

Hans Maier

Die Binde vor den Augen? Ekklesia und Synagoge – einst und heute

I

An den Portalen vieler mittelalterlicher Kirchen stehen zwei Frauengestalten nebeneinander: Synagoge und Ekklesia.¹ Sie verkörpern das Judentum und das Christentum, das Alte und das Neue Testament. Meist bilden sie einen Kontrast: Ekklesia als triumphierende Siegerin, die Synagoge als trauernde Besiegte – so vor allem in den berühmten Darstellungen auf der Südseite des Straßburger Münsters und am ehemaligen Fürstenportal des Bamberger Doms. Auch in Münster, am südöstlichen Chorportal von St. Lamberti, findet sich eine solche Darstellung. Doch es gibt auch andere Akzente, die auf eine Zusammengehörigkeit hinweisen, eine wechselseitige Beziehung, ein Aufeinander-Angewiesensein. Verschiedene Deutungen sind möglich, darunter auch diese: Offenbar kann Ekklesia auch im Augenblick ihres Triumphs nicht auf ihre Partnerin, die Synagoge, verzichten. Denn immer treten die beiden Frauen in Gemeinsamkeit auf, sie gehören zusammen, bilden ein Paar.

Ekklesia sieht uns an – die Synagoge hat die Binde vor den Augen. Sie ist nicht blind geboren. Sie könnte sehen, wenn sie wollte. Aber ihre Augen „sind gehalten“ – so empfinden und formulieren es die Christen. Da die Juden den Messias nicht erkannt haben, ihn nicht als Erlöser anerkennen wollen, sind sie „blind“ geworden. Sie verschließen sich, sie verstocken sich gegen den Christus, der doch aus ihrem eigenen, dem jüdischen Volke stammt. Für Jahrhunderte wird die verblendete, die verstockte Synagoge zur Symbolfigur, zum Abbild des Judentums in den Augen der Christen - mit allen Folgen, die sich daran knüpfen, selten guten, meist bösen.

Beide Frauen sind schön. Aber nur die eine, Ekklesia, zeigt ihre Schönheit. Die andere verbirgt sie in Trauer und Einsamkeit. Ekklesia blickt in die Weite. Die Synagoge wendet sich zum Boden hin. Straff aufgerichtet die eine – geschlagen und verkrümmt die andere. Das nimmt nicht nur vorweg, wie Christen lange Zeit die Juden sahen, es bestimmte auch die Art, wie Juden unter Christen lebten, nachdem das Abendland christlich geworden war. Immer waren sie eine Minderheit, oft in der Defensive, nicht selten unter Rechtfertigungszwang. In der Tat: Die Synagoge muss Trauer tragen, auch heute, wenn sie die Summe zieht aus dem

Zusammenleben mit den Christen, wenn sie an Jahrhunderte zurückdenkt, in denen ihr Rechtsstatus brüchig war und immer wieder Gewalt gegen sie geübt wurde. Dabei entstammt Ekklesia, also die Gemeinschaft der Christen, selbst der Synagoge (wenn man diese als Bezeichnung des Judentums nimmt). Jesus war ein Jude. Die ersten Christen waren Juden. Römische Chronisten nahmen die Menschen, die Christus folgten und sich nach ihm benannten, zunächst als eine jüdische Sekte wahr.

II

Die christliche Theologie scheint zu bestätigen, was das steinerne Bild andeutet. Die Juden, mit denen Gott den Ersten Bund schloss, sind, seitdem Christus die Welt erlöste, „aus dem Spiel“. Sie müssen zurücktreten vor den Christen. Sinnfällig fallen der Synagogen-Figur die steinernen Tafeln des Alten Bundes aus den Händen. Das Alte Testament zerbricht. Es zerbricht am Neuen Testament. Zwar sieht Paulus den Ersten Bund noch immer in Kraft (wenn auch eschatologisch erfüllt durch Christus); leidenschaftlich betet er im Römerbrief für das Volk, aus dem er selbst – und Christus, der Erlöser! – kommen: „Die Wahrheit sage ich in Christus, ich lüge nicht, und mein Gewissen bezeugt es im heiligen Geist: Meine Trauer ist groß, und unaufhörlichen Schmerz trage ich in meinem Herzen. Denn ich wünsche selbst im Bann zu sein, los von Christus, um meiner Brüder willen, meiner Verwandten nach dem Fleisch. Sie sind Israeliten, ihrer sind die Kindschaft und die Herrlichkeit und der Bund und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen, ihrer sind die Väter, und aus ihnen stammt der Christus dem Fleisch nach, der da ist Gott über alle, hochgelobt in Ewigkeit. Amen.“²

