

# Die Einzigkeit Jesu Christi als Implikat der Einzigkeit Israels

## Plädoyer für eine mutual inklusive Lesart der Christologie in der Israeltheologie

*Klaus von Stosch*

Im folgenden Beitrag will ich zunächst in einem ersten Schritt würdigen, in welcher Weise die römisch-katholische Kirche in den letzten Jahren ihre wertschätzende Haltung dem Judentum gegenüber zu artikulieren versucht (1.). Im zweiten Schritt will ich dann überlegen, ob die dabei verwendete inklusive Denkstruktur zu einer latenten Herabwürdigung des Judentums führt. Dabei werde ich die entsprechende im katholischen Christentum weitgehend unumstrittene Denkstruktur gegen die Kritik von Christian Danz verteidigen (2.). Der eigentliche Streit innerhalb der katholischen Theologie scheint mir nicht auf der Ebene der Christologie zu liegen, sondern bei der Frage nach deren Implikationen für die Soteriologie. Hier hat sich insbesondere Magnus Striet zu Wort gemeldet und das entscheidende Problem für den jüdisch-christlichen Dialog in der Soteriologie verortet. Diese Position gilt es in einem dritten Schritt nachzuvollziehen und auf ihre Triftigkeit zu untersuchen (3.). So wie ich gegen Christian Danz die singuläre Höchstgeltung Jesu Christi als geschichtliche Vorgegebenheit verteidige, werde ich gegen Magnus Striet auf den soteriologischen Implikationen des Christuserignisses beharren. Zugleich will ich wenigstens andeuten, unter welchen Umständen eine solche Position ohne jede Abwertung des Judentums auskommen kann (4.).

### 1. Römische Neuaufbrüche in Vertiefung von *Nostra Aetate* 4

Im Jahr 2015 legte eine römische Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden anlässlich des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra Aetate* eine lehramtlich nicht verbindliche Bilanzierung der Rezeptionsgeschichte von *Nostra Aetate* vor, die einige bemerkenswerte, für das jüdisch-christliche Verhältnis durchaus hilfreiche Feststellungen enthält. Vier Aspekte dieser Ausführungen scheinen mir besonders wichtig und wegweisend für die jüdisch-katholischen

Beziehungen zu sein, so dass ich sie hier eigens vorstellen will. Ich will dabei auch die jüngsten Einlassungen des emeritierten Papstes mit in die Darstellung einbeziehen, um deutlich zu machen, dass sich hier in Rom ein neuer Konsens gefunden hat.<sup>1</sup>

Zunächst einmal ist es auffällig, wie deutlich sich das Dokument von 2015 um eine Würdigung des Judentums von heute bemüht. Entsprechend hebt das Dokument aus der ersten lehramtlichen Rezeption von *Nostra Aetate* im Jahr 1974 gerade diesen Punkt hervor, wenn es heißt: „Das entscheidende und neue Anliegen dieses Dokuments besteht darin, so mit dem Judentum vertraut zu werden, wie es sich selbst versteht, die christliche Hochschätzung desselben zum Ausdruck zu bringen und die große Bedeutung des Dialogs mit den Juden für die Katholische Kirche hervorzuheben.“<sup>2</sup> Damit wird nicht nur – wie sonst so oft – die Bedeutung des alten Israels für die Kirche betont und die Entstehung der Kirche aus Israel. Vielmehr geht es um Wertschätzung des Judentums heute. Dazu gehört erst einmal eine Bereitschaft zum Dialog und zum genauen Hinhören. Und dann eben die Bereitschaft vom Judentum heute zu lernen.

Zu diesem Anliegen passt die ausdrückliche Würdigung der konkret entstandenen Dialogbemühungen zwischen dem Judentum und der Kirche seit 1970. Hilfreich scheint mir in diesem Zusammenhang insbesondere die Betonung der Bedeutung von Freundschaft über Religionsgrenzen hinweg zu sein. So heißt es wörtlich: „Die in der Zwischenzeit geknüpften Bande der Freundschaft haben sich als gefestigt erwiesen, so dass es möglich geworden ist, auch kontroverse Themen miteinander anzugehen, ohne Gefahr zu laufen, dass der Dialog bleibenden Schaden erleidet.“<sup>3</sup> Damit wird deutlich, wie wichtig Freundschaft ist, um auch Differenzen auszuhalten und zu diskutieren. Erst Freundschaft macht es möglich, auch sachliche Kontroversen offen auszutragen, ohne dass dabei eine Abwertung des anderen impliziert ist. Freundschaft erscheint deshalb auch mir als die Grundlage dafür, um die Würdigung von Andersheit im interreligiösen Miteinander glaubwürdig zu artikulieren.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Zur ausführlichen Bewertung der Position von Benedikt XVI./ Joseph Ratzinger in diesem Kontext vgl. K. VON STOSCH, Wechselseitig aufgehoben? Zum jüdisch-katholischen Verhältnis nach den jüngsten Debatten um Joseph Ratzinger / Benedikt XVI, in: Internationale Katholische Zeitschrift 47 (2019), S. 187–200.

<sup>2</sup> Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.“ (Röm 11,29) Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von „Nostra Aetate“ Nr. 4, in: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_council/chrstuni/reasons-jewsdocs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20151210\\_ebraismo-nostra-aetate\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_council/chrstuni/reasons-jewsdocs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_ge.html) (31.12.18), zitiert wird die jeweilige Nummer, hier 4.

<sup>3</sup> A. a. O., Nummer 10.

<sup>4</sup> Vgl. J. L. FREDERICKS, Faith among faiths. Christian theology and non-Christian religions, New York/Mahwah 1999, S. 174.

Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. wurde in den letzten Monaten wiederholt vorgeworfen, dass er in seinem Text kein Interesse an dem Judentum heute erkennen lässt und auch keinen Raum für die bleibende Bedeutung Israels befreit.<sup>5</sup> Vielleicht kann man an dieser Stelle auch beklagen, dass der emeritierte Papst nicht so deutlich von der Freundschaft mit Juden geprägt ist wie der gegenwärtige Papst. Allerdings will Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. mit seinen Ausführungen auch keine umfassende Würdigung Israels leisten, sondern nur ausgewählte Aspekte für das innerchristliche Gespräch diskutieren. Hieraus Ableitungen im Blick auf die vielen Dinge zu machen, die er dabei nicht erwähnt, scheint mir ausgesprochen unfair zu sein. Da er außerdem ausdrücklich betont, dass er das römische Dokument vom Dezember 2015 als „eine geglückte Synthese“ dessen ansieht, „was die theologische Besinnung seit dem Zweiten Vatikanum erbracht hat“<sup>6</sup>, scheint es mir nahe zu liegen, dass auch dem emeritierten Papst die Würdigung Israels ein bleibendes Anliegen ist. Offenkundig sieht er allerdings völlig zu Recht in der Artikulation dieser Würdigung nicht seine eigene theologische Expertise, sodass er sie nicht eigens zu seinem Thema macht. Das kann man schade finden, muss es aber nicht tun, wenn man ernst nimmt, dass der emeritierte Papst keinerlei lehramtliche Funktion mehr hat, sondern er sich nur als Theologe in den Diskurs einbringt – mit einer realistischen Selbsteinschätzung der eigenen Stärken und Schwächen.

