

umgreifende und selber unumgreifbare, unfassliche Geheimnis Gottes tritt uns [...] allein in der Gestalt eines Menschen, des Menschen Jesus, anschaulich und faßbar entgegen.» H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten* (Düsseldorf 1987) 311.

⁵ Walter Kasper formuliert es gut: «Das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu gilt seither als das unterscheidend Christliche.» in: *Jesus der Christus* (Mainz 1974) 191.

⁶ Entscheidend für die Rückkehr der lateinamerikanischen Christologie zum historischen Jesus ist daher nicht so sehr der Wunsch zu wissen, was geschehen ist, sondern vielmehr der zentrale Versuch, das Reich Gottes aufzuwerten; vergleiche J. Sobrino, *Jesucristo liberador* (Madrid 1991) 143-177.

⁷ J. Imbach, *Wem gehört Jesus? Seine Bedeutung für Juden, Christen und Moslems* (München 1989).

⁸ J.I. González Faus: *La humanidad nueva. Ensayo de cristología* (Santander 1984) 256f.

⁹ Aus dieser Perspektive ist auch das Bedeutendste des ersten christologischen Buches von Leonardo Boff sein Titel: *Jesus Christus der Befreier* (Freiburg 1986).

¹⁰ In unserem Artikel «Profil einer politischen Heiligkeit» in: *CONCILIUM* 3 (1983) 182-187 beziehen wir uns auf Monseñor Romero und zitieren ihn als Beispiel einer solchen Heiligkeit.

¹¹ Wie wichtig Gott in seinem Leben war, teilte er in seinen Predigten durch Sätze wie den folgenden mit, den er einen Monat vor seinem Martyrium sprach: «Wer sagt mir, liebe Brüder und Schwestern, daß die Frucht dieser heutigen Predigt sein wird, daß jeder von uns geht, um Gott zu begegnen!» (10. Februar 1980).

Aus dem Spanischen übersetzt von Damian van Melis

JON SOBRINO

Baskischer Herkunft, geboren am 27.12.1938; Seit 1956 Mitglied des Jesuitenordens; Seit 1957 gehört er dessen Mittelamerikanischer Provinz an und lebt in El Salvador. 1969 zum Priester geweiht; 1963 Lizentiat in Philosophie und Literaturwissenschaften an der St. Louis University, USA; 1965 ebendort Magister der Ingenieurwissenschaften; 1975 theologische Promotion an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen sind vor allem seine theologischen Arbeiten zur Christologie zu erwähnen. Anschrift: Jon Sobrino, Mediterráneo 50, Jardines de la Guadalupe, San Salvador, El Salvador, Mittelamerika.

Rosemary Radford Ruether

Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen

Das christliche Bekenntnis von Jesus als dem Christus hat sich aus dem Gedankengut der jüdischen Tradition aus dem ersten Jahrhundert über das Kommen eines Retters am Ende der Geschichte entwickelt. Doch wurden diese jüdischen Vorstellungen durch die christliche Erfahrung und theologische Reflexion in so hohem Maße revidiert, daß sie für Juden größtenteils unverständlich und von Grund auf unannehmbar wurden.

Das Christentum erwiderte diese Ablehnung seiner Thesen und Ansprüche durch die Juden,

indem es eine anti-jüdische Christologie «der Verwerfung» (im engl. Original «left-hand» of Christology, Anm. d. Ü.), d.h. eine die Juden verdammende Christologie entwickelte, die dazu diente, die Juden zu verleumden und sie in den christlichen Gesellschaftssystemen anzugreifen und zu unterdrücken. Diese Herabsetzungen, Unterdrückungen und Gewalttätigkeiten machten den Juden die Christologie umso unannehbarer. Ob es wohl heute, im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts, nach zweitausend Jahren der Auseinandersetzung, für Juden und Christen möglich ist, in einen fruchtbaren Dialog über diese Fragen nach dem Messias einzutreten?

Ich werde in diesem Aufsatz kurz über diese Konstruktion einer anti-jüdischen Christologie «der Verwerfung» des Christentums und deren Auswirkungen auf die jüdische Existenz, besonders ab der Zeit, da das christliche Gesellschaftsleben in christlichen Staaten oder Kaiserreichen organisiert wurde, referieren. Ich werde dann fragen, ob dieser anti-jüdische Aspekt der Verdammung aus der Christologie herausgenommen werden kann, so daß das Bekenntnis der Christen zu Jesus als dem Christus nicht mehr mit der religiösen oder gesellschaftlichen Ächtung der Juden verquickt ist. Zuletzt möchte ich

dann untersuchen, in welcher Weise sich die jüdische und christliche Messiaserwartung auf das Kommen eines messianischen Staates oder einer sonstigen politischen Größe beziehen, von denen behauptet wird, sie seien Ausdruck des Reiches Gottes auf Erden.

