

Robert Spaemann hat in seiner Kritik an der Erklärung des Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutscher Katholiken „Dialog statt Mission“ vom 9. März 2009 zu Recht daran erinnert, dass für die Kirche nicht nur ihre Verwurzelung in der Heilsgeschichte des Gottesvolkes Israel wesentlich ist, sondern auch die Gemeinschaft von Juden und Christen unter ihrem eigenen Dach. Zwar hat es immer nur wenige Judenchristen gegeben. Aber sie haben, vielfach übersehen, grundlegende Bedeutung für die Kirche. Fast alle neutestamentlichen Schriften stammen von Judenchristen. Ohne Judenchristen gäbe es kein Altes Testament, keine Psalmen in der Liturgie der Kirche, kein christliches Paschafest, keine Hoffnung auf das himmlische Jerusalem.

Was aber folgt daraus für die strittige Frage einer christlichen Judenmission? Spaemann argumentiert mit der universalen Heilsbedeutung Jesu Christi und dem missionarischen Charakter des Christentums. Beides kann nach dem Neuen Testament nicht in Abrede gestellt werden.

Doch in der christlichen Mission geht es nicht nur um die Methoden und Motive, sondern auch um die Subjekte. Die Frage, wer wen missioniert, ist sehr früh aufgekommen; das „Apostelkonzil“ hat sie 48 n. Chr. klar beantwortet: „Wir zu den Heiden, sie zu den Juden“, fasst Paulus das Ergebnis zusammen (Gal 2,9: „Wir“, das ist jener Flügel im Urchristentum, der Heiden direkt, ohne den Weg über das Judentum, in die Kirche aufgenommen hat; „sie“, das sind mit Petrus die Vertreter der judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem. Nach dieser Entscheidung ist es ausgeschlossen, dass Heidenchristen Judenmission treiben – so wenig Heidenchristen allerdings Judenchristen verbieten können, ihren eigenen Landsleuten die Umkehrforderung des Täufers Johannes, die Reich-Gottesverkündigung Jesu von Nazareth, die Auferstehungsbotschaft des Petrus nahebringen zu wollen.

Die Kernfrage lautet allerdings, ob Christen den Weg, den Juden in Treue zum Gesetz gehen, ohne Jesus als den Christus zu bekennen, aus der Mitte ihres eigenen Glaubens heraus als Weg Gottes mit seinem Volk und deshalb als Weg zu Gott bejahen können. Daran kann es nach dem Neuen Testament keinen Zweifel geben: nicht, weil Unsicherheit herrschte, ob Gott diesen Jesus „als starken Retter im Hause seines Knechtes David erweckt“ habe (Lk 1,69), sondern weil Sicherheit herrscht, dass er „Licht zur Erleuchtung der Heiden ist und Herrlichkeit deines Volkes Israel“ (Lk 2,32); so bekennen es nach dem Lukasevangelium zwei Juden: Zacharias, der Vater des Täufers Johannes, und der greise Simeon im Tempel von Jerusalem.

Die Konsequenzen aus der messianischen Sendung Jesu für die Sicht Israels und des Judentums hat sich der Apostel Paulus im Römerbrief unter sichtbaren Mühen erarbeitet: Gott reut seine Gnade nicht; er kündigt seinen Bund nicht auf; er bleibt

seiner Verheißung treu; er wird ganz Israel retten; dass Jesus „für viele“ und „für alle“ gestorben und auferstanden ist, zeigt, dass Gottes Liebe zu seinem Volk ungebrochen ist und nicht im Widerspruch zu seinem universalen Heilswillen steht. Das konnte die alte Karfreitagsfürbitte von 1570 nicht zum Ausdruck bringen. Deshalb hat der Papst an dieser einzigen Stelle die tridentinische Liturgie verändert – und betet selbst, wie 99,9 Prozent aller Katholiken, die Bitte in Form der vatikanischen Liturgie. Deren großer Vorzug ist es, eigens der Erwählung Israels zu gedenken und die Bundestreue wie die Gottesliebe der Juden gestärkt sehen zu wollen – wobei aber nicht verkannt werden darf, dass im selben Gottesdienst sowohl der Bund als auch die Gottesliebe ins Licht der Person, der Sendung und des Geschicks Jesu von Nazareth gestellt werden.

Im schwierigen Gespräch mit den Piusbrüdern, um das die Verantwortlichen der Glaubenskongregation nicht zu beneiden sind, wird es ein wesentlicher Punkt sein müssen, in aller Klarheit diese Theologie Israels, die das Zweite Vatikanische Konzil festgeschrieben hat, herauszuarbeiten. Wenn das gelingt, ist nicht nur dem jüdisch-christlichen Dialog, sondern auch der Einheit der katholischen Kirche gedient.

Prof. Dr. Thomas Söding,
Kath.-Theol. Fakultät, Ruhr-Universität Bochum