



GERHARD LANGER

ZWEI RELIGIONEN — EIN GLAUBE

Zum jüdisch-christlichen Dialog aus biblisch-theologischer Sicht

Die Idee zu diesem Vortrag entstand vor mehr als zwei Jahren, als ich mit polnischen Freunden in regem Interesse die Entwicklung der polnischen Gesellschaft und damit verbunden auch die Neubewertung der christlich-jüdischen Beziehung verfolgte. Ein ganz konkretes Beispiel dieser Veränderung konnte ich vor wenigen Wochen in Auschwitz-Birkenau erleben, wo eine internationale Kommission inzwischen die gesamte, noch gänzlich aus der Zeit der kommunistischen Verwaltung herstammende Darstellung und Aufbereitung dieser wohl furchtbarsten Gedenkstätte aller Zeiten in neue Bahnen lenken muß, weil sie der jüdischen Nation und der Wahrheitstreue in keinsten Weise gerecht wurde. Seit der heilige Vater direkt den Antisemitismus verurteilt hat und die polnische Bischofskonferenz den Dialog zwischen Judentum und Christentum fordert, wird dieses Thema in neuer Weise brisant.

Als geschäftsführender Leiter einer Abteilung für Judaistik und Orientalistik am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaften in Salzburg ist es mir zu einem dringlichen Anliegen geworden, gerade als Theologe den vielgestaltigen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum nachzuspüren. Dabei stellt sich die Frage, auf welcher Ebene sie untersucht werden. Ich habe hier die theologische Perspektive des Bibelwissenschaftlers gewählt, weil ich meine, daß jeglicher Dialog bei den gemeinsamen Wurzeln ansetzen muß. Die gemeinsame Wurzel des Christen- und Judentums aber ist zweifellos die Bibel, nämlich das Alte Testament.

Meine Ausführungen werden daher zuerst die Frage des Zuganges und der Auslegung des Alten Testaments anschnneiden, wie sie im Zweiten Vatikanischen Konzil formuliert wurden, um von dort aus Folgerungen für den jüdisch-christlichen Dialog zu schließen. Dann möchte ich kurz auf zwei Themen eingehen, die immer wieder bei der christlich-jüdischen Kontroverse eine Rolle spielen, nämlich die Messiasfrage und die Frage nach dem Bedeutung des

* Der Vortrag, der am 28.10.1991 an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Theologischen Akademie Krakau gehalten wurde.

Opfertods Jesu im Vergleich mit der Aqedat Isaaks. Von dort aus möchte ich im Abschluß mit Folgerungen für eine Praxis des jüdisch-christlichen Dialogs schließen.

DAS BIBELVERSTÄNDNIS DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS:
DIE AUFGABE DER EXEGETEN UND DIE RABBINISCHE BIBEL AUSLEGUNG

Das Zweite Vatikanum hat auf unnachahmliche Weise das Alte Testament als Heilige Schrift in ihrer *Constitutio dogmatica de Divina revelatione* als „wahres Wort Gottes“ gewürdigt (§ 14). Der Artikel 12 der Konstitution beschäftigt sich in besonderer Weise mit den Aufgaben der Ausleger, nämlich den professionellen Exegeten in den Hochschulen und Universitäten. Aufgabe dieser Wissenschaftler ist es demnach:

Cum autem Deus in Sacra Sriptura per homines more hominum locutus sit, interpret Sacrae Scripturae, ut perspiciat, quid Ipse nobiscum communicare voluerit, attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit.

Der Wissenschaftler soll also zu erkennen geben, was Gott uns als sein Wort sagen möchte. Der Exeget soll forschen, und zwar im ganz umfassenden Sinn dieses Wortes 'investigare'. Er muß die gesamte wissenschaftliche Methodik beherrschen, um dem Text in seiner Aussageintention gerecht zu werden. Dabei hat er zwei Aufgaben:

Erstens soll er erarbeiten, „quid hagiographi reapse significare intenderint“, also, was die ursprüngliche Bedeutung des Textes in seiner Zeit war und was er damals bezweckte.

Zweitens soll er eben herausfinden, „quid Ipse nobiscum communicare voluerit [...] et eorum verbis manifestare Deo placuerit“, also, was Gott nicht den damaligen Menschen, sondern ganz konkret uns mitteilen will.

Das Verständnis des Textes scheint zwei Möglichkeiten offen zu lassen. Einmal könnte man meinen, der Exeget lege gerade dadurch, daß er die Aussageintention des Textes darlege, diesen für uns in der heutigen Situation aus. Dies würde bedeuten, daß die synchrone Betrachtungsweise der Bibel allein genügen würde, uns Heutigen das Wort Gottes zu vermitteln. Dann wäre allerdings die Bibel zwar dem fundamentalistischen Zugriff enthoben, da durch die Anwendung aller wissenschaftlichen Methoden die Schrift als ein zeitgebundenes und für einen ganz konkreten Leserkreis in ganz konkreter Situation geschriebenes Werk greifbar wird. Andererseits wird jedoch die Distanz zwischen den Jahrtausenden ein geradezu unüberwindliches Hindernis für eine Aneignung der Schrift auf die heutige Lebenssituation. Die Exegese würde zu

einer historischen Wissenschaft mit politisch-religiös-sozialgeschichtlichem Schwerpunkt erstarren.

Eine zweite, viel wahrscheinlichere Möglichkeit des Verständnisses des Satzes liegt darin, ihn so zu interpretieren, als hätte der Exeget die Aufgabe, zu erforschen, was Gott uns über die damals konkret gemachten Aussagen hinausweisend Größeres und Tieferes sagen wollte. Wie der bedeutende katholische Bibelwissenschaftler Norbert Lohfink in einem vor kurzem in Salzburg gehaltenen Vortrag deutlich macht, hatten die Kommissionsteilnehmer hier an den Sinn des *sensus plenior* gedacht. Neben der direkten Aussageintention der konkreten Schriftstelle gibt es demnach noch eine verborgene Aussage, die erst durch die Tradition, die Kirchenväter oder kirchliche Auslegung voll zutage trete. Diese Lehre vom doppelten Sinn der Schrift findet in der Doppelaussage des Artikels 12 der Offenbarungskonstitution Eingang, ohne dort überstrapaziert zu werden. Sie bildet den Vorstellungshintergrund, nicht mehr. Doch zeigt sich in der subtilen Formulierung, wie sehr die geistige Tradition der Kirchenväter den Konzilstheologen noch geläufig war.

