

Einigung auf Kosten des Judentums?

Zur kritischen Funktion des Judentums für die innerchristliche Ökumene am Beispiel der GER

THOMAS FORNET-PONSE

„Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollen nicht vergessen, dass es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.“¹ Diese viel zitierte Aussage Karl Barths drückt nicht nur die enge Beziehung zwischen Kirche(n) und Judentum aus, sondern verortet diese auch im ökumenischen Diskurs. Katholischerseits wird seit *Nostra aetate* das Judentum auch lehramtlich als zum Innersten der Kirche gehörend angesehen. Angesichts dessen wäre eine enge Verbindung der innerchristlichen Dialoge und der jüdisch-christlichen Gespräche zu vermuten. Indes fällt schon bei einem Blick in die gängigen Lehrbücher zur ökumenischen Theologie auf, dass sehr selten Perspektiven aus dem jüdisch-christlichen Gespräch einbezogen werden, wenn es um die innerchristlichen Differenzen geht. Noch seltener anzutreffen ist das Judentum als eigene Stimme.² Wie gewinnbringend es sein kann, das Judentum nicht nur als externe Größe oder vermittelt durch im jüdisch-christlichen Gespräch aktive Theologen und Theologinnen in den innerchristlichen ökumenischen Dialog einzubinden, sondern es als eigenes Subjekt aufzunehmen, soll in diesem Beitrag gezeigt werden.³

Hierzu werden zunächst sehr knapp einige theologische Argumente angeführt, die dafür sprechen, die Judenheit auch in die innerchristliche Ökumene einzubeziehen. Anschließend soll am Beispiel der aus jüdischer Perspektive bzw. aus der Perspektive des jüdisch-christlichen Gesprächs geäußerten Kritik an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) die kritisch anfragende Funktion jüdischer Theologie bzw. des jüdisch-christlichen Gesprächs für die Einigungsbe-

¹ Karl Barth, zit. nach H.H. Henrix, Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie, in: G. Langer / G.M. Hoff (Hg.), *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, 264-297, hier 273; vgl. K. Barth, *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967, 33.

² Vgl. z.B. L. Lies, *Grundkurs Ökumenische Theologie. Von der Spaltung zur Versöhnung. Modelle kirchlicher Einheit*, Innsbruck-Wien 2005; P. Neuner, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Darmstadt 1997 oder F. Nüssel / D. Sattler, *Einführung in die ökumenische Theologie*, Darmstadt 2008. Die Bestandsaufnahme bei H.H. Henrix, *Schweigen* (Anm. 1), 265-286 bestätigt diesen grundsätzlichen Befund, zeigt aber auch, dass das Judentum einen Ort in der ökumenischen Theologie erhalten hat.

³ Bisherige Versuche, das Judentum oder das jüdisch-christliche Gespräch in der innerchristlichen Ökumene zu berücksichtigen, beschränkten sich meist auf eine Rückbesinnung auf das Fundament oder die Wurzel des Christentums: W. Breuning, Was erbringt der jüdisch-christliche Dialog für das katholisch-evangelische Gespräch?, in: F. Hahn u.a. (Hg.), *Zion – Ort der Begegnung*. FS für L. Klein, Bodenheim 1993, 347-369; E.J. Fisher, *Jewish-Christian Relations and the Quest for Christian Unity*, in: *JES* 20 (1983) 235-244; K. Koch, Was bedeutet die Hinwendung der Kirchen zu ihren jüdischen Quellen für die christliche Ökumene heute?, in: *IKaZ* 29 (2000) 160-174.

mühungen unter Christen gezeigt werden. Schließlich werden einige daraus folgende methodische und inhaltliche Konsequenzen genannt.⁴

1. Das Judentum als Subjekt in der innerchristlichen Ökumene

Mehrere Gründe lassen es ratsam erscheinen, das Judentum⁵ als eigenes Subjekt im innerchristlichen Dialog zu berücksichtigen. Zunächst ist auf die wesentliche Bedeutung des Judentums für die christliche Identität und Theologie bzw. die grundlegende Angewiesenheit des Christentums auf Israel hinzuweisen. Diese bezieht sich nicht nur auf das biblische, sondern auch auf das zeitgenössische Judentum, wie die unter anderem in *Nostra aetate* vorliegenden präsentischen Formulierungen und die Betonung der bleibenden Erwählung des Judentums belegen.⁶ Soll das Verhältnis von Identität und Differenz im Christentum bestimmt werden, kommt man an der Frage nach Differenz und Einheit von Kirche und Judentum nicht vorbei, die mit dem Begriff des Volkes Gottes verbunden ist. Daher sieht Ulrich H.J. Körtner ähnlich wie Barth das Verhältnis der Kirchen zum Judentum als eigentliches Kernproblem der Ökumene an, da sich die eigentümliche Konfessionalität des Christentums bereits hier zeige. Auch die Frage nach der sichtbaren Einheit des Gottesvolkes stellt sich radikaler als rein innerchristlich. Wegen dieser Differenz zwischen Kirche und Volk Gottes könne dieser Begriff nicht als ekklesiologischer Grundbegriff verwendet werden, ohne das Judentum zu berücksichtigen. „Es ist daher notwendig, den christlich-jüdischen Dialog als konstitutives Element in das Programm einer ökumenischen Kirchenkunde und Theologie einzubeziehen.“⁷ Hans H. Henrix stimmt zwar der Begründung über ein auch für das Judentum vorausgesetztes Wesen der Konfessionalität nicht zu, wohl aber dieser Forderung. Er bietet auch weitere Argumente. Als Erstes betont er christologisch-inkarnationstheologisch das Judesein Jesu, was keineswegs beiläufig oder zufällig sei. Vielmehr ist dies ein Grunddatum christlicher Theologie und ökumenische Theologie solle über die Trennung durch den Christusglauben hinausfragen und nach Wegen der Verständigung mit dem Judentum suchen. Zweitens hebt er ekklesiologisch hervor, die Berücksichtigung des Judentums gehöre z.B. nach NA 4 zur Selbstbesinnung der Kirche, weswegen die Reflexion von Kirche historisch und theologisch zwangsläufig zu Israel und dem Judentum führe.

⁴ Die Ausführungen zu 2. u. 3. basieren auf dem entsprechenden Kapitel aus meiner im Juli 2010 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg angenommenen Dissertationsschrift (Th. Fornet-Ponse, *Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene*. Diss. masch., Salzburg 2010, 205-220), das für diesen Beitrag vollständig überarbeitet wurde.

⁵ Angesichts der großen innerjüdischen Vielfalt wäre es wohl angebrachter, von „die Judentümer“ zu sprechen.

⁶ Vgl. ausführlicher dazu Th. Fornet-Ponse, *Im Geheimnis der Kirche. Christliche Angewiesenheit Jüdische Verwiesenheit?*, Aachen 2007.

⁷ U.H.J. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005, 34. Dass das jüdisch-christliche Gespräch im Zentrum der Ekklesiologie zu behandeln sei, betonen auch W. Breuning (Anm. 3), 362 u. D. Ritschl, *Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie*, Münster 2005, 38.

Keine ökumenisch-theologische Reflexion auf ekklesiologische Fragestellungen dürfe dies vernachlässigen, wenn Kirche nicht ohne das Mysterium Israel gedacht wird. Drittens unterstreiche der heilsökonomische Aspekt „als Pointe der unter ekklesiologischem Aspekt zu Tage getretenen Zusammengehörigkeit von Kirche und Judentum eine heutige, aktuelle, gegenwärtige Zeitgenossenschaft zwischen Kirche und Israel“.⁸ Begründet werden kann dies unter anderem über die präsentischen Formulierungen in NA, nach denen den Juden die Gnadengaben gehören und sie von Gott geliebt sind, sowie über die Große Fürbitte für die Juden in der Karfreitagsliturgie von 1970, Gott möge sie in Treue zu seinem Bund bewahren.⁹ Aus diesen drei Aspekten ergibt sich die Einheit des Volkes Gottes in der Zweigestalt von Israel und Kirche, womit das Judentum zum Thema ökumenischer Theologie wird.