Die moderne Exegese des Neuen Testaments hat in Frage gestellt, ob Jesus selbst überhaupt für sich in Anspruch genommen hat, der Messias zu sein. Einige Exegeten sind der Meinung, er habe nicht behauptet, selbst der Messias zu sein, aber seine Sendung und Botschaft in Zusammenhang mit dem Kommen des Menschensohns und dem Reich Gottes gesehen¹. Dennoch kann kein Zweifel daran bestehen, daß die christliche Gemeinde nach seinem Tod Jesu Messianität vertreten und dabei verschiedene jüdische Traditionselemente dieser Figur verwendet hat (davidischer Messias, Menschensohn).

Trotzdem hat allein die Tatsache, daß Jesu Sendung und Botschaft durch die von der römischen Behörde angeordnete Kreuzigung endeten, das Frühchristentum in eine schwere Krise gestürzt. Jeder Anspruch, daß Jesus der Messias war, mußte so formuliert werden, daß dieser Skandal erklärbar wurde. Das Christentum vereinte also verschiedene Vorstellungen der jüdischen Tradition miteinander, die vorher nie zusammen gedacht worden waren. Es verband die Messias-Vorstellung mit dem leidenden Gottesknecht von Jesaja 53, um so zu begründen, warum das Leid und der Tod des Menschensohns Voraussetzung für die Erlösung waren.

Die frühen Christen unterschieden die Erlösung als innere Beziehung zu Gott von der Verwandlung des Bösen der Geschichte in das Reich Gottes, welches in eine ferne Zukunft der Wiederkehr Christi in all seiner Herrlichkeit hinausgeschoben wurde. Außerdem verbanden die Christen den Messias als Erlöserfigur der Endzeit mit kosmologischen Begriffen wie z.B. der Weisheit Gottes und dem Logos Gottes, so daß diese durch Christus erwirkte Erlösung als die Wiedereinsetzung und Erneuerung der ursprünglichen und wahren Natur der Schöpfung betrachtet wurde.

Diese Entwicklungen machten die christlichen Thesen von Jesus als dem Christus unvereinbar mit dem jüdischen Messiasverständnis. Für das Judentum ist das Kommen des Messias untrennbar verbunden mit dem Kommen des

Reiches Gottes, der Verwandlung des Bösen der Geschichte². Der christliche Anspruch, dieses Ereignis habe längst stattgefunden, obwohl es keinerlei Anzeichen für die Überwindung des Bösen oder für einen Beitrag zur Verbesserung der Situation durch die Christen gibt, ergab im Kontext des jüdischen Messiasverständnisses keinen Sinn. Für das Judentum müssen sich messianische Ansprüche an der Wirklichkeit ihrer ethischen und sozio-politischen Erfolge messen lassen.

Als die Christen versuchten, ihre christologische Interpretation der hebräischen Schrift in der Synagoge Palästinas oder der Diaspora zu predigen, setzten die rabbinischen Gemeindevorsteher alles daran, sie auszustoßen. Die Christen reagierten darauf, indem sie ihrer Vorstellung von der Notwendigkeit des Leidens des Menschensohns den Gedanken hinzufügten, daß sein eigenes Volk (bzw. die Führerschaft seines eigenen Volkes) ihn zurückweisen müsse. Die Verleumdung der religiösen Oberschicht des Tempel- und Synagogenjudentums als «heuchlerische und blinde Führer» wurde zu einem Bestandteil der christlichen Verkündigung³.

Diese wachsende Entfremdung fand zu einer Zeit statt, in der das palästinensische Judentum in zwei Phasen der Revolte gegen das römische Imperium (66–73 und 132–137) hineingezogen wurde. Diese Aufstände wurden von dem aus der apokalyptischen Literatur inspirierten messianischen Eifer getragen. Nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 erhoben sich die Überlebenden der rabbinischen Führerschaft zu normativen Hütern des Fortbestands der jüdischen Religion und des Gemeinschaftslebens. Sie unterbanden jeglichen messianischen Aktivismus und verbannten sektiererische Gruppen wie z.B. die Christen aus ihrer Gemeinschaft.

Im Lauf der Zeit veränderte sich die christliche Polemik gegen jüdische Autoritäten, die als blinde Führer verunglimpft wurden, insofern, als nun der Gedanke hinzukam, daß die jüdische Verwerfung Jesu als Christus ihren Führungsanspruch diskreditiere und die Beziehung des jüdischen Volkes insgesamt zu Gott verändere. Diese Auffassung ging auch in die Texte ein, die später zum Neuen Testament wurden. Anti-jüdische Themen wurden außerdem in *Adversus Iudaeos*, den Schriften der Kirchenväter

aus dem zweiten bis vierten Jahrhundert entwickelt.

Die *Adversus Judaeos*-Schriften drehen sich um zwei Themen: die Verwerfung der Juden und Erwählung der Heiden durch Gott und die Abschaffung und spirituelle Erfüllung des Gesetzes und des Tempelkultes. Gottes Verwerfung der Juden ist die göttliche Reaktion auf die jüdische Verwerfung Jesu als Christus, aber diese Verwerfung wiederum wird als Höhepunkt einer langen Geschichte der jüdischen Apostasie gewertet. Es heißt dort von den Juden, sie hätten auch die Propheten immer zurückgewiesen, ja, sie sogar getötet. Angefangen mit dem goldenen Kalb hätten sie sich immer wieder von Gott abgewandt und Götzen(bilder) verehrt.

