

## DER GOTTESKNECHT: EINE EINLADUNG ZUR UMKEHR

Christian Rutishauser

Liebe Mitstreitende im jüdisch-christlichen Dialog  
Liebe Freunde und Freundinnen der Hebräischen Bibel

Mir wurde die Aufgabe gestellt, das vierte Gottesknechtslied (Jes 52,13 – 53,12) auszulegen und zugleich etwas zum Stand des jüdisch-christlichen Dialogs zu sagen. Es sind zwei Themen, die zunächst einmal nichts miteinander zu tun haben. Zugleich sind sie so umfassend, dass man über jedes Thema mindestens eine Stunde sprechen müsste. Und trotzdem nehme ich gerne die Aufgabe an, zu beiden Themen in einem Vortrag zu sprechen, weil man an schwierigen Aufgaben nur wachsen kann, wenn man sie in Angriff nimmt. Und vielleicht entdecken wir ja noch Zusammenhänge zwischen dem vierten Gottesknechtslied und dem jüdisch-christlichen Dialog.

### 1. Ein gerahmtes Gedicht

Wenden wir uns dem Gottesknechtslied zu. Bernhard Duhm hat im 19. Jh. vier Textstücke aus dem Jesaja-Buch isoliert, die wir bis heute Gottesknechtslieder nennen. Er hat die These vertreten, sie seien später in den Text des Propheten Deuterojesaja eingefügt worden, also in die Kapitel 40 – 55. Wie der Entstehungsprozess durch die historisch-kritische Methode rekonstruiert wird, ist nicht Inhalt meines Vortrags. Die christliche Exegese geht heute aber davon aus, dass einerseits das Jesajabuch dreiteilig ist und andererseits die Gottesknechtslieder besondere Textabschnitte darstellen. Daraus folgt 1.) Der einfache Wortsinn des vierten Gottesknechtslieds ist als Teil von Jesaja 40 – 55 zu betrachten; dabei spielt der unmittelbare Kontext der Kapitel 52 – 54 eine entscheidende Rolle. 2.) Es ist das letzte von vier Liedern und ist in dieser Reihe auszulegen. Wir wollen zunächst seinen einfachen Wortsinn herausarbeiten. Erst in einem zweiten Schritt schauen wir, wie der Text im Neuen Testament und in der weiteren christlichen Tradition ausgelegt wurde. Er spielt in der Deutung des Todes Jesu bekanntlich eine zentrale Rolle. Wie Sie vielleicht wissen, ist Jesaja 52/53 in der rabbinischen Tradition eher gemieden worden. Der Text findet sich auch nicht in der synagogalen Leseordnung. Heute erklärt man sich dies als Folge der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung.

*Vers 13 lesen.* Das Gottesknechtslied setzt mit *hinne*, einem Imperativ ein. Leser und Leserin des Textes werden aufgefordert, hinzuschauen auf *avdi*, „meinen Knecht“. Sofort stellt sich die Frage, wer hier spricht. Es ist Gott. Er spricht zu Beginn des Liedes, doch scheint Gottes Rede schon in der ersten Liedstrophe in die Rede des Deuterojesaja überzugehen. Auf alle Fälle spricht Gott direkt erst wieder ganz am Schluss des Liedes ab Jesaja 53,11, wobei am Ende Deuterojesajas Sprechen in Gottesrede übergeht. Lesen wir also die erste und die letzte Strophe:

*Erste Strophe:* Gott erhebt seinen Knecht und lässt ihn erfolgreich sein. Die Vielen aber hatten sich über ihn entsetzt, weil er entstellt und unmenschlich aussah. Die Völker wird er besprengen und die Könige werden verstummen, weil sie etwas gesehen haben, das sie nicht erwartet hatten.

*Letzte Strophe:* Da wird zu Beginn eine Bedingung gestellt: „Wenn du dein Leben als Schuldtilgung einsetzt“, ... dann wird der Knecht Gottes Gefallen finden. Er wird Licht sehen, sich an Erkenntnis sättigen. In Vers 11 geht die Rede von Deuterocesaja in die direkte Gottesrede über: Der Knecht schafft Gerechtigkeit für die Vielen. An ihrer Beute hat er Anteil, ist also erfolgreich und erhöht. Die erste Strophe klingt wieder an. Der Knecht ist in den Tod gegangen und entsetzlich anzuschauen; auch hier klingt die erste Strophe wieder an. Er trägt die Sünden der Vielen, für die Abtrünnigen tritt er ein.