Ein zweiter Aspekt der Ausführungen der römischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden scheint mir wegweisend zu sein. Sie macht deutlich, dass es aus christlicher Sicht möglich und angezeigt ist, die Tora als

---

<sup>5</sup> Vgl. C. RUTISHAUSER, Benedikt XVI. ruft den Juden zu: An Christus führt kein Weg vorbei, in: <https://www.nzz.ch/feuilleton/benedikt-xvi-ruft-den-juden-zu-an-christus-fuehrt-kein-weg-vorbei-ld.1401426> (30.10.18), der beklagt, dass Ratzinger/ Benedikt nirgends versucht, „das Judentum als Glaubensgemeinschaft nach Christus zu verstehen, zu wertschätzen oder aus der jüdischen Tradition zu lernen.“ Noch dramatischer erscheint mir die entsprechende Kritik seitens der orthodoxen Rabbinerkonferenz: „Deshalb geht es uns weniger um die einzelnen Punkte, die Benedikt XVI. behandelt (Tempelkult, Recht, Messias) – obwohl dazu aus jüdischer Sicht manches anzumerken wäre –, als vielmehr um die sehr grundsätzliche Frage, ob die katholische Kirche das gegenwärtige Judentum wertschätzen kann und worin sich diese Wertschätzung theologisch ausdrückt. ... Wir fragen uns auch, wie die Überlegungen des emeritierten Papstes in Einklang mit den Aussagen von Papst Franziskus stehen, wie sie z. B. im Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ (2013) formuliert sind: „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes und lässt einen Weisheitsschatz entstehen, der aus der Begegnung mit dem göttlichen Wort entspringt. Darum ist es auch für die Kirche eine Bereicherung, wenn sie die Werte des Judentums aufnimmt.“ (Nr. 249)“ (Offener Brief der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland an den Vatikan, Kardinal Kurt Koch, zu der jüngsten Veröffentlichung „Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat ‚De Iudaeis‘“, in: <https://honestlyconcerned.info/2018/08/05/offener-brief-der-orthodoxen-rabbinerkonferenz-deutschland-an-den-vatikan-kardinal-kurt-koch-zu-der-juengsten-veroeffentlichung-gnade-und-berufung-ohne-reue-anmerkungen-zum-traktat/> [30.10.18]).

<sup>6</sup> BENEDIKT XVI./J. RATZINGER, Nicht Mission, sondern Dialog, in: Herder Korrespondenz 72 (2018) S. 13f., hier: S. 13.

Wort Gottes zu verstehen. So heißt es: „Tora und Christus sind Wort Gottes, seine Offenbarung für uns Menschen als Zeugnis seiner grenzenlosen Liebe. [...] Tora und Christus sind der Ort der Gegenwart Gottes in der Welt, zumal diese Gegenwart in den jeweiligen Gottesdienstgemeinschaften erfahren wird.“<sup>7</sup> Einerseits könnte man diese Aussage für selbstverständlich halten, insofern Katholiken in jedem Gottesdienst nach der Lesung bestätigen, dass das Alte Testament das Wort Gottes ist. Aber dadurch, dass hier die Rede von der Tora ist und der Gegenwart des Wortes Gottes in der jüdischen Gottesdienstgemeinschaft, wird implizit gesagt, dass die Tora auch in ihrem jüdischen Verständnis als Wort Gottes anzuerkennen ist. Damit erfährt die jüdische Auslegung der einen Bibel eine eigene Würdigung und wird in ihrer theologischen Dignität anerkannt. Das Dokument zieht aus dieser Würdigung mit Papst Franziskus ausdrücklich die Konsequenz, dass es unsere Aufgabe als Juden und Christen heute ist, „uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen.“<sup>8</sup>

Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. lässt dieses wichtige Zeugnis ohne jede Abstriche stehen und bestätigt es durch sein oben zitiertes Lob der römischen Ausführungen sogar. Allerdings begrenzt er die Deutungsoffenheit der römischen Ausführungen, indem er die Rückbindung der ganzen Bibel an Jesus Christus in Erinnerung ruft. Wort Gottes ist das Alte Testament für ihn also, weil es sakramental auf den kommenden Christus hin deutet.<sup>9</sup> Diese Dynamisierung auf Christus hin bedeutet aber nicht, dass Ratzinger/ Benedikt behaupten würde, dass die Tora als Wort Gottes erst mit christlicher Hilfe verständlich wird. Offenbar impliziert seine Bestätigung des ewig mit Israel bestehenden Bundes auch die Bestätigung der Tatsache, dass Gottes Wort für Juden erfahrbare und verständliche Wirklichkeit wird – auch ohne trinitarische oder christologische Übersetzungsleistung.<sup>10</sup> Damit erkennt er aber die entscheidende Aussage der römischen Kommission an, dass Christen von Juden etwas bei der Auslegung des einen Wortes Gottes lernen können.

Damit bin ich schon bei meinem dritten Punkt. Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. affirmiert ohne jede Einschränkung die Aussage vom nie gekündigten Bund Gottes mit Israel, die Johannes Paul II. in Mainz am 17.11.1980 entwickelt hat. Ihm ist lediglich wichtig, dass die Rede von der Unkündbarkeit des Bundes

<sup>7</sup> Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.“, S. 26.

<sup>8</sup> Evangelii Gaudium, in: Die Beziehungen zum Judentum (30.10.18), Nummer 249. [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazi-one-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazi-one-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)

<sup>9</sup> J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung ohne Reue, in: Internationale katholische Zeitschrift 47 (2018), S. 387–406, hier: S. 391.

<sup>10</sup> Entsprechend abwegig scheinen mir die Einlassungen von Peter Knauer zur Theologie der Religionen zu sein. Vgl. P. KNAUER, Ein anderer Absolutheitsanspruch ohne exklusive oder inklusive Intoleranz, in: Hermeneutics of Encounter. FS G. Oberhammer, hrsg. v. F. X. D'SA/R. MESQUITA, Wien 1994, S. 153–173.

nur aus Gottes Perspektive gilt. So sehr Gottes Wahl unzerstörbar ist und bleibt, so sehr ist die menschliche Antwort – Israels wie auch der Kirche<sup>11</sup> – „zugleich durch das ganze Drama menschlichen Versagens mitbestimmt“<sup>12</sup>. Aus biblischer Sicht übergeht Gott aber nicht einfach die menschliche Antwort. Gott will seine Treue und Liebe mit uns zusammen verwirklichen und kann sie nicht ohne uns heilsame Wirklichkeit werden lassen. „Die Liebe Gottes kann nicht einfach das Nein des Menschen ignorieren. Es verletzt ihn selbst und so notwendig auch den Menschen.“<sup>13</sup>

Es ist offensichtlich, dass Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. hier nicht nur Israel, sondern jeden gläubigen Menschen vor Augen hat. Wenn ein Mensch sich Gottes Zuwendung verweigert und sie auf diese Weise anderen Menschen wegnimmt, kann Gott die so verweigernde Zuwendung nicht einfach herbeizaubern. Denn er will nicht anders als mit dem freien Ja der Menschen zusammen für sein Reich eintreten. Entsprechend tut Gott Israels Untreue weh – wie ihm auch die Untreue der Kirche immer wieder weh tut. Und doch wird Gott immer neu mit seiner Liebe den Bund erneuern – wie man etwa an der wunderbaren Stelle in Hos 11,7–9 sehen kann.

Letztlich ist es also das Vertrauen in Gottes Kraft und Treue, das uns dazu bringt, anzunehmen, dass der Bund Gottes mit Israel nie zu Ende geht. Der hier im Hintergrund stehende Glaubenssatz hat seine Entsprechung in der Lehre von der Indefektibilität der Kirche. So wie katholischerseits für das Zutrauen geworben wird, dass Gott immer wieder Menschen in seine Kirche beruft (und auch phantasievoll genug ist, diese Berufung glücken zu lassen) und sie dadurch vor ihrem Untergang bewahrt, genauso dürfen wir hoffen, dass Gott immer wieder Juden dafür gewinnen wird, dem von Gott her unkündbaren Bund die Treue zu halten, sodass Israel bleibender Bezugspunkt der Kirche ist und die Kirche immer neu herausfordert, weil Gott es so will.

Mit diesem letzten Punkt gehe ich schon über das hinaus, was Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. ausdrücklich festhält. Aber auch bei ihm findet sich zumindest die Rede von Israel als unabhängiger Bezeugungsinstanz der heiligen Schrift<sup>14</sup>, sodass man auch hier einen heilsgeschichtlichen Sinn in der bleibenden Existenz Israels erahnen kann. Vor allem aber beharrt der emeritierte Papst auf der paulinischen Einsicht, dass ganz Israel gerettet wird. Denn „Reuelos (unwiderruflich) sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.“ (Röm 11,29 [...])