Bei Autoren des späten vierten Jahrhunderts, wie z. B. Johannes Chrysostomos, nehmen diese Negativbilder der Juden fast dämonische Züge an. Die Juden werden als übernatürliche Verkörperung des Bösen mit übermenschlichen Gelüsten nach jeder Verderbtheit des Fleisches und Geistes dargestellt⁴. Die wichtigsten Belegtexte für dieses überzogene Bild jüdischer Verderbtheit waren die jüdischen Propheten selbst. Und dennoch verwendeten die prophetischen Texte Beschreibungen solchen Verfalls, um die Juden zur Reue aufzurufen, während die Kirchenväter eine strikte Unterscheidung zwischen ihren negativen Worten der Verurteilung und dem positiven Aufruf zu Reue und Zukunftshoffnung einführten. Die negative Seite wird als Beschreibung der historischen Wirklichkeit der Juden gelesen, während die positive Seite als zukünftige Verheißung für die Christen und die Kirche in Anspruch genommen wird.

Als Höhepunkt des Frevels in dieser Geschichte des Bösen wird dann die Zurückweisung und Hinrichtung des Messias bewertet. Es ist Chrysostomos, der für dieses Ereignis den Begriff des «Deicides», des Gottesmordes, prägt⁵. Aus seiner Sicht handelt es sich hier um Verrat und *Majestätsbeleidigung* am höchsten Herrscher des Universums. Für Verbrechen dieser Art ist keine Beschimpfung hart genug, und so spricht er von den Juden fortwährend als von Teufeln, von ihren Synagogen als von Bordellen des Teufels. Wegen dieses letzten und schlimmsten Vergehens hat sich die Geduld Gottes mit den Juden erschöpft. Ihre Erwähltheit und besondere Gnade vor Gott wurde zunichte gemacht, und sie wurden ins Exil getrieben. Ihre

Stadt wurde zerstört, ihr Kultort geschändet. Sie gerieten in Gefangenschaft ihrer Feinde und können kein Ende ihres Unglücks bis zum Ende der Zeiten absehen.

Im Gegensatz dazu sind es nach Auffassung der Kirchenväter nun die früheren Feinde Gottes, die Heiden, die sich bekehren lassen und zu Gottes neuem, auserwähltem Volk werden. Schrifttexte über die Versammlung der Nationen werden als Voraussage dieser kommenden Heidenkirche interpretiert, allerdings unter Ausschluß der abtrünnigen Juden⁶. Nach Begründung der konstantinischen Staatskirche wird diese Versammlung der Nationen mit der Vereinigung von Weltkirche und Römischem Reich gleichgesetzt. Bischof Eusebius, der Lobredner Konstantins, identifiziert die Christenheit mit dem Tausendjährigen Reich Christi auf Erden⁷.

Die Kirchenväter betonten die Vorstellung von der Ersetzung der untreuen Juden durch die im Glauben treue Heidenkirche, im Unterschied zur paulinischen Sicht einer Einpflanzung der Kirche in Israel. Nichtsdestoweniger gehen auch sie von einer weiterbestehenden Beziehung von Gott zu den Juden aus, allerdings ist dies eine ausschließlich negative Beziehung des Zorns und der Verurteilung. Die Juden können aber — trotz ihrer Verbannung und Heimatlosigkeit in der christlichen Ära — vielleicht bekehrt werden. Im *Gottesstaat* des Augustinus wird diese eschatologische Bekehrung der Juden in die Endzeit datiert. Vor der Wiederkunft Christi werde Elias auf die Erde gesandt, um die Juden zu bekehren und sie so in die Gemeinschaft der endgültig Erlösten zurückzuführen⁸.

Diese anti-jüdischen Interpretationen der Schrift hätten vielleicht nur geringen Einfluß auf den Status der Juden gehabt, wäre da nicht die schicksalhafte Verbindung der christlichen Kirche mit dem römischen Imperium durch Konstantin gewesen, der das Christentum zur Staatsreligion erhob. Dieser Zuwachs an politischer Macht machte es möglich, daß die christlichen anti-jüdischen Urteile in das christlich-römische Recht und auch in das kanonische Recht übertragen wurden, die nun in der ganzen Gesellschaft durchsetzbar waren.

Die bürgerliche und kanonische Gesetzgebung während des vierten bis sechsten Jahrhunderts marginalisierten die Juden in der christlichen Gesellschaft. Ihnen wurde der Zugang zu

Staatsämtern versperrt, ihnen wurde verboten, christliche Sklaven zu halten (während dieses Verbot nicht für Christen galt; ein weiter Bereich der handwerklichen und landwirtschaftlichen Produktion hing von der Sklavenarbeit ab), und ihnen wurden besondere Steuern auferlegt⁹. Doch auch wenn sie eine gesellschaftliche Randexistenz führen mußten, wurden die Juden als soziale und religiöse Gruppe nicht ausgeschlossen. Dies ist bemerkenswert, weil um das Jahr 380 alle anderen nicht-rechtgläubigen Gruppen (Heiden, christliche Häretiker) vom christlichen Reich mit der Acht und dem Bannfluch belegt wurden.