Die erste und die letzte Strophe bilden einen Rahmen; verschiedene Akteure treten darin auf: 1.) Gott, der über seinen Knecht zu Leser und Leserin spricht, 2.) Der Knecht, 3.) die Vielen, die sich entsetzt haben, doch deren Sünden getragen wurden, 4.) Die Könige und ihre Völker, die sie repräsentieren, 5.) Deuterocesaja, der an der Seite Gottes das Geschehen kommentierend deutet. Von diesen fünf Akteuren sind zwei einfach identifizierbar: Gott und die Könige der Völker. Wer aber ist der Knecht, wer sind die Vielen und wer ist Deuterocesaja?

## **2. Zum historischen Kontext**

Deuterocesaja ist ein Prophet oder ein Schreiber, ein Prophetenkollektiv oder ein Schreiberkollektiv, das am Ende des babylonischen Exils, also in den Jahren nach 520 v.Z. Deuterocesaja greift auf den Propheten Jesaja, der im 8. Jh. gelebt hat, und auf seine Schule zurück und schreibt sie fort. Diese Jesaja-Schule war in Jerusalem zu Hause und hat unter anderem erlebt, wie die Stadt unter König Hiskija vom assyrischen Herrscher Sanherib anno 701 nicht eingenommen wurde. Angesichts dieser Erfahrung hatte sich die Theologie entwickelt, dass Zion ganz auf Adonais Führung vertrauen soll. Gott ist mit Zion, klingt es durch die Kapitel Jesaja 1 – 39. Diese Prophetenschule ist mit der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier und die Verschleppung der Eliten ins Exil in den Jahren 597 und 587 in die Krise geraten und verstummt. Nun aber, da nach dem Sturz der Babylonier und unter der Weisung der neuen persischen Herrscher Kyrus und Darius Exilierte nach Jerusalem zurückkehren, wird diese Theologie der Vorsehung von Deuterocesaja und seiner Schule wieder aufgenommen. Gott ist treu, er steht zu Zion und Jerusalem. Dies wird erfahrbar, weil es möglich wird, nach Jerusalem zurückzukehren. „Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott“, ruft der Prophet in Kapitel 40. Strassen sollen sich für die Heimkehrenden bilden, denn der Frondienst ist zu Ende. Trotz Exil ist auf Gottes Treue Verlass. So wird in Kapitel 52 Zion aufgerufen, sich in alter Würde zu zeigen. „Wach auf, wach auf, bekleide dich mit deiner Kraft, Zion, bekleide dich mit den Gewändern deiner Pracht, Jerusalem, heilige Stadt“ (Jes 52,1). Im ganzen Kapitel 52 wird Zion gefeiert, das sich wieder erheben soll. Doch der Prophet muss erklären, wie die Treue Gottes mit der Vertreibung ins Exil zusammengeht. Da kommt der Knecht Gottes ins Spiel. Die Aussagen über Zion sind für das zweite, dritte und vierte Gottesknechtslied je der unmittelbare Kontext. Ja, die Erhöhung Zions und jene des Knechts sind die beiden Seiten einer Medaille. Beide werden in Jerusalem wieder königlich eingesetzt.

## **3. Die Protagonisten**

Wer ist nun der Knecht? Im ersten Gottesknechtslied (Jes 42,1-9) wird er als Bund für das Volk und Licht für die Völker vorgestellt. Im zweiten Gottesknechtslied (Jes 49,1-13) beruft sich der Knecht auf diese Bestimmung und unterstreicht den universalen Auftrag. Auch im dritten Lied (Jes

50,4-11) spricht der Knecht selbst als Leidender, der aber Adonai auf seiner Seite weiss. Im vierten Lied wird er in seiner verworfenen Gestalt dargestellt und seine Erniedrigung wird gedeutet. Der Knecht steht für die Exilierten. Sie wurden von den in Jerusalem gebliebenen Kreisen für Verworfenen, Verstossenen und in den Tod Gegebenen gehalten. Doch nun, da sie aus den Völkern nach Jerusalem zurückkehren, erkennen die Zurückgebliebenen, dass die Exilierten Knecht Gottes sind und dass das Exil eine positive Funktion hatte: Die Schuld der in Zion Gebliebenen zu tragen. Der Knecht ist also eine fiktionale Gestalt, nicht eine fiktive. Sie verkörpert das Kollektiv der Exilierten, so wie die Bavaria für die Bayern und die Lady Liberty für die Amerikaner steht. Das vierte Gottesknechtslied gibt den Exilierten einen Sinn, aber nicht aus einer fernen theologischen Reflexion, sondern in direktem Bezug zu denen, die in Jerusalem geblieben sind.

