

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Florian Bruckmann/ René Dausner (eds.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Fornet-Ponse, Thomas

Die gemeinsame eschatologische Hoffnung als Begründung und Ziel des jüdisch-christlichen Dialogs

in: Florian Bruckmann/ René Dausner (eds.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken*, pp. 859–875

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Florian Bruckmann/ René Dausner (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Fornet-Ponse, Thomas

Die gemeinsame eschatologische Hoffnung als Begründung und Ziel des jüdisch-christlichen Dialogs

in: Florian Bruckmann/ René Dausner (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken*, S. 859–875

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

## **Die gemeinsame eschatologische Hoffnung als Begründung und Ziel des jüdisch-christlichen Dialogs**

Thomas Fornet-Ponse (Hildesheim)

„Hat der jüdisch-christliche Dialog eine hinreichende theologische Basis?“ Mit dieser Frage betitelt Josef Wohlmuth 1996 einen Aufsatz, in dem er sich mit den Anfragen Jean-François Lyotards an das Verhältnis von Judentum und Christentum auseinandersetzt.<sup>1</sup> Tatsächlich taucht diese Frage nicht nur des Öfteren in seinen Veröffentlichungen auf, sondern ist auch von nicht zu überschätzender Bedeutung für das Gespräch bzw. den Dialog zwischen Juden und Christen. Ohne eine Antwort auf die Frage, wieso er überhaupt zu führen sei, entbehrt er einer belastbaren und zukunftsfähigen Grundlage. Josef Wohlmuth hat die Frage indes nicht nur gestellt, sondern auch aus verschiedenen Perspektiven Überlegungen zu ihrer Antwort angestellt, in denen sich unterschiedliche Aspekte seines theologischen Werkes vereinen, vor allem hinsichtlich der Christologie und Eschatologie.<sup>2</sup> Ohne die christologische Dimension völlig zu übergehen, soll die eschatologische hier im Vordergrund stehen. Ihr kommt für die theologische Grundlegung des Dialogs zwischen Juden und Christen deswegen ein besonderer Stellenwert zu, weil sie auf der Grundlage der unwiderruflichen Gültigkeit des Bundes stärker die bleibende Bedeutung des Judentums für das Christentum sowie die für einen Dialog notwendige partnerschaftliche Beziehung herausstellen kann. Andere Begründungsmomente können hingegen weniger gut die primäre Beweislast tragen, weil sie – wie die geschichtliche Herkunft des Christentums aus dem Judentum – ein asymmetrisches Verhältnis beinhalten oder – wie beim Bezug des Christentums auf die Heiligen Schriften und Verheißungen des Judentums – eines zusätzlichen Argumentes bedürfen, um nicht in die Gefahr einer Überwindungstheorie oder einer Musealisierung des Judentums zu geraten. Ein solches zusätzliches Argument ist die Treue Gottes, die eng mit der eschatologischen Dimension verbunden ist und (nicht nur) in Josef Wohlmuths Argumentation eine entscheidende Rolle spielt. Insofern die Bundestreue Gottes eine bleibende Rolle Israels im Heilsplan Gottes

---

<sup>1</sup> Wohlmuth, Josef, Hat der jüdisch-christliche Dialog eine hinreichende theologische Basis? Im Gespräch mit Jean-François Lyotard, in: Wege der Theologie. An der Schelle zum dritten Jahrtausend, (FS Waldenfels), hg. v. Riße, Günter / Sonnemans, Heino M. / Theß, Burkhard, Paderborn 1996, 513-542.

<sup>2</sup> Vgl. besonders Wohlmuth, Josef, Veritas Domini in aeternum (Ps 116 Vulg.). Überlegungen zur theologischen Grundlegung des Dialogs zwischen Juden und Christen, in: Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, hg. v. Boschki, Reinhold / Gerhards, Albert, Paderborn u.a. 2010, 45-57; Ders., Das exzeptionelle Verhältnis von Judentum und Christentum und der interreligiöse Dialog, in: Zwischen Integration und Abgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert, hg. v. Rahner, Johanna / Schambeck, Mirjam, Münster u.a. 2011, 139-156.

nahelegt, verbietet sich nicht nur eine Überwindungs- oder Ablösungstheorie, sondern stellt sich ferner die Frage nicht nur nach dieser Rolle, sondern damit auch nach der positiven Bedeutung des jüdischen Neins zu Jesus Christus für das Christentum. Auf dieser Grundlage kommt schließlich die Verherrlichung Gottes als Ziel des Dialogs in den Blick.

## 1. Die Treue Gottes als Grundlage des jüdisch-christlichen Dialogs

### 1.1 Ps 117: Das Vertrauen auf Gottes Treue und Verlässlichkeit als Grundüberzeugung des Dialogs

Der Bedeutung der Bundestreue Gottes für den jüdisch-christlichen Dialog widmet sich Wohlmuth von unterschiedlichen Ausgangspunkten her. Einen davon bildet die Wendung „Veritas Domini in aeternum“ aus Ps 116/117 in Verbindung mit den Ausführungen Emmanuel Levinas' zum Verhältnis von hebräischer und griechischer Sprache sowie seiner Argumentation dafür, den drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam komme eine Gemeinschaft zu, die auf dem Monotheismus beruhe.<sup>3</sup> Die Übersetzung des hebräischen *emet* mit dem griechischen *aletheia* drückt die von Levinas herausgestellte Verbindung der beiden universalen Rationalitäten (die das Gespräch eröffnende des Monotheismus und die des Gesprächs selber) aus. Während der Monotheismus als „Wort des Einen Gottes“ nicht nicht gehört werden kann und insofern der Welt zu Gehör gebracht wurde, „kann der griechische Universalismus in der Menschheit zur Wirkung kommen und sie allmählich zur Einigung hinführen“<sup>4</sup> – zum Gespräch gezwungen werden kann aber niemand. Ohne den einen Gott Abrahams kann der Universalismus Griechenlands nicht zu seinem Ziel kommen. Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Franz Rosenzweig, der das Aufeinanderangewiesensein von Christentum und Judentum ebenfalls von der gleichen Endhoffnung her begründet und dafür das Bild des Sterns mit dem Judentum als dessen brennender Kern und dem Christentum als dessen Strahlen verwendet.<sup>5</sup> Die Zugehörigkeit und der Dialog zwischen Judentum und Christentum kann somit nicht nur offenbarungstheologisch, sondern auch eschatologisch über die gemeinsame (universale) Hoffnung begründet werden und weist damit auch über eine rein asymmetrische

---

<sup>3</sup> Vgl. Levinas, Emmanuel, *Monotheismus und Sprache*, in: Ders., *Schwierige Freiheit*, Frankfurt a.M. 1992, 126-128.

<sup>4</sup> Ebd. 127.