In dieser Zeit kam es auch zu Volksaufständen, in deren Verlauf Synagogen vom christlichen Mob in Brand gesetzt wurden. Die christlichen Kaiser verlangten in solchen Fällen, daß die Schuldigen den jüdischen Gemeinden Entschädigung zahlten. Diese Schutzfunktion gegenüber den Juden wurde im Mittelalter von den Päpsten und christlichen Fürsten übernommen. Es entwickelte sich ein kompliziertes Verhaltens- und Behandlungsmuster der Christen den Juden gegenüber, das von behördlichen Benachteiligungen und Gewalttätigkeiten durch die Bevölkerung geprägt war, das aber auch ein begrenztes Existenzrecht innerhalb der christlichen Gesellschaft, in der christliche Autoritäten als Garanten dieses minimalen «Schutzes» fungierten, sicherstellte¹⁰.

Diese Politik der «Beschützung der Juden» entstammte der Seite des christlichen Glaubens, die die Juden als potentiell zu Christus Bekehrbare ansah. In bestimmter Hinsicht war die christliche Erlösung unvollständig, solange die Juden nicht mit Christus wiederversöhnt waren. Daher lag es von nun an in der Verantwortung der Kirche, nicht nur die göttliche Verurteilung zu vollstrecken, sondern auch die Juden um ihrer zukünftigen Wiederversöhnung mit Gott willen zu beschützen. Die offizielle Theorie und Politik der Christen den Juden gegenüber waren repressiv und oft ambivalent, aber es handelte sich nicht um Völkermord.

Wie konnte es dann aber dazu kommen, daß inmitten des christlichen Europa in jüngster Zeit ein moderner Antisemitismus entstand und die Form eines systematischen Völkermords an den Juden annahm? Die Diskussion über die Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem christlichen Anti-Judaismus und

dem nationalsozialistischen Antisemitismus ist zu kompliziert, als daß in diesem Artikel darauf detailliert eingegangen werden könnte. Es muß hier die Feststellung genügen, daß es eine Kontinuität im Erbe der Anfeindung und gesellschaftlichen Marginalisierung gab, daß es aber ebenso eine Diskontinuität in der Verschiebung von religiösen zu rassistischen Vorwürfen gab.

Für die christliche Tradition bedeutete die «Endlösung der jüdischen Frage» schlicht die Bekehrung. Die Juden sollten nicht aus dem christlichen Europa eliminiert werden; sie mußten für die Wiederversöhnung in der Endzeit erhalten bleiben. Aber sobald es sich um eine biologisch begründete Ablehnung der Juden handelte, wurde die Konversion als «Lösung» für das, «was an den Juden falsch war», außer Kraft gesetzt. Für die Nationalsozialisten bestand die Lösung stattdessen in der physischen Ausrottung der Juden. Die Schuld der Kirche am Holocaust liegt nicht nur darin, den Hintergrund für die auch von den Nationalsozialisten benutzten, negativen Stereotypen über die Juden bereitgestellt zu haben, sondern auch darin, nicht entschieden gegen den Völkermord eingetreten zu sein — nicht zuletzt aus der eigenen Tradition des minimalen Schutzes der Juden.

Die Schrecken der nationalsozialistischen Konzentrationslager sitzen so tief, daß es beinahe trivial erscheint, angesichts des Holocausts von der Notwendigkeit einer neuen Christologie zu sprechen. Reuevolles Schweigen scheint hier eher angemessen. Es soll hier nicht von der Vermutung ausgegangen werden, daß ein einfaches Neu-Überdenken der theologischen Formeln *per se* die adäquate Reaktion auf diese schreckliche Geschichte sei. «Heilung» muß auf vielen verschiedenen Ebenen ansetzen. Nichtsdestoweniger ist die Überprüfung solcher theologischer Denkmuster, die die christliche Sicht der Juden als negative Kehrseite ihres Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus geformt haben und weiterhin formen, ein Element dieser eingeforderten Reue.

Die christliche Lehre muß — sowohl auf akademischer Ebene wie auch auf allgemeinerer Ebene, in Predigt, Liturgie und Katechese — alle auf Gegensatzpaaren beruhenden Schemata wie z. B. «Gesetz/Gnade», «Alte/Neue Zeit», «Alter/Neuer Bund», in denen die Juden bzw. das Judentum den «Typus» des Negativen und Un-

vollkommenen vertreten, während die Christen und das christliche Evangelium für das Gute und die vollendete Wahrheit stehen, reformieren. Solche dialektische Spannungen zwischen äußerlich und innerlich, zwischen Nichterfüllung und Erfüllung gibt es in jeder Gemeinschaft. Sie trennen aber nicht einen vom anderen.

Im patristischen Christentum wurde die dialektische Struktur des prophetischen Glaubens in sich geteilt, so daß die positive Seite von Vergebung und Verheißung als auf die christliche Kirche zutreffend ausgesagt wurde, während die negative Seite von göttlichem Zorn, Gericht und Verwerfung allein den Juden zugeschoben wurde. Diese falsche Exegese verzerrte in fundamentaler Weise die Bedeutung des prophetischen Glaubens. Die hebräische Schrift, die eine Tradition der jüdischen Selbstkritik und Reue beinhaltet, wurde in eine unbarmherzige Projektion negativer Stereotypen verkehrt. Die Kirche enthielt sich dabei der Tradition prophetischer Selbstkritik und erschien dadurch in uneingeschränkt glorreichem und vollkommenem Licht.

