräch zu stocken, wenn Differenzen irenisch ausgeklammert bleiben. Die jüdische Reserve, theologische Lehrfragen anzugehen, und das christliche Votum für einen „christologischen Besitzverzicht“ werden durch die messianischen Juden, die sich offen zu Christus bekennen, in Frage gestellt. Das ist für das weitergehende Gespräch durchaus eine theologische Provokation – oder?

² Eine Ausnahme bilden manche neueren, evangelikalischen Gemeinschaften, die freilich nicht als reformatorische Kirchen gelten können. Die Einstellung unter den orthodoxen Kirchen ist unterschiedlich und trägt leider teilweise antisemitische Züge.

Kardinal Kasper: Ja, die grundlegende Frage, die uns trennt, war mit der Fokussierung auf das Gemeinsame nicht berührt. Für die dem *Jewish Word Congress* nahestehenden orthodoxen und konservativen jüdischen Partner gehörte das Nein zur Messianität Jesu zur jüdischen Identität, für Christen dagegen war und ist die Glaubensüberzeugung konstitutiv, dass Jesus der Christus, d. h. der erwartete Messias, der Sohn Gottes und das Heil der Welt ist. Für das jüdische Selbstverständnis konnte es darum ein messianisches Judentum nicht geben. Noch mehr, da die Erinnerung an frühere Zwangskatechesen im jüdischen Bewusstsein noch immer lebendig war, bestand bei vielen Juden der Verdacht, dass der Dialog womöglich nichts anderes sein könnte als Mission bzw. Proselytismus mit anderen Methoden. Diese Gefahr schien vielen Juden noch gefährlicher als die Shoah. Die Shoah drohte die physische Existenz des Judentums auszulöschen, der Dialog über Jesu Messianität und erst recht das messianische Judentum wurde und wird teilweise noch von vielen Juden als Gefahr für die religiöse und kulturelle Identität des Judentums als das auserwählte Volk Gottes und damit als Gefahr einer neuen Art von Holocaust wahrgenommen.

Wegen der sehr ausgeprägten Sensibilität des Judentums war der Päpstlichen Kommission für den Dialog mit den Juden ein direkter Kontakt mit den messianischen Juden nicht möglich. Doch das konnte kein grundsätzliches Gesprächsverbot bedeuten. Da ich wusste, dass sich Kardinal Christoph Schönborn in einem informellen Dialog mit den Messianischen Juden befasst, ließ ich mich ohne in irgendeiner Weise selbst tätig zu werden durch einen seiner Mitarbeiter über diesen jüngeren Zweig des Judentums informieren. Alles hat und braucht seine Zeit.

Wie würden Sie das Gespräch mit den messianischen Juden im Panorama der gewandelten Beziehungen zum Judentum heute einordnen? Sollte die Katholische Kirche darüber nachdenken, ein offizielles Gesprächsformat aufzusetzen?

Kardinal Kasper: Es handelt sich, wie ich inzwischen weiß, um eine relativ kleine, aber wachsende und ernstzunehmende, in sich pluralistische Gruppe von Juden, welche von der besonderen Erwählung des jüdischen Volkes überzeugt sind und an der Thora, dem jüdischen Gesetz festhalten, aber an Jesus als den erwarteten Messias und Retter der Welt glauben. Statistisch ist es nicht leicht, sie zahlen-

mäßig zu erfassen, man schätzt zwischen 150.000 und 250.000 Mitglieder.³

Es hat zu allen Zeiten Juden gegeben, welche sich taufen ließen und Christen geworden sind. Doch um solche Konvertiten geht es bei den messianischen Juden nicht. Sie halten an der jüdischen Sabbat- und Festtagspraxis wie am jüdischen Gesetz fest. Sie dürfen auch nicht mit dem Judenchristentum der ersten Jahrhunderte gleichgesetzt werden, die meist als Ebioniten (wörtlich: die Armen) bezeichnet werden und von den Kirchenvätern wegen ihrer adoptianischen Christologie und ihrer legalistisch an der jüdischen Thora orientierten Lebensweise bekämpft wurden. Die messianischen Christen sind erst im 19. Jahrhundert aus der evangelikalen Judenmission, nach dem Zweiten Weltkrieg meist in einem evangelikalen Kontext oder als „Neugeborene“ aus einem säkularen Kontext hervorgegangen.

Durch das Zweite Vatikanische Konzil und die durch die Kirchenkonstitution (LG 16) schon vorbereitete Erklärung *Nostra aetate* (NA 4) hat sich die Gesprächssituation von katholischer Seite wesentlich verbessert. Die katholische Kirche anerkennt die Erwählung und besondere heilsgeschichtliche Stellung des jüdischen Volkes an. Obwohl die Mehrzahl der Juden das Evangelium von Jesus als dem Christus, d. h. dem Messias nicht angenommen hat, ist Israel noch immer das von Gott erwählte und geliebte Volk: „Seine Gnadengaben und seine Berufung sind unwiderruflich.“ Die Mehrheit der Theologen hat die von den Kirchenvätern entwickelte Theorie des *supersessionism* aufgegeben, wonach Israel wegen seines Unglaubens an Jesus als den Messias seine ursprüngliche Erwählung verloren hat, die dann auf die Kirche übergegangen ist, sodass die Kirche das neue Israel, das neue Volk Gottes ist.

Es besteht also eine breite Grundlage für das Gespräch über die Grundanliegen der messianischen Christen. Joseph Ratzinger und Christoph Schönborn erinnern an das Wort des Apostels Paulus, dass am Ende ganz Israel zum Glauben kommt und gerettet wird

³ Neben der üblichen Übersichtsliteratur hat mich besonders das Bändchen von James E. Patrick (Hg.), *Jesus König der Juden? Messianisches Judentum, Judenchristen und Theologie jenseits der Substitutionslehre*, Wien 2021, angesprochen. Einen umfassenden Überblick bietet der ehemalige Präsident der Messiah Jewish Alliance Richard Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology. A Constructive Approach*, London 2009.