„Ökumenische Theologie ist die methodisch gesicherte Kenntnisnahme, kritische Beurteilung und theoretische Verarbeitung des gegenwärtigen Zustands des Volkes Gottes, sofern es in Judentum und Kirche gespalten ist, seine kirchliche Gestalt in verschiedene Kirchen und Konfessionen geteilt ist und es zugleich auf Verständigung und Einheit in der Wahrheit ihrer Gestalten und Glieder angewiesen ist.“¹⁰ Auf diese Weise wird die christlich-jüdische Ökumene an den innerchristlichen Konsens zurückgebunden oder auf ihn zurückgeworfen und die innerchristliche Ökumene erhält einen neuen Horizont, von dem her die innerchristlichen Gemeinsamkeiten und Kontroversen neu bewertet werden können. Zum einen kann die innerchristliche Einheit durch den christlich-jüdischen Dialog deutlicher wahrgenommen und der zwischenkonfessionelle Glaubensdissens relativiert werden.¹¹ Zum anderen kann eine Aufnahme des jüdisch-christlichen Gesprächs eine (bewusste oder unbewusste) innerchristliche Konsensbildung zulasten des Judentums verhindern.

⁸ H.H. Henrix, *Ökumene aus Juden und Christen. Ein theologischer Versuch*, in: ders., *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie*, Aachen-Berlin 2005, 7-42, hier 13.

⁹ Auch die viel diskutierte und oft kritisierte Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für den außerordentlichen Usus lässt zumindest eine entsprechende Deutung zu. Vgl. dazu die Beiträge von H.H. Henrix u. J. Wohlmuth in: W. Homolka / E. Zenger (Hg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i.Br. 2008, sowie jüngst Th. Fornet-Ponse, *Keine organisierte Judenmission, aber eine Bitte um Bekehrung?*, in: H. Frankemölle / J. Wohlmuth (Hg.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“*, Freiburg i.Br. 2010, 486-507; J. Wohlmuth, *Das Heil der Juden in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Lumen Gentium*, in: ebd., 460-485, hier 481ff.

¹⁰ H.H. Henrix (Anm. 8), 19. Er hat sich in einem jüngeren Beitrag zwar von einigen Pointierungen dieses Aufsatzes distanziert, nicht aber von der vorgestellten Argumentation. Vgl. H.H. Henrix (Anm. 1), 276-278.

¹¹ H.H. Henrix betont dabei auch, das jüdische Selbstverständnis solle nicht zur unmittelbaren Norm christlicher Theologie erhoben werden. Vielmehr bleibt diese eigenverantwortlich, aber um ihrer selbst willen an das jüdische Selbstverständnis verwiesen. Vgl. H.H. Henrix (Anm. 8), 23.

2. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ – zulasten des Judentums?

Um diese kritisch anfragende Funktion der jüdischen Stimme(n) an die Einigungsbemühungen unter Christen zu untersuchen, eignet sich die GER vor allem aus zwei Gründen: Erstens gehört sie zu den herausragenden Dokumenten der Konsensökumene und kann trotz des vehementen Protestes gegen sie einen (freilich nicht genau zu bestimmenden) Status der Verbindlichkeit beanspruchen. Zweitens berufen sich manche Kritiker in ihrer Kritik explizit auf das jüdisch-christliche Gespräch. Die Ergebnisse der GER werden in den folgenden Ausführungen als bekannt vorausgesetzt.¹²

Die vehementeste Kritik an der GER haben Friedrich-Wilhelm Marquardt und Micha Brumlik geäußert, deren Kritik sich nicht nur auf einzelne Punkte, sondern auf den Konsens der GER richtete. Die jüngst ausgetragene Debatte zwischen Karl-Heinz Menke und Bernd Oberdorfer hingegen thematisiert vor allem die Anfragen Menkes an die beibehaltenen Akzentuierungen der lutherischen Rechtfertigungslehre und seinen Anspruch, diese aus jüdischer Perspektive zu äußern.¹³

2.1 Micha Brumlik: Zivil klingender, aber deutlicher Antijudaismus

Wenngleich sich Brumlik nicht ausführlich mit der GER auseinandersetzt, ist sein Vorwurf doch schwerwiegend, da er dem endgültigen Vorschlag der GER „einen zwar zivil klingenden, aber dafür umso deutlicheren Antijudaismus“¹⁴ attestiert. Er beruft sich damit vor allem auf Nr. 33, worin von der Überwindung des Gesetzes als Heilsweg gesprochen werde, weshalb Katholiken sagen könnten, Christus sei kein Gesetzgeber wie Mose es gewesen sei. Dies beglaubigt nach Brumlik „das triumphalistische Verständnis des Christentums als eines höherwertigen Glaubens, der das ‚Gesetz‘ – was in diesem Zusammenhang gar nichts anderes heißen kann,

¹² Vgl. aus der ausführlichen Sekundärliteratur besonders B.J. Hilberath / W. Pannenberg (Hg.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, Regensburg 1999; G.M. Hoff, *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz*, Innsbruck-Wien 2005, 140-156; B. Kleinschwärzer-Meister, *In allem auf Christus hin. Zur theologischen Funktion der Rechtfertigungslehre*, Freiburg i.Br. 2007, 26-61; 123-226 (Lit.); W. Löser, *Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ 1999-2009*, in: *ThPh* 84 (2009) 576-583 sowie zur Entstehung und Rezeption F. Hauschildt / U. Hahn / A. Siemens (Hg.), *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses*. In Beratung mit dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Göttingen 2009.

¹³ Vgl. M. Brumlik, *Christlich-jüdischer Dialog und systematische Theologie – eine Problemanzeige*, in: H. Eler / A. Koschel (Hg.), *Der Dialog zwischen Juden und Christen. Versuche des Gesprächs nach Auschwitz*, Frankfurt a.M.-New York 1999, 295-300; F.-W. Marquardt, *Vom Rechtfertigungsgeschehen zu einer Evangelischen Halacha*, in: H.M. Dober / D. Mensink (Hg.), *Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart. Beiträge im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs*, Stuttgart 2002, 43-75; K.-H. Menke, *Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens*, in: *Cath(M)* 63 (2009) 58-72; ders., *Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers „rhapsodische Anmerkungen“*, in: *Cath(M)* 63 (2009) 138-142; B. Oberdorfer, *„Ohne uns“? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre*, in: *Cath(M)* 63 (2009) 73-80.