---

<sup>11</sup> Die Kirche wird von Ratzinger/ Benedikt an dieser Stelle nicht eigens erwähnt. Dennoch erscheint es mir unfair zu sein, wenn man behauptet, dass er die Bundestheologie so fasse, „dass der Bundesbruch der Juden gegenüber Gott Strafen zur Folge hat, jener der Christen aber nicht.“ (gegen Christian Rutishauser, Benedikt XVI. ruft den Juden zu: An Christus führt kein Weg vorbei, in: <https://www.nzz.ch/feuilleton/benedikt-xvi-ruft-den-juden-zu-an-christus-fuehrt-kein-weg-vorbei-ld.1401426> (30.10.18).

<sup>12</sup> RATZINGER/ BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung ohne Reue, S. 404.

<sup>13</sup> A. a. O., S. 405.

<sup>14</sup> Vgl. a. a. O., S. 393.

‚Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich nicht selbst verleugnen‘ (2 Tim 2,12 f.)<sup>15</sup>

Damit ist eigentlich auch schon der vierte Punkt impliziert, auf den ich hinweisen möchte und der mir für das jüdisch-katholische Verhältnis besonders wichtig zu sein scheint. Da Israel insgesamt gerettet wird, auch wenn es sich nicht zu Jesus Christus bekennt, entfällt für Christen die Grundlage für eine systematische Missionierung von Juden. Die römische Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden erklärt deshalb ausdrücklich den Verzicht auf jede institutionelle Form von Judenmission, ohne freilich zu leugnen, dass „Christen dennoch aufgerufen [sind], auch Juden gegenüber Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus Christus abzulegen.“ Im selben Atemzug erinnert die Kommission allerdings daran, dass die Juden bereits „Träger des Wortes Gottes sind“<sup>16</sup>, sodass die hier nicht in der gleichen Weise von Mission gesprochen werden kann wie sonst. Es ist ermutigend und bemerkenswert, dass Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. hier sogar noch deutlicher wird als das römische Dokument. Denn von interessierten Kreisen wird dem emeritierten Papst ja unterstellt, dass er seinerzeit mit der Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte letztlich wieder der Judenmission den Weg bereiten wollte. Gegen derartige Unterstellungen macht Ratzinger/ Benedikt mit erfrischender Deutlichkeit klar, dass sich der Missionsbefehl aus Mt 28,19 nicht auf die Juden bezieht. Denn dieser Befehl habe das Ziel „den Menschen den ‚unbekannten Gott‘ (Apg 17,23) bekanntzumachen. [...] Eine Mission der Juden war einfach deshalb nicht vorgesehen und nicht nötig, weil sie allein unter allen Völkern den ‚unbekannten Gott‘ kannten.“<sup>17</sup> Natürlich gilt das auch für das Judentum heute und so kann es nicht Ziel der Kirche sein, Juden zum Übertritt in die katholische Kirche zu bewegen. Wir müssen also unterscheiden zwischen dem Zeugnis für die Mensch gewordene Liebe, die in Jesus Christus Gestalt findet und durch die Kirche als Leib Christi bezeugt werden soll auf der einen Seite, und konkreten, institutionell verankerten Missionsbemühungen auf der anderen Seite. Den Juden gegenüber ist aus katholischer Sicht nur ersteres legitim, eben weil Juden schon von dem einen Gott Zeugnis geben, der sich in der Geschichte Israels und der Kirche immer neu in seiner Vergebungsbereitschaft und Liebe zeigt.

## 2. Katholische Inklusionen als Problem?

Wir haben bisher gesehen, dass katholischerseits aus dem eigenen Glauben heraus begründet wird, warum Juden bleibende Wertschätzung verdienen, die

<sup>15</sup> A. a. O., S. 406.

<sup>16</sup> Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“, S. 40.

<sup>17</sup> BENEDIKT XVI./RATZINGER, Nicht Mission, sondern Dialog, S. 14.

jüdische Tora als Wort Gottes anerkannt wird, Juden bleibend von Gott erwählt sind und deshalb auch nicht missioniert werden sollen. All diese Zusagen gründen geltungslogisch im christlichen Glauben selbst und werden aus ihm entfaltet. Ich will versuchen, diesen Zusammenhang noch einmal in eigenen Worten zu beschreiben, um verständlich zu machen, warum man ihn problematisieren kann.

In der gängigen katholischen Theologie der Gegenwart besteht der Kern des christlichen Glaubens darin, dass Gott in Jesus Christus allen Menschen seine unbedingte Liebe zeigt und sie so mit sich versöhnen will. Gott kommt dem um sich selbst kreisenden Menschen entgegen und lädt ihn in die heilsame Wirklichkeit seiner Nähe ein. Zugleich ist es aber auch katholischer Glaube, dass Gott die Menschen nicht erst seit seiner Menschwerdung in Jesus von Nazareth liebt. Gottes unbedingte Liebe wird nicht etwa nur in Jesus Christus erfahrbar und kann also auch ohne Bezug auf ihn erlebt und gewusst werden. An dieser Stelle werden christlicherseits die Juden als Gottes erste Liebe verstanden. Gott hat sich bleibend an sein Volk gebunden und ihm die Unbedingtheit seiner Zuwendung geschenkt. Hierfür braucht es keine christologische Vermittlung, sondern es genügt, dass Gott sich Israel in seinem Wort sagt. Dieses Wort ist dann zwar aus christlicher Sicht in Jesus Christus Fleisch geworden, sodass es dasselbe Wort ist, in dem Gott sich in Jesus Christus inkarniert und in dem Gott Israel erwählt und liebt. Aber die erste Liebe Gottes braucht keinen Bezug auf Jesus Christus. Israel kennt schon den einen Gott und seine Liebe zum Menschen. An dieser Stelle scheinen mir gegenwärtige Ansätze zumindest in der katholischen Theologie zu konvergieren.

Damit ist für jüdische Ohren allerdings bereits eine erste Zumutung verbunden. Sie besteht darin, dass nur der Mensch Jesus aus Nazareth die Mensch gewordene vollgültige Gestalt der Zuwendung Gottes ist. Zwar können Katholiken gut hören, dass dieselbe Zusage auch schon in der Tora gegeben ist. Es spricht auch nichts dagegen andere jüdische Menschen als lebendige Tora zu sehen und Israel insgesamt als das Gottesvolk anzuerkennen, das sich von dieser Tora prägen lässt. Aber zum katholischen Glauben scheint es mir unausweichlich zu gehören, dass Jesus Christus die singuläre Höchstform der menschlichen Zuwendung Gottes ist. Andere Gegebenheitsweisen dieser Zuwendung bleiben zwar denkbar, aber in einem Menschen ist die volle Gestalt dieser Zuwendung nur in Jesus da. Das scheint mir die Tradition aussagen zu wollen, wenn sie von ihm als dem einzigen Sohn Gottes spricht.

Wenn ich es richtig sehe, ist diese erste Zumutung zumindest für das jüdisch-katholische Gespräch unvermeidbar. Ich hätte sogar eigentlich gedacht, dass diese Zumutung insgesamt für das jüdisch-christliche Gespräch unausweichlich ist. Doch durch die Christologie von Christian Danz habe ich gelernt, dass es im liberalen Protestantismus die Möglichkeit gibt, die Christologie so zu interpretieren, dass das genannte Problem verschwindet.