<sup>5</sup> Vgl. Rosenzweig, Franz, *Briefe und Tagebücher*. Bd. I: 1900-1918, Den Haag 1979, 135; Ders., *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a.M. 1988 sowie dazu Fernet-Ponse, Thomas, *Im Geheimnis der Kirche. Christliche Angewiesenheit! Jüdische Verwiesenheit*, (CRM 45), Aachen 2007, 242-253.

Verhältnisbestimmung hinaus, wie sie sich von der Herkünftigkeit des Christentums aus dem Judentum heraus nahelegt.

Die von Wohlmuth aufgegriffene Wendung aus Ps 116/117 weist aber nicht nur auf die enge Beziehung von Judentum und Christentum hin, sondern hebt vor allem die Treue Gottes und ihre ewige Dauer bzw. nie endende Zuverlässigkeit hervor. Viel stärker als das griechische *aletheia* weist das hebräische *emet* auf die durch Generationen überlieferte Erfahrung der Menschen, der offenbarende Gott habe sich als absolut zuverlässig erweisen, weswegen auch in Zukunft mit dieser Zuverlässigkeit gerechnet werden darf. Darüber hinaus eröffnet diese ewig dauernde *emet* eine Möglichkeit, das Sein Gottes von seinem Verhalten in Treue zu uns zu verstehen und weniger vom griechischen Seinsbegriff her (vgl. die hebräische und griechische Fassung von Ex 3,14). „Gottes Treue wird also zunächst im Verhältnis zu Israel und dann zu allen Völkern verstanden und beschreibt angesichts der erlebbaren Unzuverlässigkeit der Menschen eine Stabilität, auf die sich der Vertrauende ganz und gar verlassen kann.“<sup>6</sup> Geschichtliche Erfahrungen wie das babylonische Exil erschüttern dieses Vertrauen, eröffnen aber auch jene Theologie, die noch stärker auf Gottes Bundestreue setzt. In Ps 116/117 wird einerseits dieses Vertrauen auf Gottes Treue und Verlässlichkeit als die Grunddimension frühjüdischer Gottesbeziehung ausgedrückt und andererseits durch die Öffnung auf die Völkerwelt der Weltdiskurs initiiert. „Der Psalmvers wird so zur Grundfeste eines Dialogs, der nicht von Stimmungen abhängt. Der Dialog gründet vielmehr in dieser Treue Gottes und trägt auch noch den Streit um die wahre Gottesverehrung, der zwischen Israel und den christlichen Völkern ausgetragen wird.“<sup>7</sup> Ein Dialog, der auf der Grundlage der Juden und Christen zugesprochenen Treue und Zuverlässigkeit Gottes geführt wird, wird christlicherseits nicht nur aus christlichem schlechtem Gewissen oder aus Opportunismus geführt, sondern ist auf Dauer angelegt und geht davon aus, dass Juden wie Christen eine eigene Rolle in Gottes Heilsplan zu spielen haben.

## 1.2 Röm 9-11 als Basis des Dialogs

Die Bundestreue Gottes wird aber nicht nur von Josef Wohlmuth für den jüdisch-christlichen Dialog fruchtbar gemacht, sondern spielt eine entscheidende Rolle schon in jenem Text, der immer wieder als hermeneutische Leitlinie oder tragfähige Grundlage des Verhältnisses von Judentum und Christentum angesehen wird: Röm 9-11.<sup>8</sup> Wenngleich Paulus vor dem

---

<sup>6</sup> Wohlmuth, *Veritas* 48.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Vgl. ausführlicher unter dieser Perspektive Fornet-Ponse, *Geheimnis* 27-61. Von den kritischen Stimmen sei lediglich auf Karlheinz Müller verwiesen, der nur zutiefst widersprüchliche Antwortversuche sieht, die wie andere neutestamentliche Aussagen auf eine Judenmission hinausliefen. Vgl. Müller, Karlheinz, *Von der*

Hintergrund der für ihn offensichtlich schmerzhaften Erfahrung der fast vollständigen Ablehnung des Evangeliums durch das Judentum in Palästina und der Diaspora argumentiert, betont er doch unmissverständlich in 9,4, Gottes Verheißungen für Israel seien unwiderruflich. Ebenso entschieden hatte er schon in 3,3 die Frage verneint, ob die Untreue des Volkes Gottes Treue zunichte machen könne. Ihm geht es hier um die Konsequenzen für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums, da er sich mit dieser jüdischen Position nicht abgefunden hat. Nachdem sich Paulus in Kap. 9 der gegenwärtigen Aporie von der Vergangenheit Israels und den Anfängen des Volkes widmet und Gottes Gnadenwahl hervorhebt und in Kap. 10 auf die aporetisch verschlossene Gegenwart durch die missglückte Begegnung mit dem Evangelium blickt, führt er beide Gedankenlinien in Kap. 11 zusammen, „um das Bekenntnis zur Treue Gottes, mit der er zu seinem Wort steht, im Blick auf Israels Geschick zu konkretisieren“<sup>9</sup>. Die Argumentation kulminiert in den Hymnus auf die unerforschlichen Wege Gottes in 11,33-36, nachdem er von der Rettung ganz Israels (und der Heiden) gesprochen hat. Wie in 11,25f deutlich wird, sind die Rettung Israels und die der Heiden nicht unabhängig voneinander, sondern vielmehr eng aufeinander bezogen.

Dies betont auch Wohlmuth, wenn er unter Rückgriff auf Frankemölles Ausführungen, nach denen Paulus hier weniger ein partnerschaftliches Bundesmodell und mehr das priesterschriftliche der absoluten Gabe Gottes vertritt und somit die Treue Gottes besonders hervorhebt, den ungekündigten Bund als unverzichtbare Heilsprämisse für die Heidenvölker unterstreicht. Paulus lässt zwar offen, wer der in Röm 11,26f angesprochene aus Zion kommende Erlöser sein und wie die Judenheit gerettet werde, spricht aber auf keinen Fall „der christlichen Kirche eine missionarische Funktion für das nachbiblische Judentum zu“<sup>10</sup>. Die Mehrheit der Exegeten neigt zwar zur Ansicht, Paulus meine mit dem Erlöser von Zion Christus, aber der Text bleibt offen, was im Verbund mit seiner eschatologischen Dimension Potential für das jüdisch-christliche Gespräch bietet. Aber auch wenn es sich um den Parusie-Christus handelt, impliziert dies nicht notwendig ein Bekenntnis Israels zu Jesus als dem Christus, wie die von verschiedenen Exegeten vertretene These einer Erlösung Israels auf einem „Sonderweg“ zeigt. Pointiert formuliert dies Theobald: „Heil für alle nur durch Jesus Christus (solus christus), aber im Falle Israels deshalb auch (und vielleicht nicht nur im Falle

---

Last kanonischer Erinnerungen. Das Dilemma des Paulus angesichts der Frage nach Israels Rettung in Röm 9-11, in: „Für alle Zeiten zur Erinnerung“. Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur, (FS Mußner), hg. v. Hoppe, Rudolf / Theobald, Michael, Stuttgart 2006, 203-254.