¹⁴ M. Brumlik (Anm. 13), 297.

als die jüdische Religion – erfüllt und überwunden habe“.¹⁵ Diese in der protestantischen Theologie übliche Lesart falle hier besonders auf, weil es sich um eine Kompromissformel handele, die zumindest teilweise eine an Gottes Weisungen orientierte Lebensführung akzeptiere. Brumlik kritisiert somit weniger Inhalte der GER als vielmehr, wie das Gesetz bzw. das Judentum im Text eingesetzt wird. Denn dies diene als negativer Hintergrund, um den christlichen Gedanken davon besser absetzen zu können. Insofern liest er darin eine Nachwirkung der „Lehre der Verachtung“ bzw. eines supersessionistischen oder substitutionistischen Verständnisses des Verhältnisses von Christentum und Judentum.¹⁶

Die Kritik Brumliks, die GER habe ein falsches Gesetzesverständnis und meine mit dem Gesetz die jüdische Religion, kann sich neben Nr. 33 auch auf die Quellen zur GER zu 4.5 (Nr. 31-33) stützen: „Nach der paulinischen Lehre handelt es sich hier um den Weg des jüdischen Gesetzes als Heilsweg.“¹⁷ Diese Gleichsetzung hat allerdings keine konstitutive Bedeutung für den Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre, weil die entsprechenden Paragraphen vor allem von der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium handeln und betonen, die Gebote Gottes seien weiterhin gültig. Die Erfüllung und Überwindung des Gesetzes als Heilsweg richtet sich gegen ein Missverständnis der Bedeutung des Gesetzes, wobei auch jüdischerseits einer Ansicht des Gesetzes als Heilsweg widersprochen wird. Die geringe Bedeutung dieser Gleichsetzung für den Konsens zeigt sich nicht nur in der Lehrverwerfungsstudie aus dem Jahr 1986, die auskommt, ohne ausführlich auf das Verhältnis von Gesetz und Evangelium zu reflektieren,¹⁸ sondern auch in der Erklärung des Weltrates Methodistischer Kirchen anlässlich der Bestätigung der GER. Denn dort wird deutlich das Gesetz als Ausdruck des Wortes und Willens Gottes bezeichnet: „Obwohl das Gesetz keine Kraft mehr hat, die zu verdammern, die an Jesus Christus glauben, bleibt es ein unverzichtbarer Führer zum Willen Gottes, wie er im Liebesgebot zusammengefasst ist.“¹⁹ Dort findet sich auch keine Rede von einem überwundenen Verständnis des Gesetzes als Heilsweg.

Problematisch an der GER bleibt allerdings, dass der Text nahelegt, vor Christus sei das Gesetz allgemein als Weg zum Heil verstanden worden. Aber schon Lev 18,5 zeigt deutlich, dass sich das Gesetz weniger auf die Rechtfertigung vor Gott bezieht, sondern vielmehr darauf, den Glauben in die Tat umzusetzen. Jüdischerseits wird aber gerade die Offenbarung des Gesetzes als Beweis der göttlichen Gnade verstanden. „The delight of the Eternal is his law for man. Since all revelation is divine involvement with men, and since all involvement is affirmation of

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ein supersessionistisches oder substitutionistisches Verständnis des Gesetzes bzw. des Verhältnisses von Judentum und Christentum war lange Zeit im Christentum vorherrschend und bezeichnet die Ansicht, das Judentum sei durch das Christentum in seiner Eigenschaft als Volk Gottes abgelöst bzw. ersetzt (und das Judentum dementsprechend verworfen) worden.

¹⁷ DwÜ 3, 435.

¹⁸ K. Lehmann / W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg i.Br.-Göttingen 1986 (DiKi 4), bes. 49.

¹⁹ Weltrat Methodistischer Kirchen, Methodistische Stellungnahme, in: F. Hauschildt / U. Hahn / A. Siemens (Anm. 12), 1079-1083, hier 1082.

the things God desires, revelation and law are inseparable. ... That God commands man is the proof that he considers man. The law represents the highest affirmation of man, as well as his crowning dignity."²⁰ Darüber hinaus ist allein schon zu kritisieren, dass vom jüdischen Gesetz als Heilsweg geredet und ein supersessionistisches bzw. substitutionistisches Verständnis bei der Rede von der Überwindung des Gesetzes durch Christus nicht ausgeschlossen wird. Zudem wird dies dem viele Bedeutungen abdeckenden Verständnis von Tora im jüdischen Sinne (von „Gesetz“ über „Lehre“ und „Weisung“ bis hin zu „Offenbarung“) im Unterschied zum christlichen Gesetzesverständnis, besonders lutherischer Prägung, nicht gerecht. Die grundlegenden Konsensaussagen der GER sind von der Kritik Brumliks also nicht betroffen, sondern könnten in einer entsprechend modifizierten Form beibehalten werden.

2.2 Friedrich-Wilhelm Marquardt: Kirchliche Irrelevanz der GER

Ausführlicher ist die Kritik Marquardts, wenngleich sie in Thesen als Vorbemerkung zu einem Beitrag erfolgt, in dem er unter starkem Rekurs auf Karl Barth die praktische Dimension des Christentums betont, weil der Mensch durch die Rechtfertigung befähigt werde, das Gesetz zu tun. In dieser Vorbemerkung nennt er sieben Argumente, aufgrund derer er die GER für die Kirche heute irrelevant hält:²¹

1. Die Einigung geschehe konsequent am Judentum vorbei, weil Israel kein einziges Mal erwähnt werde.
2. Weil im Tanach nur Sündhaftigkeit und menschlicher Ungehorsam sowie Gerechtigkeit und Gericht Gottes gefunden würden, habe man sich „auf Kosten der Wahrheit des Alten Testaments und des Judentums“ geeinigt.
3. Die Grundlage biete die antijüdische protestantische Unwahrheit vom jüdischen Verständnis des Gesetzes als Weg zum Heil und nicht als „Bewährung des Bundes-Heils im Tun des Gesetzes“.
4. Obwohl das Gesetz nur eine beiläufige Rolle in der Darstellung der Gemeinsamkeit in der Rechtfertigungslehre spiele, werde es in These 31 explizit verworfen. „Im Antijudaismus einigen sich die christlichen Kirchen.“
5. Der biblische Zusammenhang bzw. der Ursprung der Rechtfertigungslehre, nämlich die paulinische Frage, wie Juden und Heiden einander recht werden, werde verschwiegen.
6. Die Rechtfertigungslehre werde als Sündenlehre und dadurch die Sünde als eine überpersönliche Macht verstanden und nicht – wie im NT und bei Luther – als Offenbarung Christi.
7. Die Einigung sei nur auf Vergangenheitsbewältigung gerichtet, bei der Gegenwarts- und Zukunftsbewältigung sei aber Joh 4,29 („Das Heil kommt von den Juden“) zu bedenken.

²⁰ E. Berkovits, *Law and Morality in Jewish Tradition*, in: ders., *Essential Essays on Judaism*, Jerusalem 2007, 3-39, hier 5.

²¹ Vgl. F.-W. Marquardt (Anm. 13), 43f.

Marquardt geht mit seiner Kritik also weit über Brumlik hinaus, weil er in der GER das Judentum nicht nur als negativen Hintergrund, sondern zudem inhaltlich vernachlässigt und falsch dargestellt sieht. Daher würden auch wesentliche Aspekte ausgeklammert. Vorbehaltlos zuzustimmen ist ihm hinsichtlich seiner zwei ersten Kritikpunkte, da Israel tatsächlich nicht erwähnt und im Abschnitt über die biblische Rechtfertigungsbotschaft das Alte Testament nur mit einem einzigen Satz behandelt wird.²² Diese Darstellung ist noch nicht einmal ansatzweise differenziert, da die auch im Alten Testament präsente Liebe und Vergebung Gottes nicht erwähnt wird. Man kann dies einen schwerwiegenden Mangel der Erklärung nennen. Schließlich beziehen sich Gerechtigkeit und Recht im Alten Testament auf barmherzige Taten Gottes besonders den Armen und Unterdrückten gegenüber bzw. ist Gottes Gerechtigkeit auch eine rettende Gerechtigkeit.²³ Der dritte und vierte Kritikpunkt, d.h. die Einschätzung des Gesetzes, ist zwar berechtigt, aber wie oben schon gesehen, kommt dem kritisierten Gesetzesverständnis (entgegen seiner Behauptung) keine konstitutive Bedeutung für den Konsens zu. Darüber hinaus ist Marquardts Aussage, das Gesetz werde explizit verworfen, zumindest zu relativieren, da nicht davon gesprochen wird, das Gesetz werde verworfen, sondern als Heilsweg erfüllt und überwunden. Zudem bestätigt die GER, die Gebote blieben für den Gerechtfertigten in Geltung. Die Kritik bleibt wichtig, kann aber den Konsens nicht infrage stellen. Dagegen zielen die nächsten beiden Einwände (bezüglich des biblischen Zusammenhangs der Rechtfertigungslehre und ihrer Konzeption als Sündenlehre) auf die grundsätzliche Ausrichtung. In diesem Kontext beschränke ich mich auf den für die jüdisch-christliche Perspektive relevanten ersten Punkt. In der Tat wird weder der Ursprung noch der biblische Zusammenhang der Rechtfertigungslehre erwähnt, wenn die neutestamentliche Rechtfertigungsbotschaft dargelegt wird. Eine so verkürzte Darstellung ist selbst vom konkreten Kontext abgesehen problematisch, zumal einiges für die Annahme spricht, das Verhältnis von Juden und Heiden sei der ursprüngliche Kontext der Rechtfertigungslehre. Dies wird z.B. durch das zweite und dritte Kapitel des Römerbriefes nahegelegt, wo Paulus über Heiden und Juden und ihre Erfüllung des Gesetzes reflektiert und die Treue Gottes den Juden gegenüber hervorhebt. „Der rechtfertigungstheologische ‚Basissatz‘ 3,28(20) besitzt seine Matrix von seiner