Und so sind wir auch bei „den Vielen“: Ist nämlich der Knecht das Kollektiv der Exilierten, die zurückkehren, so sind die Vielen diejenigen, die in Jerusalem zurückgeblieben sind. Sie hatten sich entsetzt und werden nun eines Besseren belehrt. Nach 70 Jahren Exil die Nachkommen der einst Exilierten in Jerusalem willkommen zu heissen und die inzwischen fremd Gewordenen zu integrieren, ist nicht einfach. Die Vielen aber können sich versöhnen. Gemeinsam sollen sie an Zions Zukunft bauen. Dies gelingt unter der Bedingung, dass sie das Los des Knechtes als „Schuldtilgung“ verstehen und daher positiv aufnehmen. Die Vielen sind also nicht, wie in früherer Auslegung oft gesagt, die Könige und ihre Völker. Sie sind vielmehr Teil des Volkes Israel. Sie sind *der* Teil von Jakob, der in Jerusalem zurückgeblieben ist und sich an den Mitbrüdern im Exil schuldig gemacht hat, indem er sie als von Gott Bestrafte und Verworfenen sah. Auch die alte Fragestellung, ob der Knecht eine Einzelperson sei, d.h. der Prophet Deuterocesaja, oder ein Kollektiv darstelle, nämlich Israel, griff zu wenig tief. Der Knecht ist ein Kollektiv, wie auch die Vielen ein Kollektiv sind, und beides sind Teile des einen Gottesvolkes, zu Hause in Jerusalem und im Exil. Das vierte Gottesknechtslied liefert aber nicht nur eine Theologie der Geschichte, indem es erklärt, wie selbst im Exil sein erniedrigtes Volk eine sühnende Funktion hatte, sondern es spricht vor allem von einem Umkehrprozess, einer *Teschuva* seines Volkes, das in Jerusalem geblieben ist. Am Ende des Exils gehen ihnen die Augen auf, sie bekennen ihre Blindheit und sind bereit, die Zurückgekehrten als Brüder wieder aufzunehmen. Mit dieser Umkehr werden auch die Vielen wieder zu Knechten; der Knecht der Exilzeit mutiert denn auch im Text zu „den Knechten“ in der nachexilischen Zeit, wo beide Volksteile vereint sind und Nachkommen haben werden. Dies alles geschah in der Weltöffentlichkeit zum Staunen der Könige und der Völker, die auch hier belehrt werden und somit profitieren. Was am Volk Gottes geschieht, zeitigt Wirkung für alle Völker.

Kehren wir zurück zum Gottesknechtslied selbst. Bilden die Strophen 1 und 5 den Rahmen, so erzählen die mittleren Strophen den Prozess der Umkehr zu neuer Erkenntnis und die Lehren, die daraus gezogen wurden. In den Strophen 2 und 3 haben wir eine „Wir-Rede“. Hier sprechen die Vielen. Sie beschreiben zuerst in der zweiten Strophe, wie sie den Knecht, die Exilierten, gesehen haben vor der Erkenntniswende. 53,1-3 *lesen*. In der Strophe 3 wiederum haben wir die Sicht nach der Erkenntniswende. 53,4-6 *lesen*. Diese beiden Strophen sind eingerahmt vom Gottesnamen JHWH und unterstreichen, dass Adonai die Geschichte so gelenkt hat und auch Adonai den Erkenntniswandel bewirkte. In der vierten Strophe kommentiert und beschreibt dann Deuterocesaja nochmals, wie verkannt die Exilierten waren und wie Adonai selbst zugelassen hat, dass ihn die im Land Zurückgebliebenen einfach vergassen. 53,7-10 *lesen*. Als ganzes beschreibt das vierte Gottesknechtslied also einen Prozess der Umkehr und der Erleuchtung angesichts von Gottes unverhofftem Geschichtshandeln. Dazu gehören Elemente der Busse und Erkenntnis. Wir haben ein Lied über die Geschichte Gottes mit seinem Volk vor uns.

#### 4. Stellvertretung und Sühne

Ohne in die Details der Interpretation des gesamten Liedes hineingehen zu können, widmen wir uns der Grundsatzfrage: Wie konnte der Knecht die Schuld, die Krankheiten, die Abirrungen der Brüder in Zion tragen? Lässt Gott stellvertretend leiden? Mussten die Exilierten eine Art Opfer darbringen, ja selbst Opfer sein für die anderen im Volk Israel? Geht es hier um stellvertretende Sühne, und wenn ja, wie ist sie zu verstehen?