Aber bald verstummen diese Töne des Schmerzes und des Mitgeföhls. Immer mehr gewinnt – vor allem im Westen – die Meinung an Boden, der Neue Bund habe den Alten Bund verdrängt und „aufgehoben“. Thomas von Aquin bringt eine lange, das ganze frühe und hohe Mittelalter erfüllende Diskussion auf den Punkt, indem er in seinem – bis heute in den katholischen Kirchen gesungenen – Sakramentslied formuliert: „et antiquum documentum / novo cedat ritui“ – zu deutsch: der Alte Bund muss dem Neuen weichen. Das wird kirchliche Lehre für eine lange Zeit. Selbst Karl Rahner schrieb noch 1961 in „Herders Theologischem Taschenlexikon“, Jesus habe in seinem Tod den alten Bund aufgehoben (so steht es in den folgenden Auflagen bis in die siebziger Jahre hinein). Erst das Zweite Vatikanische Konzil

stellte im vierten Abschnitt seiner Erklärung „Nostra Aetate“ fest, dass die Juden nach wie vor „von Gott geliebt sind um der Väter willen“, dass Gottes Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich sind und dass die Kirche zusammen mit dem Judentum den „Tag des Herrn“ erwartet.³ Johannes Paul II. sprach lapidar vom „niemals aufgekündigten Alten Bund“. In seinem berühmten Schuldbekenntnis im Jahr 2000 bezeichnete er das Judentum als „Volk des Bundes“.

III

Die Diskussionen der Theologen über den Alten und den Neuen Bund sind freilich nur die eine Seite – man sollte sie gewiss beachten und bedenken. Aber man muss ergänzend und korrigierend auch Gebet und Gottesdienst, die Liturgie, die kirchliche Spiritualität betrachten. Hier sind ja die Spuren der jüdischen Tradition im Leben der Christen ganz unübersehbar, bis heute – vom Amen, Alleluja, Hosanna der Messe angefangen bis zu den Formen des sich herausbildenden geistlichen Jahres, seiner Feste, Gedenkzeiten, Leseordnungen. Hier scheinen Synagoge und Ekklesia einander ganz nahe zu sein und sich im liturgischen Fest wie im Gebetsalltag zu begegnen.

„Die Richtlinien des Sabbatmorgengottesdienstes der Synagoge gingen unverändert in den auf die Morgenfrühe des Sonntags verschobenen Wortgottesdienst der christlichen Gemeinde über...Der Lesegottesdienst der synagogalen Sabbatfeier ist zur Grundlage der Katechumenenmesse geworden“ – mit diesen Sätzen würdigt ein Kenner wie Anton Baumstark den Anteil jüdischer Elemente im christlichen Gottesdienst.⁴ In der Tat stammen nicht nur viele Grußformeln und Antworten, viele Lesungen und Gebete der Messe aus jüdischen Überlieferungen. Auch ein zentraler Text wie das Sanctus, wo der Gesang der Gemeinde in das Lied der Engel einmündet, weist auf das jüdische Dreimalheilig hin. In den Lesungen der Messe ist – vor allem in den Ostkirchen – das Alte Testament überall gegenwärtig. Im Westen versucht man zwar die alttestamentlichen Texte im Lauf der Zeit durch apostolische zu ersetzen – aber selbst im sensiblen Bereich der Karwochen- und Osterliturgie, wo die Kirche begreiflicherweise ihr Eigenes in den Vordergrund stellt, kommt man ohne das Alte Testament nicht aus. Denn wie könnte man die Verbindung Adam-Christus veranschaulichen ohne die Schöpfungstexte der Genesis? Wie das Leben der

Christen in der Geschichte begreifen ohne das Bild des Durchzugs der Israeliten durch das Rote Meer? Wie den Sinn der Eucharistie bedenken ohne das vordeutende Symbol des Mannas in der Wüste? (Dass mit wachsender Ausbildung der christlichen Theologie viel Alt-Biblisches auf Christus hin vorgedeutet und prophetisch interpretiert wird, mag gläubige Juden bis heute enttäuschen. Aber sind solche Aneignungen nicht in jedem Fall besser als das schiere Vergessen und Verlernen biblischer Ursprungs-Texte?)