²² In diesem Kontext kann auch auf die sogenannte „Neue Paulusperspektive“ hingewiesen werden, die sich darum bemüht, Paulus stärker in seinem zeitgenössischen Kontext zu interpretieren und das reformatorische Verständnis des Judentums zu korrigieren (u.a. wird betont, das Judentum habe keine Werkgerechtigkeit vertreten). Vgl. z.B. M. Bachmann / J. Woyke (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, Tübingen 2005 (WUNT 182) sowie unter Berücksichtigung auch der jüngeren philosophischen Paulus-Lektüren M. Bachmann, *Neue Zugänge zu Paulus – und ihre ökumenische Relevanz*, in: *Cath(M)* 62 (2009) 241-261.

²³ Dies betont D. Brackley, *El sentido social de la salvación. A los diez años del acuerdo luterano-católico sobre la justificación*, in: *RLAT* 26 (2009) 179-201. Vgl. auch die Studie des DÖSTA zur Rechtfertigungslehre im multilateralen Dialog, die ausführlicher die alttestamentlichen Wurzeln der Rechtfertigungslehre behandelt: *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog. Studie des DÖSTA zur Rechtfertigungslehre*, in: U. Swarat / J. Oeldemann / D. Heller (Hg.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog*, Frankfurt a.M. 2006 (ÖR.B 78), 13-54, hier 39f.

Genese her in einem *ekklesiologischen* Kontext, näherhin in der Frage nach den wahren Konstituenten des aus Juden und Heiden bestehenden, endzeitlichen Gottesvolkes.²⁴ Angesichts dessen ist auch das schon monierte Schweigen über Israel in der Erklärung noch schärfer zu kritisieren. Am wenigsten stichhaltig scheint mir der letzte Kritikpunkt Marquardts zu sein, weil angesichts der im 16. Jahrhundert geäußerten Lehrverurteilungen die Vergangenheitsbewältigung nicht unwichtig ist. Aber mit Recht betont er, die Gegenwarts- und Zukunftsbewältigung müsse gemeinsam mit dem Judentum erfolgen.

Somit geht Marquardts Kritik weit über diejenige Brumliks hinaus und nennt neben dem antijüdischen und falschen Verständnis des jüdischen Gesetzes als Heilsweg, mit dem Schweigen über Israel, der unangemessenen Darstellung der Rechtfertigung im Alten Testament und der Nichtberücksichtigung des ursprünglichen Kontextes der paulinischen Rechtfertigungslehre einige Mängel der GER. Auch wenn die in ihr genannten Gemeinsamkeiten in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre davon nicht grundsätzlich betroffen sind, hätten sich doch einige andere Akzentuierungen ergeben, wenn diese ausgeblendeten Aspekte berücksichtigt worden wären. Beispielsweise hätte auch die positive Funktion des Gesetzes gewürdigt und auf die Beziehung von Juden und Heiden im eschatologischen Gottesvolk hingewiesen werden können.

2.3 Karl-Heinz Menke: Lutherische Akzentuierungen als Widerspruch zum jüdisch-christlichen Dialog

Einen ähnlichen Mangel wie Marquardt konstatiert Menke in seiner Kritik, da der katholisch-protestantische Dialog den jüdisch-christlichen Dialog kaum beachte, was sich deutlich in der GER zeige. Allerdings stellt er den dort formulierten Konsens nicht infrage, da dieser durchaus dem Glaubensbewusstsein von Katholiken und Lutheranern entspreche. Seiner Deutung gemäß enthält dieser Konsens vier Punkte (die Heilsnotwendigkeit Jesu Christi; die für die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott notwendige Annahme dieses Geschenkes; diese Annahme sei der Glaube; der Geschenkcharakter dieses Glaubens, wobei der Beschenkte sich annehmend oder ablehnend verhalten könne), die oft vom jüdisch-christlichen Dialog her behandelt worden seien. Des Weiteren nennt Menke mehrere Fragen, die von jüdischer Seite aus den Christen gestellt würden; diese betreffen weitgehend das Verhältnis von Tätern und Opfern nach Auschwitz. Menkes Ansicht nach werde die Erinnerung an die Opfer ausgeblendet, wenn die Erlösungsbedürftigkeit der Täter nur als gestörtes Verhältnis zu Gott verstanden werde. Vielmehr sei auch die Vergebungsbereitschaft der Opfer notwendig. „Oder kann einer der Täter von Auschwitz ‚richtig‘ (gerechtfertigt) sein vor Gott, wenn seine Opfer ihm nicht vergeben können? Und umgekehrt: Kann eines der Opfer von Auschwitz ‚richtig‘ (gerechtfertigt) sein vor Gott, solange es ihm auf ehrliche Weise unmöglich ist, seinen Henkern wirklich zu vergeben?“²⁵

²⁴ M. Theobald, *Der Römerbrief*, Darmstadt 2000, 202.

²⁵ K.-H. Menke, *Rechtfertigung* (Anm. 13), 61; vgl. ders., *Argumente* (Anm. 13), 140f. Bei diesen Fragen stellt sich nicht nur die Frage, was geschieht, wenn dem Täter zwar einige Opfer, aber nicht

Dies bildet den Hintergrund für Menke, um bestimmte lutherische „Akzentsetzungen“ in der GER zu kritisieren, da diese seiner Meinung nach nicht nur dem theologischen Forschungsstand, sondern auch den Ergebnissen des jüdisch-christlichen Dialogs widersprächen.

Erstens sieht er einen logischen Widerspruch in Nr. 21, da der Mensch einerseits das Wirken der Gnade ablehnen könne, andererseits aber keinen eigenen Beitrag zu seiner Rechtfertigung leiste. Noch problematischer sei jedoch die theologische Konsequenz der Aussage, der Mensch könne die Rechtfertigung nur (*mere passive*) empfangen. Denn dann handele Gott im Rechtfertigungsgeschehen ohne uns und das Verhältnis des Sünders zu Gott werde von seinem Verhältnis zu den Menschen getrennt.

Zweitens ist ihm nicht klar, was in Nr. 23 mit einer von menschlicher Mitwirkung freien Rechtfertigung gemeint sei. Werde der Sünder durch einen neuen Menschen ersetzt? Menke unterstreicht dagegen, Gott handele nicht ohne den Sünder am Sünder. „In der glaubenden Begegnung mit Jesus Christus wird der Sünder befähigt, sich dem Antlitz seiner Opfer auszusetzen, sich mit dem Gericht Gottes gegen die eigene Sünde zu verbünden und dem verbrennenden Feuer der gekreuzigten Liebe auszusetzen.“²⁶ Der Mensch sei zwar gegenüber der Gnade frei, aber nicht unabhängig von Gott.