Obwohl faktisch kein christlicher Exeget der hebräischen Bibel die prophetische Literatur heute noch in dieser Form interpretieren würde, ist es dennoch notwendig, die Weise, in der Christen davon ausgehen, daß das «Alte Testament» das «Neue Testament» voraussagt und sich in diesem erfüllt, zu überdenken. Dies verlangt ferner eine Distanzierung von der sektiererischen Polemik im Neuen Testament selbst. Hier ist die christliche Exegese aufgefordert, sich mit zwei Ebenen der Kritik zu befassen.

Zunächst sollten wir einsehen, daß prophetische Kritik nur als interne, innere Kritik legitim ist — eine Kritik, die sich der erlösten Zukunft derer verpflichtet fühlt, die sie kritisiert. Es ergibt sich eine fundamentale Verzerrung dieser Kritik, wenn sie von außen, aus bloßer Ablehnung eines anderen Volkes, mit dem man kein gemeinsames Leben führen zu können glaubt, erfolgt. Alles das, was richtig an den Verurteilungen des Neuen Testaments gegenüber dem Legalismus und Heuchlertum im Judentum der Zeit Jesu war, muß als Jesu Kritik an der eigenen Religion, und nicht an der Religion irgendwelcher Fremder, der Juden, mit denen er sich nicht hätte identifizieren können, gesehen werden.

Dies bedeutet, daß heute, da die Christen als eine von den Juden getrennte Gemeinschaft dastehen, eine solche Kritik nur als Selbstkritik legitim angewendet werden kann. Wir müssen uns selbst die Frage stellen, bis zu welchem Maß unser eigenes christliches Glaubensverständnis veräußerlicht, «klerikal» und bar jeder authentischen Spiritualität und Sorge für jene «Unreinen», die wir zu Opfern unserer Rechtschaffenheit gemacht haben, geworden ist.

Aber diese Verinnerlichung der Kritik wird die antijüdischen Stereotypen wohl kaum überwinden, wenn sie bei den Christen den Eindruck hinterläßt, daß Christen zwar auch dem Irrtum des Legalismus anheimfallen können, daß solch ein Fehler aber typisch für das Wesen des Judentums sei. Wir müssen die Sprache verändern, in der christliche Selbstkritik immer noch die Stereotypen über das Judentum als negativen Bezugspunkt ihrer Aussagen nimmt. Christliche Seminare müssen in ihre Studien ein wahrheitsgetreues Verständnis der rabbinischen Tradition und der Rolle Jesu in ihr integrieren.

Ein positives Verständnis solcher Figuren wie Hillel muß dann den Gebrauch von bisher rein negativ besetzten Begriffen wie z. B. «Pharisäer» korrigieren. Christen müssen befähigt werden, die Sprache des Neuen Testaments mit der gleichen nuancierten Anerkennung des jesuanischen Judentums zu interpretieren, die sie von ihrem eigenen Christentum zu vermitteln wünschen: daß es sich nämlich um eine Religion handelt, die beides in sich birgt — die prophetische Vision und die Gefahren institutioneller Deformation.

Andere Begriffspaare, die nach einer Korrektur verlangen, sind Partikularismus/Universalismus und Alter/Neuer Bund. Die Christen haben sich selbst in der Rolle des neuen universalen «Gottesvolkes» gesehen, das alle Völker in sich vereinigt und den ethnischen Partikularismus des Judentums überwindet. Es ist richtig, daß das Judentum an ein ethnisches Verständnis des jüdischen Volkes in einer Weise gebunden bleibt, die das Christentum nicht kennt, obwohl diese jüdische «Ethnizität» selbst im Verlauf der jüdischen Diaspora multikulturell und multinational wurde. Es ist außerdem richtig, daß eine derartige Ethnizität in Ethnozentrismus ausarten kann.

Dennoch begehen die Christen einen Fehler, wenn sie nicht anerkennen, daß auch sie trotz

ihrer ethnischen Vielfalt eine besondere Religion und Kultur gegenüber anderen religiösen und kulturellen Gruppen darstellen. Der christliche Anspruch auf Universalität wird von ihnen als Vorwand zu kulturellem Imperialismus mißbraucht, indem sie unterstellen, daß ihre Religion die einzige sei, die die Menschen wahrhaft mit Gott verbindet. Alle anderen religiösen Identitäten sind falsch, teuflisch und stellen keine Verbindung zu Gott her. Nur insoweit die Menschen sich dieser einen, wahren menschlichen Identität anschließen, können sie erlöst werden. Das ist ein falscher Universalismus, oder die Verabsolutierung eines Partikularismus einer religiösen Kultur.