Schon in der ersten Strophe wird davon gesprochen, dass der Knecht die vielen Völker „besprengt“ (Jes 52,15). Ulrich Berges vermutet, dass es um eine Umkehrung von Klagelieder 4,15 geht, wo die blutverschmierten Priester im Exil Verunreinigung mit sich bringen. Hier aber wird dieses Blut an den Händen der Priester als sühnendes Besprengen für die Völker umgedeutet. Damit wird dem Exil unter den Völkern im übertragenen Sinn eine priesterliche und sühnende Wirkung zugesprochen, die universal ist. Getragen aber hat der Knecht nicht die Schuld der Völker, sondern die Krankheiten und Verirrungen, die Schuld der Vielen, der Mitbrüder auf dem Zion, des gesamten Volkes Israel. Jeder vom Gottesvolk, der sich diesem Bekenntnis anschliesst, kann die Schuld auf ihn laden und in das Handeln Gottes einstimmen. Die Rede der Vielen hat nämlich ihren Höhepunkt am Ende der dritten Strophe: „Aber JHWH hat ihn treffen lassen die Schuld von uns allen“ (Jes 53,6). Wenn Deuterocesaja in der vierten Strophe dann vom „Schlachten“ des Knechtes gleich dem eines Lammes spricht, so ist dabei aber nicht an ein Opfer zu denken, denn das Verb *tbh* ist profanes Schlachten und Schlagen und setzt sich von den Worten *schht* und *zbh*, die das rituelle Schlachten bezeichnen, klar ab. Äquivalent für das Exil ist nicht ein rituelles Opfer, nicht ein *holocaustum*, sondern das Töten als Akt des Richtens und der Rechtsprechung. Das Entferntsein aus dem Land der Lebenden und das Gegebensein in den Tod ist denn auch nicht im physisch-biologischen Sinn zu verstehen. Der Tod bedeutet vielmehr Verlust der Heimat und der Nähe zu Gott, der im Tempel in Jerusalem wohnt und durch die vor ihm vollzogene Liturgie immer wieder Leben schenkt. Wenn dann in der Schlusstrophe gesagt wird, dass der „Knecht sein Leben ausgoss“ (Jes 53,12) ist hier nicht gemeint, dass der Knecht wie im Kult geschlachtet wurde. Auch in Jesaja 53,10 ist das Wort *ascham*, Schuldtilgung, ein rechtlicher und nicht ein kultischer Begriff. Wenn die Vielen den Knecht als einen Gerechten anerkennen, so wie ihn Gott selbst ausgewiesen hat, dann werden sie selbst Gerechte werden. Vom Recht schaffenden Gericht ist hier also die Sprache gewählt. Alles läuft also auf die Integration von Knecht und Viele, von Knecht und Zion hinaus.

In einer Studie kommt Adrian Schenker zum Schluss, dass es stellvertretende Strafe und stellvertretendes Leiden in der Hebräischen Bibel nicht gibt, dass aber Leiden und Strafe Gottes Menschen im Umfeld, auch generationsübergreifend, treffen können, wenn Schuldige für ihr Handeln zur Rechenschaft gezogen werden. Gott straft nicht ungerecht. Menschen können aber von der Strafe, die andere erleiden, getroffen werden, weil sie in ihrem Handeln verflochten sind. Gerade die Auslegung des Gottesnamens in Exodus 34,7ff., wo vom barmherzigen Gott gesprochen wird, der die Schuld aber bis in die dritte und vierte Generation hinein verfolgt, ist Ausdruck göttlicher Langmut. Die späteren Generationen tragen nicht stellvertretend Schuld, sondern insofern sie nicht umkehren, tragen sie ihre eigene Schuld, die aber durch das generationenlange Anwachsen besonders gross geworden sein kann. Wenn Schenker dann auf die Auslegung des vierten Gottesknechtlieds zu sprechen kommt, so sieht er die Schuld, die der Knecht trägt, in der Verachtung, die ihm von den Vielen gezeigt wird. Indem der Knecht nicht zurückschlägt und die erlittene Gewalt auch nicht an andere Schwache weitergibt, sondern schweigt, wie das erste Gottesknechtlied schon betont, unterbricht er nicht nur den Teufelskreis der Gewalt, sondern befreit auch die Vielen davon, Rede und Antwort stehen zu müssen. Daher legen die Vielen nicht einmal ein Schuldbekenntnis im vierten Gottesknechtlied ab. Vielmehr werden sie nur zum Umdenken aufgefordert.