Drittens sieht er die Aussage in Nr. 26, der Glaube als Tat Gottes sei eine „neue Schöpfung“, als unvereinbar damit an, in Nr. 21 eine Ablehnung des Wirkens der Gnade für möglich zu erachten. Schließlich sei die Möglichkeit einer Ablehnung bei einem Schöpfungsakt logisch ausgeschlossen, womit nur noch zwischen doppelter Prädestination und Apokatastasislehre gewählt werden könne. Hinsichtlich der Funktion des Gesetzes beruft er sich auf die Position Merkleins, wonach die Erfüllung der Tora Heil bedeute, aber es wegen der Sünde nicht möglich sei, sie zu erfüllen, was zur Inkarnation geführt habe.²⁷ Die Tora erweise sich als Gnade, wenn sie nicht als Mittel zur Selbstrechtfertigung dienen soll. Wenn die Annahme des Geschenkes der Rechtfertigung nicht konstitutiv an die Erfüllung des Willens Gottes gebunden werde, trenne man die Versöhnung mit Gott von der zwischenmenschlichen. „Diese Trennung der vertikalen von der horizontalen Dimension ist nicht nur antijudaistisch, sondern auch unbiblisch.“²⁸

Viertens geht Menke auf die Beziehung des Mose-Bundes zum in Christus gestifteten Bund ein, die er als eschatologische Bestimmung deuten will. Der Sinaibund

alle vergeben – bindet sich Gott dann so sehr an die Freiheit der Menschen, dass er weniger vergebungsbereit ist als die vergebenden Opfer? Zudem ist mir nicht ersichtlich, inwiefern sie genuin aus dem jüdisch-christlichen Gespräch motiviert sind, da das Verhältnis von Tätern und Opfern nicht erst in der Schoa zur drängenden Frage geworden ist. Vgl. z.B. G. Gutiérrez, Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?, in: *Conc(D)* 26 (1990) 68-74. Darüber hinaus wird die grundlegende und radikale Bedeutung der Schoa in den verschiedenen Versuchen einer Theologie nach Auschwitz auch weniger im Verhältnis von Tätern und Opfern gesehen als vielmehr in der theologischen Dimension aufgrund der Verfolgung der Juden als Zeugen Gottes. Vgl. Th. Fomet-Ponse (Anm. 6), 139-145.

²⁶ K.-H. Menke, *Rechtfertigung* (Anm. 13), 64.

²⁷ Vgl. H. Merklein, *Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie*, in: ders., *Studien zu Jesus und Paulus II*, Tübingen 1998, 357-376.

²⁸ K.-H. Menke, *Rechtfertigung* (Anm. 13), 66.

sei weniger ein Bund der Verheißung als vielmehr ein Bund der Verpflichtung und auch wenn die Substitutionsthese aufgegeben sei, sei an der Heilsuniversalität Christi festzuhalten. „Aber die Erfüllung der Tora verbindet mit Christus, weil Christus das Wort bzw. der Wille des Vaters ist.“²⁹ Die Tora werde somit zu einem Mittel und Werkzeug des Zugangs zum Vater aufgewertet.

Damit kann er sich fünftens dem Zusammenhang der Versöhnung mit Gott und der Versöhnung mit dem Nächsten zuwenden, wobei er den theologischen Topos des Purgatoriums, d.h. „die Begegnung des je Einzelnen mit dem Antlitz Jesu Christi“,³⁰ als Wahrheitskriterium der Rechtfertigungslehre postuliert. Im Antlitz Christi begegne der Täter auch dem Antlitz seiner Opfer – solange, bis sie ihm vergeben. Auch für die Opfer sei die Annahme der Gemeinschaft mit Christus ein Prozess, in dem sie sich in die *passio activa* des Gekreuzigten einbeziehen lassen. Somit gebe es die Heilsuniversalität Christi nur mit den Adressaten des Christusgeschehens. Wer das Geschenk der Rechtfertigung annehme, werde Christus ähnlich, was auch „als prozesshaft fortschreitende Inklusion des Beschenkten in das von ihm angenommene Geschenk“³¹ beschrieben werden könne. Das Purgatorium sei Gnade und Bundesgeschehen. Keine Versöhnung finde statt, wenn die Opfer sich und ihr Leiden nicht in das stellvertretende Leiden Christi einbeziehen lassen können oder wollen.

Menke lehnt somit die GER nicht so scharf ab wie Marquardt (zumal er die Konsenserklärung als berechtigt ansieht), teilt aber mit einer anderen Begründung die Kritik der Gesetzesinterpretation und betont vor allem die Trennung von Gottes- und Nächstenliebe.

Bei seiner Kritik muss allerdings überraschen, dass er ausdrücklich nicht den lutherisch-katholischen Konsens in der Rechtfertigungslehre infrage stellen will. Denn die in Nr. 19-39 genannten unterschiedlichen konfessionellen Entfaltungen werden nach der Methode des differenzierten Konsenses als legitim erachtet und von dem Konsens in Grundwahrheiten getragen, der daher auch durch diese Differenzen nicht geschmälert wird. Wenn Menke einige der lutherischen Akzentsetzungen scharf kritisiert, müsste er sich wohl tatsächlich – wie schon Oberdorfer bemerkte – „nicht nur von der in der GER skizzierten lutherischen Lehre, sondern von der GER insgesamt distanzieren“.³² Im Sinne der Fragestellung dieses Beitrags setze ich mich nicht detailliert mit Menkes Kritik und seiner als Gegenfolie entwickelten Rechtfertigungslehre auseinander, sondern konzentriere mich auf den Aspekt der „jüdisch-christlichen Perspektive“.³³

Schon die Belege der Argumentation Menkes ergeben diesbezüglich eine Überraschung, da er (von einem Zitat Elie Wiesels abgesehen) weder einen jüdischen Autoren zitiert noch auf gegenwärtige jüdische Glaubenspraxis verweist – wobei doch gerade der Yom Kippur ein naheliegender Bezugspunkt gewesen wäre. Sowohl bei der Paulusexegese als auch beim Tora-Verständnis stützt er sich aus-

²⁹ Ebd., 67.

³⁰ Ebd., 69; vgl. ders., *Argumente* (Anm. 13), 141.

³¹ K.-H. Menke, *Rechtfertigung* (Anm. 13), 70.

³² B. Oberdorfer (Anm. 13), 79.

³³ Gerade angesichts der Kritik Oberdorfers, wonach einige Kritikpunkte gar nicht eine lutherische Position treffen, wäre es interessant zu sehen, was Menke als lutherische Position bestimmt.