In den folgenden Passagen des Artikels 12 wird zunächst die Wichtigkeit der exegetischen Methoden betont, insbesondere damals der Gattungsforschung. Weiters weist man aber auf die Bedeutung der Einheit der Schrift hin und es heißt, daß die Auslegung „ratione habita vivae totius Ecclesiae traditionis et analogia fidei“, also unter Berücksichtigung der lebenden Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens zu geschehen habe. Hiermit ist wichtiges gesagt: Aufgabe des Exegeten ist es, mit seinen ihm zur Verfügung gestellten fachexegetischen Methoden sowohl *synchron* die Aussageabsicht der biblischen Schriftsteller zu erhellen als auch *diachron* den tieferen, aus der Einheit der Schrift und der Überlieferung der Tradition her erschlossenen Sinn darzulegen und kritisch zu sichten. Er kann und darf diesen zweiten Schritt nicht einfach dem Dogmatiker überlassen. Die Auslegung des Sinnes der Schrift für uns heute ergeht als Auftrag an alle Bibliker.

Wenn Sie, sich inzwischen fragen, was dies alles mit dem jüdisch-christlichen Dialog zu tun hat, so will ich Ihnen gerne gleich die Antwort geben: Wir haben es hier mit einer Sichtweise von biblischer Exegese zu tun, die ich als Judaist schlicht und einfach rabbinisch nennen würde. Hier ist nichts anderes geschehen, als genau jenes formuliert, was über Jahrhunderte hinweg jüdische Ausleger in der umfassenden Traditionsliteratur zusammengefaßt haben.

Da ist besonders wichtig das Prinzip von der Einheit der Schrift, welche die rabbinische Auslegung prägt. Neben der Auslegung des Wortsinnes, die uns in der jüdischen Exegese häufig begegnet, findet gerade auf dem Hintergrund der gesamten Bibel als Einheit eine vollere und größere Interpretation der Einzeltexte statt, wie sie auch die Konzilstheologen wünschten. Die berühmten sog. 7 Regeln des R. Hillel, die 13 Regeln R. Jischmaels und die 32 Regeln R. Eliezer b. Jose ha-Gelilis haben nichts anderes bezweckt, als der Auslegung

eine wissenschaftlich fundierte und nachprüfbare Methodik zu liefern und somit die Exegese der Möglichkeit willkürlicher Interpretation zu berauben. So wie es im Artikel 12 der Offenbarungskonstitution Auftrag und Dienst der Kirche ist, „das Wort Gottes zu bewahren und auszulegen“, waren die Rabbinen bestrebt, die Aussagen der Bibel über ihren konkreten Schriftsinn hinaus in die geänderten Situationen des jeweils eigenen Lebens zu transferieren. Was uns hier begegnet, würde katholisch durch die Schlagworte „Schrift und Tradition“ und ihre enge unverzichtbare Verbindung ausgedrückt werden. Katholizismus und Judentum haben in unverwechselbarer Weise die Bedeutung des Zusammenhanges von Schrift und Tradition erfaßt und miteinander in Beziehung gesetzt. Beide Religionen waren dabei immer wieder in Versuchung, den Pol der Tradition gegenüber dem der Schrift einseitig zu betonen, beiden war dies Anlaß zu Konflikt und Selbstbesinnung. Ausgehend von der gemeinsamen Wurzel des Alten Testaments hat sich, unabhängig und doch beeinflußt vom anderen, eine selbständige Entwicklung hin zum Christentum und hin zum rabbinischen Judentum vollzogen, die auf denselben Grundsätzen beruht und die vielfach inhaltlich parallel verlief. Für beide galt in Bezug auf die Prinzipien der Schriftauslegung, was der ehemalige Kardinal von Krakau, Karol Wojtyła, im Hinblick auf die Wawelkathedrale schrieb: „Die Überlieferung ist das, was ein neues Leben schafft“.

Gerade der Umstand, daß neben der christlichen Tradition eine ungemein lebendige und reiche jüdische Überlieferung steht, müßte uns verstärkt Anlaß geben, der Schwestertradition Aufmerksamkeit zu schenken, um daraus mehr über das Judentum zu erfahren und diesen Schatz für die eigene Exegese fruchtbar zu machen. Kaum noch finden sich jedoch in den wichtigeren exegetischen Arbeiten Hinweise auf die jüdische Rezeptionsgeschichte. Und doch enthält gerade die jüdische Rezeption des Alten Testaments ein in vielerlei Hinsicht unbearbeitetes Feld an faszinierender Denkarbeit, geistiger Höhe und religiöser Tiefe. Dabei stellt sich ganz besonders deutlich heraus, wie offen diese Tradition bleibt. Zwar finden sich im rabbinischen Schrifttum immer wieder Aussagen, die allgemein akzeptiert werden, doch bleibt in den verschiedensten Bereichen eine erfrischende Offenheit und ein erstaunlicher Pluralismus in der Auslegung, eine Meinungsvielfalt, die es ermöglicht, in geänderten Situationen auch ganz neue Entwicklungen zuzulassen und für diese offen zu sein.

Typisch dafür scheint mir etwa der Zugang zum Messianismus zu sein. Dieser, im jüdisch-christlichen Antagonismus so oft überbewertete und völlig falsch verstandene Bereich jüdischer Theologie hat im Lauf der Jahrhunderte die unterschiedlichsten Entwicklungen genommen.

DIE MESSIASERWARTUNG ALS BEISPIEL FÜR DEN PLURALISMUS
DER JÜDISCHEN TRADITION UND EIN ANSATZ ZUM GESPRÄCH

Gerade in der Frage nach dem Messias und den damit verbundenen unterschiedlichen Lehren in Juden- und Christentum ist in den vielen Jahrhunderten immer wieder ein Dissens zwischen beiden Religionen postuliert worden, den etwa jüdische Wissenschaftler wie Gerschom Scholem¹ schön in der Aussage zusammenfassen, daß nämlich das Judentum die Erlösung als „einen Vorgang... in der Öffentlichkeit..., auf dem Schauplatz der Geschichte“², betrachte, während das Christentum ihn im geistlichen Geschehen in der Seele, der Welt des einzelnen, verinnerlicht habe, ohne eine äußere Änderung der Welt zu bewirken. Schon ein Augustinus hat in den *Soliloquien* (I § 7) diesen Unterschied zwischen Judentum und Christentum auf die Formel „Gott und die Seele will ich erkennen... und sonst gar nichts“ gebracht und bis heute ist in den klassischen theologischen Lehrbüchern, etwa des bedeutenden Theologen der Jahrhundertwende, Adolf von Harnack *Das Wesen des Christentums*³ als „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott“ formuliert worden⁴.