Eine von Paul van Buren vorgeschlagene Lösung für den Anti-Judaismus und den falschen christlichen Universalismus ist die Rückkehr zu der Behauptung, Gott sei in einmaliger und besonderer Weise der Gott der Juden und er habe die Juden in unersetzlicher Weise zu seinem ausgewählten Volk erhoben. Die einzige Möglichkeit für Christen, an dieser Beziehung zu Gott teilzuhaben, sei, anzuerkennen, daß sie dem jüdischen Bund «aufgepfropft» sind und nur als nicht-jüdische Erweiterung dieses einen Bundes gelten¹¹.

Auch wenn es sicher richtig ist, die jüdischen Wurzeln der grundlegenden christlichen Gedanken wie z.B. des Bundes anzuerkennen, bin ich der Meinung, daß van Burens Lösungsvorschlag damit die tiefe Einsicht aufgibt, daß Gott tatsächlich der Gott aller Nationen und nicht nur der einer einzigen ist. Wir sollten in bezug auf den Bundes- und Erwählungsgedanken keine neuen Exklusivitätsansprüche konstruieren, und diese auf nur ein Volk anwenden, weil dadurch die Gotteserfahrungen anderer Völker, einschließlich derer, die zur Kirche Jesu gehören, zu bloß untergeordneten Anhängseln herabgestuft werden. Ich ziehe es vor, von einer Vielzahl von Bundesbeziehungen zu Gott auszugehen, in denen viele Völker ihre je eigenen Besonderheiten einbringen können — und dies in gegenseitiger Anerkennung, nicht in konkurrierender Negation der anderen Völker.

Nur Gott ist schließlich der Eine und Universale. Die Menschheit, die Erde und die ganze Schöpfung können als eins gedacht werden, weil Gott ihr Ursprung und Lebensziel ist. Aber es gibt keinen endgültigen Zukunftsentwurf für die Menschheit, der durch die historische Identität irgendeines Volkes vermittelt würde, ausgenommen die messianische Versammlung aller Völker, die noch nicht stattgefunden hat (und die nur dann in echter Weise stattfinden kann, wenn die Authentizität aller Völker dabei gewahrt bleibt und nicht zugunsten irgendeiner privilegierten Gruppe negiert wird). Die Relativierung der christlichen Perspektive verlangt also nach einer bedeutenden Veränderung der Überzeugung, daß das Christentum schon die «endzeitliche» Perspektive habe.

All diese Anstrengungen, den von der christlichen Theologie aufgestellten Dualismus zu korrigieren, müssen sich letztlich auf die Christologie konzentrieren. Da die anti-jüdische, verurteilende Denkweise des Christentums an die Art und Weise des christologischen Bekenntnisses gebunden war und ist, kann man diese anti-jüdischen Klischees nicht beseitigen, ohne die christologischen Thesen, auf denen sie beruhen, neu zu überdenken.

Der Schlüssel zu einem Umdenken in der Christologie liegt meiner Ansicht nach in einer Theologie der Hoffnung. Das bedeutet konkret, daß unser Verständnis von Jesus als dem Christus neu gefaßt und formuliert werden muß, und zwar als proleptisch und kontextuell, nicht mehr als vollendet und endgültig. Das proleptische Verständnis von Jesus als dem Christus ist modernen Theologen schon vertraut, seit sich im späten 19. Jahrhundert die Erkenntnis durchsetzte, daß der Messiasgedanke und die Vorstellungen vom Reich Gottes sich wirklich auf eine geschichtliche Veränderung der Welt beziehen und nicht nur auf ein inneres Verhältnis zu Gott. Diese Erkenntnis zwang die Theologen, sich mit der Nichterfüllung solcher äußeren historischen Veränderungen auseinanderzusetzen, die die jüdische Tradition mit dem Kommen des Messias gleichsetzte und die das Christentum auf dessen «Wiederkunft» verlegte.

In proleptischem Sinne von Jesus als dem Christus zu sprechen, erlaubt uns, das Neue Testament theologisch sinnvoll in seinem jüdischen Kontext zu lesen. Wer das vor 2000 Jahren stattgefundenere Ereignis dieses Jesus, das kaum zur moralischen Verbesserung der menschlichen Realität beigetragen hat, als Erfüllung messianischer Erwartungen interpretiert, leugnet entweder die geschichtliche Wirklichkeit oder die Relevanz Jesu. Hoffnung auf eine verwan-

delte und erlöste Geschichte ist immer noch die innerste Mitte messianischer Hoffnung. Aber ihre Erfüllung ist für uns Christen ebenso fern wie für die Juden.

Die Erfahrung der Auferstehung Jesu stellt sozusagen den Vorgeschmack dieser proleptischen Zukunft, in der das Böse ganz besiegt sein wird, dar. Was als historisches «Faktum» unleugbar bleibt, ist das Kreuz — die Wirklichkeit der Feindschaft unter den Menschen, des Verrats, der Reulosigkeit und Bußunfertigkeit und des Willens, den prophetischen Mahner zu beseitigen, bestimmen auch heute noch unsere geschichtliche Wirklichkeit. Die Auferstehung bedeutet, daß trotz des historischen Siegs des Bösen über das Gute Gott weiterhin die Wahrheit seines Propheten Jesus bestätigt. Gott hat Jesus mit der «rechten», also der rettenden «Hand» ergriffen. In seinem Namen wird diese Hoffnung weiterverkündet, und in seinem Namen sind wir aufgerufen, seinen Weg des gefährlichen Zeugnisses weiterzugehen.