Entsprechend fordert Danz in seinem Beitrag im vorliegenden Buch, dass die christliche Theologie ganz darauf verzichten muss, die Aussagen über Israel im eigenen Glauben zu fundieren.<sup>18</sup> Danz schreibt hier wörtlich:

„Weiterführend gegenüber der bisherigen Debatte ist es, die realistisch-gegenständliche Fassung der Christologie in eine reflexive zu überführen und auf eine christologische Begründung des Judentums zu verzichten. [...] Es geht in der christologischen Beschreibung der christlichen Religion nicht um Aussagen über die geschichtliche Person Jesu von Nazareth und ihre Besonderheit, sondern um eine reflexive Erfassung der Struktur des christlichen Glaubens.“<sup>19</sup>

Danz ist offenbar der Ansicht, dass es in der Christologie nicht um eine objektive Vorgegebenheit in der Geschichte geht, also nicht um eine mir vorgegebene Tatsache des Handelns Gottes in der Welt, sondern um die Explikation eines innerlichen Vorgangs des Menschen. Entsprechend schreibt er dann auch in seinem Lehrbuch zur Christologie, dass die dogmatische Christologie nichts anderes zu tun hat, als „Vollzüge der Selbstdarstellung des Sich-Verstehens des Menschen in seinem Selbstverhältnis“ zu beschreiben.<sup>20</sup> Und an anderer Stelle heißt es sogar noch deutlicher: „Das Christusbild beschreibt keine äußere historische Wirklichkeit mehr, sondern ist selbst der Ausdruck der reflexiven Struktur des Glaubensaktes.“<sup>21</sup>

Ich muss zugeben, dass mich solche Aussagen einigermaßen ratlos zurücklassen. Offenkundig spielt für Danz Jesus Christus als objektives Gegenüber und als mich im Glauben begründende Vorgegebenheit keine Rolle mehr. An dieser Stelle gebe ich ihm gerne zu, dass wir zur Vorgegebenheit Jesu nur im Glauben eine Beziehung aufnehmen können. Entsprechend kann Christologie und jede Glaubenslehre nur so entwickelt werden, dass auch ihre existenzielle Bedeutsamkeit entfaltet wird. Die reflexive Struktur des Glaubensaktes gehört also immer in die theologische Reflexion hinein. Ich gebe ebenfalls zu, dass wir keinen objektiven Zugang zur Wirklichkeit haben und dieser immer durch meine Kategorien und Anschauungsformen vermittelt ist. Insofern kann ich auch nicht ohne meinen Glauben auf Jesus Christus wie einen objektiven Gegenstand zugreifen. Aber all diese richtigen und bedenkenswerten Einsichten ändern doch nichts daran, dass in Jesus Christus eine Wirklichkeit von außen auf mich zukommt, die ich nicht zuerst aus mir selbst hervorgebracht habe. Entsprechend muss meine Christologie sich dann auch an den historisch kritisch eruierbaren Fakten über diesen Jesus von Nazareth bewähren. Historische Fakten können sicher nicht den Glauben hervorbringen und ihn auch nicht legitimieren. Aber sie können ihn falsifizieren. Wenn Jesus etwa nicht gelebt hätte oder nicht am Kreuz gestorben

<sup>18</sup> Vgl. in diesem Band C. DANZ, *Christologie als Bestätigung der jüdischen Religion? Überlegungen zur Lehre von Jesus Christus im Zeitalter des religiösen Pluralismus*, S. 135.

<sup>19</sup> A. a. O., S. 134 f.

<sup>20</sup> Vgl. C. DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013, S. 240.

<sup>21</sup> A. a. O., S. 193.

wäre, würde der christliche Glaube in meinen Augen hinfällig. Wenn also historisch gewichtige Argumente gegen die Existenz Jesu und seinen Tod am Kreuz sprächen, hätten wir in der Christologie ein Problem. Dagegen geht Danz von der Diagnose aus, dass unsere Zugänge zum historischen Jesus unhintergebar heterogen sind und eben deshalb für die dogmatische Christologie keine Rolle spielen. Ich gebe zu, dass mir dieses Denken den geschichtlichen Kern der christlichen Hoffnungsbotschaft zu verfehlen scheint.

In diesem Kontext habe ich seine Christologie aber nicht zu bewerten, sondern konzentriere mich nur auf ihre Folgen für das jüdisch-christliche Gespräch. Hier liegt ein Vorzug auf der Hand. Danz vermeidet jede Form der Vereinnahmung des Judentums. Er geht auf das Judentum zu wie auf jede andere Religion. Aus meiner eigenen Arbeit in der Komparativen Theologie weiß ich, wie fruchtbar ein solcher Zugang sein kann, und ich selbst plädiere immer wieder für ihn. An dieser Stelle sehe ich auch einen wichtigen Berührungspunkt unserer Anliegen – gerade auch wegen seines differenzhermeneutischen Interesses, das mir vom Grundansatz sehr hilfreich erscheint. Auch ich versuche in meinem eigenen Denken immer wieder Wege zur Anerkennung der Differenz anderer Religionen zu bahnen und misstraue einem inklusivistischen Vorgehen wegen der hier drohenden superioristischen Konsequenzen.<sup>22</sup> Von daher hat Danz' Vorgehen auch für mich selbst einen wichtigen Punkt, den es als Kritik ernst zu nehmen gilt.

Andererseits bezahlt Danz für seine Eliminierung jeder Form von inklusiv verfasster Israeltheologie einen hohen Preis. Es gibt aus dem christlichen Glauben heraus dann keine Sicherheit mehr, warum man das Judentum wertschätzen sollte. Man könnte dann in der christlichen Theologie auch zum Ergebnis kommen, dass es sich beim Judentum um eine abwegige Religion handelt, die zwar aus ihrer Genese heraus eng mit dem Christentum verbunden ist, auf der Geltungsebene aber nichts von bleibender Gültigkeit sagt. Man könnte Zeichen wie die Beschneidung als zu verfolgende und staatlich zu verbietende Körperverletzung ansehen und den Zionismus für eine gefährliche politische Ideologie ohne jede berechnete Grundlage im Glauben. Ich will nicht behaupten, dass Danz eine solche Delegitimierung Israels betreibt. Ich mache nur darauf aufmerksam, dass er sie theologisch nicht ausschließen kann. Hinzu kommt, dass die Art seiner Glaubensverantwortung nur begrenzt kompatibel mit einer orthodoxen jüdischen Theologie ist, sodass eine Delegitimierung eines literalistischen Zugangs zur Tora vielleicht auch nicht gänzlich jenseits der Intentionen seiner Theologie liegt. Aber hier betrete ich das Feld von Mutmaßungen, sodass ich mich auf das Kernproblem konzentriere.

---

<sup>22</sup> Vgl. zu meiner Kritik am religionstheologischen und hermeneutischen Inklusivismus K. VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn u. a. 2012, S. 87–131.

Durch die faktische Preisgabe der Israeltheologie hat Danz kein theologisches Mittel mehr in der Hand, um die bleibende Wertschätzung Israels christlich zu begründen. Nun könnte man sicher einwenden, dass das im Blick auf andere Religionen ja nicht anders ist und man keine Sicherheiten verlangen darf, wo es keine gibt. Doch eine solche Entschuldigung greift erkennbar zu kurz. Das Christentum hat im Umgang mit dem Judentum einfach zu viel Schuld auf sich geladen, als dass wir uns in der christlichen Theologie noch überraschen lassen dürften, zu welchen Konsequenzen unsere Theologie denn nun im Blick auf Israel führt. Nach der Schoa können und dürfen wir christliche Theologie nicht mehr anders betreiben als in ausdrücklicher Anerkennung des bleibenden Wertes Israels. Und dieser bleibende Wert ist dann eben auch mit den spezifischen Mitteln der Theologie zu verteidigen. Wenn das zu einer inklusiven Denkstruktur führt, scheint mir diese dann eben unausweichlich zu sein. Die berechtigten Einwände von Christian Danz gegen einen solchen Inklusivismus sind damit natürlich noch nicht ausgeräumt. Sie scheinen mir eine Erweiterung des Inklusivismus zum mutualen Inklusivismus in der Israeltheologie zu erfordern.<sup>23</sup> Wie ein solcher aussehen und sich bewähren könnte, will ich im vierten Abschnitt dieses Beitrags vorführen. Zuvor will ich aber noch auf einen innerkatholischen Disput zu sprechen kommen, der mir erst auf der diesem Buch zugrunde liegenden Tagung in seiner Tragweite einigermaßen bewusst geworden ist.

### 3. Jesus Christus als Erlöser auch der Juden?

In dem soeben geschilderten Disput mit Christian Danz vertritt Magnus Striet genau wie der emeritierte Papst und ich selbst die typisch katholische Position, „dass Gott selbst sein Wesen als unbedingte Liebe in seiner Menschwerdung endgültig hat offenbar werden lassen.“<sup>24</sup> Auch Striet sieht hier also eine konkrete Vorgegebenheit durch ein exklusives Handeln Gottes, auch wenn diese Vorgegebenheit für ihn im Modus der Hoffnung vermittelt ist. In Sachen Christologie bleibt also auch Striet ausdrücklich bei einer „über die theologische Denkfigur einer *Selbstoffenbarung* Gottes behauptete[n] exklusive[n] Sohnschaft Jesu“<sup>25</sup>.