<sup>9</sup> Lohse, Eduard, Der Brief an die Römer, (KEK IV), Göttingen 1972, 263.

<sup>10</sup> Wohlmuth, Veritas 51. Die Argumentation Frankemölles findet sich u.a. in: Frankemölle, Hubert, Völker-Verheißung (Gen 12-18) und Sinai-Tora im Römerbrief, in: Lutherische und Neue Paulusperspektive, hg. v. Bachmann, Michael, Tübingen 2005, 275-307, bes. 294.

Israels): Heil an der Kirche vorbei!“<sup>11</sup> Der Sonderweg meint also nicht, Israel werde an Christus vorbei gerettet, sondern es müsse sich nicht vorher explizit zu Christus bekannt haben und Mitglied der Kirche geworden sein.<sup>12</sup>

Die Rettung aller (Israels und der Getauften aus den Völkern) bleibt letztlich ein abgründiges Mysterium, auch wenn Paulus zur Aussage gelangt, ganz Israel werde gerettet. Er meint auch nicht, mit dem Bekenntnis zur Treue Gottes seien alle Probleme des Verhältnisses von Jesusgemeinden und dem Israel Gottes gelöst. Aus seinem Preis der Weisheit Gottes kann aber gefolgert werden: „Die Treue des Gottes Israels, so ist Paulus überzeugt, bleibt der Kirche aus Juden und Heiden zugesagt, wird aber auch dem nicht an Jesus glaubenden Judentum in aller Zukunft zugesagt, wenn Synagoge und Kirche mehr und mehr getrennte Wege gehen werden, von denen Paulus noch keine rechte Vorstellung haben konnte.“<sup>13</sup> Die Verheißungen werden nach Röm 15,8 durch Jesus Christus bestätigt, erhalten also in der Zeit nach seinem Tod strukturell Gültigkeit für die an Jesus glaubenden Heiden und behalten sie für das nicht an Jesus glaubende Judentum. Christus ist somit das Ja und Amen der unverbrüchlichen Treue Gottes zu Israel und der ganzen Welt, ohne die Heilszusage Gottes zum jüdischen Volk in nachbiblischer Zeit zurückzunehmen, weil es nicht an Christus glaubt.<sup>14</sup>

Aufgrund der Bundestreue Gottes kann Paulus also von der endgültigen Rettung ganz Israels überzeugt sein, ohne für diese ein ausdrückliches Christusbekenntnis als notwendig anzusehen. Wenn die Bundestreue Gottes die Grundlage des Dialogs bildet und auf dieser die Heilsfrage angegangen wird, muss den Juden der im Christentum eingeschlagene Heilsweg nicht aufgedrängt werden, da Gott sich bereits für die Rettung ganz Israels entschieden hat, in seiner Treue zu dieser Entscheidung steht und daher auch mit einer bleibenden Rolle des Judentums in seinem Heilsplan zu rechnen ist. Indem somit das Judentum nicht von dem einen und universalen Heil ausgeschlossen wird, wenn christlicherseits Jesu Tod und Auferstehung als Zugang zu Gottes Bund verstanden werden, widerspricht die These vom

---

<sup>11</sup> Theobald, Michael, Kirche und Israel nach Röm 9-11, in: Ders., Studien zum Römerbrief, Tübingen 2001, 324-349, 345.

<sup>12</sup> Wie Wohlmuths (nicht unumstrittene) Deutung der Karfreitagsfürbitte von 2008 zeigt, bedeutet aber selbst deren ekklesiologische Füllung der von Paulus in Röm 11,27a gelassenen Leerstelle, worin die Heiden eintreten werden, nicht notwendig eine Judenmission.<sup>12</sup> Vgl. Wohlmuth, Josef, Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen, in: „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, hg. v. Homolka, Walter / Zenger, Erich, Freiburg i.Br. u.a. 2008, 191-204 sowie kritisch zu dieser ekklesiologischen Füllung Theobald, Michael, Zur Paulus-Rezeption in der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 2008, in: Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“, (QD 238), hg. v. Frankemölle, Hubert / Wohlmuth, Josef, Freiburg i.Br. u.a. 2010, 507-541, 531-533.

<sup>13</sup> Wohlmuth, Veritas 52.

<sup>14</sup> Vgl. Wohlmuth, Verhältnis 145f.

universalen Heilswillen Gottes auch nicht seiner Treue zu seinem ersterwählten Volk. Schließlich ist Röm 8,22 zu berücksichtigen, wonach auch den Christen das Heil nur im Modus der Hoffnung gegeben ist. Zu dieser Hoffnung können sich Juden und Christen gemeinsam bekennen. Weil nach Paulus Juden und Christen durch die unverbrüchliche Treue Gottes und sein göttliches Erbarmen zusammengeschlossen sind, ist auf der Basis von Röm 9-11 ein Gespräch auf gleicher Augenhöhe möglich, das Missverständnisse überwinden und Differenzen gelten lassen kann. „Der jüdisch-christliche Dialog kann deshalb in Zukunft dazu beitragen, dass Juden und Christen im Lobpreis der unbeirraren Treue Gottes wetteifern, weil sie sich aufgrund dieser Treue im Geheimnis schon nahe sind, ehe sie sich im mühevollen rationalen Diskurs näher zu kommen versuchen.“<sup>15</sup>

### 1.3 Die Besonderheit des Verhältnisses von Judentum und Christentum im interreligiösen Dialog

Mit der These vom universalen Heilswillen Gottes stellt sich die Frage nach dem interreligiösen Dialog und der Rolle von Judentum und Christentum in selbigem. Im Unterschied zum jüdisch-christlichen Dialog kann der interreligiöse Dialog aus katholischer Perspektive nicht mit der Bundestreue Gottes, aber auf der Basis der Weichenstellungen des II. Vatikanischen Konzils negativ-theologisch begründet werden. So betont Hans-Joachim Sander den unaussprechlichen Charakter des in *Nostra Aetate 2* besprochenen Mysteriums. Damit gehört es nicht in den Bereich, der von Religionen hinreichend diskutierbar ist, sondern zu dem, was ihnen unmöglich ist. Dies aber ermöglicht einen Dialog, weil das unaussprechliche Mysterium die Religionen miteinander verbindet. „Das, von dem sich gerade nicht sagen lässt, was (oder wer) es ist, stellt eine Herausforderung dar, die allen gemeinsam ist. ... Der Dialog findet seinen Ort in der Sprachlosigkeit.“<sup>16</sup> Während diese unverzichtbare negativ-theologische Perspektive das Verbindende der Religionen hervorhebt und damit die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs begründet, findet sich nicht erst in *Dominus Iesus*, sondern schon in *NAe 2* mit der Betonung der Bedeutung Christi, „in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“, ein

---

<sup>15</sup> Wohlmuth, *Veritas 57*; vgl. Ders., *Das Heil der Juden in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Lumen Gentium*, in: *Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“*, (QD 238), hg. v. Frankemölle, Hubert / Wohlmuth, Josef, Freiburg i.Br. u.a. 2010, 460-485, 485.