(Röm 11,12.26) und stellen die messianischen Juden in einen eschatologischen Kontext. Sie sehen in ihnen ein schöpferisches Werk des Hl. Geistes. Sind sie also gleichsam ein Vortrupp der von den Propheten verheißenen eschatologischen Völkerwallfahrt auf den Zion? (vgl. Jes 2,2–5; Mich 4,1–3) Auch wenn man mit solchen geschichtstheologischen Deutungen vorsichtig sein soll, wird man die messianischen Juden als ein erfreuliches Zeichen der Zeit betrachten, über das sich weiter nachzudenken lohnt.

Die wachsende Bewegung der messianischen Juden ist pluriform. Bei aller Vielgestaltigkeit kommen messianische Juden darin überein, dass sie sich zu Jesus als dem Messias bekennen. Die Frage ist freilich, was verstehen sie unter ‚messianisch‘? Mit Begriffen wie ‚Messias‘, ‚messianisch‘, ‚messianische Bewegung‘ wird ja recht Unterschiedliches verbunden.

Kardinal Kasper: In der Tat, die entscheidende Frage ist: Was bedeutet messianisch bei den messianischen Juden? ‚Messias‘ und ‚messianisch‘ sind sowohl in der Bibel als auch im heutigen Sprachgebrauch vielschichtige Begriffe, die Gutes erhoffen, aber auch Böses befürchten lassen können. Es gibt falsche Propheten, vor denen Jesus ausdrücklich warnt. Sie kommen wie harmlose Schafe daher, in Wirklichkeit sind sie reißende Wölfe (Mt 7,15). Messias-Gestalten treten meist in Krisensituationen auf; sie haben visionäre Vorstellungen und werden als charismatische Führer und Retter gesehen, wecken Begeisterung und reißen die Massen mit. Doch wohin? Wie die Geschichte zeigt, leider oft in den Abgrund. Sie können aber auch einen Ausweg aus der Krise weisen.

Vor allem die Bibel gilt als ein messianisches Buch, und das Judentum als messianische Religion. Doch die biblische Messias-Theologie ist vielschichtig; sie ist eine Theologie im Werden. Schon früh taucht der noch dunkle Spruch des Bileam (Num 24,17) und die Weissagung des Nathan auf, der den ewigen Bestand des Hauses David vorhersagt (2 Sam 7,12–16). Die Schrift-Propheten und die Psalmen nehmen diese Hoffnung auf. Die Propheten üben harte Kritik am Versagen Davids und erst recht an der Untreue seiner Nachfolger und kündeten das Gericht Gottes an. Im babylonischen Exil wurde es Wirklichkeit. Die messianische Hoffnung schien gescheitert. Doch Gott ist treu. Er musste neu ansetzen und hat einen neuen Exodus, eine glückliche Rückkehr nach Jerusalem geschenkt (vgl. Jes 40 f.; 43 ff.). Nach der Rückkehr wurde die Wiederherstel-

lung des Hauses Davids und das Kommen der Gestalt eines neuen, mit dem Geist gesalbten Messias zu einer der vielfältigen Messias-Hoffnungen jener Zeit.

Und diese vielgestaltigen Messias-Hoffnungen bilden dann die Folie für die Christologie?

Kardinal Kasper: Ja, die Ankündigung der Geburt Jesu und der Geburtsort, die Davidstadt Bethlehem, sind ganz von dieser Hoffnung geprägt (vgl. Lk 1,32 f.; Lk 2,4). Jesus selbst nahm in seinem öffentlichen Auftreten den Messias-Titel nicht für sich in Anspruch. Er grenzte sich von allen Macht- und Herrscherallüren ab und verstand sein Auftreten und sein Geschick im Sinn des Lieds vom leidenden Gottesknecht im zweiten Jesaja-Buch (Jes 53). Er ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die vielen (vgl. Mk 10,42–45). Entsprechend hat Jesus das Messias-Bekenntnis des Petrus (Mt 16,16) sofort mit dem Hinweis auf sein bevorstehendes Leiden und seine Auferstehung korrigiert (Mt 16,21).

Erst beim Prozess vor dem Hohen Rat und vor Pilatus wird die Messias-Frage explizit gestellt. Seine Gegner benützen sie dazu, Jesus als angeblichen Königsprätendenten gegen den Kaiser in Stellung bringen zu können (Mt 27,11; Joh 18,33; 19,12.14.19). Pilatus durchschaut das Spiel, dreht den Spieß um und macht sich wie seine Soldateska lustig über diesen König der Juden. Der Kreuzestitel „Jesus von Nazareth König der Juden“ (Mk 15,26 par; Joh 19,19) ist bei Pilatus als Spott gemeint und bringt doch das Wesentliche von Jesu Königtum zum Ausdruck. Jesus ist der König am Kreuz; das Kreuz ist sein Thron. Die Erhöhung am Kreuz wird im vierten Evangelium zu seiner Erhöhung zur Rechten Gottes und zu seiner Einsetzung als Sohn Gottes in Macht (Röm 1,3 f.). Er ist herabgestiegen und wird als solcher erhöht (Phil 2,6–11). Der neutestamentliche Messias-Titel schließt den Herabstieg, die Kenosis in die Niedrigkeit ein, er schließt die Auferstehung und die Erhöhung und Jesu Gottessohnschaft ein. Mit diesem Bekenntnis beginnt und endet das Evangelium nach Markus (Mk 1,1; 15,39).

Die jüdische Jesus-Forschung hat Jesus als „galiläischen Chassid“ und „Bruder“ in das semantische Universum Israels „heimgeholt“, zugleich aber Reserven gegen Begriffe der neutestamentlichen Christologie wie Prä-

existenz, Inkarnation, Kenosis und Erhöhung geltend gemacht. Hier geht das messianische Judentum nun deutlich andere Wege ...