Die eigentliche Innovation Striets besteht also – anders als bei Danz – nicht auf der Ebene der Christologie, sondern auf der Ebene der Soteriologie. Völlig zu Recht beharrt Striet darauf, dass die soteriologische Bedeutungsentfaltung der

<sup>23</sup> Zum u. a. von Michael Bongardt, Michael von Brück, Hans Waldenfels und Reinhold Bernhardt vertretenen mutualen Inklusivismus vgl. meine Zusammenfassung a. a. O., S. 107–117. Ich möchte das Modell allerdings nicht allgemein auf die Theologie der Religionen beziehen, sondern exklusiv auf das Verhältnis von Kirche und Israel.

<sup>24</sup> M. STRIET, *Christliche Theologie im Angesicht des Judeseins Jesu*, in: *Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser*, hrsg. v. M. STRIET/W. HOMOLKA, Freiburg/Basel/Wien 2019, S. 71–140, hier: S. 126.

<sup>25</sup> A. a. O., S. 80.

Christologie nicht mehr in den Antijudaismus führen darf und benennt somit wichtige Anschlussfragen der christologischen Diskussion. Etwas überraschend ist für mich dann die Klarheit mit der er den theologischen Antijudaismus als „die historische Kehrseite einer bestimmten, satisfaktionstheoretisch konzipierten Soteriologie“<sup>26</sup> beschreibt. Immer wieder äußert er den Verdacht, dass es die auf das Kreuzesopfer fokussierte Soteriologie war, „die den theologischen Antijudaismus ausgelöst hat“<sup>27</sup>.

Dieser Verdacht ist in kontroverstheologischer Sicht natürlich ausgesprochen folgenreich, insofern es ja gerade die lutherische Tradition ist, die die *theologia crucis* in den Mittelpunkt der Soteriologie rückt. In ausdrücklicher Abgrenzung von Luther führt Striet denn auch aus, dass es überhaupt nicht überraschen kann, dass „Luther, je schärfer er seine Botschaft von der allein rechtfertigen können den Gnade Gottes, die in keiner Abhängigkeit zum Menschen stehen durfte, fasste, zu einem immer radikaleren Antijudaisten wurde.“<sup>28</sup> Ich will an dieser Stelle nicht bewerten, ob man Luther zu Recht als radikalen Antijudaisten bezeichnen kann. Sicher ist seine letzte Lebensphase von einem unverhohlenen Hass auf Juden geprägt<sup>29</sup> und sicher nimmt er in seiner antijüdischen Polemik Elemente eines frühneuzeitstypischen Antisemitismus auf.<sup>30</sup> Ja, er spricht sich sogar unmissverständlich für eine Vertreibung der Juden aus protestantischen Herrschaftsgebieten aus.<sup>31</sup> Mir geht es hier nicht um eine Apologetik Luthers, sondern nur um die Frage, ob Striet Recht hat, der Denktradition von Augustinus, Anselm und Luther eine ethische, freiheitsbejahende Tradition entgegenzusetzen, die viel besser geeignet ist, ein positives Verhältnis zum Judentum zu entwickeln.<sup>32</sup>

An dieser Stelle merkt man schnell, dass Striet einer historisch gesehen fragwürdigen Fährte folgt. Denn schon Luthers großer Gegenspieler aus den Reihen der Humanisten Erasmus von Rotterdam, stand Luther in Sachen Antijudaismus in nichts nach. Während Erasmus aber so wirkt, als hätte er das Alte Testament am liebsten wieder aus dem Kanon gestrichen, hielt Luther vehement am Alten Testament fest. Natürlich liest er das Alte Testament dann konsequent auf Christus hin.<sup>33</sup> Und natürlich meint er auch, exegetisch den Juden beweisen zu können, dass er Recht hat mit seiner Schriftauslegung. Aber bei all diesen berechtigten Vorwürfen gegen Luther scheint es mir doch sehr fragwürdig zu sein, ob man Luthers Gnadentheologie als Ursache seines Antijudaismus ausmachen darf. Gerade der maßlos gegen die Juden hetzende alte Luther verzweifelt doch

<sup>26</sup> A. a. O., S. 74.

<sup>27</sup> A. a. O., S. 99.

<sup>28</sup> A. a. O., S. 90.

<sup>29</sup> Vgl. T. KAUFMANN, Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011, S. 129.

<sup>30</sup> Vgl. a. a. O., S. 132.

<sup>31</sup> Vgl. a. a. O., S. 125.

<sup>32</sup> Vgl. STRIET, Christliche Theologie im Angesicht des Judeseins Jesu, S. 98 f.

<sup>33</sup> Vgl. KAUFMANN, Luthers „Judenschriften“, S. 115.

über den Tod seiner geliebten Tochter Magdalena, genannt Lenchen, an seiner eigenen Gnadentheologie, weil es Christus durch seinen Tod gerade nicht gelingt, seinen Schmerz wegzunehmen, obwohl er es doch eigentlich sollte.<sup>34</sup> Auch gesundheitlich stark angeschlagen<sup>35</sup> fehlt Luther am Ende also persönlich genau die Erfahrung des barmherzigen Gottes, den er als junger Mann gefunden zu haben meinte und die er in seiner Rechtfertigungstheologie bezeugte. Durch Krankheit und den Schmerz über den Tod seiner Tochter verzweifelt droht er unter seiner eigenen Schuld zu zerbrechen, die er kurioserweise in seiner freundlicheren Haltung Juden gegenüber erblickt und fühlt sich geschlagen vom Teufel.<sup>36</sup> „War ihm die Tochter genommen worden auch wegen dieser seiner Sünde? Hatte er wegen seines Barmherzigkeitsappells zugunsten der Juden Höllenstrafen zu fürchten?“<sup>37</sup> Das Ventil des Hasses gegenüber den Türken und Juden wird beim späten Luther also gerade nötig, weil er der eigenen Gnadentheologie existenziell nicht mehr so recht traut. D. h. im Blick auf Luthers Rechtfertigungstheologie dürfte genau das Gegenteil von Striets These richtig sein. Nicht die härter werdende Gnadentheologie führt zu seinem maßlosen Judenhass, sondern die sich verdunkelnde Verankerung der Gnadentheologie in seinem Leben.

Doch Striet hat natürlich bei seiner These nicht nur Luther im Blick, sondern kritisiert die gesamte von Augustinus herkommende Tradition. Und er konzentriert sich nicht so sehr auf die Gnadentheologie als solche, sondern vielmehr auf die Rolle der Erbsündenlehre in ihr. Seine These lautet: „Erst als Augustinus Erbsündenkonstrukt zum Organisationsprinzip christlicher Theologie wurde, entfaltete das Substitutionsmodell dann seine ganze Wirksamkeit.“<sup>38</sup> Striet behauptet also, dass die augustinische Erbsündenlehre dem christlichen Antijudaismus zum Durchbruch verholfen hat.. Bisher hat er diese These leider nicht durch Literatur belegt, sondern äußert nur einen Verdacht, der für eine so weitreichende historische Behauptung eine ungewöhnliche Form von Beleg ist. Dass bereits Meliton von Sardes lange vor Augustinus die Juden als Gottesmörder bezeichnet und dass von diesem Vorwurf ausgehend der Antijudaismus ins Christentum eingedrungen ist, sieht Striet ja selbst.<sup>39</sup> Wie maßlos der Antijudaismus auch in der von Augustinus und der lateinischen Soteriologie nicht beeinflussten östlichen Theologie ist, wird er sicher auch wissen. Von daher sprechen wichtige Eingangsindizien erst einmal gegen seine These, wenn man sie rein historisch betrachtet. Aber primär geht es Striet wahrscheinlich um eine

<sup>34</sup> Vgl. T. KAUFMANN, *Luthers Juden*, Stuttgart <sup>2</sup>2015, S. 106 f. Kaufmann bezieht sich hier als Quellentext auf eine sehr eindrückliche Textstelle aus einem Brief von Luther an den Kaufmann Justus Jonas. Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle meiner Kollegin Nicole Priesching.