Erlauben Sie mir daher zuerst einen wichtigen Hinweis auf die alt- und neutestamentliche Messiasvorstellung. Das Alte Testament hat — darauf weisen gerade in jüngster Zeit wieder verstärkt die Exegeten hin⁵ — keine individuell-eschatologische Messiaserwartung formuliert. Dies wird besonders deutlich bei den Publikationen von J. Becker⁶ oder H. Strauß⁷. Wohl aber findet sich in ihren späten Schichten die Erwartung einer messianischen Heilszeit. „Daß Gott sein Reich und seine Herrschaft aufrichten wird, ist eine breite Überzeugung vor allem später alttestamentlicher Texte. Wie er dies tun wird [...] ist vom Alten Testament her nicht in letzter Eindeutigkeit vorentschieden“⁸.

¹ Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, zuletzt in: K. Koch, J. M. Schmidt (Hg.), *Apokalyptik* (WdF 365), Darmstadt 1982, S. 327 — 369.

² Ebd. S. 327.

³ (Siebenstern Taschenbuch 227), Gütersloh 1977.

⁴ Vgl. zum Folgenden Abschnitt: N. Lohfink, *Die Sorge um die rechte Gesellschaft — eine gemeinsame Perspektive von Altem und Neuem Testament*, [in:] M. Klopfenstein u. a. (Hg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6. — 12. Januar 1985* (Judaica et Christiana 11), Bern u. a. 1987, S. 357 — 384.

⁵ Vgl. den Sammelband: U. Struppe (Hg.), *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBA AT 6), Stuttgart 1989, vor allem S. 23 — 66; E. Zenger, *Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des Alttestamentlichen Israel*.

⁶ *Messiaserwartung im Alten Testament* (SBS 83), Stuttgart 1977.

⁷ *Messianisch ohne Messias. Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament* (EHS. T. 232), Frankfurt—Bern—New York—Nancy 1984. Der amerikanische Franziskaner John T. Pawlikowski fordert sogar, die Kirche möge die Weihnachtslesungen aus den sog. messianischen Verheißungen der Prophetenbücher streichen, weil sie dort — historisch richtig — nicht auf Jesus bezogen waren. Mit einer Interpretation auf Christus würde man sie falsch interpretieren und zugleich dem Antisemitismus Vorschub leisten; vgl. J. T. Pawlikowski, J. A. Wilde, *When Catholics Speak about Jews. Notes for Homilists and Catechists*, Chicago 1987 (Liturgy Training Publications).

⁸ U. Struppe, vgl. Anm. 5 oben, S. 10 (Einführung).

Hier gibt es etwa die Vorstellung, daß Gott selbst wieder an der Spitze des Volkes als Herrscher stehen werde (Ez 34,10 — 16), nachdem er alle Hirten abgesetzt hat. Nach Ez 34,23 wird dagegen David wieder Hirt des Volkes sein. Nach Jes 65,17 — 18,25 ist für messianische Amtsträger kein Platz, weil Gott selbst handelt. Er erschafft einen neuen Himmel und eine neue Erde, in der Wolf und Lamm zusammen weiden und niemand mehr Böses tut. Nach Jes 55,1 — 3 geht die Amtsgnade der königlichen Berufung auf das ganze Volk über, wodurch die Messiasvorstellung völlig demokratisiert wird. Das messianische Volk Israel ist Sauerteig für die Erde, was eine kosmische Veränderung bewirkt, wie diese auch in Jes 32,15 — 18 geschildert wird, wo nicht nur das Volk in Sicherheit, Ruhe, Gerechtigkeit und Frieden wohnt, sondern auch oder gerade dadurch die Wüste zum Garten wird. Uns allen geläufige Texte wie Jes 7; 9 und 11 und Sach 9,9 — 10, die von einem Idealkönig sprechen, setzen voraus, daß Gott selbst vorher den Kriegen ein Ende setzt. Das Königtum besteht dann in der Entfaltung des umfassenden Friedens, an der die ganze Schöpfung teilhat. Wir sehen also an Hand dieser Beispiele, daß ganz unterschiedliche Erwartungen die alttestamentliche Vorstellung von der messianischen Zeit prägen. Wichtig ist ihr die innerweltliche Veränderung der konkreten Gesellschaft hin zu einem Reich des Friedens und der Gerechtigkeit. Hier ist auch die Bedeutung des Menschensohnes bei Daniel 7 zu nennen. Auch hier ist ausgedrückt, daß nach der Verfolgung und Unterdrückung durch die in den Tieren symbolisierten Mächte eine neue Gesellschaft anbricht, die sich im Menschensohn darstellt. Besonders bei Deutero- und Tritojesaja treten in diesem Zusammenhang die Vorstellungen von einer Völkerwallfahrt hinzu. Das neue, andere, befreite Israel wird zum Zielpunkt der Völker, die in gläubigem Staunen vor diesem Volk erscheinen.

Erst in der Zeit zwischen Altem und Neuem Testament entsteht eine rege politische Messiaserwartung, die sich auf eine konkrete militärisch-politische Rettergestalt zuspitzt. Jesus selbst hat in seiner Umgebung diese Erwartung kennengelernt und sie abgelehnt. Stattdessen stellt er sich in die Tradition des leidenden Gottesknechtes nach Deuterojesaja (Jes 42, 1 — 9; 52,13 — 53,12), einer Figur, die gerade in der Ablehnung der politischen Ränkespiele sich als letztlich über alles Leid hinaus Siegende erweist. Der Gottesknecht des Buches Deuterojesaja ist jener Teil des jüdischen Volkes, das, von allen Völkern ringsum verfolgt, in Glaube und Treue zu Gott aushält, das seine Botschaft von Gerechtigkeit und Frieden weiterhin gesellschaftlich erfüllt. Der Gottesknecht ist deshalb keine unpolitische Figur. Seine Aufgabe ist eine eminent gesellschaftliche, wenn er gegen allen Druck an seiner Überzeugung festhält. Jesus stellt sein Auftreten ganz in die Erwartung des nahe herankommenden endzeitlichen Reiches. Seine Botschaft richtet sich dabei ausschließlich an sein Volk, die Juden. Die Berufung von 12 Jüngern erinnert an die 12 Stämme. Sein Auftrag ist die endzeitliche Sammlung Israels. Als Jesus nach dem Matthäus-