Kardinal Kasper: Schauen wir uns die unterschiedlichen Positionen an, dann finden wir dort Formen adoptianischer Christologie, aber es finden sich ebenso Aussagen, und sie scheinen die Mehrheit zu sein, welche auf dem Boden der katholischen, der orthodoxen und der reformatorischen Theologie stehen. Mehrheitlich wenden sich die messianischen Juden gegen die Auffassungen der modernen liberalen wie postmodernen Leben-Jesu-Forschung, für die Jesus nur der galiläische Wanderprediger oder der große Bruder ist. Sie bejahen die Auferstehung und die Gottheit Jesu. Einer ihrer führenden Theologen spricht sich klar und unmissverständlich für die Vereinbarkeit seines Messias-Verständnisses mit dem Konzil von Nizäa (325) aus⁴, dessen 1700jähriges Jubiläum alle in der altkirchlichen Tradition stehenden Kirchen in wenigen Jahren feiern werden.

Es ist auf den ersten Blick ein Paradox: Es sind ausgerechnet Juden, die uns an das Zentrum christlichen Bekenntnisses und an unsere gemeinsame christliche Tradition erinnern. Doch ein wesentlicher Unterschied bleibt. Der Anlass der Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern war zunächst nicht der Messias-Anspruch, sondern Jesu vollmächtige Auslegung der Thora, konkret des Sabbatgebots und der Reinheitsvorschriften. Bei Paulus geht es besonders im Galaterbrief wieder um diesen Streit und um die Freiheit des Christen vom jüdischen Gesetz: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und lasst euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auferlegen.“ Und: „In Christus kommt es nicht mehr darauf an beschnitten oder unbeschnitten zu sein“ (Gal 5,1.6). Freiheit bedeutete weder für Jesus noch für Paulus individualistische Beliebigkeit. Sie wird wirksam in der Liebe (Gal 5,6). Die Erfüllung des Gesetzes Christi besteht darin, dass einer die Last des anderen trägt (Gal 6,2). Die Liebe zu Gott und zum Nächsten ist das alles zusammenfassende Gebot (Mk 12,28–32) und die Erfüllung des Gesetzes (Röm 13,10). Dieses Verständnis der christlichen Freiheit ist in Bezug auf die messianischen Juden der springende und alles bestimmende Punkt der Unterscheidung.

⁴ Mark S. Kinzer, *Ist Jesus von Nazareth noch immer König der Juden? Neutestamentliche Christologie und das jüdische Volk*, in: James E. Patrick (Hg.), *Jesus König der Juden?* (s. Anm. 3), 49–62, bes. 60 f.

Sie haben das Konzil von Nizäa (325) erwähnt, welches das Verhältnis von Vater und Sohn durch den nichtbiblischen Begriff ‚homo-ousios‘ bestimmt hat, um gegen den arianischen Subordinatianismus Position zu beziehen. In der messianisch-jüdischen Bewegung gibt es Vorbehalte gegenüber der hellenistischen Terminologie der altkirchlichen Konzilien. Sie würden das biblische Erbe verdecken. Dem Diktum Karl Barths, dass das Wort Gottes nicht ganz allgemein Mensch, sondern „jüdisches Fleisch“ geworden ist, stimmen messianische Juden hingegen zu und unterstreichen die jüdische Wurzel der Christologie. Was bedeutet das Judesein Jesu für die Christologie heute?

Kardinal Kasper: Nicht nur die messianischen Juden, auch christliche Theologen kritisieren heute besonders in der Trinitätslehre die hellenistische Terminologie der altkirchlichen Konzilien und viele Christen können damit nur noch wenig anfangen. Man darf freilich, wenn man die Hellenisierung des Christentums kritisiert, nicht übersehen, dass Jerusalem schon zur Zeit Jesu eine hellenistische Stadt war, Galiläa war weithin zweisprachlich und unter den Urchristen kam es, wie das Beispiel des Erzmärtyrers Stephanus zeigt, schon früh zu Auseinandersetzungen zwischen den Hellenisten und den Hebräern (Apg 6,1).

Paulus selbst stammte aus Tarsus in Kleinasien, damals ein Zentrum hellenistischer Kultur. So kann es nicht überraschen, dass sich auch Paulus hellenistischer Begrifflichkeit bediente, wenn er sagt, dass das Gesetz den Heiden von Natur aus (*physei*) ins Herz, d. i. ins Gewissen (*syneidesis*) geschrieben ist (Röm 2,14f.). In seiner Rede auf dem Areopag zu Athen spricht er von Heiden, die Gott suchen, die ihn ertasten und finden zu können, und bezieht sich dafür auf den heidnischen Dichter Arat von Soloi (vgl. Apg 17,27f.).

Wichtig ist vor allem, dass das hebräische Alte Testament zwischen 250 und 100 v. Chr. ins Griechische übersetzt und so durch die Septuaginta verbreitet wurde. Das Neue Testament ist in griechischer Sprache geschrieben. Jesus selbst hat zwar aramäisch gesprochen; wir haben aber seine Worte nur in griechischer Sprache. Bereits Philo von Alexandrien (14/10 v. Chr. – 40 n. Chr.), der das jüdische Denken mit Hilfe hellenischer Philosophie zu erklären suchte, war bei den frühen griechischen Kirchenvätern geschätzt.

Heute ist die hellenistische Begrifflichkeit vielen nicht mehr verständlich. Darum greifen heute manche Theologen wieder auf hebräische Sprachelemente oder auf Denkangebote jüdischer Philo-

sophen zurück, um den christlichen Glauben neu verständlich zu machen.⁵ Christliche Theologen wie messianische Juden stehen hier, denke ich, vor demselben hermeneutischen Problem einer Neuübersetzung der biblischen Sprache wie der hellenistischen Sprachwelt der Tradition.