<sup>35</sup> Vgl. a. a. O., S. 108.

<sup>36</sup> Vgl. a. a. O., S. 139.

<sup>37</sup> A. a. O., S. 139 f.

<sup>38</sup> STRIET, *Christliche Theologie im Angesicht des Judeseins Jesu*, S. 84.

<sup>39</sup> Vgl. a. a. O., S. 88.

systematische Entfaltung seiner These, sodass ich im Folgenden versuchen will, die systematische Begründung seiner Überlegungen zu rekonstruieren.

Offenbar ist Striet der Meinung, dass die klassische Soteriologie auf die Erbsündenlehre angewiesen ist und Jesus Christus als einzigen Ausweg aus diesem allumfassenden Unheil ansieht. Striet wörtlich: „Ausnahmslos alle sind in die unfassbare Sünde Adams verstrickt, und Rettung kann es nur geben, wenn man sich zum Sühneopfer Christi bekennt.“<sup>40</sup> Hat man sich einmal auf diese alleinige Rettungsmöglichkeit in Christus festgelegt, entsteht tatsächlich ein Problem für das jüdisch-christliche Gespräch. Denn wenn alle Menschen, also auch die Juden, ein Problem haben, das nur durch Jesus Christus geheilt werden kann, sind auch Juden für ihr Heil auf Christus angewiesen.

Jenseits der historisch etwas ungenauen Rekonstruktion Striets und jenseits seiner unnötigen<sup>41</sup> Polemik gegen Erbsündenlehre und Satisfaktionstheorie hat er also durchaus einen wichtigen Punkt im Blick. Wird die Singularität der Menschwerdung Gottes so auf die Soteriologie angewendet, dass wir nur in Jesus Christus gerettet sind, brauchen auch Juden Jesus Christus als ihren Messias. Und sollte die ausdrückliche Erkenntnis Jesu als des Christus notwendig sein, um das Heil zu erlangen, wäre sogar die Konversion der Juden notwendig, um ihnen eine Heilsmöglichkeit zu eröffnen.

Da Striet ja selbst auch an der Einzigkeit Jesu Christi in der Christologie festhält, wollen wir zunächst einmal schauen, wie er eigentlich selbst diese heilsexklusivistischen Konsequenzen der Christologie vermeidet. Striet setzt zunächst einmal ähnlich wie der emeritierte Papst in seiner oben wiedergegebenen Erläuterung des Verzichts auf die Judenmission an und betont die Identität des Gottes Jesu Christi und des Gottes Israels. So wie Israel bei Ratzinger/ Benedikt den den Heiden unbekanntem Gott bereits kennt und damit seiner Barmherzigkeit vertrauen kann, so gilt auch bei Striet in beiden Religionen, dass Gottes „Wesen Liebe ist und er Welt deshalb wollte, weil er sich nach dem anderen seiner selbst sehnte“<sup>42</sup>. Israel kennt also bereits Gottes Liebesbereitschaft und Gottes Hingabe für den Menschen. Deshalb – so Striet ganz im Einklang mit der römischen Linie – „braucht das Judentum Christus nicht, um diesen Gott zu haben: Es hatte ihn längst vor Jesus geglaubt.“<sup>43</sup> Neu sei bei diesem Zugriff lediglich, „dass nun behauptet wird, er habe dies leibhaftig, als menschliche Person erfahrbar gemacht.“<sup>44</sup> Neu ist also, dass Gott sich jetzt „von Person zu Person erfahrbar“ macht.<sup>45</sup> Striet bemüht sich hier zwar um eine große Behutsamkeit,

<sup>40</sup> A. a. O., S. 92.

<sup>41</sup> Unnötig nenne ich diese Polemik deshalb, weil ich keinen namhaften Theologen der Gegenwart kenne, der diese beiden Theorien so vertritt, dass die Kritik Striets auf sie anwendbar ist.

<sup>42</sup> A. a. O., S. 125.

<sup>43</sup> A. a. O., S. 125.

<sup>44</sup> A. a. O., S. 136.

<sup>45</sup> A. a. O., S. 134 f.

wenn er etwa gleich hinzusetzt, dass diese Selbstzusage Gottes „in einer radikal kontingenten, unscheinbaren und auch verwechselbaren, keineswegs aber eindeutigen Gestalt“<sup>46</sup> geschieht. Dieser Zusatz scheint mir wichtig zu sein, und ich werde ihn auch noch in meinen eigenen Überlegungen im nächsten Abschnitt aufgreifen. An dieser Stelle ist mir nur wichtig, dass Striet sich hier noch ganz im *Mainstream* katholischer Theologie bewegt – mit allen prekären Folgen, die sich daraus für das jüdisch-christliche Verhältnis ergeben.

Die entscheidende Absetzbewegung von der Tradition geschieht dann erst im Blick auf die Frage des Sühnetodes Jesu Christi. Striet bestreitet, dass der Kreuzestod Jesu einen eigenen soteriologischen Wert hat. Ja, er bestreitet sogar, dass Leiden und Sterben Jesu irgendeinen Zweck haben dürfen. Selbst Gott darf Striet zufolge „keinen Zweck mit dem Leiden auch nur eines Menschen verbinden und damit auch nicht mit dem Leiden Jesu. ... Gott wollte den Tod Jesu nicht, schärfer: er darf ihn nicht gewollt haben, und auch Jesus wird ihn nur bedingt in Kauf genommen haben.“<sup>47</sup> Man kann versuchen, diesen Gedanken mit Kants Kategorischen Imperativ zu begründen, der uns ja aus ethischen Gründen verbietet, einen anderen Menschen nur als Mittel zum Zweck zu betrachten. Jeder Mensch ist immer auch Zweck an sich selbst, und so darf sein Leiden nicht gegen seinen Willen verwendet werden, um einen außer ihm liegenden Zweck zu heiligen. So wäre es zum Beispiel unmoralisch anzunehmen, dass Gott ein Kind leiden und sterben lassen darf, weil die Eltern des Kindes Schuld auf sich geladen haben.

Der Fall liegt aber anders, wenn der Leidende selbst seinem Leiden Sinn zuspricht. So bin ich beispielsweise dankbar, dass ich nach dem Tod meines Vaters einen schweren Unfall hatte, der es mir ermöglicht hat, körperlichen Schmerz zu empfinden und in meinem Leben eine Auszeit zu nehmen, in der ich Abschied von meinem Vater nehmen konnte. Ich weiß selber, dass es von mir klüger gewesen wäre, wenn ich ohne den Unfall den Schmerz des Todes meines Vaters gespürt hätte. Aber ich habe das nicht geschafft, weil es zu viel in meinem Leben gab, dass zwischen mir und dem für mich heilsamen Schmerz lag. Nun lege ich gar keinen Wert auf die Feststellung, dass der Unfall deswegen von Gott verursacht wurde. Ich stelle einfach nur fest, dass mein Schmerz einen Zweck hatte, und ich fände es töricht anzunehmen, dass Gott nicht auch diesen Zweck sehen und wollen darf.

Bei Jesus verhält es sich nun so, dass er nach allem, was wir wissen, seinem Leiden und Sterben ebenfalls einen Zweck gegeben hat. Zumindest gibt es ernst zu nehmende exegetische Argumente dafür, dass er seinen Tod im Licht des vierten Gottesknechtsliedes verstanden hat.<sup>48</sup> Vielen Menschen hat diese Idee eines

<sup>46</sup> A. a. O., S. 134 f.

<sup>47</sup> A. a. O., S. 129.

<sup>48</sup> Vgl. H. MERKLEIN, *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen 1987, S. 181–191.

stellvertretenden Sühneleidens Jesu Trost gegeben. Ich werde gleich auch noch erklären, warum mir das gar keine dumme Idee zu sein scheint. An dieser Stelle will ich nur darauf hinaus, dass einiges dafür spricht, dass Jesus seinem Leiden Sinn zugesprochen hat und deswegen auch nicht davor davongelaufen ist. Deshalb halte ich es auch nicht für unmoralisch, wenn Gott diese Selbsthingabe Jesu sieht und mitträgt.