Endlich erinnere ich daran, dass sich auch der neue Trieb der christlichen Zeitauffassung am Spalier der jüdischen Jahresordnung entwickelt und entfaltet hat. Christen wie Juden gliederten die Monate nach dem auch in älteren vorderasiatischen Kulturen bezeugten Siebentageszyklus. Ein Tag in der Woche galt als Fest- und Ruhetag. Die jüdische Woche war nicht nur in judenchristlichen Gemeinden in Übung, sie fand auch Eingang in den Gemeinden Griechenlands und Kleinasiens. Von hier drang sie im Lauf der Zeit nach ganz Europa vor.⁵

Das moderne Zeitbewusstsein im Ganzen ist nicht zu denken ohne den Einfluss der jüdisch-christlichen Welt (hier darf man die sperrige Wortbildung „jüdisch-christlich“ tatsächlich gebrauchen!). Dachte die Antike überwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, zyklisch, so setzte sich in der vom Judentum geprägten christlichen Welt eine lineare Sicht der Dinge durch. Die Zeit schwang nicht mehr in „ewiger Wiederkehr“ um die eigene Achse, sie hatte einen Anfang und ein Ende, sie wurde *unwiederholbar* und *unumkehrbar*, ein „Ein-für-alles-Mal. Damit erhielt auch die menschliche Verantwortung für das Zusammenleben, die öffentliche Ordnung ein konkretes Fundament. Es entstanden Verantwortungszeiten und -räume – die Voraussetzung dafür, dass Politik zum „Menschenwerk“, zur gestaltbaren Aufgabe wurde, dass sie aufhörte, ein von Heroen über eine machtlose Mehrheit verhängtes „Schicksal“ zu sein.

IV

Aber nun die entscheidende Frage: Sind diese Entwicklungen in Theologie und kirchlicher Praxis auch den konkreten Juden zugute gekommen, jenen Menschen also, die als Minderheiten in den christlichen Städten des Abendlandes lebten, oft eingeeignet und benachteiligt, manchmal aber auch selbstbewusst und verteidigungsfähig? Darauf eine

eindeutige Antwort zu geben ist bekanntermaßen schwierig. In aller Vorsicht will ich sagen: *Sie blieben nicht gänzlich ohne Wirkungen.* Denn so sehr man sich hüten muss, über den Perioden eines friedlichen Nebeneinanders von Christen und Juden in der Geschichte die jäh einbrechenden Gewaltexzesse zu übersehen (schon in Zeiten, in denen man von Antijudaismus, aber noch nicht von Antisemitismus sprechen kann!), so sehr sollte man umgekehrt über den Gewaltekatastrophen nicht die wiederholten, immer neu ansetzenden Versuche des friedlichen Miteinander von Juden und Christen übersehen. Nirgendwo übrigens ist mir dieses doppelte Antlitz der jüdisch-christlichen Geschichte so deutlich geworden wie in Israel: auf der einen Seite steht Yad Vashem und das tödliche Entsetzen über die Shoa; auf der anderen Seite das Nahum-Goldman-Museum des jüdischen Exils in Tel Aviv – und der erstaunliche Blick auf Kontinuitäten, wechselseitiges Verständnis, friedliche Gemeinsamkeiten.