Hinter dem hermeneutischen Problem, das zugleich ein eminent pastorales Problem ist, tut sich das tiefere Sachproblem auf, auf das Karl Barth zurecht hingewiesen hat. Gott ist nicht in einem allgemeinen Sinn Mensch geworden, er ist *sarx* d. h. schwaches Fleisch (Joh 1,14) geworden, ein jüdischer Mensch, und ist damit in ein Volk eingetreten, das schon vor der Christianisierung der Antike verhasst und verachtet war. Der Antisemitismus hat ja schon vorchristliche Wurzeln. Als Jude gehörte Jesus einem teils hoch geschätzten, teils aber auch verachteten Volk am Rand des römischen Imperiums an. Dieses Judesein Jesu ist keine nebensächliche und letztlich gleichgültige Angelegenheit, wie Karl Rahner fälschlich meinte. Durch sein Jude-sein ist Jesus in die Heilsgeschichte Gottes mit Abraham und Mose und in das Geschlecht Davids eingetreten. Jesus verbindet in seiner Person Juden und Christen. Der heute leider wiederauflebende Antisemitismus, der eigentlich als Antijudaismus bezeichnet werden müsste, trifft damit nicht nur die Juden, sondern vielmehr auch die Christen.

Isoliert man Jesus von seinem Judesein und spricht man von Jesu Menschsein nur in einer allgemeinen abstrakten Weise, dann desinkarniert man ihn. Man gerät dann in die gnostische Gefahr einer ahistorischen Spiritualisierung der Christologie und damit des Christentums insgesamt.⁶ Dieser Versuchung ist die Kirche schon früh entgegengetreten. Sie hat die heilsgeschichtliche jüdische Verankerung Jesu und des christlichen Glaubens an Jesus den Christus festgehalten, indem sie das *natus ex Maria virgine* aus dem Geschlecht Davids (Lk 1,27; Röm 1,2) ins Credo aufnahm und die vom jüdischen Gesetz vorgeschriebene Beschneidung Jesu acht Tage nach seiner Geburt (Lk 2,21) zu einem auch christlichen litur-

⁵ Beispielhaft seien genannt: Martin Buber, Franz Rosenzweig, Hermann Cohen, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Hannah Arendt, Hans Jonas, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida u. a.

⁶ Johannes Cornides, *Der Preis des Verlustes der Juden für die Kirche. Christliche Lehre als Geschichte des Vergessens*, in: James E. Patrick (Hg.), *Jesus, König der Juden?* (s. Anm. 3), 37–47, 43 f.

gischen Fest machte, das bis zur nachkonziliaren Liturgiereform am Oktavtag von Weihnachten begangen wurde.⁷

Jesus ist Sohn einer virgo israelitica (Augustinus). Durch die Beschneidung am achten Tag wird er im Sinne Barths als Jude markiert. Das erinnert an die jüdische Wurzel der Christologie. Zugleich reicht aber schon das Wirken Jesu über die Grenzen Israels hinaus, ja Christen sprechen Christus universale Bedeutung zu. Ist das nicht eine Provokation?

Kardinal Kasper: Das Christentum ist bleibend in der konkreten Geschichte des Heils verwurzelt und darum konstitutiv mit dem Judentum verbunden. Und doch ist Jesus als Mensch wie alle Menschen ein *concretum universale*, dessen Stammbaum Lukas bis Adam zurückführt (Lk 3,37) und den Paulus als „neuen Adam“ bezeichnet (1 Kor 15,22). Schon während seines irdischen Lebens hat Jesus die Grenze zu den Nichtjuden überschritten und sich dem Hauptmann von Kafarnaum (Mt 8,5–13), der syro-phönizischen Frau (Mt 15,21–28) und der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,1–26) zugewandt. Am Ende hat er seine Jünger zu allen Völkern der Welt (Mt 28,19 f.; Lk 24,47; Apg 1,8) und zu allen Geschöpfen (Mk 16,15–18) ausgesandt.

Paulus ist bei seinen Missionsreisen jeweils zuerst zu den Juden gegangen (Röm 1,16), verstand sich aber als Heiden- bzw. Völkerapostel (Apg 9,15; Röm 1,6; Gal 2,7–9), der den Juden ein Jude, den Gesetzlosen ein Gesetzloser war. Er wusste sich gebunden an das Gesetz Christi und ist um des Evangelium willen alles für alle geworden (1 Kor 9,20–23). Das ist christliche Freiheit: Verwurzelt in der Geschichte des ersten Bundesvolkes und doch offen für alle Völker. Die Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden sowie die ethnischen, sozialen und geschlechtlichen Unterscheidungen sind durch die Taufe in Christus relativiert (Gal 3,28; 1 Kor 12,13; Röm 1,14). Das bedeutet für uns, dass wir nicht an die hellenistisch-lateinische Kultur gefesselt sind und Christen auch nicht pointiert Deutsche Christen sein können. Christliche Konkretheit und – im ur-

⁷ Zur Wiedereinführung dieses Festes vgl. Jan-Heiner Tück, *Beschneidung Jesu. Ein Zeichen gegen die latente Israelvergessenheit der Kirche*, in: Ders. (Hg.), *Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet*, Freiburg i.Br. 2019, 27–60.

sprünglichen Sinn des Wortes verstandene – katholische Universalität gehören unlösbar zusammen.

Die Kirche ist „Kirche aus Juden und Heiden“. Aber die ecclesia ex gentibus hat, abgekürzt gesagt, die ecclesia ex circumcissione in den ersten Jahrhunderten immer mehr marginalisiert und schließlich verdrängt. Nun gibt es seit den 1960er immer mehr Jesus-gläubige Juden, die ohne den Einfluss der Kirche zum Glauben an Jesus den Messias kommen. Würden Sie darin eine Wiederkehr der ecclesia ex circumcissione sehen?