evangelium (Mt 11,2 — 6) gefragt wird, ob er denn der Messias sei, antwortet er in den Worten des Evangelisten mit dem Hinweis auf seine Heilungstaten. Und das messianische Gottesreich selbst bricht dadurch an, daß Jesus die Dämonen durch den Geist Gottes austreibt (Mt 12,28). Das messianische Reich beginnt somit durch Jesu Taten und zeigt sich dort, wo die Jünger, Israel und in weiterer Folge auch jetzt wir, Kranke heilen, Tote aufwecken, Aussätzige rein machen und Dämonen austreiben, wie es Mt 10,8 formuliert. Die Glaubwürdigkeit der Messianität Jesu erweist sich demnach auch in der christlichen Tradition in der Bezeugung durch die Gemeinschaft, im lebendigen Nachvollzug, in der realen Nachfolge und der sichtbaren Herstellung eines Friedensreiches. Die These einer bloß innerlichen, seelischen Veränderung, einer individuellen Erlösung ohne gesellschaftlichen Bezug verbietet sich vom Neuen Testament her ebenso wie vom Alten.

Für die jüdische Überlieferung nun stellte sich in den verschiedenen Jahrhunderten immer wieder neu die Frage nach dem Wann und Wie der messianischen Zeit, wobei die Antworten ganz unterschiedlich ausfielen. Naturgemäß war die messianische Hoffnung in den Zeiten der Bedrängnis am stärksten und drang auch in den Gebetsschatz, etwa in die 14. und 15. Benediktion des 18-Bitten-Gebetes ein. Bereits der Aufstand von 132 — 135 n. Chr., angeführt durch den Pseudomessias Bar-Kochba aber hat das Judentum in seiner Messiaserwartung zutiefst erschüttert und es messiaskritisch gemacht. Gerade jetzt werden messianische Erwartungen in weite Ferne gerückt und eine große Zurückhaltung entwickelt. Wichtig wird die Beschreibung der Leiden der messianischen Zeit, während die Person selbst stark in den Hintergrund rückt. Spekulationen über das Kommen des Messias werden abgelehnt und sogar die These vertreten, daß bereits zur Zeit Hiskijas der Messias gekommen sei, weshalb man ihn nicht mehr zu erwarten hätte (Sanh 94a). In Sanh 98a heißt es über drei berühmte Rabbiner des 3. und 4. Jh., daß sie den Messias nicht sehen wollten, sogar, wenn er komme.

Typisch erscheint mir zu sein, daß für das Judentum dieser Epoche die Auswirkungen der messianischen Zeit wichtiger sind als eine Charakteristik der Natur des Messias. Damit unterscheidet es sich jetzt vom Christentum, das seinen Blick zusehends weg vom, in Jesus angebrohenen und von ihm erhofften, messianischen Reich hin auf die Christologie und die Bedeutung der geistigen Erlösung richtete. Der Rabbi Mar Samuel etwa formuliert in dieser Zeit den nüchternen Standpunkt, daß es keinen Unterschied zwischen dieser Welt und der messianischen geben werde als daß die Unterjochung Israels unter die Könige aufhören werde (Ber 34 b). Damit zeichnet er eine eminent gesellschaftlich orientierte Messiasvorstellung, die von den Zionisten wieder aufgegriffen werden konnte. Wenn Israel in Frieden in einem eigenen Staat lebt, dann ist diese messianische Perspektive tatsächlich erfüllt. Freilich haben sich in den vielen Jahrhunderten seither noch viele verschiedene Messiasvorstellungen

entwickelt und Zeiten starker Messiasgläubigkeit mit Zeiten großer Zurückhaltung abgelöst. Während etwa auch Jehuda Halevi in der Besiedlung des Landes Israel die messianische Zeit erfüllt sah, hat Maimonides zwar den persönlichen Messiasglauben in seinen 12 Grundsätzen verankert, jedoch gegen die apokalyptischen Schwärmer jegliche Spekulation zurückgewiesen. Weder messianische Zeiten sollten bestimmt werden noch Bibelstellen daraufhin ausgelegt. Vielmehr solle man um ihn beten und ihn lieben. Seiner Meinung nach ist der Mensch selbst in der Lage, seine Zukunft zu bewältigen. Die messianische Zeit verstärke nur seine Fähigkeiten durch die Bedingung des Friedens (so deutlich in seinem Gesetzes-Kodex 11./12. Abschnitt über die Einsetzung der Könige). Isaak Abrabanel war im 15. Jh. ein großer Theoretiker des Messianismus, der darüber eine Trilogie schrieb. Die Mystik der Kabbala schließlich erachtete die messianische Tora als besonders bedeutsam. Mit den Aufständen der Kosaken Chmielnickis sah man ebenfalls das messianische Zeitalter, die Wehen des Messias, im Anbruch, um dann erst recht von Pseudomessiasen wie Sabbatai Zwi oder Jakob Frank enttäuscht und zu neuerlicher nüchterner Selbstbessinnung ermahnt zu werden. Im neuzeitlichen Rationalismus verband sich die messianische Idee mit der Vorstellung vom ewigen Fortschritt, von der unendlichen Aufgabe der nach Vollendung strebenden Menschheit. 1885 sah dann beispielsweise die Pittsburgh Platform der Reform—Rabbiner die eigentliche messianische Zeit in der modernen Kulturentwicklung verwirklicht. Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden bestimmten das messianische Reich. Orthodoxe und chassidische Gruppen hingegen haben sich für eine Beibehaltung einer personalen Messiashoffnung ausgesprochen und bis in jüngste Zeit bleibt gerade in der Redaktion der verschiedenen Gebetbücher die Frage nach dem Messias als Person eine kontroverse. Doch will ich dieses Problem keineswegs in Detail behandeln. Es genügt hier, die Vielgestaltigkeit des Phänomens zu zeigen und daraus die Folgerung zu ziehen, daß der simple Antagonismus zwischen christlichem und jüdischem Messianismus so keinerlei Anhalt in der Wirklichkeit besitzt und stattdessen eine viel differenziertere Betrachtung und Auseinandersetzung zu erfolgen hat.