<sup>16</sup> Sander, Hans-Joachim, *Der eine Gott der Juden, Christen und Muslime und seine Heterotopien der Macht – Der unmögliche Lebensraum des religiösen Dialogs*, in: *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra Aetate*, (STS 28), hg. v. Sinkovits, Josef / Winkler, Ulrich, Innsbruck u.a. 2007, 45-65, 60. Vgl. zu einer anderen Begründung des interreligiösen Dialogs, nämlich auf der Basis interkultureller Philosophie Fernet-Ponse, Thomas, *Interkulturelle Philosophie und interreligiöser Dialog*, in: *SaThZ 12* (2008), 230-243.

positiv theologisches Gegengewicht. Die Verbindung der negativ-theologischen mit der positiv-theologischen Perspektive erlaubt es religionstheologisch, weder einen Exklusivismus (das verhindert die negativ-theologische Perspektive), noch einen Pluralismus (dagegen richtet sich die christologische Grundüberzeugung) zu vertreten. Vielmehr ermöglicht die Zusammenschau einen wechselseitigen bzw. reziproken offenen Inklusivismus, wie ihn beispielsweise Edmund Arens oder Hans Kessler vertreten.<sup>17</sup> Die Christologie ist nicht nur der eigene Ausgangspunkt, sondern begründet auch einen bleibenden Geltungsanspruch, der zwar einerseits zum Gegenstand des Diskurses wird, aber andererseits auch als Maßstab anderer religiöser Traditionen fungiert. Die Christologie ergänzt aber nicht nur eine negative Theologie des unaussprechlichen Mysteriums, sondern in ihr liegt auch die Grunddifferenz zwischen Christentum und Judentum, womit ihr Geltungsanspruch die These von einem besonderen jüdisch-christlichen Verhältnis im gegenwärtigen Religionsdialog herausfordert. Für diese Besonderheit spricht aus christlicher Perspektive die Bundestreue Gottes, die damit verbundene bleibende Heilszusage Gottes an Israel sowie die von Juden und Christen gemeinsam zu bekennende Hoffnung auf das Heil.<sup>18</sup> Aber gerade auf dieser exzeptionellen Nähe beider beruhen die Konflikte.

Um dieser Herausforderung zu begegnen, kann zunächst die negativ-theologische Perspektive aufgegriffen werden: In Röm 9-11 gelangt Paulus auf der Basis der Überzeugung von der unwiderruflichen Treue Gottes zu seinem erstberufenen Volk zur Konsequenz, ganz Israel werde gerettet (11,26). Am Ende seiner Ausführungen preist er Gottes Weisheit und rekuriert somit „seinerseits auf das unaussprechliche Mysterium, vor dem ihm die Sprache des Lobpreises die einzig angemessene scheint“<sup>19</sup>. Mit Blick auf den Modus der Hoffnung, in dem das in Jesus Christus angekommene Heil gegeben ist (vgl. Röm 8,22), sieht Wohlmuth eine wichtige Funktion des jüdisch-christlichen Dialogs darin, im Wissen um die unvergleichliche Nähe aufgrund der unbeirrbaren Treue Gottes im Lob dieser Treue und im Bekenntnis zu dieser Hoffnung auf das vollendete Heil aus dem Reichtum der jeweiligen Traditionen miteinander zu wetteifern. Beide sind durch das Erbarmen Gottes zusammengeschlossen und daher „in exzeptioneller Weise offenbarungsmäßig einander zugeordnet, wengleich die Treue Gottes als der Grund ihrer tiefsten Zusammengehörigkeit

---

<sup>17</sup> Vgl. Arens, Edmund, Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie, Freiburg 2007, 255f.; Kessler, Hans, Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von „Dominus Iesus“ und Pluralistischer Religionstheologie, in: ThQ 181 (2001), 212-237.

<sup>18</sup> Vgl. neben Wohlmuth, Verhältnis besonders Dirscherl, Erwin, Die besondere Nähe von Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie, in: Wege der Theologie. An der Schelle zum dritten Jahrtausend, (FS Waldenfels), hg. v. Riße, Günter / Sonnemans, Heino M. / Theß, Burkhard, Paderborn 1996, 495-511.

<sup>19</sup> Wohlmuth, Verhältnis 146.

auch die größte Differenz impliziert, nämlich deren eschatologische Bestätigung durch Christus.“<sup>20</sup> Judentum und Christentum stehen vor dem Mysterium Gottes, allerdings in unterschiedlichen Offenbarungsformen, deren Differenz mit dem Mysterium vereinbar ist, bis sie am Jüngsten Tag aufgehoben wird. Die unverbrüchliche Treue Gottes zu Israel könnte also sogar das *mysterium incarnationis* implizieren, worauf auch die von Joseph Ratzinger betonte eine einzige, rettende Wirkung des Kreuzes hinweist.<sup>21</sup>

Die negativ-theologische Betonung des unaussprechlichen Mysteriums Gottes ist durch die positiv-theologische Perspektive der Inkarnationstheologie bzw. der geoffenbarten Wahrheit zu ergänzen. Denn das unaussprechliche Mysterium erhält seine volle Bedeutung erst durch die konkreten religiösen Lebensformen der Religionen, die wegen des in NAe 2 genannten Strahls jener Wahrheit, „die alle Menschen erleuchtet“, als inkarnatorische Gestalten gelten können. Das gilt zwar für alle Religionen oder religiösen Traditionen, besonders aber für das Judentum der biblischen und nachbiblischen Zeit, womit auch von hier aus die These der Priorität des jüdisch-christlichen Verhältnisses im interreligiösen Dialog begründet werden kann – da sich wegen der Bundestreue Gottes eine Ablösungstheorie verbietet. Ohne die Grundlegung der Offenbarung des Wortes im Alten Testament könnte gar nicht vom Fleisch gewordenen Logos gesprochen werden. „Von der Konkretion des Gott-Mensch-Verhältnisses in Jesus Christus fällt aber auch Licht auf das Gott-Mensch-Verhältnis in der gesamten Menschheit und ihren religiösen Objektivationen.“<sup>22</sup> Während aber von *Nostra Aetate* her bei den anderen Religionen nur davon gesprochen werden kann, es könne sich in ihnen Heil ereignen, ist das Judentum – ohne explizit so genannt zu werden – ein eigener Weg zum Heil. Hierfür sprechen besonders die präsentischen Formulierungen in NAe 4 hinsichtlich der Unwiderruflichkeit der Gnadengaben und der Berufung Gottes. „Wem die Gnadengaben Gottes *gehören* und wer von Gott geliebt ist nach dem Zeugnis der christlichen Bibel und des Konzils, dem kann die christliche Theologie die „*Israelitica dignitas*“, [...] das spezifische Licht und den eigenen Wert, vor allem aber das Heil vor Gott nicht streitig machen.“<sup>23</sup> Auch hier ist aber das Zusammenspiel von positiv-theologischer und negativ-theologischer Perspektive zu berücksichtigen. Denn bei aller (impliziten oder expliziten) positiven Aussage über Judentum und Christentum als Heilsweg und über die Möglichkeit (und Hoffnung), in