Übrigens frage ich mich, wie Striet seine Aussagen über die Zwecklosigkeit des Leidens und Sterbens Jesu mit dem übereinstimmenden Zeugnis der Heiligen Schrift zusammenbringen kann. Es ist sicher so, dass die neutestamentlichen Autoren sehr unterschiedliche Deutungen von Leiden und Sterben Jesu entwickeln. Nicht alle würden hier von einem stellvertretenden Sühneleiden sprechen. Aber ich wüsste keine einzige neutestamentliche Theologie, die Leid und Tod Jesu einfach als zwecklos und absurd einstuft. Theologie ohne Fundament in der Schrift, ja sogar gegen die erklärte Intention der Schrift scheint mir aber auch dann nicht legitim zu sein, wenn man dadurch so ein wichtiges Problem lösen kann wie das des christlichen Antijudaismus.<sup>49</sup>

Denn ich bekenne freimütig, dass ich mit meiner eigenen Theologie des stellvertretenden Sühneleidens Jesu Christi Folgeprobleme auf mich nehmen muss, denen Striet entgeht. Hier ist nicht der Ort, um in extenso meine eigene Soteriologie zu entfalten. Ich habe das andernorts getan und will mich nicht wiederholen.<sup>50</sup> Ich will nur kurz andeuten, wieso auch meine Soteriologie, die auf der Heilsexklusivität Jesu Christi besteht, auch für das jüdisch-christliche Gespräch erträglich sein könnte. Wie man anhand von meinen bisherigen Ausführungen bereits ahnen kann, würde ich – genau wie beispielsweise Karl Rahner – daran festhalten, dass Jesus Christus der absolute Heilmittler für alle Menschen aller Zeiten ist und damit auch die Juden erlöst hat. Dabei bestreite ich gar nicht, dass Gott auch unabhängig von Jesus den Juden sein Heil schenken will. Ich bestreite auch nicht, dass Juden dieses Heil auch ohne Mithilfe von Jesus Christus annehmen können. Ich beharre nur im Anschluss an die Theologie des Karsamstags von Hans Urs von Balthasar<sup>51</sup> darauf, dass das Leiden und Sterben Jesu Christi einen Weg aufweisen kann, wie Gott auch dem noch einmal nachzugehen vermag, der sich von ihm abwendet. Für diese Abwendung gibt es – wie auch Striet

---

<sup>49</sup> Damit will ich nicht sagen, dass Striets Position das Problem des Antijudaismus löst. Denn ich sehe dieses viel mehr in der Christologie als in der Soteriologie begründet. Und aus meiner Sicht ist gerade seine freiheitstheoretisch konfigurierte Christologie besonders anfällig für eine antijudaistische Interpretation. Aber mir geht es hier jetzt nicht um eine Bewertung von Striets Christologie, sondern um die Prüfung seines Verdachts gegen die traditionelle Soteriologie.

<sup>50</sup> Vgl. beispielsweise in kompakter Form K. von Stosch, Über Erlösung reden, in: Religionsunterricht an höheren Schulen Zeitschrift des Bundesverbandes der Katholischen Religionslehrer und Religionslehrerinnen an Gymnasien 52 (2009), S. 80–87.

<sup>51</sup> Vgl. als kurze Zusammenfassung der mir hier vor Augen stehenden Deutung von Balthasars K. von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn 42019, S. 229 f.

betont –, gute ethische Gründe.<sup>52</sup> Von daher bin ich unsicher, wie ich der Heilzusage Gottes zustimmen könnte und dürfte, wenn Gott mir nicht in Leiden und Tod hinein nachgehen würde. Will man sich die Idee des stellvertretenden Sühneleidens unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens aneignen, geht es also nicht darum, dass Gott in mythologischer Weise Schuld übertragen bekommt, sondern einfach nur darum, dass er den Menschen Möglichkeiten eröffnet, sich Gott gegenüber aufschließen zu lassen – auch da wo sie sich in ihrer eigenen Verweigerung verhärtet haben und aus eigener Kraft nicht mehr zu ihm finden.

Also nochmals: Gott schenkt sich auch unabhängig von Jesus Christus heils eröffnend an Israel. Aber Jesus Christus vermag da noch einmal das menschliche Nein in ein Ja zu verwandeln, wo wir aus eigener Kraft Nein sagen würden. Und diese Möglichkeit gilt auch für Juden. Diese Möglichkeit, auch in der Verweigerung dadurch Gottes Nähe zu erleben, dass Gott selbst die Verweigerung auf sich nimmt und sie mitträgt, ist durchaus bereits im Leiden Israels angelegt. Auch Israel nimmt so teil am stellvertretenden Sühneleiden Jesu, auch hier begegnet mir der leidende Gottesknecht. Aber Israels Reaktion auf das Leiden ist so vielstimmig, seine messianischen Hoffnungen sind so verwirrend, dass sie mir nicht die Klarheit zu geben vermögen, die mir aus der Lebenshingabe Jesu Christi entgegenkommt. Deshalb ist es auch nicht grundsätzlich illegitim, Juden gegenüber von Jesus Christus Zeugnis abzulegen – so wie auch Christen aufmerksam auf das Zeugnis von Juden zu hören und von ihm zu lernen haben. Denn Israel ist und bleibt Gottes erste Liebe und seine Liebeszusage gilt auch unabhängig von Jesus Christus. Von daher können Christen von Juden etwas lernen, das nicht schon durch ihr Verstehen Jesu Christi abgegolten ist.<sup>53</sup>

#### 4. Eschatologische Zuspitzung

An anderer Stelle habe ich immer wieder den Gedanken ins Spiel gebracht, dass Christen in der eschatologischen Begegnung mit Jesus Christus keinen epistemischen Vorteil gegenüber Juden haben, weil sie nicht mehr über Jesus Christus wissen als Juden.<sup>54</sup> Mein Argument lautete an dieser Stelle immer, dass unser Wissen von Jesus Christus nur bruchstückhaft ist. Wenn auch Juden aus ihren

<sup>52</sup> Striet geht deswegen so weit, Gott auf die Anklagebank zu setzen (STRIET, *Christliche Theologie im Angesicht des Judeseins Jesu*, S. 138). Damit macht er sich eine typisch neuzeitliche Denkbewegung zu eigen, die ich immer gut verstanden habe, auch wenn mir nicht einleuchten will, warum es theologisch weiterhelfen sollte, wenn Theologen jetzt selbst das Geschäft des Protestattheismus vollziehen.

<sup>53</sup> Ich habe bereits an anderer Stelle zu explizieren versucht, was Christen konkret von Juden lernen können und will mich hier nicht wiederholen, sodass ich es bei dieser allgemeinen Andeutung lasse. Vgl. K. VON STOSCH, *Offenbarung*, Paderborn 2010, S. 96–107, 119–122.

<sup>54</sup> Vgl. zuletzt STOSCH, *Wechselseitig aufgehoben?*, S. 194–197.

eigenen Traditionen auf den Messias hoffen, aber aus guten Gründen – eben wegen der bleibenden Erlösungsbedürftigkeit der Welt – darauf beharren, dass ihre Hoffnungen unabgegolten sind, geschieht ihre Verweigerung aufgrund von Seiten des Messias, die die Kirche in Jesus Christus noch nicht erkannt hat und die sie als Leib Christi nicht überzeugend lebt. Ja, es dürfte nicht zuletzt das entstellte Bild des Leibes Christi durch die Kirche sein, dass es so schwierig macht, in ihm den Erlöser zu erkennen. Aber auch bei einem noch so überzeugenden Christuszeugnis der Kirche bleiben wichtige Aspekte der messianischen Hoffnung im Judentum unabgegolten. Von daher bewahrt das Judentum Traditionen, die ebenfalls auf Christus hin abzielen und denen wir den gleichen Wert zusprechen können, wie unseren eigenen Traditionen. Von daher habe ich bisher immer vorgeschlagen, dass wir uns die eschatologische Situation so vorzustellen haben, dass Juden und Christen gleichermaßen überrascht sein werden.