## 5. Christliche und jüdische Interpretationen

Die grösste Herausforderung für die Anhänger Jesu bestand darin, seine schmachvolle Hinrichtung am Kreuz und seinen Tod zu deuten und im geschundenen Mann den Gesalbten Gottes zu sehen. Seit der ersten Stunde ist es das vierte Gottesknechtslied, das Jesu Tod am Kreuz zu deuten half. Und bis heute wird am Karfreitag in der römisch-katholischen Liturgie das vierte Gottesknechtslied gelesen. Beispielhaft sei hier das Lukasevangelium genannt, wo die enttäuschten Jünger nach der Kreuzigung unterwegs sind und ihnen der Auferstandene anhand von „Mose und den Propheten“ den Tod Jesu deutet (Lk 24,25-27). Dass dazu das vierte Gottesknechtslied gehört, können wir aus der Apostelgeschichte schliessen, die ja auch Lukas geschrieben hat. Da wird berichtet, dass ein äthiopischer Kämmerer, der nach Jerusalem eine Wallfahrt gemacht hat, auf dem Heimweg Jesaja 53 liest und Philippus ihm erklärt, wer hier der leidende Knecht ist: Jesus aus Nazaret, der gekreuzigt wurde (Apg 8,30-35). Wie Jesus mit dem Knecht Gottes identifiziert wird, so begibt sich Philippus als Jude in die Rolle der „Vielen“, und der Kämmerer aus Äthiopien, ein Gottesfürchtiger, entspricht den „Königen aus den Völkern“. Auch hier geht es um einen Erkenntniswandel von der Erwartung eines erhöhten Messias hin zu einem Gesalbten Gottes, der leiden musste und die Schuld der anderen trägt und erst so zur Erhöhung gelangt. Der Kämmerer lässt sich von Philippus gleich taufen. Wir müssen annehmen „auf den Namen Jesu“, also auf den Knecht Gottes aus Jesaja 53. Schliesslich ist die Passion im Lukasevangelium ganz nach den Gottesknechtsknechtsliedern komponiert, was sich vor allem im Abschiedsmahltext (Lk 22,14-38) und in der Kreuzigungsdarstellung (Lk 23,32-49) zeigt. Es ist selbstverständlich, dass im Neuen Testament einerseits das vierte Gottesknechtslied eine Neuinterpretation erhält und andererseits die Messiasvorstellung durch das Gottesknechtslied geprägt wird. So liefert das Lukasevangelium ein wunderschönes Beispiel, wie der biblische Text in einer neuen Situation fruchtbar gemacht wurde und das Wort Gottes seine Lebendigkeit zeigt.

Alle späteren christlichen Interpretationen von Jesaja 52/53 sind in dieser messianisch-christologischen Perspektive geschehen. Der prophetische Sinn der Jesaja-Stelle, gleichsam seine geheimnisvolle Innenseite, haben die Christen in dieser Interpretation entdeckt. Dabei sei aber darauf hingewiesen, dass die christliche Theologie Jesu Tod „für unsere Sünden“, wie es schon Paulus in 1 Korinther 15,3 formuliert, nicht nur aus Jesaja 54,4 schöpft, sondern auch mit den Begriffen des Opferkultes im Tempel verbindet. Besonders nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n.Z. konnte so Jesu Märtyrertod als eigentliches Sühnopfer gedeutet werden. Jesu Tod wird als Versöhnungsoffer von Jom Kippur gedeutet und tritt an dessen Stelle. Diese Erklärung hatte zugleich den Vorteil, dass sie auch die Tempelzerstörung geschichtstheologisch einordnen konnte. So entstand eine kohärente Theologie, die sowohl Jesu Kreuzigung wie auch die Tempelzerstörung erklärt. Der Hebräerbrief ist sicher Kronzeuge dieser Verarbeitung. Hier kann nicht weiter auf christliches Sühnedenken eingegangen werden; festzuhalten ist in unserem Zusammenhang nur, dass für die christliche Theologie nicht nur Jesaja 52/53 als biblische Quelle herangezogen wird, sondern auch die Opfertheologie der Hebräischen Bibel.