Für den jüdisch-christlichen Dialog ist festzuhalten, daß Juden und Christen zweifellos die gemeinsame Hoffnung auf die Endvollendung dieser Welt eint. Das Christentum kann vom Judentum im Hinblick auf den Messianismus verstärkt lernen, weniger Augenmerk auf die Natur und Person des Messias zu legen als vielmehr die Augen offenzuhalten für die Veränderungen, die durch die messianische Zeit hereinbrechen sollen. Nur so kann es dem jüdischen Vorwurf begegnen, daß in der Realität der Christenheit seit 2000 Jahren so wenig vom Auftrag Jesu und seiner Nachfolge als Hereinbrechen der Endzeit zu spüren sei. Die Hoffnung auf die neue Schöpfung, die Endvollendung, das inkarnierte Gottesreich stehen noch aus, und lebendiger Dialog kann nur im gemeinsamen Ringen um dieser Reich bestehen. So wie Jesus mit dem Vater-

-Unser-Wort „Dein Name werde geheiligt“ an Ez 36,21.23 anknüpft und uns sagen will, daß Israel sich neu aus dem Staub der Entrechtung, der Unterdrückung und Verzweiflung erheben wird, so muß christlich dieser Auftrag umgesetzt werden im lebendigen Dialog der Tat, im gemeinsamen Wirken für das Gottesreich. Aus christlichem Verständnis wird Jesus selbst am Ende der Zeiten wiederkommen, um die Erde zu richten (Apg 17,31). Die deutschen Bischöfe haben in einer Erklärung vom 28. April 1980 *Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum* unter Punkt 7. zum Messianismus schön formuliert: „Die messianische Idee sprengt das zyklische Denken in der Menschheit auf; die Geschichte der Welt bewegt sich nicht im Kreis, ist nicht die ewige Wiederkehr des Gleichen; die messianische Verheißung läßt die Geschichte als zielgerichtet erkennen. [...] Die Kirche wartet mit Israel auf 'einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt' (2 Petr 3,13)“. Und die Bischöfe weisen, in gut rabbinischer Manier, weiters auf einen wichtigen Aspekt hin: „Jesus hat freilich auch vor falschen Messiasen gewarnt, die mit ihren Ideologien die Völker verführen (vgl. Mk 13,22 Parr.). Der Messianismus kann pervertiert werden. Das muß die Kirche wissen: 'Ihr aber, seht euch vor! Ich habe euch alles vorausgesagt' (Mk 13,23)“⁹. Juden und Christen teilen auch die Existenz des Gespannten, des auf das Mehr und Noch-Nicht ausgerichteten Menschen, der in dauernder, aktiver Hoffnung auf das Kommende lebt, niemals zufrieden mit sich selbst und dem Erreichten, immer der Vorläufigkeit und zugleich Notwendigkeit seines Handelns bewußt.

DIE AQEDAT—ISAAK ALS SÜHNENDER OPFERTOD:
EIN BEISPIEL FÜR EINE PARALLELE IN DER CHRISTLICHEN UND JÜDISCHEN
THEOLOGIE

In der Folge möge ein weiteres Beispiel jüdischer Theologie gestattet sein, das für die jüdisch-christlichen Beziehungen auszuwerten ist. Es handelt sich dabei um die Bedeutung des Opfertodes Christi bzw. um die Frage nach der sog. Bindung Isaaks, der Aqeda. Ausgehend von Gen 22 wird in der Bindung Isaaks in der rabbinischen Literatur eine Versöhnungs- und Erlösungslehre entwickelt, die theologisch ungemein folgenreich ist¹⁰. Bereits nach dem vor der Zeitenwende entstandenen Jubiläenbuch findet der Opferakt Isaaks in der Zeit des Pessachfestes statt, womit das Ereignis eine besondere Tiefe erhält. Wie einstmals anstelle der israelitischen Erstgeburt ein Pessachlamm geopfert wurde, so brachte noch früher Abraham anstelle des Erstgeborenen Isaak ei-

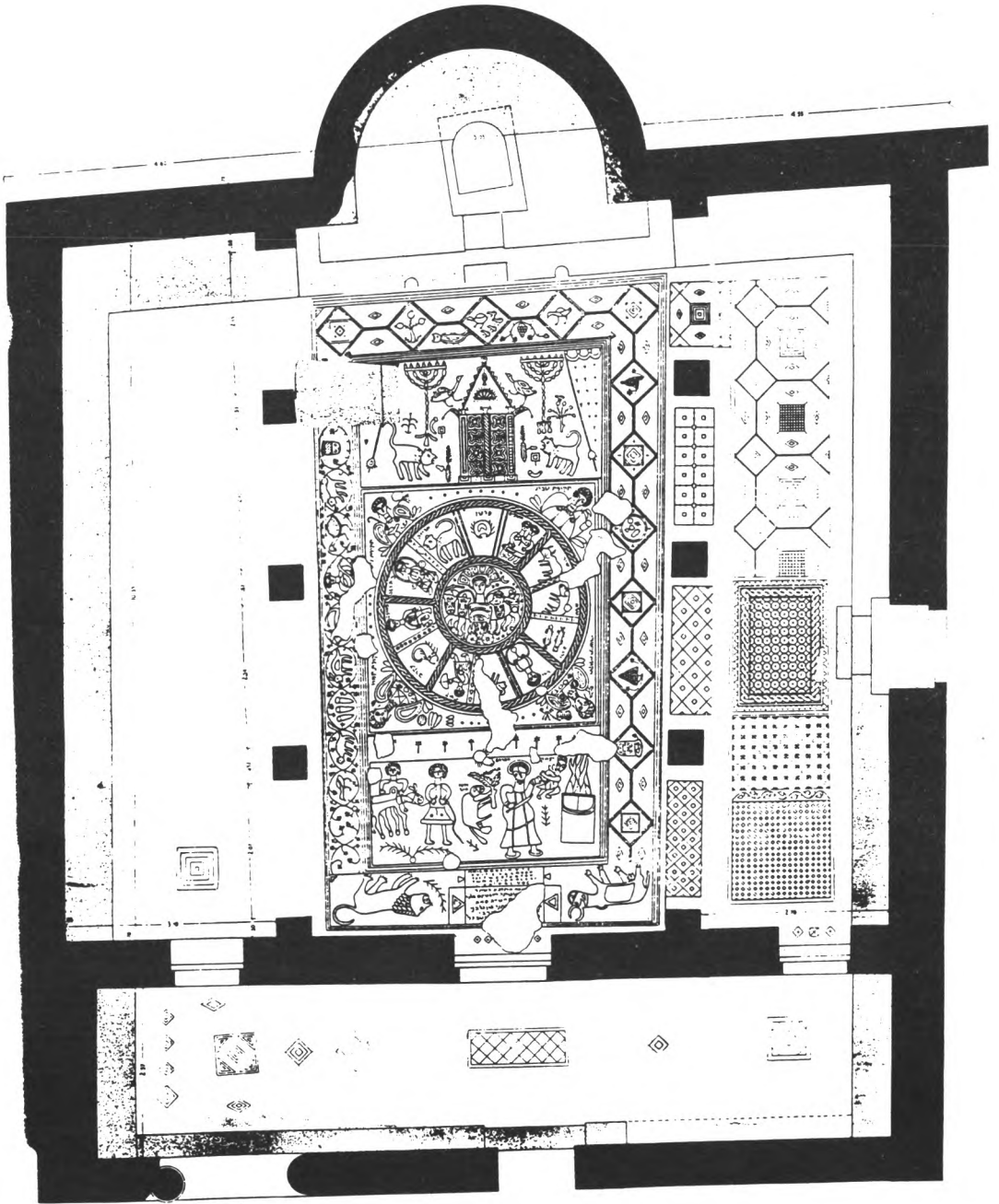
⁹ Text in: K. Richter (Hg.), *Die katholische Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945 — 1982. Mit Kommentaren von E. L. Ehrlich und E. Zenger*, Freiburg-Basel-Wien 1982, S. 128 f.