Kardinal Kasper: Man kann diese Frage nur in einem größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang beantworten. Nach Augustinus gibt es die Kirche seit dem gerechten Abel (*ecclesia ab Abel iusto*). Das Zweite Vatikanum hat diese Sichtweise übernommen (LG 2). Die Kirchenväter haben darum von „heiligen Heiden“ wie Abel, Henoch u. a. gesprochen. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments will Gott, das Heil aller Menschen, und er will es in Jesus Christus, der der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (1 Tim 2,4). Schon Adam weist typologisch auf den neuen Adam, der Jesus Christus ist, voraus (Röm 5,14; vgl. 1 Kor 15,22). Christus ist der Erstgeborene der ganzen Schöpfung; alles ist in ihm, durch ihn und auf ihn hin geschaffen (Kol 1,15 f.), er ist Schlüssel, Mittelpunkt und Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte (GS 10).

Alles, was sich in der Welt an Gutem und Wahrem findet wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jedem Menschen voranleuchtet (LG 16; vgl. NA 1 f.). Darum kann man in den nichtchristlichen Religionen, auch wenn sie das Bild Gottes entstellen (Röm 1,21 ff.), von einer verborgenen anonymen Gegenwart Christi, seines Lichts und seiner Kraft sprechen. So kann das Konzil sagen: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seiner Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das Heil erlangen“ (LG 16).

Mit Abraham beginnt eine neue heilsgeschichtliche Epoche. Gott tritt aus seiner Anonymität heraus und spricht Menschen wie Abraham (Jes 41,8; Jak 2,23) und Mose (Ex 33, 11) wie seine Freunde an (DV 2).⁸ Abraham wird aus seinem Volk und aus seiner angestamm-

⁸ Zu den abrahamitischen Religionen zählen auch die Muslime. Sie leiten ihre

ten Heimat herausgerufen. Es wird ihm die Verheißung zuteil, Vater eines großen Volkes zu sein; in ihm sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen (Gen 12,1–3 u. a.). Abraham wird so zum Nomaden des Glaubens und auf einen Weg mit Gott gerufen. So tritt nun zur Gotteserkenntnis aus der kosmischen Ordnung die geschichtliche Offenbarung und der Glaube als Weg mit Gott auf Hoffnung hin, die oft Hoffnung gegen alle Hoffnung ist (Röm 4,18).

Diese Hoffnung gilt besonders dem Bundesvolk Israel, dem Gott durch Mose am brennenden Dornbusch verheißt hat, es aus dem Sklavenhaus Ägypten heraus in ein Land zu führen und zu begleiten, in dem Milch und Honig fließen (Ex 3,4–12). Am Sinai erwählt Gott Israel zu seinem Eigentumsvolk, zu einem Reich von Priestern und ein heiliges Volk (Ex 19,6). Der Bundesschluss geschieht durch die Besprengung mit dem Bundesblut (Ex 24), das im Neuen Testament zum Vorzeichen des am Kreuz vergossenen Bluts des Neuen Bundes wird (Lk 22,20; 1 Kor 11,25). Zeichen des Bundes soll bei Mose wie bei Abraham die Beschneidung sein (Ex 12,48 f.).

Im Neuen Testament hat die Geschichte Israels und sein Zug durch die Wüste typologisch auf Christus und die Kirche vorausweisende Bedeutung (1 Kor 10,1–6). Das führte bei den Kirchenvätern zur typologischen Exegese, welche das Alte Testament als Vorauszeichen des Neuen Bundes deutet und diesen vom Alten Bund her als dessen überbietende Erfüllung versteht.⁹ Das alttestamentliche Volk Gottes wird so zum Vorauszeichen der neutestamentlichen *ecclesia ex circumcisione*. Durch seine auf Christus vorausweisende Funktion kommt ihm für das Christentum eine konstitutive einmalige Bedeutung zu, die nicht durch andere Religionen, etwa den Hinduismus oder Buddhismus, ersetzt werden kann.

Man darf freilich nicht in den Fehler verfallen, das nachbiblische und damit das heutige Judentum auf das Alte Testament zu reduzieren. Man muss unterscheiden zwischen dem vorchristlichen alttesta-

abrahamitische Abstammung von Ismael, dem Sohn der Hagar, der Magd der Sara, ab (vgl. Gen 16), sie kennen die Beschneidung und erwarten den Tag des Gerichts, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Sie verehren Gott durch Gebet, Almosen und Fasten (vgl. NA 3).

⁹ Die typologische Exegese wurde besonders von Jean Daniélou, *Sacramentum futuri*, Beauchesne 1950, Henri de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952 u. a. wiederentdeckt und erneuert. Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger u. a. haben dieses Anliegen aufgegriffen.

mentlichen Judentum, auf das sich das Neue Testament bezieht, und dem mit Jesus und seiner Zeit gleichzeitigen Judentum, dessen Führer sich gegen Jesus als den Christus entschieden haben, und schließlich dem nachbiblischen rabbinischen und talmudischen Judentum, das unabhängig von der Kirche und ihr gegenüber kritisch sich über das biblische Judentum hinaus weiterentwickelt hat. Heute versteht sich das Judentum entweder als ashkenasisches oder sephardisches und je nach dem u. a. als orthodoxes, konservatives, oder als reformorientiertes liberales oder auch als säkulares Judentum.

Als *ecclesia ex circumcissione* bezeichnet man das Judenchristentum, das aus Juden besteht, die aus der Beschneidung kommend sich zu Jesus Christus bekehrt haben, getauft wurden und Kirche Jesu Christi geworden sind. Über sie spricht Paulus, wenn er sagt, die Unterscheidung von Juden und Griechen habe in Christus, d. h. mit der Taufe ihre Bedeutung verloren (Gal 3,3.26–29; 5,6; 1 Kor 12,13; Kol 3,11). Der Epheserbrief reflektiert das Verhältnis der Heidenchristen (*ecclesia ex gentibus*) zu den Judenchristen. Christus „vereinigte die beiden Teile und riss durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder. Er hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei zu einer Person und zu dem einen neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib. Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet [...] Ihr seid jetzt also nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (Eph 2,14–16.19).¹⁰

Wie aber würden Sie vor dem Hintergrund dieser wichtigen Passage aus dem Epheserbrief das Phänomen der messianischen Juden bewerten? Kann man in ihnen eine Art Wiederkehr der in der Geschichte verloren gegangenen ecclesia ex circumcissione sehen?