Juden werden deswegen überrascht sein, weil es tatsächlich der Jude Jesus ist, der ihnen eschatologisch begegnet und sie zu sich einlädt – ein Element des christlichen Glaubens, das sicher für das jüdisch-christliche Gespräch herausfordernd ist. Aber für Christen wird die Begegnung mit dem Messias kein bisschen weniger herausfordernd sein. Sicher gibt es im Vergleich zu unseren Vorstellungen von Jesus und von der Kirche als Leib Christi keine vollständige Diskontinuität im Vergleich zur eschatologischen Hoffnung. Aber diese Vorstellungen sind eben doch in hohem Maße korrekturbedürftig, wahrscheinlich sogar in einem viel höheren Maße als die viel sparsameren jüdischen Hoffnungen. Es kann in meinem Modell also keine Rede davon sein, dass am Ende die Juden durch Gott selbst zum Christentum bekehrt werden, sondern Juden und Christen werden in ihrer Besonderheit bewahrt und doch so transformiert, dass ihre Unterschiede nur noch als Bereicherung wahrgenommen werden. Es geht mir hier also um eine mutual inklusive Transformationsbewegung, in der beide Seiten bereit sind, die jeweils andere Sichtweise als gültig anzuerkennen und mit in die eigene Hoffnungsfigur einzubinden.

Der hier nur angedeutete Versöhnungsvorschlag wird allerdings dadurch verkompliziert, dass messianische Hoffnungen im zeitgenössischen Judentum durchaus mit Argwohn betrachtet werden. Es scheint sogar eine Mehrheit von Juden zu geben, die bilanzieren, dass ihnen die ganzen Messiaspräsidenten der Geschichte nichts als Ärger gebracht haben.<sup>55</sup> Von daher erscheint es ihnen vernünftiger, nicht mehr auf den Messias zu warten und messianische Bewegungen, die es ja auch im Judentum weiterhin gibt, werden mit Skepsis betrachtet. Mitunter scheint diese Sichtweise so weit zu gehen, jegliche Hoffnung für ein Leben nach dem Tod aufzugeben und sich allein der Reparatur dieser Welt im Hier und Jetzt hinzugeben.

---

<sup>55</sup> Diesen Hinweis verdanke ich meiner jüdischen Kollegin Rabbinerin Elisa Klapheck.

Die Herausforderung an ein Christentum, das das Judentum von heute in all seiner verwirrenden und bereichernden Vielfalt anerkennen will, bestünde also nicht nur darin, in der eigenen Hoffnung zu bedenken, dass die Hoffnung auf einen anderen Messias genauso berechtigt ist wie die Hoffnung auf ein zweites Kommen Jesu. Vielmehr wäre es ebenfalls als berechtigt mitzudenken, dass man die Hoffnung auf eine messianische Figur ganz aufgibt, um die entsprechende Energie für die Verbesserung unserer jetzigen Lebensbedingungen einzusetzen.

Ich gebe zu, dass mir die Anerkennung einer solchen agnostischen Sicht, die nicht mehr auf eine Rettung im Tod zu hoffen wagt, schwer fällt. Denn ganz im Gefolge des praktischen Kant meine ich eigentlich, dass es eine ethische Verpflichtung dazu gibt, noch einmal für diejenigen zu hoffen, die in dieser Geschichte unter die Räder kommen.<sup>56</sup> Und gerade das Alte Testament und auch der Talmud enthalten so viele Geschichten, die mich ermutigen, diese Hoffnung nicht fahren zu lassen, dass es mir schwer fällt zu akzeptieren, wenn mir ein jüdisches Zeugnis entgegentritt, das diese Hoffnungen gänzlich aufgegeben hat und für unwichtig hält. Immerhin kann ich existenziell die hier zum Ausdruck kommende Enttäuschung gut verstehen und es steht mir angesichts des unzähligen Leidens, das Christen über Juden gebracht haben, auch nicht zu, hier ethische Bewertungen vorzunehmen. Ich will also versuchen, diese Form der jüdischen Beschränkung in meine mutual inklusive Versöhnungsfigur aufzunehmen. Ich will also zu denken versuchen, dass auch die Enttäuschung all unserer Vollendungshoffnungen Teil des Vollendungsgeschehens ist. Ich will denken lernen, dass Gott eben wirklich die *coincidentia oppositorum* ist und die Vollendung in ihn hinein alles sprengt, das ich mir über ihn zurecht gelegt habe. Und doch werde und darf ich nicht von der verwegenen Hoffnung lassen, dass diese Vollendung am Ende eine ist, in der uns der liebende Gott auch in unsere Verweigerung noch einmal nachgeht und für sich zu gewinnen weiß.

Da spekulative Betrachtungen eschatologischer Hoffnungsfiguren nur schwer zu legitimieren sind, will ich meine Perspektive durch eine kleine Geschichte verdeutlichen. Sie soll nicht mehr und nicht weniger beispielhaft veranschaulichen, als dass die christliche Hoffnung, dass wir am Ende alle Jesus Christus begegnen und von ihm gerichtet werden, nicht bedeutet, dass Christen in einer epistemischen Überlegenheit gegenüber Juden sind. Ich werde darauf verzichten, die Geschichte noch einmal zu deuten, weil meine Position auch so deutlich werden sollte.

Drei Schwestern, nennen wir sie Junia, Hannah und Judith, glauben einen Bruder zu haben, der versprochen hat, sie zu besuchen. Sie wissen aber nicht, ob es ihn wirklich gibt. Junia ist immer wieder Menschen begegnet, die ihren Bruder

---

<sup>56</sup> Vgl. als Kurzfassung des mir hier vor Augen stehenden Arguments K. VON STOSCH, Neuer Atheismus im Gefolge des Darwinismus, in: Was ist der Mensch? Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube, hrsg. v. K. SCHMIDT, Paderborn 2010, S. 236–256, hier: S. 249–252.

gesehen und von ihm erzählt haben. Sie weiß dadurch, dass ihr Bruder Immanuel heißt und er kommt ihr sehr vertraut vor. Hannah ist denselben Menschen begegnet, hat aber viele gute Gründe, die deutlich machen, warum Immanuel nicht ihr Bruder sein kann. Immanuel in der Schilderung Junias ist zum Beispiel rotthaarig, hat Sommersprossen, isst leidenschaftlich gerne Lasagne und ist Fan des FC Bayern – all das hält sie im Blick auf ihren Bruder für ausgeschlossen. Sie ist sich absolut sicher, dass ihr Bruder Fan von Borussia Dortmund ist, blonde Haare und keine Sommersprossen hat. Lasagne wird er verabscheuen und stattdessen Pizza bevorzugen. Judith schließlich ist sauer auf ihren Bruder. Sie hört dieselben Geschichten wie ihre Schwestern, glaubt aber nicht, dass es ihn gibt – jedenfalls nicht so, wie er von ihren Schwestern geschildert wird. Sie geht lieber zu ihrem lesbischen Fanclub des 1. FC Köln als sich Geschichten über ihren Bruder anzuhören. Und sie mag am liebsten Risotto.

Schließlich klingelt es. Eine Frau tritt ein, die sich als ihr Bruder Immanuel zu erkennen gibt. Sie ist rothaarig, hat keine Sommersprossen, trägt einen Schal des 1. FC Köln und hat Lust auf ein leckeres Risotto. Als sie Judith um das Risotto bittet, fängt diese an zu lachen, weil sie merkt, dass sie alle drei ziemlich im Dunkeln getappt haben.

Meine geschätzten Leserinnen und Leser frage ich nur, ob sie wirklich meinen, dass Junia Hannah und Judith gegenüber in einer epistemisch überlegenen Situation ist, nur weil sie den Namen ihres Bruders kennt und die Geschichten über ihn nicht in vollständiger Diskontinuität zu seiner Wirklichkeit stehen. Wenn sie mir zugeben, dass eine solche Annahme in der erzählten Geschichte absurd ist, brauchen sie auch keine Sorgen zu haben, dass eine mutual inklusivistische Denkfigur, die auf der Hoffnung besteht, dass am Ende Jesus Christus der Retter aller Menschen sein wird, uns eine Anerkennung des Judentums unmöglich macht. Übrigens ist gerade die verwirrende Vielgestalt jüdischer Vollendungshoffnungen ein Schlüssel, um aus katholischer Sicht auch Vollendungsanstrebungen anderer Religionen ernst zu nehmen.