¹⁰ Vgl. N. Füglistner, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (StANT 8), München 1963, S. 210 ff.

nen Widder Gott dar. Gott selbst nun erachtet dieses Opferblut wie das Isaaks und erlöst Isaak vom Tod (Targum Neofiti Lev 22,27). Jener geopfert Widder gehört nach rabbinischer Tradition zu den Dingen, die seit Erschaffung der Welt existieren (Abot V. 6). Dies erinnert an 1 Petr 1,20, wonach das Lamm Christus vor Grundlegung der Welt auserlesen war. Nach jüdischer Tradition habe Isaak sich selber geopfert und sei auch tatsächlich gestorben. Wie das Targum zu Gen 22 feststellt, sei Isaak bereits 37 Jahre alt gewesen, als er sich freiwillig zum Opfer anbot und freiwillig das Holz zur Opferstätte trug, wie einer, der das Kreuz auf seinen Schultern trägt (GenR 56.3). Er band sich selber auf dem Altar (Sifre Dtn VI.5 § 32). Somit wurde Isaak zum leidenden Gottesknecht und zum Vorbild aller jüdischen Märtyrer, zum makellosen Ganzopfer, zum Holocaust. In der Zukunft würde dieses Opfer alle Sünden Israels sühnen (GenR 56.10; HldR I. 14; LevR 29.9; Targum). Das Pessachlamm erinnerte schließlich Gott an dieses Opfer und jedes Jahr soll das Osterfest durch Pessachblut und Pessachlamm an jenes Ereignis gemahnen. Für alle Zeiten bleibt Isaaks Tat wirksam und jedes Opfer ist nur vergegenwärtigender, erinnernder Nachvollzug des Verdienstes Isaaks. Mit der Aqueda, der Bindung Isaaks, ist auch der Auferstehungsgedanke verbunden. Gott hat Isaak vom Tod erlöst und zu neue Leben erweckt. Pessach bzw. Mazzotwoche werden so schon im Jubiläenbuch zur Auferstehungsfeier. Doch diente diese Auferstehung — die, welch Zufall, am 3. Tag stattfindet — nicht nur Isaak selbst, sondern er wird damit zur Ursache der eschatologischen Auferstehung, die einst im Verdienste Isaaks geschehen wird (GenR 56.1; PesR 32). Die späten Pirque de Rabbi Eliezer 31 drücken es so aus, als habe das Messer Isaak berührt und ihn getötet, doch nachdem Gott sprach: „Streck deine Hand nicht gegen den Knaben aus“ (Gen 22,12), kehrte dessen Seele wieder zurück. Da erst erkannte Isaak die Auferstehung der Toten aufgrund der Tora, daß nämlich alle Toten auferstehen werden. Dort sprach er die zweite Benediktion des 18-Bitten-Gebetes: „Gepriesen seist du, Herr, der die Toten lebendig macht.“ Das Judentum verbindet mit der Bindung Isaaks auch das Blasen des Schofar am Neujahr. Dieses Widderhorn wird am Ende aller Tage von jenem Tier stammen, das anstelle Isaaks geopfert wurde. Es wird Gott Isaaks Opfer in Erinnerung bringen und sein Erbarmen hervorrufen (Rosch ha-Schana 16a).

Erlauben Sie mir in diesem Zusammenhang auf das berühmte Mosaik in der Synagoge von *Bet Alpha* in Israel zu verweisen. Wie Sie wissen, ist dieses Mosaik aus dem 6. Jh. 1929 entdeckt worden. Sein Aufbau ist dreiteilig. Im ersten Feld beim Eingang ist die Opferung Isaaks dargestellt, in der Mitte der Tierkreis mit dem Sonnenwagen im Zentrum und im dritten Feld erscheint eine Reihe jüdischer Kultsymbole¹¹.

¹¹ Vgl. G. Stemberger, *Die bedeutung des Tierkreises auf Mosaikfußboden spätantiker Synagogen*, „Kairos“ 17:1975 S. 23 — 56.