Kardinal Kasper: Es ist offenkundig, dass sich diese Aussagen nicht übertragen lassen auf das Verhältnis der heutigen Kirche zu den heutigen Juden außerhalb der Kirche, die als *ecclesia ex gentibus* fast ausschließlich aus den alten wie aus den neuen Heiden hervorgegangen ist. Sie lassen sich ebenfalls nicht übertragen auf das Verhältnis der Kirche zu den messianischen Juden. Sie sind ein neues

¹⁰ Vgl. Rudolf Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (EKK, Bd. 10), Neukirchen-Vluyn 1982, 104–127; 332–339.

Phänomen, das es so damals nicht gab. Sie bekennen Jesus als den Messias, halten aber an der Verbindlichkeit des alttestamentlich-jüdischen Gesetzes fest und haben damit den Schritt vom Judentum zum Christentum und zur Kirche nicht getan. Darum sind sie auch nicht mit den Christen zu verwechseln, die Paulus im Galaterbrief hart kritisiert, weil sie rückfällig geworden sind und wieder nach der Thora leben (Gal 1,6–8; 2).

Die messianischen Juden sitzen gewissermaßen zwischen allen diesen Stühlen. Sie lassen sich nicht vereinnahmen, und man soll das auch nicht versuchen. Sie leisten als eine neue Variante des Judentums einen eigenen Beitrag. Sie zeigen, dass auch das Judentum nicht einfach eine fertige Größe ist. Sie wollen, wenn ich sie recht verstehe, nicht die geschichtliche Wiederherstellung des alten Judentums sein, sondern sie verstehen sich als Zeugen der von Paulus verkündeten eschatologischen Hoffnung der Versöhnung von Juden und Christen am Ende der Zeit (Röm 11,12.25–26).¹¹ Sie ist ausschließlich Tat Gottes und schließt darum jede Form von aktiver kirchlicher Judenmission und Proselytismus aus.¹² Es wird zwar immer wieder einzelne Juden geben, die aus freier Entscheidung Christen werden. Das sind persönliche Entscheidungen,

¹¹ Zur Auslegung Michael Theobald, *Der Römerbrief*, Stuttgart 2000, 276–282.

¹² Die Frage der Judenmission wurde akut, als Papst Benedikt XVI. 2007 den vorkonziliaren Ritus der Form der Eucharistiefeier unter bestimmten Bedingungen erlaubte. Die vorkonziliare Karfreitagsliturgie enthielt die Fürbitte für die *perfidii Iudaei*, die seit dem Konzil nicht mehr angemessen war. Der Papst schlug eine neue Formel vor, welche bei den Juden das Missverständnis hervorrief, das vorgeschlagene Gebet sei ein Aufruf zur Judenmission oder könne zumindest so verstanden werden (vgl. dazu Helmut Hoping, *Jesus aus Galiläa. Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i. Br. 2019, 358–363). Das Ergebnis eines ausführlichen Gesprächs mit dem Papst, bei dem er auf die Position von Bernhard von Clairvaux verwies (vgl. Walter Kasper, *Juden und Christen* [s. Anm. 1] 43f.), war, dass zwar der einzelne Christ vor Juden seinen Glauben bezeugen muss, dass es aber keine kirchlich autorisierte Mission unter den Juden geben kann. Der Papst bat mich in diesem Sinn einen Artikel für den *Osservatore Romano* zu schreiben. Obwohl Benedikt XVI. bestätigte, dass der Artikel unser Gespräch getreu wiedergab, gab es mit der Veröffentlichung in der Kurie zunächst noch einiges Hin und Her. Aus Anlass des 50-Jahr-Jubiläums von *Nostra aetate* konnte die Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden 2015 auf der Grundlage dieses Textes die Erklärung „*Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt*“ (Röm 11, 27) veröffentlichen. Die Frage der Judenmission kann damit im Grundsatz als erledigt gelten.

die beide Seiten aufgrund der Religionsfreiheit anerkennen müssen. Zu einer Wiederherstellung des Judenchristentums können und wollen sie nicht führen.

Aber müsste der Verlust der ecclesia ex circumcisione nicht noch weiter bedacht werden? Hat die Verdrängung der Judenchristen aus der ecclesia ex gentibus die katholische Kirche nicht verwundet? Stellt das „Ur-Schisma“ zwischen Israel und Kirche die Lehre des Konzils nicht in Frage, dass die Kirche Jesu Christi in der katholischen konkret verwirklicht und eben nicht in Fragmente zerbrochen ist (vgl. LG 8: „subsistit in“)?

Kardinal Kasper: Das Ende der Kirche aus dem Judentum ist zweifellos eine tiefe schmerzliche Wunde am Leib Christi. Die Kirche wurde von ihrer Wurzel (Röm 11,16–24) entfremdet und so in ihrer Lebenskraft geschwächt. Von Fragmentierung würde ich nicht sprechen. Das von Jesus verkündete Kommen des Reiches Gottes ist in seiner vollendeten Gestalt erst im Kommen, doch im Heiligen Geist schon anfanghaft Wirklichkeit (vgl. LG 3). So ist die Kirche Christi, wenngleich sie tief verwundet ist und ihre volle Verwirklichung bis zur Versöhnung mit dem jüdischen Volk noch aussteht, schon wirklich da.¹³

Wir können das eschatologische Kommen des Reiches Gottes nicht durch eigenes Tun heraufführen, wir können es als Gott vorbehaltene eschatologische Tat nur demütig erhoffen und erbeten. Wir können uns aber an der Heilung der Wunde „arbeiten“, indem wir uns der jüdischen Wurzel bewusst werden, unsere gemeinsame Verwurzelung konkret zu leben uns bemühen und aus der jüdischen Wurzel Kraft zur Erneuerung ziehen. Die Kirche braucht das Judentum; es ist allein durch seine Existenz Mahnung nicht hochmütig zu sein: Denn nicht wir tragen die Wurzel, die Wurzel trägt uns (vgl. Röm 11,18).