---

<sup>20</sup> Ebd. 147.

<sup>21</sup> Vgl. Ratzinger, Joseph, Israel, die Kirche und die Welt. Ihre Beziehung und ihr Auftrag nach dem „Katechismus der Katholischen Kirche“ von 1992, in: Ders., Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, Bad Tölz 1998, 17-45, 37f.

<sup>22</sup> Wohlmuth, Verhältnis 148.

<sup>23</sup> Henrix, Hans-Hermann, Ökumene aus Christen und Juden. Ein theologischer Versuch, in: Ders., Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie, Aachen u. Berlin 2005, 7-42, 14. Vgl. Vorgrimler, Herbert, Ein Freundeswort, in: Oesterreicher, Johannes, Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Meitingen 1971, 21-28, 24f.

anderen Religionen könne sich Heil ereignen, ist zu bedenken: „Es gilt aber auch, daß der eschatologische Erweis für die christliche und jüdische Hoffnung noch aussteht und als solcher auf dem je unterschiedlichen messianischen Weg von Juden und Christen erhofft und geglaubt wird.“<sup>24</sup>

Die Priorität des jüdisch-christlichen Verhältnisses im Religionsdialog und die Treue Gottes, die die grundlegende Differenz in der Offenbarungstheologischen Zusammengehörigkeit von Judentum und Christentum zusammenhält, verhindern auch, eine inklusivistische Position mit einem absoluten Wahrheitsanspruch zu verbinden. „Dann bricht sich aber der christliche Wahrheitsanspruch an der weiteren Differenz, dass die absolute Treue Gottes auch denen gilt, die nicht zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind und dennoch nicht als Verworfenen zu gelten haben. Insofern gehört zur christlichen Jesusinterpretation als der Inkarnation des Logos immer auch das jüdische Nein zur Christologie, das dennoch Gottes unverbrüchliche Treue bestätigt, so dass sich beide in der Reduktion auf das eine unaussprechliche Geheimnis treffen, auf das Paulus in Röm 11,33-36 rekurriert.“<sup>25</sup> Hier zeigt sich zunächst der bedeutende negativ-theologische Aspekt, da Judentum und Christentum sich beide auf das Mysterium aller Mysterien berufen, was argumentativ nur dann möglich ist, wenn sie auf der logischen und sprachlichen Ebene ein letztes Nichtbegreifen zulassen. Jüdisches Nein, das sich dagegen richtet, einen bestimmten Menschen zu vergöttlichen, und christliches Ja zur in Jesus Christus bestätigten unverbrüchlichen Treue Gottes stehen sich gegenüber. Trotz dieser Differenz stützen beide ihr Vertrauen auf Gottes unverbrüchliche Treue und dieses gemeinsame Bekenntnis kann die Grundthese des Zweiten Vatikanums, Gott wolle das Heil aller Menschen, begründen. Wenngleich Juden und Christen so viel gemeinsames Offenbarungswort Gottes haben wie mit keiner anderen religiösen Tradition, „bleibt die Differenz, dass die Christenheit die atl. Schriften durch die ntl. Schriften erweitert hat, so dass der Widerstreit *theologischer* und *christologischer* Begründung des Glaubensbekenntnisses von Gottes Treue vor das Forum der religiösen Menschheitsgeschichte hingestellt wird“<sup>26</sup>.

Ein weiteres Argument für die enge Zusammengehörigkeit von Judentum und Christentum besteht nach Wohlmuth in dem positiv-theologischen bzw. translogischen Aspekt der Agape, insofern sich nach christlicher Überzeugung das unaussprechliche Mysterium der absoluten Transzendenz Gottes in Jesus von Nazaret und seiner letztlichen Selbsthingabe bis in den Tod offenbart hat. In der Agape als Erfüllung der Tora öffnet sich der Mensch radikal auf das absolute Mysterium Gottes und auf die Menschen des Wohlgefallens auch im Zustand der

---

<sup>24</sup> Dirscherl, Nähe 508.

<sup>25</sup> Wohlmuth, Verhältnis 149.

<sup>26</sup> Ebd. 150.

Vollendung. Die Agape durchbricht die Logiken der Sprache und versteht das Menschsein aus einer auf das „Jenseits des Seins“ gerichteten Sehnsucht, in der Gottes- und Nächstenliebe aufeinander bezogen sind. In der wohlwollenden, selbstlosen Liebe als Maxime menschlichen Handelns können Juden und Christen das Mysterium der Gemeinsamkeit erleben. „Für beide Traditionen geht es um die unaufgebbare Weisung der Tora, ohne die weder das Judentum noch das Christentum in den interreligiösen Dialog eintreten könnten.“<sup>27</sup> Sie gehört auch zu einer Kriteriologie, um die inkarnatorische Nähe gelebter Praxis in den Religionen zu beurteilen und auf das Mysterium hin zu bedenken. Die Agape als „Liebe ohne Eros“ (Levinas) wird somit nicht nur das orthopraktische Maß des Dialogs, der theoretische Differenzen ertragen lässt, sondern eröffnet auch den translogischen Königsweg zum unaussprechlichen Mysterium. Wenn Menschen ohne expliziten Glauben an Christus zum Heil kommen können, dann durch ein sich in Taten der Liebe ausweisendes Menschsein – wie auch das II. Vatikanum in LG 16 hinsichtlich derjenigen festhält, die das Evangelium und die Kirche schuldlos nicht kennen, aber Gott ehrlich suchen und ihrem Gewissen folgen. „Insofern überwindet die Agape die vielleicht uneinlösbaren logischen Geltungsansprüche durch die je größere Agape, ohne dadurch die der Offenbarung dennoch innewohnende Logik missachten zu müssen.“<sup>28</sup> Das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe ist das Kriterium für das entschiedene Handeln, dem die jüdische und christliche Weise der Tradition des Wortes Gottes Raum eröffnet, indem dieses Wort je neu in die Gegenwart einbrechen kann. „Juden und Christen beziehen je anders ihren Standpunkt in der Zeit, indem sie entschieden dem Wort Gottes zu entsprechen versuchen und in der jeweiligen Gegenwart eine Verbindung von Chronos und Kairos entdecken.“<sup>29</sup>