Wie hat man dieses Mosaik zu interpretieren? Der Wiener Judaist Sterberger bietet zwei Varianten des Zuganges an: einmal könne man an eine Aufstiegszene denken, bei der der Besucher zuerst die Opferungsszene durchschreitet, um dann durch den Zodiak zum Kultbild zu gelangen, welches das himmlische Heiligtum darstelle. Oder aber man betrachte das Bild von den an den Längsseiten befindlichen Sitzbänken aus, dann wäre der Tierkreis im Zentrum, von den Kultbildern und von der Opferung Isaaks flankiert, so als ob diese dem Tempelkult entspreche. Die Aussage bei einer Aufstiegszene wäre folgende: Die Opferung Isaaks führe zum Anblick der Herrlichkeit Gottes. Mit Abraham könne sich der Jude im Gebet identifizieren, in der Befolgung der Tora ahme er den Gehorsam nach und im Gottesdienst vollziehe er das Isaakopfer mit, wodurch er der endzeitigen Erlösung gewiß wird. Der Tierkreis ist dann Durchgangszone zur Herrlichkeit. Helios repräsentiert den über die Sphären aufsteigenden Menschen, wie er in vielerlei jüdischen Texten belegt ist. Ihn repräsentieren Abraham, Isaak und dann jeder betende Israelit. Der Tierkreis symbolisiert die Praxis der irdischen Kults, ist seine Gebrauchsanweisung, die dazu helfen soll, daß der irdische Kult dem himmlischen entspricht, ist Leitbild. Abraham symbolisiert den großen Sterndeuter, den Kenner von Astrologie und Astrologie. Der Helios kann dann den im Lichtwagen aufsteigenden Mystiker bezeichnen, wie ihn die Hekhalot-Literatur der Thronwagen-Mystik kennt (Hekhalot Rabbati 19 — 20). Das oberste Bild kennzeichnet den Zielpunkt der Reise. Der Beter sieht vor sich den Toraschrein oder die Bundeslade. Menora, Lulab und Etrog wie das zur Aqeda gehörige Schofar, Weihrauchschaukel, Vögel und Löwen symbolisieren den himmlischen Kult, der alles beinhaltet, was in Israels Gottesdienst von Alters her bedeutend war. Betrachtet man allerdings Helios als Zentrum der Komposition, dann bedeutet dies nur, daß im irdischen Gottesdienst Israel die Berufung auf Isaaks Verdienst erfährt und den Glücksstern als Gegenwart Gottes erlebt. Das obere Bild erscheint dann als Symbol für den irdischen Gottesdienst und stellt diesen in all seinen geschichtlichen Phasen dar. Helios in der Mitte kann dann als Gott oder Messiaskönig interpretiert werden (vgl. Hekhalot Rabbati 5.2). Gott ersetzt wie in Apk 21,22 den Tempel und wie in Apk 21,23 das Licht von Sonne und Mond. Wenn jedoch der Helios auf den Messias deutet, wie ebenfalls nach Hekhalot Rabbati 6.5 möglich, wäre er, dargestellt vor dem Dunkel der Nacht, als Licht für die in der Finsternis ausharrenden Israeliten gedacht. Für die Ausdeutung ergäbe sich in beiden Fällen wohl eine ähnliche Folgerung. Wie immer man das Bild letztlich betrachtet, bleibt es eine Verherrlichung Israels. Der Beter sieht in der Opferung Isaaks die Garantie, in das himmlische Heiligtum eintreten zu können. Der Aufstieg selbst ist dann das messianische Ereignis, ist eigentlicher Anbruch der messianischen Zeit.

Mit diesen Ausführungen meine ich, ausreichend begründet zu haben, weshalb eine neuerliche theologische Auseinandersetzung mit der jüdischen Bi-

belexegese notwendig ist. Gerade das Beispiel der Opferung Isaaks zeigt die extremen Berührungspunkte zwischen christlichem und jüdischem Verständnis von liturgischem Nachvollzug, von heilsgeschichtlicher Erinnerung, von eucharistischem Geschehen. Ich brauche die Parallelen zur christlichen Eucharistie hier nicht im einzelnen aufzuführen, da sie Ihnen sicherlich während des Vortrages selbst als unübersehbar eingeleuchtet sind.

Ergebnisse und Folgerungen

Die bisherigen Ausführungen sollen Ihnen, wertees Publikum, nicht zuletzt ein Hinweis darauf sein, daß jüdische und christliche Theologie sich nicht in ihren inhaltlichen Aussagen widersprechen. Es fiel mir nicht schwer, hier eine ganze Anzahl von Beispielen aufzuzählen, wo jüdische Exegese mit christlichen Vorstellungsinhalten parallel geht. Nicht inhaltlicher Widerspruch bewirkt die Trennung. Vielmehr scheint mir die eigentliche Diskrepanz in der Person Jesu zu liegen. In der christlichen Überlieferung hat Jesus als Christus jene Rolle übernommen, die im Judentum bis heute durch die lebensspendende Tora ausgefüllt wird. So wie sich nach jüdischer Vorstellung das göttliche Wort in der Tora inkarniert hat, so hat sich in christlichem Verständnis Gott selbst im Menschen Jesu inkarniert. Dabei dürfen wir nicht den Fehler begehen, das Judentum als Gesetzesreligion mißzuverstehen. Diese war es nie und wird es nie sein. Zum einen sind die Überlieferungen offen für pluralistische Deutungen. Zu keiner Zeit gab es eine einzige Gruppe von Auslegern, die dogmatisch über das Verständnis der Religion bestimmt hätte. Immer blieb Zeit und Gelegenheit zur geistigen Auseinandersetzung, zum Dialog und Streit. Wenn wir heute zwischen liberalen, konservativen und orthodoxen (chassidischen) Strömungen innerhalb des religiösen Judentums unterscheiden, spiegelt sich darin nur die Offenheit wider. Theoretisch war sich das Judentum der Relativität jeglicher theologischer Ansätze bewußt und hat besonderen Wert auf die Intention gelegt. In der Praxis mag es stärkere Betonung des Gesetzesgehorsams immer wieder geben, wie es sie ihn in der katholischen Tradition — ich erinnere an die Strenge mancher Ordensregeln und Verhaltensvorschriften — ebenso bis heute gibt. Ein Vergleich kann also nur zwischen liberalen Kreisen innerhalb des Judentums mit liberalen innerhalb der Kirche und konservativen innerhalb des Judentums mit konservativen innerhalb der Kirche erfolgen. Alles andere wäre Etikettenschwindel. Es kann nicht angehen, schön theoretisch von der Aufhebung der Gesetze durch Jesus zu sprechen und dem Judentum pauschal Gesetzesgehorsam vorzuwerfen, wenn man zugleich mit eiskalter Schärf dogmatisch bis in die Intimität der Schlafzimmer hinein die Menschen in ihrem Verhalten normen will. Auch darf man die jüdische Überlieferung nicht mit den Stichworten Gesetz statt Gnade abwerten. Schon 1973 hat Zwi Werblow-