Für messianische Juden ist die Hoffnung geschichtlich konkret. Sie sehen in der Rückkehr vieler Juden in das Land ihrer Väter ein Zeichen der Treue

¹³ Die amtliche deutsche Übersetzung des *subsistit in* (LG 8) mit *verwirklicht* ist problematisch, denn das Wort *verwirklicht* unterstellt, dass die Kirche abgeschlossen und fertig wirklich ist. Richtiger wäre es zu sagen: „Die Kirche Jesu Christi ist in der katholischen Kirche konkret wirklich“, d. h. sie ist wirklich da und doch im Blick auf das voll verwirklichte Reich Gottes noch unterwegs.

Gottes zu seinem Volk und erwarten, dass christliche Gesprächspartner sich dazu verhalten. Wer sagt, dass Israel im ungekündigten Bund steht, müsse eigentlich auch die mit diesem Bund gegebene Landverheißung anerkennen, so die Erwartung. Ohne einem politischen Messianismus das Wort zu reden, könnte man das Land als sakramentale Wirklichkeit verstehen und im Sinne der dreifachen Unterscheidung des Aquinaten sagen:¹⁴ Als *signum rememorativum* erinnert die Sammlung der zerstreuten Kinder des Hauses Israel an die vielfältigen Landverheißungen des Alten Bundes. Als *signum demonstrativum* wäre die Heimkehr der Exilierten in das Land zugleich Zeichen der Bundestreue Gottes zu Israel. Schließlich läge in diesem denkwürdigen Vorgang auch ein *signum prognosticum*, insofern mit der anfänglichen Realisierung der Landverheißung ein Überschuss verbunden ist, der auf die Heimat im Himmel verweist. Wie würden Sie diese sakramentale Deutung des Landes Israel beurteilen?

Kardinal Kasper: Mit dieser Frage stoßen wir auf ein schwieriges und konfliktgeladenes Problem, bei dem die theologischen Kontroversen eng mit hochpolitischen Streitfragen verknüpft sind.¹⁵ Auch wenn man unterscheiden muss zwischen dem verheißenen Land, *eretz Israel*, und der Staatlichkeit, dem Staatsgebiet, der Verfassung und Politik des Staates Israel, muss man anerkennen, dass die Juden nach den bitteren Erfahrungen der Shoah von uns Christen verständlicher Weise auch in politischen Fragen Solidarität mit ihrem Land erwarten und dass wir allem neu aufkommenden Antisemitismus kraftvoll widerstehen.

Die Landverheißung ist im Alten Testament grundlegend (vgl. Gen 15.18–21; 17,8; Ex 3,8 u. a.) und sie ist für das Judentum überlebenswichtig. Auch bei Christen weckt das Land, das früher Palästina hieß und heute großenteils den Staat Israel umfasst, tiefe religiöse Gefühle. Es ist für Christen das „Heilige Land“, in dem schon Abraham unterwegs war, das dem Mose und seinem Volk verheißend wurde, in dem die Propheten wirkten und David König war; für Christen ist es das Land, in dem Jesus geboren wurde, öffentlich gewirkt hat, gestorben und auferstanden ist, und das Land, in dem die christliche Urgemeinde zu Hause war. Für jeden christlichen Be-

¹⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III, q. 6 a. 3.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden die zusammenfassende Darstellung bei Helmut Hoping, *Jesus aus Galiläa* (s. Anm. 12), 348–358.

sucher ist es beeindruckend, zu den eigenen Wurzeln zurückzukehren, auf den Spuren Jesu zu wandern und die biblischen Texte an den Orten zu lesen und zu meditieren, wo sich all das zugetragen hat. So ist das Heilige Land auch für Christen *signum rememorativum* kath'exochen. Es hält das Bewusstsein des gemeinsamen Erbes von Juden und Christen und die bleibende Verbindung der Christen mit dem ersten Bundesvolk wach.

Die Rückkehr und Heimkehr vieler jüdischer Exilanten ins Land ihrer Väter ist eine Folge der Shoah und muss darum gerade uns Deutsche nachdenklich machen. Nach der fürchterlichen Erfahrung der Shoah suchten viele Juden im Land ihrer Väter ein Land, in dem sie in Frieden nach eigenen Gesetzen und Bräuchen leben und sich auch verteidigen können. Sie betrachten die Tatsache, dass sie überleben und ins Land ihrer Väter zurückkehren und sich dort niederlassen durften als Zeichen der Bundestreue Gottes zu seinem Volk. Uns Christen hat die Shoah und die Rückkehr vieler Juden in ihr Land neu die Augen geöffnet für die unverbrüchliche Geltung des Bundes Gottes mit seinem Volk und die bleibende Bedeutung, die er auch für Christen hat. Auch wir sind Erben dieses Bundes und darum Anwälte des Volkes dieses Bundes und seines ihm verheißenen Landes. Das schließt Respekt ein gegenüber der Observanz der Thora, der jüdischen religiösen Feste, Riten und Gebräuche. Paulus: „Das Gesetz ist heilig und das Gebot ist heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12).

Wer die konkreten Umstände der Inbesitznahme des Landes kennt, wer zudem die schweren Konflikte, die ungelösten Probleme, nicht zuletzt das große Leid, das Nichtjuden erfahren haben, die das Land verlassen mussten, kennt, der wird es, auch wenn er die Rückkehr der Juden ins Land ihrer Väter als ein denkwürdiges Zeichen von Gottes Vorsehung und Treue sieht, als ein vieldeutiges Zeichen sehen und darum zurückhaltend sein mit einer demonstrativ sakramentalen Deutung. Der Heilige Stuhl hat darum den Staat Israel völkerrechtlich anerkannt, jedoch keine theologische, geschweige denn sakramentale Deutung gegeben. Die Bezeichnung sakramental kommt theologisch nur wenigen ganz bestimmten von Jesus Christus eingesetzten, mit wirksamen Worten begleiteten heilsvermittelnden kirchlichen Symbolhandlungen zu. Selbst von der Kirche sagt das Zweite Vatikanische Konzil vorsichtig nur, sie sei „gleichsam ein Sakrament“ (*veluti sacramentum*; LG 1). Die Heimkehr vieler

jüdischer Exilanten kann darum höchstens in einem sehr analogen Sinn als sakramental bezeichnet werden, wobei der Unterschied größer ist als die Ähnlichkeit.