Gewiss, die Shoa markiert das vorläufige Ende der Versuche einer jüdisch-christlichen Symbiose, zumal in Deutschland; sie hat viele Wege einer kulturellen Emanzipation und Assimilation, die im 19. Jahrhundert noch begehbar erschienen, diskreditiert und unmöglich gemacht. Das Aufgehen in einer liberalisierten, modernisierten deutschen Gesellschaft kann nicht mehr ein Ziel für Juden sein, die sich ihrer Geschichte erinnern - nach dem Holocaust ist es eher ein Schreckbild. Die Wege von Moses Mendelssohn über Heinrich Heine zu Walter Rathenau, Karl Kraus, Fritz Haber, die Auflösung des Judentums in einen liberal oder national getönten Patriotismus oder in eine sprachlich-poetische Solidarität mit dem Deutschen und den Deutschen - das können nicht mehr die heutigen Wege sein. Und auch auf der anderen Seite ist auch für Christen Skepsis gegenüber diesem Weg angesichts der Vergangenheit geboten: Allzuoft hat man auf christlicher Seite das „Alte Testament“ verehrt, jedoch das lebendige Volk dieses Buches verachtet, geschmäht und verfolgt.

Wir dürfen die Shoa auf keinen Fall vergessen. Es darf keinen „Schlussstrich“ geben. Freilich darf die Shoa auch nicht das letzte Wort im Verhältnis von Juden und Christen bleiben. Sonst wäre ein Ende aller Gespräche, aller Beziehungen die Folge. Sonst wäre ein jüdisch-christlicher Dialog nicht mehr möglich. Neuanfänge müssen erlaubt sein, ja sie sind in scheinbar aussichtslosen Situationen nötiger denn je. Das gilt auch für das Verhältnis von Judentum und Christentum, von Synagoge und Ekklesia.

Ist „Nostra Aetate“, die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis zum Judentum und zu anderen Religionen, ein solcher Neuanfang? Johannes Oesterreicher, der jüdische Konvertit und katholische Theologe, der zu den wichtigen Anregern und ersten Kommentatoren dieser Erklärung gehörte, hat ihren besonderen, ja singulären Charakter hervorgehoben. Es ist „das erste Mal“, so schrieb er 1967, „dass die Kirche sich öffentlich die paulinische Schau des Mysterium Israel zu eigen macht.“ Darüber hinaus ist die Erklärung für ihn „der Kirche Lobpreis auf Gottes immerwährende Treue gegenüber dem von ihm erwählten Volk der Juden.“⁶

Der Anstoß zu einer Konzilserklärung über die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Volk Israel ging – wie die Initiative zum Konzil überhaupt – von Papst Johannes XXIII. aus. Er beauftragte schon im September 1960 Kardinal Bea, den Präsidenten des Sekretariats für die christliche Einheit, mit den Vorbereitungen – bezeichnenderweise ihn und nicht das eigentlich zuständige „Heilige Offizium“, die spätere Glaubenskongregation, die unter Kardinal Ottaviani einen eher beharrenden Kurs verfolgte. Einem jüdischen Besucher, dem französischen Historiker Jules Isaac, der dem Papst im selben Jahr ein Dossier zu jüdisch-christlichen Fragen überreichte, antwortete er auf seine zweifelnde Frage, ob er sich denn wohl ein wenig Hoffnung auf eine solche Erklärung machen dürfe: „Sie haben Grund zu mehr als Hoffnung.“ Freilich, so meinte der Papst, müsse alles erst einmal durch die zuständigen Stellen beraten und geklärt werden. Viel Studium sei erforderlich. Päpstliche Machtsprüche seien da fehl am Platz. „Was Sie hier sehen, ist ja keine absolute Monarchie.“⁷

Bereits ein Jahr vorher hatte Johannes XXIII. einen entscheidenden Schritt getan: er hatte die alte Karfreitagsbitte für die Juden verändert. Aus der Aufforderung „Oremus pro perfidis Iudaeis“ hatte er das Wort perfidus und aus dem Text den Ausdruck perfidia Iudaica getilgt. Perfidus bedeutete ursprünglich im älteren Latein einfach ungläubig, nahm aber im Lauf der Zeit die pejorative Bedeutung „treulos, perfide“ an. Die Beseitigung dieser kränkenden Ausdrücke war ein notwendiger erster Schritt auf die Juden zu. Frühere Bemühungen, den diskriminierenden Ausdruck zu beseitigen, wie sie schon zur Zeit Pius XI. die „Amici Israel“ unternommen hatten, waren stets am Widerstand des Heiligen Offiziums gescheitert.