schließlich auf christliche Exegeten. Allerdings verweist er oft auf die Täter und Opfer von Auschwitz und weiß recht genau, was diese können oder nicht können: „Die Opfer von Auschwitz können ihren Henkern erst dann von Herzen vergeben, wenn diese durch das Purgatorium der Wahrheit gegangen sind und also freiwillig durchlitten haben, was sie ihren Opfern angetan haben.“³⁴ Bei solchen Formulierungen kann zum einen das Wort „Auschwitz“ ohne größeren Sinnverlust durch Orte anderer fürchterlicher Verbrechen von Menschen an anderen Menschen ersetzt werden. Zum anderen lässt sich der von Oberdorfer geäußerte Eindruck nicht ganz vermeiden, die Opfer von Auschwitz seien zu Chiffren typisiert und erschienen nicht als Individuen. Menkes „Wahrnehmung der ‚jüdischen Perspektive‘ ist erkennbar geleitet von seinen eigenen theologischen Interessen“.³⁵ Diese Vermutung Oberdorfers kann auch dadurch gestützt werden, dass Menke sich sehr eng an der Position Thomas Pröppers orientiert und daher die Freiheit des Menschen gegenüber Gott betont und behauptet, es sei eine biblisch bezeugte Tatsache, „dass Gottes Allmacht sich in der Heilsgeschichte dazu bestimmt, sich von wirklicher (selbstursprünglicher) geschöpflicher Freiheit real bestimmen zu lassen“.³⁶ In dieser Konsequenz liegt die Möglichkeit, dass Gottes Plan mit seiner Schöpfung, die universale Versöhnung, nicht erreicht wird. Diese Behauptung erscheint ziemlich gewagt angesichts zahlreicher – besonders alttestamentlicher – Texte (es sei nur an Jes 45 oder Ps 33,10f. erinnert), in denen kein Zweifel an der Souveränität Gottes gelassen wird. Indem er auf die inhaltliche Füllung des Bundesgedankens durch das Hirtenmotiv in Ez 34,11-31 und Joh 10,1-21 verweist, betont Matthias Remenyi die Geschichtsmächtigkeit Gottes: „Die Möglichkeit eines Scheiterns Gottes an seinen Heilsratschlüssen scheint mir biblisch ausgeschlossen.“³⁷ Auch in der jüdischen Tradition wird eine Autonomie des Menschen, wie sie Pröpper oder Menke vertreten, sehr kritisch gesehen. Eher wird von einer Heteronomie des Menschen gesprochen, da er dem göttlichen Gesetz untersteht.³⁸ Michael Wyschogrod lässt auch keinen Zweifel daran, dass

³⁴ K.-H. Menke, *Rechtfertigung* (Anm. 13), 64.

³⁵ B. Oberdorfer (Anm. 13), 77.

³⁶ K.-H. Menke, *Rechtfertigung* (Anm. 13), 64; vgl. Th. Pröpper, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br. 2001, 5-22, hier 19. Dass diese Position auch innerkatholisch alles andere als unumstritten ist, zeigen die gewichtigen Anfragen in T. Föbel, *Freiheit als Paradigma der Theologie? Methodische und inhaltliche Anfragen an das Theoriekonzept von Thomas Pröpper*, in: *ThPh* 82 (2007) 217–251 oder C. Lotz, *Zwischen Glauben und Vernunft. Letztbegründungsstrategien in der Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas und Jacques Derrida*, Paderborn 2008, 51-69; 285-354.

³⁷ M. Remenyi, *Zur Freiheit befreit? Theologische Perspektiven auf den Begriff menschlicher Freiheit*, in: *MThZ* 61 (2010) 13-26, hier 24.

³⁸ Im Rahmen dieses Beitrags kann nicht darauf eingegangen werden, ob das von Menke und Pröpper vertretene Verständnis von Autonomie tatsächlich Heteronomie ausschließt. Nach Pröpper zumindest schließt die Anerkennung, die sittliche Freiheit komme aufgrund ihrer Unbedingtheit allein als Prinzip der Verbindlichkeit ethischer Pflicht in Betracht, „nicht aus, die autonome Freiheit theologisch als zur Theonomie finalisierte zu deuten“ (Th. Pröpper [Anm. 36], 20). Gleichwohl sei dies nicht als Heteronomie zu verstehen. Während Pröpper Freiheit „als unbedingtes Sichverhalten, grenzenloses Sichöffnen und ursprüngliches Sichentschließen“ denkt, geht Rahner von einer viel engeren Verbindung von göttlicher und menschlicher Freiheit aus, weil dieses „unbedingte“ Sichöffnen vom schöpferisch freien Gott der Gnade ermöglicht und getragen ist. „Die Freiheit, so wie

seiner Überzeugung nach der Gott der Bibel die Kontrolle über die Geschichte nicht aus der Hand lässt und die Fähigkeit des Menschen, Gottes Plan zunichtemachen, nicht grenzenlos ist. „The achievement of God’s plan is certain, and man can, therefore, at most play a role but nothing more.“³⁹ Wyschogrod reflektiert anschließend darauf, ob eine Prädestination auf einer überindividuellen Ebene möglich ist, und geht mit Blick auf die Verhärtung des Pharaos als einer negativen Manifestation der Kontrolle Gottes über menschliche Entscheidungen auch von einer positiven aus. Insofern bestreitet er inhaltlich eine Freiheit des Menschen gegenüber der Gnade, will aber auch die menschliche Willensfreiheit nicht gering schätzen. Von Wyschogrod her ergibt sich also eine gewichtige jüdische Anfrage an Menkes nach eigenem Anspruch jüdisch perspektivierte Kritik.

Dagegen wird die von Menke herausgestellte enge Beziehung von Gottes- und Nächstenliebe auch im Judentum betont. Allerdings kann diese Kritik kaum die GER oder lutherische Theologie treffen, da dieser Zusammenhang auch dort weder geleugnet noch vernachlässigt wird; vielmehr wird in Nr. 37 deutlich von den guten Werken als Folge der Rechtfertigung gesprochen, die zugleich als Verpflichtung verstanden wird.⁴⁰ So ist auch die von Menke als widersprüchlich angesehene Passage in Nr. 21 wegen ihrer Unterscheidung zwischen der Freiheit, das Wirken der Gnade abzulehnen, und der Freiheit, einen eigenen Beitrag zur Rechtfertigung zu leisten, nicht widersprüchlich, sondern drückt die Abhängigkeit des Menschen und das Voraus der Gnade Gottes aus. Erst dies ermöglicht dem Menschen, das Wirken der Gnade nicht abzulehnen. Auch muss das *mere passive* und die Bestreitung eines eigenen Beitrags zur Rechtfertigung nicht bedeuten, Gott handele an uns ohne uns. Dies zeigt sich, wenn die jüdische Perspektive einbezogen wird. Denn gerade im Yom Kippur und seiner Betonung der Askese und der Buße wird deutlich, wie personales Beteiligtsein und die Unmöglichkeit eines eigenen Beitrags miteinander verbunden sind und Gott keineswegs ohne den Menschen handelt. Vielmehr setzt der Yom Kippur voraus, dass Gott dem reuigen Menschen Gnade gewährt. „Aus eigenem Verdienst kann der Mensch sein Heil nicht erwirken. Gottes Gnade ist eine absolute Voraussetzung des Heiles, und der *jom kippur* lehrt uns, dass es sich hierbei um ein Geschenk Gottes handelt, das er in absoluter Freiheit gewährt.“⁴¹ Gott bindet sich hier nicht an die Freiheit des Menschen, sondern ist und handelt souverän.

sie von Gott her dem Menschen schöpferisch dauernd zugesagt ist, ist die Freiheit der absoluten Annahme des absoluten Geheimnisses, das wir Gott nennen, und zwar so, dass Gott nicht einer der ‚Gegensätze‘ ist, an dem neben anderen sich eine neutrale Wahlfreiheit sachhafter Art betätigt, sondern derjenige, der in diesem absoluten Akt der Freiheit erst dem Menschen aufgeht und an dem das Wesen der Freiheit selbst allein zu seinem vollen Wesensvollzug kommt“ (K. Rahner, *Theologie der Freiheit*, in: ders., *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1966, 215-237, hier 216).

³⁹ M. Wyschogrod, *Sin and Atonement in Judaism*, in: ders., *Abraham’s Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations*, Grand Rapids 2004, 53-74, hier 64.

⁴⁰ Zudem kann mit Oberdorfer auf Luthers Freiheitsschrift verwiesen werden, worin die gratis geschenkte Gerechtigkeit deutlich das stärkste Motiv für die Nächstenliebe ist. „Weil mir von Gott meine Sünde vergeben und alles Heilsnotwendige geschenkt ist, muss ich mich nicht mehr um mich selber sorgen, muss ich nicht mehr für mich selber sorgen, sondern kann mich dankbar und in einem präzisen Sinn selbstlos für andere einsetzen“ (B. Oberdorfer [Anm. 13], 75).