Bei den vorchristlichen kultischen jüdischen Riten spricht das Neue Testament und die christliche Tradition von einer *praefiguratio* des Kommens Christi und der Sakramente der Kirche. Das gilt vor allem von alttestamentlichen Opfern in Bezug auf das Kreuzesopfer, von der Beschneidung in Bezug auf die Taufe und vom jüdischen Pascha-Mahl in Bezug auf die Eucharistie; ihnen allen wird ein auf Christus hin prognostischer Sinn zuerkannt. Die alttestamentlichen Opfer haben mit dem Kommen Jesu ihre Heilsbedeutung verloren.¹⁶ Da die Sakramente jedoch im Hinblick auf die eschatologische Ankunft (Parusie) Jesu Christi in Herrlichkeit ihrerseits eine prognostische Bedeutung haben, kommt vor allem der Beschneidung und dem Pascha-Mahl nach wie vor eine auf die Parusie bezogene prognostische Bedeutung zu.

Die Parusie ist ein wichtiges Thema. Messianische Juden sind von einer freudigen Erwartung des Kommens des Herrn bewegt, die in auffälligem Kontrast zur Erwartungsmüdigkeit vieler Christen heute steht. Dadurch sind Sie ein inkarnierter Widerspruch zu der These, dass der Messias auch von Juden gar nicht mehr erwartet werde,¹⁷ und werfen die Frage auf, ob jüdische Messiaserwartung und christliche Parusiehoffnung am Ende zusammenkommen.

Kardinal Kasper: Ich denke, die Bibel ist ein einziges Nein zu dieser postmodernen Erwartungsmüdigkeit. Sie ist ein einziges *Adieu tristesse!* Es war die liberale Theologie, welche bei Juden wie Christen das eschatologische Büro geschlossen und gemeint hat, man könne es durch innerweltliche humanistische, pazifistische, sozialistische, existenzialistisches u. a. Zukunftsutopien ersetzen. Aus dieser Traumtänzerei sind wir in der Zwischenzeit unangenehm aufgeweckt worden. Wir können uns nicht an den eigenen Haaren aus dem Sumpf, in dem wir stecken, herausziehen.

¹⁶ In diesem Sinn wird man die Aussagen in Hebr 8,6f. und 8,13 zu verstehen haben.

¹⁷ Vgl. Walter Homolka – Juni Hoppe – Daniel Krochmalnik, *Der Messias kommt nicht. Abschied vom jüdischen Erlöser*, Freiburg i. Br. 2022.

Juden und Christen, denen die Bibel doch das Buch des Lebens ist, setzen ihre Hoffnung auf Gott und erwarten den Messias am Ende der Zeiten als den Retter, der Frieden (shalom) stiftet zwischen den Völkern und im Kosmos. Zu diesem universalen, kosmischen Frieden gehört auch die Versöhnung von Juden und Christen. Nach Paulus wird, wenn die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben, ganz Israel (*pàs Israel*) zum Glauben kommen und gerettet werden (Röm 11,12.26). Die Christen glauben, den kommenden Messias in Jesus zu kennen und ihn dann wiederzuerkennen. Die Juden werden bei der eschatologischen Parusie den bereits gekommenen, von ihnen aber verkannten Jesus von Nazareth erstmals als Messias erkennen und anerkennen.

Das bedeutet keinen zweiten Heilsweg für Juden außer und neben Jesus Christus. In ihm allein ist Heil (Apg 4,12; 1 Tim 2,5). *Solus Christus!* Er ist unser Friede (Eph 2,14). Doch aufgrund des uns unerforschlichen Ratschlusses Gottes (Röm 11,33) gehen Juden und Christen diesen einen eschatologischen Heilsweg in unterschiedlicher Weise, oder wie das Konzil sagt, „Schulter an Schulter“ (NA 4). Sie sind gleichsam Glaubensgeschwister und bilden als unterschiedliche Weggemeinschaften das eine Volk Gottes. Es ist ein wichtiger Beitrag der messianischen Juden, darauf wieder aufmerksam gemacht zu haben. Damit erinnern sie uns, dass auch wir als Kirche noch unterwegs sind und der Vollendung in der ewigen Heimat erst entgegen gehen. Die Kirche ist nicht das Ziel unseres Weges. Sie ist nie fertig und nicht endgültig. Das widerspricht zu Recht mancherlei kirchlichem Triumphalismus.

Wir können uns von der alles Begreifen übersteigenden, eschatologischen Wirklichkeit keine konkrete Vorstellung machen und können davon nur in Bildern sprechen. Im Grund können wir nur sagen, dass am Ende Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15,28). Das bedeutet keine Spiritualisierung unserer Hoffnung. Denn sie besagt, dass am Ende alle Wirklichkeit, die Geschichte jedes einzelnen wie die der Völker, in besonderer Weise die des auserwählten Volkes zur Vollendung kommen. Sie werden durch das Gericht Gottes gereinigt in verkürzter Weise und in die endgültige Wirklichkeit eingehen.

Dieser universale Friede kann weder von den Juden noch von der Kirche und schon gar nicht von irgendwelchen innerweltlichen Mächten vorweggenommen oder gewaltsam herbeigeführt werden. Darum schließt Paulus seine Überlegungen, mit denen auch ich

schließen möchte: „Alles ist aus Gott, und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung“ (Röm 11,36). Wir dürfen, ohne damit je fertig zu sein, Gott in allen Dingen finden und uns mit unseren jüdischen Brüdern und Schwestern gemeinsam auf den Weg zu Gott machen.