Johannes XXIII. tat noch mehr. Bei einer Begegnung mit amerikanischen Juden im Oktober 1960 begrüßte er die Besucher mit den Worten: „Son io, Giuseppe, il fratello vostro! – Ich bin Joseph, euer Bruder!“ Oesterreicher bemerkt dazu: „Dieser aus der Geschichte Josephs in Ägypten übernommene Gruß, der ihm den Gebrauch des Taufnamens Joseph statt des Amtsnamens Johannes ermöglichte, macht klar, dass der Papst mit seiner Hilfe die Ketten der jahrhundertealten Entzweiung zwischen Christen und Juden brechen wollte.“

An dieser Stelle darf ich ein paar persönliche Erinnerungen einstreuen,⁸ die das Geschehen in Deutschland vor und nach dem Konzil beleuchten – die erste gilt Gertrud Luckner in Freiburg, die ich im Krieg kennen lernte und nach 1945 oft sonntags in der Adelhauser Kirche traf. Sie hatte in der NS-Zeit verfolgten Juden geholfen, übrigens im Auftrag des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber, war verhaftet und ins Frauen-KZ Ravensbrück eingeliefert worden, das sie schwerkrank überlebte. Nach ihrer Befreiung begründete sie in Freiburg 1948 den „Freiburger Rundbrief“, der sich für die christlich-jüdische Begegnung einsetzte. Mutig nahm sie gemeinsam mit Karl Thieme den Kampf um die Änderung der alten Karfreitagsbitte „pro perfidis Iudaeis“ auf. In Diskussionen mit Alttestamentlern tauchten damals, in den fünfziger Jahren, Fragen und Probleme auf, die bis heute aktuell sind: Sollte man vom Alten Testament reden – oder eher von der Hebräischen Bibel? Sollte man Juden zureden, sich taufen zu lassen – oder sollte man damit zufrieden sein, dass sie ihren eigenen Weg gingen? War der Alte Bund im Christentum dem Neuen Bund „gewichen“, wie wir im „Tantum ergo“ sangen? Oder galt er fort – mit allen Konsequenzen, die das für das Christentum und speziell für das Verhältnis der Christen und der Juden zueinander hatte?

Meine zweite Erinnerung gilt dem Historiker und Theologen Karl Thieme, der als Gegner des Nationalsozialismus 1935 in die Schweiz emigrierte. Er referierte auf dem ersten Nachkriegs-Katholikentag in Mainz 1948 über das Thema „Die Judenfrage“. In Mainz wurde auf Anregung des Freiburger Rundbriefkreises auch das Problem der Wiedergutmachung behandelt. Eine EntschlieÙung appellierte an jeden Christen, „zu seinem Teil dazu beizutragen, dass die christliche Bevölkerung sich von einem bereits wieder aufflammenden Antisemitismus freihält. Als Familienväter, als Mütter, als Lehrer, als Seelsorger sollen wir die rechte christliche Liebeshaltung auch gegenüber den Juden leben und lehren...“ Auch die Katholikentage von 1949, 1950 und 1951 hatten das christlich-jüdische Thema im Programm – so vor allem Berlin 1952, wo Gertrud Luckner über „Juden und Christen“, Karl Thieme über „Der ältere Bruder“ sprach.

Doch erst 1966 in Bamberg, unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, trat zum ersten Mal ein jüdischer Redner bei einem Katholikentag ans Rednerpult – es war der damals 45jährige Ernst Ludwig Ehrlich. Ihm gilt meine dritte Erinnerung. Er bestritt mit Gertrud Luckner den öffentlichen Vortrag über das Thema „Der Katholizismus nach dem Konzil und die Juden“. Zwar ist Ehrlichs einführender Vortrag nur als „Einleitungsvotum jüdischerseits“ gekennzeichnet – das gründliche und detailreiche Hauptreferat, bis heute lesenswert, fiel Gertrud Luckner zu. Und doch bezeichnen die dreieinhalb Druckseiten des Ehrlichischen Votums einen historischen Beginn: Seit diesem Zeitpunkt sind bei Katholikentagen jüdische Gäste regelmäßig mit Reden und Diskussionsbeiträgen präsent – bis heute.