Aber die Erfüllung, die Erlösung der Erde, das Trocknen aller Tränen, die Verwirklichung von Frieden und Gerechtigkeit und die Einheit aller Menschen untereinander und mit Gott — all dies ist noch nicht realisierte Zukunft. Nicht anders als die Juden kämpfen wir an gegen das ungelöste Problem unserer Geschichte und halten an unserer Erfahrung des auferstandenen Jesus fest, die uns davor bewahrt, das Böse als endgültig zu betrachten, und die uns in dem Glauben läßt, daß Gott zuletzt siegen wird. Wenn solche Erinnerungen und Hoffnungen als gemeinsam und analog, nicht aber als einander ausschließend betrachtet werden können, werden auch die Gespräche zwischen Juden und Christen gedeihen¹².

Dies erfordert von den Christen aber außerdem, daß sie einen zweiten Schritt tun und nicht nur den proleptischen, sondern auch den paradigmatischen und kontextuellen Charakter der Messianität Jesu anerkennen. Jesus, der mit dem Tod bestrafte Prophet, in dessen Namen wir gerufen sind, den Weg des gefährlichen Zeugnisses zu gehen, ist unser Paradigma. Aber das heißt nicht, daß es sich dabei nur um eine Geschichte handelt, durch die aus der Mitte unserer Not heraus Hoffnung vermittelt werden kann. Jesus ist nicht nur der Name, der im Himmel und auf Erden angerufen werden kann — es ist *unser* Name.

Damit sind nicht notwendig die anderen ausgeschlossen, die unter Anrufung anderer Namen und Geschichten ihr Streben nach Erlösung fortsetzen — besonders die Juden, für die der Name Jesus nicht zum Paradigma oder zur Offenbarung wurde, und die sich immer noch auf dem Exodus befinden und die Tora als ihre Erinnerung und ihren Weg ansehen. Das Ziel eines Dialogs zwischen Juden und Christen ist nicht, durchzusetzen, daß auch die Juden das Jesus-Paradigma anerkennen und annehmen, sondern zu einer gegenseitigen Anerkennung analoger Paradigmen zu gelangen, die dazu beitragen können, den nachhaltig negativen Eindruck vom Kreuz Jesu als dem vom jüdischen Volk errichteten Galgen abzubauen.

Die Erkenntnis der Christen, daß die Hoffnung auf den Messias wirkliche historische Veränderungen der sozialen Verhältnisse miteinschließt, wirft von neuem die Frage auf, wie wir denn die Zeichen der Zeit wahrnehmen und zwischen dem wahren und falschen Kommen des Messias unterscheiden. Wie können wir uns zukünftig davor schützen, sündhafte menschliche Unternehmungen in den glorreichen Mantel des Reiches Gottes zu hüllen, und dieses Vergehen dadurch in selbstbeschränkte Abgötterei zu verwandeln?

Wir finden zahlreiche Beispiele für diesen Irrtum in der christlichen, aber auch in der späteren säkularisierten Geschichte. Der blasphemische Charakter der Lobrede des Eusebius auf Konstantin, in der Konstantin als Repräsentant Christi auf Erden und sein Kaiserreich als das verwirklichte Reich Gottes dargestellt werden, ist uns heute nur allzu deutlich. Und so sind auch die verabsolutierten Ansprüche der marxistischen Revolutionen, sie könnten «klassenlose Gesellschaften» verwirklichen, mehr als fragwürdig geworden. Selbst die viel verlockendere Rhetorik der siegreichen sandinistischen Revolution, die durch die zehn Jahre währende Bekämpfung durch die Contras einerseits und die Wiedereinsetzung einer abhängigen Regierung andererseits auf grausame Weise zunichte gemacht wurde, ist inzwischen so gründlich in den Staub der Niederlage getreten worden, daß man kaum noch weiß, wie in diesem Land jemals wieder von Hoffnung gesprochen werden kann.

In heutiger Zeit ist auch das jüdische Volk wieder vor diese Frage gestellt. Nach 2000 Jah-

ren der Staatenlosigkeit wird die Gründung des Staates Israel von vielen Juden und Christen mit der Erfüllung der Verheißung und dem Anfangsstadium eines messianischen Reiches identifiziert. In Anbetracht des Holocaust wird der messianische Status des israelischen Staates von vielen als ein nicht hinterfragbares «Recht» angesehen. Wer dessen Wert bestreitet, wird als Antisemit beschimpft, der sich weigert, die Rechte der Juden darauf, in Sicherheit in einem eigenen Staat zu existieren, anzuerkennen.