Obwohl unter den Rabbinern die harsche Kritik des Jesajabuchs nicht nur Sympathie hervorgerufen hat und obwohl das Martyrium des Propheten Jesaja vor allem die Aufmerksamkeit im Talmud auf sich zieht, wurde auch Jesaja 53 ab dem 2. Jh. v.Z. neu interpretiert. In der Zeit der Makkabäer-Aufstände wurde der Knecht Gottes zur Deutung der Märtyrer herangezogen, wie gerade die Übersetzungen des hebräischen Textes ins Griechische klar erkennen lassen. So ist diese jüdische Interpretation bereits in der Perspektive, in der die Jesushänger das vierte Gottesknechtslied auslegen werden. In rabbinischer Zeit kamen dann wieder Deutungen auf, worin sich die Juden in der Diaspora selbst als Knecht Gottes sehen. Sie sehen sich als die, die ihren Mund nicht aufmachen dürfen und unter der Steuerlast der Fremden leiden und sie zu tragen haben. In diesem Sinn interpretieren zum Beispiel der Karäer Salmon Ben Yeruham im 10. und Ibn Ezra im 12. Jh. Jesaja 53.

## 6. Der Gottesknecht und das jüdisch-christliche Gespräch

Nach dieser Lektüre des vierten Gottesknechtslieds möchte ich doch noch zum zweiten Thema übergehen, zum heutigen Stand des jüdisch-christlichen Gesprächs. Gibt es eine Verbindung zwischen den beiden Themen? Zunächst ist zu sagen, dass die katholische Kirche seit Jahren Christen und Juden zum gemeinsamen Studium der Heiligen Schrift aufruft. Sie betont, dass jüdische und christliche Auslegungen je ihr eigenes Recht haben. Gerade beim vierten Gottesknechtslied ist es besonders wichtig, dass wir fähig werden, den ursprünglichen Schriftsinn, neben rabbinischen und christlichen Auslegungen und Adaptionen anzuerkennen. Christen und Christinnen haben dabei vor allem zu lernen, dass die christologische Interpretation nicht die einzige ist. Juden und Jüdinnen sind eingeladen, den Grundsatz, dass die Schrift 70 Gesichter hat, auch über die eigene Glaubensgemeinschaft hinaus zu weiten. Selbstverständlich hat nicht jede Interpretation für jeden eine existenzielle Bedeutung, auch wenn sie intellektuell nachvollzogen wird.

Im jüdisch-christlichen Dialog legt sich für Christen neben der christologischen Interpretation des vierten Gottesknechtslieds eine weitere Auslegung nahe: Die Kirche kann sich als die Vielen verstehen, während sie im Knecht Gottes das Judentum sehen kann. Wie die Vielen in Jerusalem lernen mussten, dass die Exilierten nicht von Gott Verworfen sind, so hat die Kirche seit *Nostra aetate* gelernt, dass das Judentum nicht verworfen ist. Sie hat einen Umkehrprozess durchlaufen, indem sie von der Lehre der Verachtung und Verwerfung des Judentums als Volk Gottes dahin gelangt ist, heute vom „ungekündigten Bund“ zwischen Gott und Israel zu sprechen. Sie sieht sich wie die Vielen als Teil des Volkes Gottes, während das Judentum ebenso Volk Gottes ist. Die Zuordnung der beiden Teile wäre nach den Jahrhunderten der Verachtung des Judentums und seiner Beinahe-Vernichtung in der Schoah das Ziel, so wie nach dem babylonischen Exil die Vielen sich mit dem Knecht versöhnen mussten. Dass das orthodoxe Judentum die Kirche wohl eher unter die Könige und die Völker rechnen würde, als sie mit den Vielen zu identifizieren, ist eine andere, legitime Interpretation des Textes. Selbst im Dialog muss man nicht zu einer einzigen Meinung kommen, sondern kann eine Deutungsvielfalt zulassen.