Auf dem Trierer Katholikentag (1970) trat ein Arbeitskreis „Die Gemeinden und die jüdischen Mitbürger“ mit einer Resolution an das Zentralkomitee der deutschen Katholiken heran. Angeregt wurde die Gründung eines ständigen Ausschusses, der in Zukunft für jeden Katholikentag einen jüdisch-christlichen Programmbeitrag vorbereiten sollte. Der erste ökumenische Kirchentag in Deutschland, das Augsburger Pfingsttreffen 1971, setzte diese Anregung in die Tat um. Professor Klaus Hemmerle, damals Geistlicher Direktor der ZdK, suchte im Auftrag des Präsidiums nach jüdischen Partnern für einen Gesprächskreis „Juden und Christen“. Noch im selben Jahr wurde der Gesprächskreis „Juden und Christen“ ins Leben gerufen. Er besteht bis heute und ist „als Organ theologischen Dialogs auf Nationalebene das einzige jüdisch-christliche Gremium dieser Art in Europa“, wie der heutige Vorsitzende Hanspeter Heinz es formuliert hat.

V

Eine elementare Vorbedingung der Verständigung zwischen Juden und Christen hatte „Nostra Aetate“ bereits 1965 formuliert: Um sich näherzukommen, muss man sich erst einmal kennen lernen. Daher – so der Konzilstext – „will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gesprächs ist“.⁹ Das Gespräch ist in Deutschland seither vor allem durch die Initiativen und die Persönlichkeiten gefördert worden, von denen ich gesprochen habe. Viel Misstrauen konnte dabei abgebaut, viele Missverständnisse konnten beseitigt werden. Wichtig

war der neue Ton der wechselseitigen Anerkennung von Juden und Christen, wie er in „Nostra Aetate“ erstmals zu hören war – nach zwei Jahrtausenden der Entfremdung, die oft in Feindschaft umschlug.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht nur die innere Gestalt der Kirche verändert, die Formen und Texte des Gottesdienstes und der Sakramente, die Grundordnungen des Kirchenjahres und des Kalenders, das Stundengebet, die Segnungen und Pontifikalriten. Es hat auch die Stellung der katholischen Kirche „nach außen“ – in und gegenüber der Welt – neu definiert. Es hat die Beziehungen der Gläubigen zum Judentum, zu den anderen Konfessionen und Religionen, zu den Nicht-Glaubenden mit neuen Worten und Begriffen umschrieben. Das wird am deutlichsten in den nachkonziliaren neuen Karfreitagsbitten, die Papst Paul VI. bei der Neufassung des Missale Romanum im Geist der Konzilsväter formulierte und deren deutsche Fassung von den Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz am 23. September 1974 in Salzburg für den liturgischen Gebrauch approbiert wurde (ich zitiere im folgenden danach).

Keine einzige der Karfreitagsbitten ist so geblieben, wie sie vorher war. So fiel aus der Fürbitte für die Kirche der Wunsch heraus, dass Gott der Kirche die „Mächte und Gewalten unterwerfe“ – nach der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ passte das „subijcere principatus et potestates“ nicht mehr ins Bild. War doch die Kirche in der Sicht des Konzils „nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten“.¹⁰

Überaus aufschlussreich ist die Veränderung der folgenden Fürbitten. Aus dem Gebet „pro haereticis et schismaticis“ wurde ein Gebet „für die Einheit der Christen“. Aus der alten Fürbitte für die Heiden (pagani) wurden zwei: für die, die nicht an Christus glauben, und für die, die nicht an Gott glauben. Für die ersten wird nun darum gebetet, „dass der Heilige Geist sie erleuchte und sie auf den Weg des Heiles führe“ (die frühere Fassung hieß noch: „Unser Gott und Herr möge sie allen Irrtümern entreißen und sie zur heiligen Mutter, der katholischen und apostolischen Kirche, zurückrufen; in der Oration war von den Seelen die Rede, die „durch teuflischen Trug – diabolica fraus – verführt sind“). Die neue Fürbitte für die nicht an Gott Glaubenden ist auf einen ähnlichen Ton gestimmt; für sie wird darum gebetet, dass sie mit Hilfe Gottes „ihrem Gewissen folgen und so zum Gott und Vater aller Menschen

gelangen“ (früher hieß es noch: das „Sündenelend“ – iniquitas - solle von ihren Herzen genommen werden, und sie sollten vom „Götzendienst“ - idolorum cultura - befreit werden.