sky¹² „Tora als Gnade“ definiert. Daß Gnade bereits im Alten Testament ein wichtiger Punkt ist und für das Judentum eine Gnadentheologie genauso geläufig ist wie für uns heutige Katholiken, braucht hier nur erwähnt zu werden. Auch ist Abstand von der Vorstellung zu nehmen, das Judentum ergehe sich in einer Ansammlung von Geboten und Verboten. Wie im Christentum ist auch dem Judentum klar, daß nicht die sinnlose Werkgerechtigkeit zur Erfüllung führt. Vielmehr stehen auch hier Gottes- und Nächstenliebe parallel nebeneinander, und das Gesetz ist um des Menschen willen da, nicht umgekehrt. Der Talmudabschnitt Makkot 24a soll hier als ein Beispiel erwähnt werden, wie kritisch sich das Judentum mit dem Gesetz auseinandersetzte. Ausgehend von der Vorstellung, daß es 364 Verbote entsprechend den Tagen des Jahres und 248 Gebote entsprechend den menschlichen Gliedern gäbe, zitiert man in der Folge eine Reihe von Prophetenversen, aus denen hervorgeht, daß die eigentlichen Gebote nur wenige und vor allem ethische Grundsätze wie Gerechtigkeit seien, bis schließlich ein Zitat aus Hab 2,4 überhaupt alles Gesetz auf die Aussage reduziert, daß der Fromme durch seinen Glaubenseine Treue lebt. Damit ist jeglicher Antagonismus zwischen Gesetz und Glaube gesprengt, er existiert einfach nicht. Die Tora ist vielmehr die Möglichkeit, das ganze Leben Gott zu unterstellen, die eigene Identität zu bewahren und vor Gott den Glauben zu bekennen. Anderes aber fordert das Christentum von seinen Söhnen und Töchtern auch nicht. Wenn wir die Tora als die Größe erachten, durch die Juden zur Erfüllung ihrer göttlichen Berufung gelangen, so müssen wir sie neu und anders bewerten. Wir müssen sie als eine Möglichkeit sehen, eine vollendete religiöse Lebensform zu finden. Wenn es eben innerhalb des Judentums die lebensspendende Kraft der heilvollen Tora ist, durch die der Mensch zu seiner Vollendung kommen kann, wie es im Symbol des Mosaiks von Bet Alpha zum Ausdruck kommt, und wenn dies eine im Alten Testament belegte Erwählung ist, so ist sie hoch zu werten. Ihr entspricht auf christlicher Seite die Nachfolge Jesu, der das inkarnierte Wort Gottes für uns darstellt. Beide Möglichkeiten sollen das selbe Ziel verfolgen und werden inhaltlich weite Strecken dasselbe wollen, Gerechtigkeit, Friede, Freiheit und Vollendung des Menschen als Geschöpf Gottes, der berufen ist zur Ebenbildlichkeit des Schöpfers. Ob wir nun in der Nachfolge Jesu stehen, oder ob in der Befolgung der göttlichen Weisung, der Tora, sollte uns diesem Ziel in gleicher Weise nahebringen. Israel hat, wie der Apostel Paulus im Römerbrief 9,5 formuliert, die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, die Tora, der Gottesdienst und die Verheißungen, und es hat sie bis heute.

Viel zu lange ist der jüdisch-christliche Dialog von christlicher Seite her als Streitgespräch mit missionarischem Eifer geführt worden, mit den fatalen Folgen von Talmudverbrennung und letztlich der Ermordung jüdischer Bürgerin-

¹² In „Kairos“ 15:1973 S. 156 — 163.

tolerieren. Vielmehr soll die geistige Auseinandersetzung mit dem anderen, das heißt mit den Juden, das Judentum als gleichberechtigte Religion, als erste der beiden Schwestern, anerkennen, um von ihr zu lernen, sich selbst befruchten zu lassen und die eigene Tradition kritisch beleuchten zu können. Wenn wir erkennen, daß in der gläubigen Befolgung der Tora das Judentum seinen Erwählungsanspruch als Gottes Volk bis heute erfüllt, so soll es uns ein Ansporn sein, christliche Nachfolge lebendig werden zu lassen, auf den vorgezeigten Wegen Jesu aktiv und stark aufzutreten und gemeinsam mit dem Judentum allem entgegenzutreten, was dieser gemeinsamen Tradition widerspricht, Intoleranz, Menschenhaß, Ungerechtigkeit und Beschneidung der Freiheit. Den Wissenschaftlern lege ich den Wunsch ans Herz, stärker und intensiver auch in der Ausbildung auf die geistige Tradition unserer Schwester Judentum hinzuweisen und in den Curricula diese einzubauen.

Praktisch, und hiermit bin ich am Ende meiner Ausführungen angelangt, sind wir katholische Theologen aufgefordert, mehr und intensiver die gemeinsamen Beziehungen zum Judentum wiederzubeleben. Die Einführung von Abteilungen für Judaistik — wie in Salburg — oder gar die Möglichkeit eines Judaistikstudiums im Rahmen der Theologischen Fakultät — wie in Luzern — sind Möglichkeiten, dieser Aufgabe im akademischen Bereich nachzukommen. Regelmäßige Vorlesungen zum Verständnis rabbinischer Theologie, Exkursionen an jüdische Stätten, wie ich sie beispielsweise letzten Monat hier in Galizien erleben durfte, wären wichtige Ergänzungen zu einer unverzichtbaren Bildungsarbeit in der pastoralen Praxis, in den Pfarrgemeinden, Bibelkreisen, in den Predigten. Israelexkursionen mit judaistischem Schwerpunkt, Kontakte zu jüdischen Organisationen sind anzubahnen. Wichtiger noch ist die Förderung der Erhaltung der jüdischen Kultur und der jüdischen Gemeinden, die in Ihrem wie in meinem Land leider in der Folge des Holocaust in einem erschreckend erbärmlichen Zustand sind. Ob eine Wiederbelebung geschehen kann, wird, bei aller Skepsis über die Erfolgsaussichten, nicht zuletzt an unserer Bereitschaft liegen, unseren jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern die Hand zu reichen und sie zu einem Leben mit uns zu ermutigen.