Die offenbarungstheologische Begründung der unverbrüchlichen Treue Gottes zu seinem ersterwählten Volk lässt somit das unaussprechliche Mysterium der Transzendenz eschatologisch als Mysterium universaler Rettung verstehen, da das auf die gesamte Menschheit gerichtete Erbarmen Gottes in dieser Treue gründet. Diese unverfügbare Treue Gottes ist als unaussprechliches Mysterium des ursprungslosen Ursprungs und als „ausgesprochenes“ Mysterium der Offenbarung vor-gegeben, weshalb sich ein doppeltes Inklusionsverhältnis der Religionen ergibt. Wie Judentum und Kirche sind alle Völker und ihre Religionen einerseits in Gottes Treue „eingeschlossen“ und andererseits strittig und verschieden intensiv in die inkarnatorische Offenbarungsgestalt einbezogen. „In der

---

<sup>27</sup> Ebd. 151.

<sup>28</sup> Ebd. 152.

<sup>29</sup> Dirscherl, Erwin, Gottes Wort als Fülle der Zeit – Die Heilsbedeutung des jüdischen Glaubens in der Zeit post Christum natum, in: Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“, (QD 238), hg. v. Frankemölle, Hubert / Wohlmuth, Josef, Freiburg i.Br. u.a. 2010, 395-419, 419.

dialogischen Kommunikation kann an der je anderen Gestalt der inkarnationsbezogenen Offenbarung auch das je eigene Offenbarungsmysterium tiefer erfasst werden.“<sup>30</sup> An der sich in Jesus Christus paradigmatisch zeigenden Agape, von der niemand ausgeschlossen werden kann, zerschellt alle Rechthaberei, womit der Dialog einen zentralen Stellenwert erhält, der das Verstehen anders Glaubender und Lebender ermöglicht.

## 2. Das jüdische Nein zu Jesus Christus als dem Messias

Die Bundestreue Gottes und seine bleibende Heilszusage an Israel begründet nicht nur das exzeptionelle Verhältnis von Judentum und Christentum im interreligiösen Dialog, sondern wirft gerade auch angesichts der gemeinsamen eschatologischen Hoffnung die Frage auf, welche Bedeutung dem jüdischen Nein zu Jesus als dem Messias zukommt.<sup>31</sup> Diese stand schon im Hintergrund der von Paulus im Römerbrief angestellten Überlegungen, die ihn letztlich zur Überzeugung von der Rettung ganz Israels führten. Da Paulus diese aber nicht mit einer Bekehrung des Judentums zu Christus verbindet, sondern dies als eschatologische Tat Gottes (bzw. nach exegetischer Mehrheitsmeinung des Parusie-Christus) versteht, ist dem jüdischen Nein christlicherseits nicht mit vermehrten Missionsanstrengungen zu begegnen.<sup>32</sup> Vielmehr ist anzunehmen, dass es zum göttlichen Plan der Rettung ganz Israels gehört. Erst ein positives Verständnis des jüdischen Neins ermöglicht es, den Antijudaismus vollständig zu überwinden, da es ansonsten als Ende der besonderen Berufung Israels aufgefasst werden kann.

In Röm 9-11 wird das jüdische Nein mit Gottes Souveränität und der Öffnung auf die Heidenwelt verbunden, womit es als theologisch notwendig erscheint. Angesichts der Bundestreue Gottes kann man über eine von Röm 11,11.28 ausgehende Deutung auf der Basis göttlicher Vorsehung hinaus auch das jüdische Selbstverständnis einbeziehen. „Im jüdischen Selbstverständnis ist das Nein zu Jesus Christus ein Akt der Treue zur Thora.“<sup>33</sup> Diese Treue zur Thora – und damit zur Bewahrung der eigenen Identität als Bundesvolk – ist zugleich ein Bekenntnis zur Treue Gottes und kann insofern von Christen nicht einfach als gegenstandslos beiseitegeschoben werden. Des Weiteren drückt sich im jüdischen Nein gegenüber der nachösterlichen Verkündigung auch die Wahrung des Monotheismus aus, die nach Franz

---

<sup>30</sup> Wohlmuth, Verhältnis 153.

<sup>31</sup> Vgl. ausführlicher Fornet-Ponse, Geheimnis 186-193.

<sup>32</sup> Vgl. ausführlich zur Problematik der Judenmission: Frankemölle / Wohlmuth, Heil.

<sup>33</sup> Marquardt, Friedrich-Wilhelm, „Feinde um unsretwillen“. Das jüdische Nein und die christliche Theologie, in: Treue zur Thora. Beiträge zur Mitte des christlich-jüdischen Gesprächs, (FS Harder), hg. v. Osten-Sacken, Peter von der, Berlin 1977, 174-193, 177.

Mußner schon den Hohen Rat dazu führte, den Anspruch Jesu zurückzuweisen.<sup>34</sup> Auch Karl Rahner führt das positive Gottesverhältnis als Grund des jüdischen Neins zu Jesus als dem Christus an, weswegen er diesem Nein „im Heilsplan Gottes eine positive, konstruktive Bedeutung zuerkennen“<sup>35</sup> kann, ohne angeben zu können, worin diese genauer bestehe. Sein Gesprächspartner Pinchas Lapide betont das hinter diesem Nein stehende dreifache Ja: „Ein Ja zu unserer noch unerlösten Welt, in die uns Gott als Mitarbeiter am Werk der Heiligung gesetzt hat; ein lautes Ja zur Hoffnung auf die kommende Erlösung und ein gewaltiges Ja und Amen zum Gott der Bibel, der, komme was da wolle, zu seinen Verheißungen steht.“<sup>36</sup>