Der Grund für diese Veränderungen ist deutlich. Nachdem die Konzilsväter in „Nostra Aetate“ eine neue positive Sicht auf die nichtchristlichen Religionen entwickelt hatten, waren die alten Sprechweisen bezüglich der Nichtkatholiken und Nichtchristen – in denen es um Befreiung von „Verblendung“, von „Götzendienst“, „Irrtum“ und „Bosheit“ ging – einfach nicht mehr brauchbar. Neue Sprechweisen mussten gefunden werden. Oder sollten die Katholiken wirklich weiterhin, wie in alten Zeiten, für die „häretischen“ Protestanten, die „götzendienerischen“ Nichtchristen beten – und darüber hinaus auch noch für die „treulosen“, die „verblendeten“ Juden?

Mit Recht hat von allen nachkonziliaren Neuformulierungen die Veränderung der Fürbitte für die Juden durch Papst Paul VI. die größte Aufmerksamkeit gefunden. Sie schloss einen langen Prozess des Wandels und der Neubesinnung in der Katholischen Kirche ab. In der alten Liturgie hieß es noch, an die Adresse der Juden gerichtet: „Mögen sie das Licht Deiner Wahrheit, die Christus ist, erkennen und ihrer Finsternis entrissen werden.“ Finsternis: hier wirkt das Bild der blinden, der verblendeten Synagoge nach. Nun heißt es: „Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat. Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will.“

Das ist, wie mir scheint, eine angemessene Antwort auf neue theologische Erkenntnisse, wie sie schon vor dem Zweiten Vaticanum vorgetragen wurden (so von Johannes Oesterreicher und von Franz Mussner). Die neue Bitte ist vorsichtig formuliert. Sie nimmt Rücksicht auf die vom Konzil erneuerte Lehre von der Fortgeltung des Ersten Bundes. Oder hätte man die Juden weiterhin daran erinnern sollen, dass sie eigentlich Blinde, Verblendete seien, dass sie nur als Getaufte zur Fülle des Heils gelangen könnten? Ein Straßburger Bischof hat mir einmal, auf die Synagoge mit den verbundenen Augen am Münster hinweisend, gesagt: „Eigentlich müsste heute die Ekklesia die Binde tragen.“ Er spielte auf den Holocaust an, für den die Christen gewiss nicht unmittelbar verantwortlich gemacht werden können, der sich aber in einer vom Christentum geprägten Zivilisation ereignet hat – ohne fundamentale, zum Äußersten entschlossene Gegenwehr der Christen.

Leider klingen in der seit 2007 zugelassenen „außerordentlichen Form“ des römischen Ritus die alten Töne wieder an – hier wird für die Juden darum gebetet, dass „unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als Retter aller Menschen erkennen“. Das hat eine heftige Debatte ausgelöst. Viele Juden fragten zu Recht, ob sie denn nun mehr Erkenntnis und Erleuchtung bräuchten als Papst und Kirche, ob sie um ihres Heiles willen verpflichtet seien, an Christus als Erlöser aller Menschen zu glauben.

Ich meine, man sollte bei der vorsichtigen Formulierung Papst Pauls VI. bleiben, - die ja nach wie vor für die „ordentliche Form“ des römischen Ritus gilt. Man sollte dem Ratschluss Gottes nicht vorgreifen. Für die „Erleuchtung“ der Juden zu beten – das hat für Christen in heutiger Zeit einen Hauch von Anmaßung. Da ist der Gedanke nicht weit, „Bekehrung“ sei für die Juden notwendig, damit sie zum Heil gelangen. Nach dem Holocaust verbietet sich aber für Christen jede Form von „Judenmission“ von selbst.¹¹

VI

Ekklesia und Synagoge – wie stehen beide heute da, nach Jahrhunderten der Fremdheit, nach der geschichtlichen Katastrophe, die wir in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erlebten? Wie hat sich ihre Gestalt, ihr Verhältnis seit dieser Zeit verändert, wie sieht es heute aus – nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, nach „Nostra Aetate“, nach dem Besuch Johannes Pauls II. in der römischen Synagoge, nach dem Schuldbekenntnis, das er im Jahr 2000 für die ganze Kirche ablegte, nach den Besuchen der Päpste in Auschwitz und in Yad Vashem?