Aber können wir den Preis, den diese Staatsgründung forderte, einfach ignorieren: Die Beschlagnahmung der Häuser und Grundstücke von zwei Millionen Palästinensern; der weiterhin geforderte Blutzoll gewaltsamer Unterdrückung der palästinensischen Rechte auf eigenes Land und auf einen eigenen Staat; die nukleare Aufrüstung Israels, die angesichts ähnlicher Vorbereitungsmaßnahmen in den arabischen Ländern das Gespenst des nuklearen Holocaust im mittleren Osten heraufbeschwört? Wie auch immer man die Fehler auf beiden Seiten bewerten mag — es muß festgestellt werden, daß wir 1992 — nach 44 Jahren der Existenz Israels im mittleren Osten — einer messianischen Zeit nicht nähergerückt sind.

Der neu-orthodoxe «eschatologische Vorbehalt» mag angesichts all dieser Versuchungen, menschlichen Bemühungen einen messianischen Status zuzugestehen, wohl die angemessene Reaktion sein. Wäre daraus aber zu schlie-

ßen, daß es keinen Unterschied zwischen gut und böse in menschlichen Handlungsweisen gibt, und keine Unterscheidung zwischen brutaler Tyrannei und jenen zarten Blüten der Gerechtigkeit und Liebe, die uns trotz ihrer Unvollendetheit wenigstens eine Andeutung des richtigen Weges geben?

Messianische Hoffnungen betreffen nicht nur das Leben nach dem Tod oder eine innere (Wieder-)Vereinigung mit Gott, die keinerlei Einfluß auf menschliche Verhaltens- und Handlungsweisen hat. Sie betreffen die Verbesserung der Bedingungen des realen Lebens auf der Erde und das Streben nach ein wenig mehr Liebe, Gerechtigkeit und Frieden. Wie aber erkennen wir, wenn sich dies mitten in diesem Chaos widerstreitender Ansprüche ereignet?

Unser vielleicht sicherster Beweis dafür, daß wir die messianischen «Zeichen der Zeit» in unserer Wirklichkeit erkannt haben, liegt vor, wenn diese guten Dinge im wesentlichen auf Gegenseitigkeit beruhen; wenn das Heil der einen Gemeinschaft nicht die Verdammung einer anderen bedeutet; wenn die uns Hoffnung vermittelnden Ereignisse andere nicht in Verzweiflung stürzen; wenn die Verwirklichung unseres «gelobten Landes» nicht durch die Exilierung anderer erkauft ist. Wenn diese Aspekte einer alles umfassenden Heilung gegeben sind, dann haben wir das Recht zu sagen «Ja, wir haben den Heiligen mitten unter uns gespürt.»

¹ Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1980) 26-34.

² Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York 1971) 1-36.

³ Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York 1974) 70-94. (dt: Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus (München 1978, z.Zt. vergriffen) 66-112).

⁴ Johannes Chrysostomos, *Homilies against the Jews*, engl. Übers., C. Mervyn Maxwell, Ph. D. Dissertation (University of Chicago 1965). Siehe auch Ruether, *Faith and Fratricide*, aaO., 173-181 (= Nächstenliebe und Brudermord, aaO., 159-167)

⁵ Chrysostomos, *Homily 1.7*, col. 854, aaO., 32.

⁶ Ruether, *Faith and Fratricide*, aaO., 137-144; Nächstenliebe und Brudermord, aaO., 119ff.

⁷ Eusebius, *Werke, Die Kirchengeschichte*, Bd. 2.1, hg. v. Eduard Schwartz (Leipzig 1903). Siehe auch Eusebius, *Werke, Über die kirchliche Theologie*, Bd. 4, hg. v. Hugo

Gressmann (Berlin 1972) und Eusebius, *Werke, Über das Leben des Constantin*, Bd. 1, hg. v. Ivar A. Heikel (Leipzig 1902).

⁸ Aurelius Augustinus, *Werke in deutscher Sprache, Der Gottesstaat*, Bd. 8 (Paderborn 1984).

⁹ James S. Seaver, *The Persecution of the Jews in the Roman Empire* (University of Kansas Press, 1951). Siehe auch Ruether, *Faith and Fratricide*, aaO., 186-192; Nächstenliebe und Brudermord, aaO., 170-180.

¹⁰ Siehe z.B. die Politik Papst Gregor I. bei Ruether, *Faith and Fratricide*, aaO., 200; Nächstenliebe und Brudermord, aaO., 180-189.

¹¹ Paul van Buren, *Christian Theology of the People Israel* (New York 1983). Eine kritische Untersuchung der Thesen van Burens liefern Rosemary und Herman Ruether, *The Wrath of Jonah: The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict* (San Francisco 1989) 211-215.

¹² Der Vorschlag, analoge Geschichten bzw. Erzählungen als Basis der jüdisch-christlichen Dialoge zu nehmen,

stammt von Jacob Neusner: «There has Never Been a Judo-Christian Dialogue, but There Can Be One», in: Cross Currents (Frühjahr 1992) 3-25.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

ROSEMARY RADFORD RUETHER

Georgia Harkness-Professorin für angewandte Theologie am Garrett-Seminar für Evangelische Theologie in Evanston, Illinois. Sie ist Verfasserin und Herausgeberin von 23 Büchern über Theologie und soziale Gerechtigkeit. Anschrift: Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2121 Sheridan Road, Evanston Ill. 60201, USA.