Im jüdischen Nein verbinden sich somit das Bekenntnis zur Treue Gottes und die Wahrung des Monotheismus mit der Tatsache der noch unerlösten Welt. Damit erfolgt es nicht aus Unwillen, ist grundlegend vom Nein von Ungläubigen zu unterscheiden und insofern den Juden nicht vorzuwerfen, sondern zu respektieren. Dementsprechend ist auch die von Paulus in Röm 11,7f zur Begründung des Neins angeführte „Verstockung“ nicht eschatologisch endgültig, sondern geschichtlich vorläufig, kein moralisches Urteil und beinhaltet auch nicht die Verstoßung durch Gott. „Ohne das Nein Israels wäre die christliche Kirche eine innerjüdische, messianische Erweckungsbewegung geblieben. Zusammen mit dem jüdischen Nein aber machte die christliche Kirche die überraschende Erfahrung, daß *der* Geist Gottes auf Heiden kommt, so daß Heiden unmittelbar vom Christusglauben ergriffen werden, ohne zuvor Juden zu werden.“<sup>37</sup> Diese Funktion des jüdischen Neins für die Heiden (und damit für die Christen) kann sich auch auf Röm 11,28 berufen und als „Feindschaft um unsretwillen“ verstanden werden. Damit wird das Nein nicht nur zur formalen Voraussetzung für das Heil der Heiden, sondern erhält auch eine inhaltliche Funktion. Diese sieht Friedrich-Wilhelm Marquardt in der Anfechtung des Christentums von Gott her durch die jüdische Existenz. Bei ihren christologischen Aussagen müssen sich Christen „begrenzen lassen im Wahrheitsanspruch ihrer Bekenntnisse und sich rein logisch über den bloßen Behauptungscharakter darauf bauender Theologien klaren Wein einschenken lassen. Und Christen müssen sich plagen lassen von der Anfechtung durch dieses jüdische Nein. Könnte es nicht recht haben?“<sup>38</sup> Das jüdische Nein kann somit als Ausdruck der negativ-theologischen Perspektive auf das unaussprechliche Mysterium verstanden werden. Es betont

---

<sup>34</sup> Vgl. Mußner, Franz, Das jüdische Nein zu Jesus und zum Evangelium. Gründe und Konsequenzen für die Juden, in: TThZ 110 (2001), 47-66, 50.

<sup>35</sup> Rahner, Karl / Lapide, Pinchas, Heil von den Juden? Ein Gespräch zwischen Pinchas Lapide und Karl Rahner, in: Rahner, Karl, Einheit in Vielfalt, (SW 27), Freiburg i.Br. 2002, 398-453, 446.

<sup>36</sup> Ebd. 447.

<sup>37</sup> Moltmann, Jürgen, Der Weg Jesu Christi, München 1989, 51f.

<sup>38</sup> Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Bd. 2, Gütersloh<sup>2</sup>1998, 440.

zugleich die Vorläufigkeit alles Menschlichen und spiegelt die Spannung zwischen dem „Schon“ und dem „Noch nicht“ des Heils. Indem dieses Zeugnis im Urteil und Willen Gottes selbst wurzelt, repräsentiert Israel „mit seinem Nein den eschatologischen Vorbehalt Gottes selbst“<sup>39</sup>.

Da christlicherseits positiv-theologisch aber an der Heilsbedeutung Christi für alle Menschen festzuhalten ist (die aber mit einer endzeitlichen Rettung Israels durch Gott oder den Parusie-Christus ohne vorherige Bekehrung zu Jesus als dem Christus vereinbart werden kann), führt die paulinische Überzeugung von der eschatologischen Rettung ganz Israels durch den Retter aus Zion und seine Rede vom Ende der Verstockung zur Annahme, im Eschaton werde das Nein zu einem Ja. „Die Zeit ihres Neins dauert nicht ewig; sie findet ihr Ende bei der Parusie des Herrn, den dann auch die Juden begrüßen werden.“<sup>40</sup> Es braucht also keine Aufhebung des Neins in der Weltzeit gefordert werden, da es durch eine Initiative Gottes aufgelöst wird, wenn es auch nicht mehr notwendig ist, den eschatologischen Vorbehalt zu betonen. Das jüdische Nein kann somit als Akt der Treue Gottes und der Betonung der Vorläufigkeit alles Menschlichen als Ausdruck des Willens Gottes verstanden werden und erhält damit eine positive Bedeutung.<sup>41</sup>

### 3. Bündelung in der Eschato-Ethik: Ziel des jüdisch-christlichen Dialogs

Da die positive Bedeutung des jüdischen Neins und die Priorität des jüdisch-christlichen Dialogs im interreligiösen Dialog aufgrund der Bundestreue Gottes eng mit der ebenfalls auf dieser Treue basierenden gemeinsamen eschatologischen Hoffnung von Juden und Christen und ihrem gemeinsamen Eintreten für die Agape als unaufgebbare Weisung der Thora verbunden ist, führt uns dies zu einer der drei von Wohlmuth herausgearbeiteten Dimensionen der Eschatologie: der Eschato-Praxis bzw. Eschato-Ethik. Während es in der Eschato-Ästhetik angesichts der primär poetischen Sprachform der entscheidenden neutestamentlichen Zeugnisse, der Sakramente mit ihrer eschatologischen Dimension etc. um die Phänomene und Ausdrucksformen in Sprache und Kunst und in der Eschato-Logik um den Wahrheitsanspruch

---

<sup>39</sup> Marquardt, Feinde 192; vgl. Mußner, Nein 60.

<sup>40</sup> Mußner, Nein 55. Vgl. die von Schalom Ben-Chorin zitierte Auffassung Hans Joachim Schoeps': „Die Synagoge erwartet die Ankunft des Gesalbten. Die Kirche erwartet die Wiederkunft ihres Herrn. Kein Jude weiß, wie der Messias aussehen wird; kein Christ weiß, wie Jesus von Nazareth ausgesehen hat. Vielleicht tragen sie dasselbe Antlitz.“ Ben-Chorin, Schalom, Ich lebe in Jerusalem. Ein Bekenntnis zu Geschichte und Gegenwart, München 1988, 133.

<sup>41</sup> Auch Joseph Ratzinger geht von einem besonderen heilsgeschichtlichen Status des (nicht nur biblischen) Judentums aus, wenn er von einer eigenen Sendung Israels in der „Zeit der Heiden“ schreibt, die Israel von Gott aufgetragen sei: „Sie müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten.“ Ratzinger, Joseph, Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis, in: IkaZ Com 26 (1997), 419-429, 425.

und die Möglichkeit seiner Einlösung in Gebet, im Handeln oder im Wahrheitstheoretischen geht, behandelt die Eschato-Praxie die äußerste, leibhaftige Verantwortung des Menschen vor Gott und seinem Messias. Denn es darf nicht nur versucht werden, das Äußerste zu denken, sondern es ist auch auf dieses hin oder aus letzter Verantwortung zu handeln. „Der äußerste Fall des Handelns ist die Wahrnehmung des Anderen in seiner Not und Hilfsbedürftigkeit.“<sup>42</sup> Mit Blick auf ihre Bedeutung für den jüdisch-christlichen Dialog ist die enge Beziehung zwischen der Eschato-Praxie und dem o.g. translogischen Aspekt der Agape zu nennen, insofern beide auf das unaussprechliche Mysterium ausgerichtet sind und über die logischen Geltungsansprüche hinausverweisen.