⁴¹ P. Sigal, *Judentum*, Stuttgart 1986, 251.

Menke thematisiert aber nicht nur das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe, sondern legt den Akzent auf das Verhältnis der Rechtfertigung zur Versöhnung der Menschen untereinander. Gerade bei dieser Frage überrascht es, wenn er nicht auf den Yom Kippur eingeht, wollen seine Ausführungen doch jüdisch perspektiviert sein. Denn in der gesamten Liturgie des Yom Kippur wird nicht nur deutlich, dass der Mensch vor Gott ohne irgendwelche Verdienste steht und daher die Vergebung allein Gott zukommt, sondern kommt auch die Versöhnung der Menschen untereinander nicht zu kurz. Hierzu dienen vor allem die „Zehn furchterregenden Tage“ vom jüdischen Neujahr bis zum Versöhnungstag, an denen der Sünder Schritte zur Versöhnung unternehmen soll. Aus der einschlägigen Talmud-Passage Joma 8:9 ergibt sich: „Der Versöhnungstag ist ein Tag des guten Willens, und an ihm werden die Vergehen des Menschen Gott gegenüber gesühnt, nicht jedoch die unter den Menschen, es sei denn, sie wollen in Frieden miteinander leben. ... Sünden vor Gott können am Versöhnungstag durch Umkehr gesühnt werden; Vergehen an Menschen müssen dagegen aktiv gesühnt werden.“⁴² Auch Emil Fackenheim betont, der Yom Kippur könnte nach allgemeiner und einmütiger jüdischer Lehre keine Sünden zwischen einer Person und einer anderen sühnen, solange keine Schritte zur Versöhnung unternommen worden sind.⁴³ Somit hängt die Vergebung Gottes am Yom Kippur nicht nur von der Vergebung der Menschen untereinander ab, sondern auch von der Reue und Umkehr des Sünders und seiner aktiven Bereitschaft, Sühne zu leisten. Obwohl Vergebung in manchen Fällen supererogatorisch sein kann, ist jede(r) grundsätzlich zur Vergebung verpflichtet, wenn er (sie) darum gebeten wird! Dies zeigt sich deutlich in Joma 87a, wonach man nicht mehr als dreimal um Vergebung zu bitten braucht. Sollte der Betroffene mittlerweile gestorben sein, solle man an seinem Grab vor einem Minyan seine Sünden bekennen.

Am Yom Kippur ist demnach deutlich zwischen der Versöhnung des Menschen mit Gott und der Versöhnung der Menschen untereinander zu unterscheiden. Die Vergebung der Sünden vor Gott ist nicht an die zwischenmenschliche Vergebung gebunden, wie es Menke mit bereits zitierten oder folgenden Formulierungen tut: „Es gibt im Christentum ebenso wenig wie im Judentum eine Versöhnung des Sünders mit Gott an der Versöhnung zwischen Tätern und Opfern vorbei.“⁴⁴ „Die gekreuzigte Liebe Christi ist für jeden Täter, der sich seinem Antlitz aussetzt, das Purgatorium; aber dies nur unter dem freiwilligen Einbezug der von den Tätern gequälten Opfer.“⁴⁵ „Denn die von ihm [= Christus] ermöglichte Versöhnung mit dem Vater bedarf zum Beispiel der Versöhnung zwischen Opfern und Tätern.“⁴⁶ Er zieht damit die notwendige Konsequenz aus seiner schon erwähnten Ansicht, die Menschen seien nicht nur in der Annahme, sondern auch gegenüber der Gnade frei und Gott binde das Gelingen der Geschichte an die geschöpfliche Freiheit. Wie gesehen, wird aber diese Annahme schon von jüdischer Seite bestritten,

⁴² I.M. Lau, *Wie Juden leben. Glaube. Alltag. Fest*, Darmstadt 2005, 188.

⁴³ Vgl. E. Fackenheim, *Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart. Mit vier Ansprachen an Auditorien in Deutschland*, Berlin 1999, 181.

⁴⁴ K.-H. Menke, *Rechtfertigung* (Anm. 13), 69.

⁴⁵ Ebd., 70.

⁴⁶ Ebd., 71.

weswegen es auch nicht überrascht, wenn die Folgerung, die Vergebung Gottes sei von der Vergebung der Opfer abhängig, bestritten wird.⁴⁷

An Menkes Kritik sind somit zwei Aspekte hervorzuheben: Zum einen ist sie inhaltlich unangemessen, da er nicht nur Positionen bzw. Akzentsetzungen kritisiert, die so von der GER nicht vertreten werden, sondern seine Kritik auch eine Position als Konsens ausgibt, die kein Konsens innerhalb der katholischen Theologie ist. So kann seiner an Präpper orientierten Betonung der Freiheit des Menschen gegenüber der Gnade und der Bindung Gottes an die Freiheit des Menschen unter anderem die Position Rahners entgegengehalten werden. Dieser gesteht dem Menschen zwar auch die Freiheit eines Ja oder Nein gegenüber Gott zu, betont aber zugleich, das von einem transzendental notwendigen Ja zu Gott in der Transzendenz getragene Nein der Freiheit Gott gegenüber dürfe natürlich „nie als eine existenzial-ontologisch gleichmächtige Möglichkeit der Freiheit neben der des Ja zu Gott aufgefasst werden“.⁴⁸ Die Annahme der Gnade, der Gabe der Selbstmitteilung Gottes, müsse darüber hinaus von Gott selbst getragen werden.⁴⁹ Nicht zuletzt können gängige Ansätze der Eschatologie genannt werden, die die Vergebung Gottes nicht oder zumindest bei weitem nicht so deutlich an die Vergebung der Menschen untereinander binden – wengleich diese nicht irrelevant ist, weil auch die menschlichen Beziehungen und die menschliche Schuldgeschichte eschatologische Relevanz besitzen.⁵⁰ Josef Wohlmuth betont unter Rekurs auf den Yom Kippur und Emmanuel Levinas, die Opfer dürften nicht überfordert und begangene Untaten nicht verharmlost werden. Daher fragt er – wesentlich zurückhaltender als Menkes Formulierungen –, ob nicht ein Element der platonischen Tradition aus dem *Phaidon* aufzunehmen sei, nach dem besonders schwer bestrafte Seelen nur mit dem Einverständnis derer gerettet werden könnten, an denen sie sich versündigt hätten. „Das Schicksal der Verdammten in der Hölle würde sich nicht nur an der Allbarmherzigkeit Gottes entscheiden, sondern auch an ihrem endgültigen Verhältnis zum Mitmenschen.“⁵¹

Zweitens stellt sich die Frage, in welcher Hinsicht Menkes Kritik als „jüdisch perspektiviert“ zu verstehen ist, wenn sie fundamentalen Glaubensinhalten des Judentums widerspricht bzw. wenig bis gar nicht explizit auf jüdische Theologie und jüdisches Glaubensleben zurückgreift – wie bei der Überzeugung der Ge-

⁴⁷ Es sei auch an Oberdorfers Argument erinnert, wonach es eine absurde Konsequenz sei, wenn die Opfer um ihres eigenen Heiles willen vergeben müssten. Zudem würden die Opfer mit der Verantwortung für das Heil der Täter belastet und würden sie zu Richtern über deren Vergebungswürdigkeit gemacht. Vgl. B. Oberdorfer (Anm. 13), 75ff.

⁴⁸ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. 1976 u.ä., 109.

⁴⁹ Vgl. K. Rahner (Anm. 48), 134.

⁵⁰ Vgl. M. Kehl, Eschatologie, Würzburg 1996, 281-298; J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1978, 175-193.