## 7. Eine Verhältnisbestimmung aus römisch-katholischer Perspektive

Mit der Verhältnisbestimmung und Zuordnung von Judentum und Christentum sind wir aber bei einem der zentralen Themen des Dialogs heute. Zum 50. Jahrestag von *Nostrae aetate* hat die Kirche nämlich im Dezember 2015 ein Dokument veröffentlicht mit dem Titel „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung“. Darin wird auf die Geschichte der Beziehung zwischen Judentum und katholischer Kirche zurückgeblickt und in einem eigenen Kapitel entfaltet, dass die jüdisch-christliche Beziehung nicht einfach dem interreligiösen Dialog zuzuordnen ist, sondern eine einmalige Verbindung darstellt, zumindest aus christlicher Perspektive. Dabei wird das Judentum nicht als die Mutterreligion und auch nicht als die Wurzel des Christentums gesehen. Vielmehr stellen beide Glaubensgemeinschaften legitime Fortführungen der biblischen Geschichte und Neuinterpretationen der Hebräischen Bibel dar. Die Geschwistermetapher wird verwendet. Die Ausführungen laufen denn auch darauf hinaus, wie Juden und Christen zusammengehören. Dazu führt das vatikanische Dokument aus, wie Altes und Neues Testament einerseits und wie der Bund vom Sinai und der Bund von Golgota andererseits aufeinander zu beziehen sind. Einerseits werden Judentum und Christentum nicht als zwei parallele Heilswege gesehen. Jesus Christus und das Neue Testament haben universale Bedeutung. Andererseits aber anerkennt die katholische Kirche den Bund Gottes mit Israel und betont, dass sie keine institutionalisierte Judenmission kenne. Der universale Auftrag zur Mission, zur Taufe und zur Evangelisierung gelte nämlich den Völkern, allen Menschen, damit sie zu Gott geführt werden. Doch Israel ist schon im Bund mit Gott. Die Frage bleibt offen, welches denn der Anspruch des christlichen Glaubens gegenüber dem Judentum ist. Hierauf gibt das Dokument keine Antwort; Experten aber diskutieren weiter. Der Vatikan

indes verweist auf Paulus, der in Römer 11 von einem Geheimnis spricht, wie am Ende der Zeiten die Juden und die Christusanhänger zusammenfinden.

Mit diesem Dokument von 2015 versucht die Kirche das Judentum also in seinem eigenen Selbstverständnis so gut wie möglich wahrzunehmen und zugleich eine christliche Theologie zu formulieren, in der das Judentum eine positive Rolle einnehmen kann. Die zweite grosse theologische Frage neben der Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel im heutigen jüdisch-christlichen Dialog ist die Frage nach der Bedeutung von Eretz Israel und dem Staat Israel aus christlicher Perspektive. Darüber schweigt sich dieses offizielle Dokument aus. Der Vatikan unterhält mit dem Staat Israel völkerrechtliche Beziehungen und deutet seine Geschichte nicht theologisch, sondern profan historisch und säkular. Nur wenige römisch-katholische Theologen sind dabei, hier ein tieferes, theologisches Verstehen zu erarbeiten. Auf jeden Fall wollen sie eine Alternative zu einem evangelikal-christlichen Zionismus sein, der für sie nicht nur die Bibel zu fundamentalistisch auslegt, sondern auch die Ausdifferenzierung von Glaube und Politik nicht respektiert. Zudem werden im christlichen Zionismus die Bedeutung der palästinensischen Kirche wie auch die grundlegenden Menschenrechte gar nicht bzw. nicht angemessen reflektiert.

## 8. Jüdische Theologie des Christentums

Mein letzter Punkt gilt beiden jüdischen Antworten auf das vatikanische Papier von 2015. Da ist zum einen das kurze Statement von namhaften orthodoxen Rabbinern aus Israel, den USA und Europa mit dem Titel „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun“. In acht Punkten wird anerkannt, dass die Kirche seit der Schoah einen ernsthaften Umkehrprozess vollbracht hat. Dies ist auch die Voraussetzung, dass das Judentum das Christentum neu deuten und einschätzen kann. Dabei werden auch in diesem Dokument weniger Gemeinsamkeiten mit dem Christentum gesucht, wenngleich diese genannt werden. Vielmehr wird derjenige Traditionsstrang des Judentums in Erinnerung gerufen, der in der Entstehung des Christentums „keinen Zufall“, sondern eine göttliche Führung sieht, um den Völkern den „ethischen Monotheismus“ und die Bibel zu bringen. Moses Maimonides und Jehuda Halevi, Jakob Emden und Samson Raphael Hirsch werden als Beispiele zitiert. Mit dieser positiven Sicht des Christentums verbunden ist die innerjüdische Diskussion, ob Christentum wegen des Trinitätsglaubens als *avoda zara*, als Götzendienst, betrachtet werden müsse oder nicht. Kritiker des Dokuments fügen zudem an, dass die Traditionszitate aus dem Zusammenhang gerissen seien. Breit abgestützt ist dann wieder die Aussage des Dokuments, die Kirche sei als Partnerin für eine ethische Weltgestaltung und beim Hinarbeiten auf die Erlösung der Welt zu sehen. Dass hier von jüdisch-orthodoxer Seite nun aber eine Art Theologie des Christentums vorgelegt wird, ist ein Novum, sind doch frühere jüdische Dokumente, die das Christentum positiv werten, wie zum Beispiel „*Dabru Emet*“ aus dem Jahr 2000, aus jüdisch-liberalen und wissenschaftlichen Kreisen gekommen.