Eine Folgerung ist klar: die Synagoge kann sich aufrichten. Sie braucht nicht mehr in Trauer zu erstarren. Die ehernen Tafeln kann sie wieder fest in die Hand nehmen, ohne fürchten zu müssen, dass sie ihr entgleiten und zerbrechen - steht doch Gott wie in alten Zeiten auch heute zum Bund mit seinem ersterwählten, erstgeliebten Volk. Auch die Binde vor den Augen braucht sie nicht mehr zu tragen. Denn sie war und ist nicht blind. Sie kann ihren freigewordenen Blick auf ihre jüngere Verwandte Ekklesia richten, eingedenk der Tatsache, dass deren Schicksal mit dem ihren unlöslich verbunden ist, dass – um „Nostra Aetate“ zu zitieren – „in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Land der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist“.¹²

Ekklesia andererseits muss angesichts der jüngsten Vergangenheit, aber auch der weiter zurückliegenden Brüche und Verfehlungen allen Hochmut, allen Triumphalismus ablegen – jenen Triumphalismus, von dem viele ihrer in Stein gehauenen Gestalten an den Domeingängen künden. Sie sollte sich vergegenwärtigen, dass es auf Erden keine triumphierende Kirche geben kann – wohl aber eine leidende und streitende Kirche. Und sie sollte auf die Synagoge schauen auf gleicher Augenhöhe – nicht mit dem Willen, sie zu belehren und zu bekehren, sondern – nochmals „Nostra Aetate“ – im Bewusstsein des Erbes, das die Christenheit mit den Juden gemeinsam hat.

Eine neue Synagoge also, eine neue Ekklesia? Der Gedanke mag angesichts des Gewichts der Geschichte etwas Utopisches an sich haben. Doch wir alle, Juden wie Christen, können etwas dazu beitragen, dass ein solcher Gedanke Gestalt annimmt. Wir sollten es uns vornehmen, wir sollten mit aller Leidenschaft dafür eintreten. Der 9. November ist Anlass genug.

¹ Vortrag, gehalten am 9. November 2012 bei der Gedenkstunde in der Synagoge Münster. Für den Druck überarbeitet und ergänzt.

² Röm 9, 1-5.

³ NA 4. Zur theologischen Entwicklung des Themas bis zum Zweiten Vatikanum: Roman Siebenrock, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 3, Freiburg 2005, 599-614.

⁴ Anton Baumstark: Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg 1923, 13, 15.

⁵ Hans Maier, Die christliche Zeitrechnung, Freiburg 6/2013, 14 ff, 23 ff.

⁶ Johannes Oesterreicher, Kommentierende Einleitung zu NA, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Band 13 (1967), 406.

⁷ Oesterreicher 407 ff.; hier auch die folgenden Zitate.

⁸ Zum folgenden: Hans Maier, Böse Jahre, gute Jahre. Ein Leben 1931 ff., München 2/2013, 98, 102, 228.

⁹ NA 4.

¹⁰ LG I, 8.

¹¹ Zu der neuerlichen heftigen Diskussion über die Judenmission im Jahr 2009, ausgelöst durch die am 5. Februar 2008 veröffentlichte lateinische Fassung der Karfreitagsfürbitte in der außerordentlichen Form des römischen Messritus, vgl. die folgenden gegensätzlichen Stellungnahmen: Robert Spaemann: Gott ist kein Bigamist (FAZ 20. April 2009); Rudolf Zewell: In Treue zu seinem Bund. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken sagt ‚Nein zur Judenmission‘ (Rheinischer Merkur 28. April 2009); Michael Brenner: Gott ist kein Christ (FAZ 28. April 2009); Hans Maier: Wer hat die Binde vor den Augen? (DIE WELT 16. Mai 2009).

¹² LG 4.