⁵¹ J. Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn 2005, 236f. Ähnlich vorsichtig äußert sich J.-H. Tüek, *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah*, in: ThGl 89 (1999) 369-381; vgl. zu dieser Thematik (ohne Bezug auf die ökumenische Diskussion) auch jüngst P. Höfele, *Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts*, in: ThPh 85 (2010) 242-260.

schichtmächtigkeit Gottes und dem Verständnis des Versöhnungstages gesehen werden konnte.

2.4 Die GER – Konsens mit Mängeln

In den drei untersuchten Kritiken an der GER aus jüdisch-christlicher bzw. jüdischer Perspektive wurden einige bedeutende und sehr berechtigte Kritikpunkte deutlich. Vor allem das Gesetzesverständnis beachtet zu wenig die jüdische Kritik am Verständnis des Gesetzes als Heilsweg, die Thematik der Rechtfertigungslehre im Alten Testament wird viel zu verkürzt dargestellt und Israel nicht eigens thematisiert. Allerdings hat die Kritik auch ergeben, dass der formulierte Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre davon nicht unmittelbar betroffen ist, weil die monierten Mängel keine konstitutive Funktion besitzen. Dies zeigt sich hinsichtlich des Gesetzesverständnisses deutlich an der Methodistischen Stellungnahme, die ein wichtiges Korrektiv darstellt, da sie explizit das Gesetz als Ausdruck des Wortes und Willens Gottes und als unverzichtbaren Führer zu Gottes Willen versteht. Somit kann die GER aus jüdischer Perspektive berechtigt kritisiert werden, ohne den Konsens in den Grundwahrheiten bezweifeln zu müssen. In der Auseinandersetzung mit der Kritik Menkes wurde vielmehr deutlich, dass einige Aussagen der GER – z.B. bezüglich der eingeschränkten Freiheit des Menschen gegenüber Gottes Willen – durch die jüdische Perspektive gestützt werden können. Um die drastische Formulierung Marquardts aufzugreifen: Man hat sich zwar nicht auf Kosten der Wahrheit des Judentums geeinigt, man hat diese aber nicht in gebührendem Maße berücksichtigt.

3. Methodische und inhaltliche Konsequenzen

Die bisherige Untersuchung der kritisch anfragenden Funktion jüdischer Theologie bzw. des jüdisch-christlichen Gesprächs für eine ökumenische Theologie und die christlichen Einigungsbemühungen zeitigt auch einige methodische und inhaltliche Konsequenzen, die weit über den Kontext der Rechtfertigungslehre von Bedeutung sind und als abschließende Thesen genannt seien:

1. Die GER zeigt deutlich, welchen Gefahren ein Dialog unterliegt, in dem eine dritte Seite faktisch und theoretisch ausgeschlossen ist. Bei konkreten Gesprächen ist es sicherlich nicht immer zu vermeiden, eine oder mehrere der Parteien, mit denen an anderer Stelle Gespräche geführt werden, faktisch auszuschließen, weil sie nicht selbst anwesend sind oder sein können. Es kann aber vermieden werden, sie theoretisch auszuschließen, d.h. ihre Perspektive auszublenden, wie es in der GER besonders hinsichtlich des Gesetzesverständnisses und der Darstellung der Thematik im Alten Testament erfolgt ist. Entsprechend müssten im orthodox-katholischen Gespräch auch die Ergebnisse aus den evangelisch-katholischen Gesprächen berücksichtigt werden und umgekehrt.
2. Auf diese Weise wäre es möglich zu verhindern, einen Dialog mit einer Seite zu führen, der zulasten einer anderen geht – was in der GER z.B. ge-

schehen ist, da ein supersessionistisches Verständnis des Verhältnisses von Christentum und Judentum nicht ausgeschlossen ist. Wird die dritte Seite aktiv oder zumindest ihre Position in den Dialog selbst einbezogen, sinkt die Gefahr, mit solchen Fortschritten im Dialog mit einer Seite Fortschritte in anderen zu behindern.

3. Sehr wichtig ist es, in einer solchen Diskussion die Position der dritten Seite nicht nur zu behandeln oder gar nur auf eine Deutung dieser Position aus meiner Tradition zurückzugreifen, sondern diese selbst zu Wort kommen zu lassen. Im Idealfall wird dies erreicht, wenn Vertreter der jeweiligen dritten Seite am Dialog selbst teilnehmen.
4. Schließlich können „Stellproben“ entdeckt bzw. brisante Fragestellungen deutlich werden, wenn ein dem Dialog zunächst einmal äußerlicher dritter Gesprächspartner beteiligt ist. Am Beispiel der GER ist das Thema der Freiheit bzw. Autonomie des Menschen zu nennen. Denn jüdischerseits wird einerseits der freie Wille des Menschen betont, der Gottes Gebote befolgen oder sie brechen kann, andererseits aber die Souveränität Gottes im Blick auf seinen Plan mit der Welt hervorgehoben – „even if repentance is essential to the redemption, God can so arrange things that repentance will occur“.⁵²

Neben diesen methodischen Anregungen sind auch inhaltliche zu bedenken:

1. Wegen des jüdischen Einspruchs gegen das genannte Gesetzesverständnis muss zunächst der Unterschied zwischen den Begriffen „Gesetz“ (*nomos*) und Tora theologisch geklärt bzw. genauer bestimmt werden, wobei die von „Gesetz“ über „Lehre“ und „Weisung“ bis hin zu „Offenbarung“ reichende Bedeutungsweite des Letzteren zu berücksichtigen ist. Dabei darf die enge Verbindung mit den verschiedenen im Judentum präsenten Bundesverständnissen nicht unbeachtet bleiben, denen zumindest der Aspekt des auserwählten Volkes gemeinsam ist.
2. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit den Bundes- und Toraverständnissen könnte darüber hinaus gerade angesichts der Tatsache, dass die bleibende Gültigkeit des Bundes Gottes mit seinem Volk Israel seit dem II. Vatikanum immer wieder betont wird, dabei helfen, katholischer- und evangelischerseits das Wirken der Gnade und besonders den menschlichen „Anteil“ bzw. die „Mitwirkung“ des Menschen an seiner Erlösung klarer zu fassen.
3. Schließlich wäre es ein lohnendes Unterfangen, vor diesem Hintergrund und angesichts der Frage der Autonomie bzw. Theonomie des Menschen und der Art seines Beteiligtseins an der Erlösung eine *Theologie der Majestät Gottes* zu entwickeln, die die von Wyschogrod genannte und auch biblisch gut zu begründende Überzeugung berücksichtigt, der Mensch könne Gottes Plan nicht vollständig zunichtemachen. Zumindest wäre das Verhältnis von göttlicher Souveränität und menschlicher Freiheit näher zu untersuchen.

⁵² M. Wyschogrod (Anm. 39), 66.

SUMMARY

This article is based on the conviction that it is both necessary and highly productive for Christian ecumenics to regard in ecumenical dialogue not only the dialogues between Jews and Christians but also to integrate the Jewish positions as further and independent voices. This conviction can be validated by arguments stemming from Christology, Ecclesiology and Economy of Salvation. Against this background, this article deals with the critical function of Judaism within Christian ecumenics shown clearly by those critiques on the Joint Declaration on the Doctrine of Justification which refer to Jewish-Christian relations or Jewish beliefs. A discussion of these critiques elucidates several weak points of the Joint Declaration (especially its conception of law and how it deals with Israel) without undermining its consensus in fundamental truths. Although the consensus between Lutherans and Catholics was not reached at the expense of Judaism, it did not regard it sufficiently. Finally, some methodological and theological conclusions are mentioned.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Johanna Rahner, Universität Kassel, Institut für Katholische Theologie, Diagonale 9, 34127 Kassel; Dr. Johannes Schelhas, Nikolausplatz 15, 50937 Köln; Prof. Dr. Annemarie C. Mayer, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, 1211 Genf 2, Schweiz; Dr. Thomas Fornet-Ponse M.A., Graurheindorfer Str. 64, 53111 Bonn.