An dieser Stelle soll von den unterschiedlichen Aspekten, die im Rahmen der Eschato-Praxie behandelt werden – von den Anregungen von Levinas und Bejamin bis zur Auseinandersetzung mit einer Geschichtslosigkeit und Autonomie des Subjekts –, nur das Heil für Israel und die Heidenvölker in den Blick genommen werden. Dieses diskutiert Wohlmuth im Anschluss an einen Beitrag Scott Hafemanns zu Röm 15,1-13, in dem dieser die Argumentation des Paulus von seinen Schriftziten her beleuchtet und dabei u.a. die enge Beziehung betont, die für Paulus zwischen Eschatologie und Ethik besteht, sowie in der Hoffnung auf die noch ausstehende endgültige Erlösung ganz Israels und der Völker die Grundlage für die paulinischen Ermahnungen zur Einheit und gegenseitigen Anerkennung zwischen Juden und Heiden in der Kirche sieht. „It is their hope-driven life of mutual acceptance to the praise of God, as the anticipatory fulfilment of God’s purpose in creation, that witnesses to the final redemption and doxology still to come.“<sup>43</sup> Paulus begründet die Ethik somit doxologisch und insofern eschato-ethisch mit der Hoffnung, die Geschichte werde sich im Lobpreis Gottes vollenden. Die Verheißungen werden zwar durch Christus bestätigt, sind aber noch nicht erfüllt, weswegen die Hoffnung auf das Ausstehende sehr wichtig ist. Weil die Erlösung der Völker an die Israel geltende Erfüllung gebunden ist, verherrlichen die Heiden Gott wegen der Verheißung für Israel. Weil mit Jesu Erhöhung auch Gottes Engagement für Israel bestätigt wird, wird das letzte Wort über Israel Gnade bedeuten (vgl. Röm 15,10). Die Hoffnung der Völker richtet sich auf die Verherrlichung Gottes und wurde durch Jesus als „Spross aus der Wurzel Isais“ (Jes 11,10 in Röm 15,12) gebracht. Mit der Annahme von Juden und Heiden durch Christus begründet Paulus, weshalb „Starke“ und „Schwache“ in der Gemeinde sich annehmen sollen, „since in doing so they live out

---

<sup>42</sup> Wohlmuth, Josef, Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart, Paderborn u.a. 2005, 46.

<sup>43</sup> Hafemann, Scott, Eschatology and Ethics. The Future of Israel and the Nations in Romans 15:1-13, in: Tyndale bulletin 51 (2000), 161-192, 192.

*proleptically* Christ's eschatological acceptance of Jew and Gentile *to the glory of God* (15:7b).“<sup>44</sup> Die an Israel ergangenen und durch Christus bestätigten Verheißungen ermöglichen es mithin den „Starken“ und „Schwachen“, sich gegenseitig anzunehmen. Auch Hafemann legt damit einen starken Akzent auf die Bedeutung der Treue und Zuverlässigkeit Gottes.

Wohlmuth sieht die Differenz zwischen dieser Form der Eschato-Ethik und unserer heutigen Situation, aber dennoch eine gewichtige Parallele zumindest darin, nicht nur Gleichgesinnten im Glauben zu begegnen. Wenn wir nach Röm 14,10f alle vor dem Richterstuhl Gottes stehen werden und dies bedeutet, vor Gott die Knie zu beugen und ihn zu preisen, „dann wird es vor allem darum gehen, wie ernst die Gottesverehrung genommen wird und ob daraus das Zusammenleben mit den verschiedenen Angehörigen der Gemeinde gelingt“<sup>45</sup>. Auf das Verhältnis von Judentum und Christentum bezogen lässt sich folgern, die Christen lebten erst dann eine Eschato-Praxie, wenn das Judentum als unverzichtbare Größe der Offenbarung in die Hoffnung eingeschlossen ist. Schließlich gilt die Verheißung des endzeitlichen Heils aufgrund der Bundestreue Gottes immer noch zuerst dem jüdischen Volk. Juden wiederum könnten sich freuen, wenn durch die Verkündigung des Evangeliums die Gottesverehrung in der Welt zunimmt. Die Eschato-Praxie wird in den Zusammenhang der Gottesverehrung einbezogen, was ermöglicht, das einzigartige Verhältnis von Judentum und Christentum dahingehend weiterzudenken, „dass die Angehörigen anderer Religionen ebenfalls unter der Verheißung Gottes stehen und zur eschatologischen Gottesverehrung berufen sind“<sup>46</sup>. Daher könnte unsere Einstellung zu ihnen der von Paulus geforderten gegenseitigen Akzeptanz von „Schwachen“ und „Starken“ entsprechen, da es zur Eschato-Praxie gehört, sich auf die gemeinsame Basis der auf die Gottesverehrung (und nicht auf Rechthaberei) ausgerichteten Menschheitshoffnung zu besinnen.

Die Eschato-Praxie verbindet auf diese Weise die verschiedenen Argumentationsstränge des Vertrauens auf die Bundestreue Gottes als Grundlage für den jüdisch-christlichen Dialog mit der gemeinsamen eschatologischen Hoffnung der universalen Gottesverehrung als eschatologisches Ziel der Geschichte. Gleichzeitig beinhaltet sie die Perspektive auf die Angehörigen anderer Religionen, die ebenfalls zur eschatologischen Gottesverehrung berufen sind, wie dies die Juden und Christen gemeinsame Hoffnung auf die Völkerwallfahrt zum Zion ausdrückt. Die Besonderheit des jüdisch-christlichen Verhältnisses im interreligiösen Dialog besteht aber auch aus der eschato-praktischen Perspektive, insofern sich der Mensch

---

<sup>44</sup> Ebd. 188.

<sup>45</sup> Wohlmuth, *Mysterium* 135f.

<sup>46</sup> Ebd. 136.

auf das absolute Mysterium Gottes in der Agape öffnet, in der die Tora erfüllt wird und die Jesus Christus paradigmatisch gelebt und damit aus christlicher Sicht das absolute Mysterium Gottes als liebendes Geheimnis offenbart hat.

Juden und Christen können also auf einer hinreichenden theologischen Basis, nämlich ihrer auf ihrem Vertrauen in die Treue Gottes gründender gemeinsamen eschatologischen Hoffnung, einen Dialog führen, in dem sie sich wegen dieser Treue schon vor jedem anstrengenden rationalen Diskurs im Geheimnis schon nahe sind. Dieser Dialog zielt auf den Lobpreis dieser Treue und die Agape, die die Logik der Offenbarung nicht missachtet, aber die möglicherweise uneinlösbaren logischen Geltungsansprüche überwindet.