Die jüdisch-katholische Zusammenarbeit in ethischen und sozialen Fragen nimmt auch das Dokument „Zwischen Jerusalem und Rom“ aus dem Jahr 2017 auf, das vom *Rabbinical Council of America*, der *Conference of European Rabbis* und dem Oberrabbinat in Israel unterzeichnet ist. Es hat spezifisch den jüdisch/römisch-katholischen Dialog im Blick und entstand gleichsam im Kielwasser und unter dem Zugzwang von „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun“. Theologisch geht es weniger weit, unterstreicht es doch mehrere Male, dass es keinen „theologischen Dialog“ mit der Kirche wolle. Partnerschaft im Einsatz für ethische Werte, für Religionsfreiheit, für den Kampf gegen religiösen Extremismus etc. stehen dafür im Zentrum. Auch würdigt das Dokument das Engagement der römisch-katholischen Kirche im Dialog mit dem Judentum als beispielhaft. Es anerkennt die Neuausrichtung der Kirche in Bezug auf das Judentum, ohne dass eine theologische Einordnung des Christentums vorgenommen wird. Somit wird eine explizite theologische Deutung des Christentums oder auch des jüdisch-christlichen Dialogs vermieden. Angesichts der theologi-

schen Selbstaussagen, das Judentum sei Hüter des biblischen Monotheismus und Licht für die Völker einerseits und der impliziten theologischen Aussagen des Dokuments andererseits, stellt sich vor allem die Frage, was hier unter Theologie genau zu verstehen ist. Wie stark lässt sich Theologie von ethischen und sozialen Fragen überhaupt trennen? Der Wert dieses Dokuments besteht vor allem darin, dass es nicht nur von einigen Rabbinern, sondern von repräsentativen Rabbinerverbänden getragen wird.

An der Tagung zu Stand und Zukunft des jüdisch-christlichen Gesprächs im vergangenen Mai in Frankfurt wurden neben den genannten Themen drei Bereiche genannt, die im Zentrum jüdisch-christlicher Forschung heute stehen: 1.) Der jüdische Jesus, 2.) Eine Neuinterpretation von Paulus, und 3.) das Auseinandergehen der Wege, die zum rabbinischen Judentum und zum Christentum geführt haben. Hinzugefügt werden muss das zentrale Anliegen, die Einsichten des jüdisch-christlichen Dialogs in den verschiedenen theologischen Disziplinen und in der breiten Bevölkerung von Juden und Christen zu verankern. Zu stark bleibt das jüdisch-christliche Verhältnis eine Angelegenheit von Fachspezialisten und Liebhabern. Die Bibelwoche in Ohrbeck ist sicher ein Instrument, um viele Interessierte zu erreichen. – Ich danke für die Aufmerksamkeit.

*P. Dr. Christian M. Rutishauser SJ (\*1965) ist seit 2012 Provinzial der Schweizer Jesuiten. Studium der Theologie in Fribourg und Lyon; 1992 Eintritt in den Jesuitenorden; Studentenseelsorger in Bern, Doktoratsstudium in Judaistik in Luzern mit Aufenthalten in Jerusalem und New York; 2001 – 2012 Bildungsleiter im Lassalle-Haus, Zentrum für Spiritualität, Dialog und Verantwortung; Arbeit im Bereich Spiritualität, Exerzitien und Kontemplation; Lehraufträge für Jüdische Studien an der Hochschule für Philosophie in München, an der Theologischen Fakultät Fribourg i.Ü. und an der Universität Gregoriana in Rom; Mitglied der Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission der Schweizer und der Deutschen Bischofskonferenz; Delegationsmitglied in der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum, seit 2014 ständiger Berater des Papstes in dieser Angelegenheit. Er leitet seit zwei Jahrzehnten Studienreisen in Israel und hat 2011 das Projekt „Zu Fuss nach Jerusalem“ realisiert.*

Gefördert durch:



Bundesministerium  
des Innern, für Bau  
und Heimat

EVANGELISCH-LUTHERISCHE  
LANDESKIRCHE HANNOVERS 

 Bistum  
Osnabrück

aufgrund eines Beschlusses  
des Deutschen Bundestages