

Erich Naab<sup>1</sup>  
Eichstätt

## JUDEN UND CHRISTEN IM BUND UND STREIT. THEOLOGIEGESCHICHTLICHE ENTWICKLUNGEN

Was verbindet den ursprünglichen Bund und den neuen, in Christus vollendeten Bund? Das wichtigste und in seiner Selbstverständlichkeit bisweilen fast übersehene Antwortelement scheint mir der eine Bundesherr zu sein, der eine Gott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Vater Jesu Christi, der Heilige in der Mitte seines Volkes (vgl. Hos 11, 9), und das zweite Gemeinsame scheint mir das Ziel, das vollendete Heil in Gott zu sein. Der Bund steht nicht in sich, will Gottes Licht den Völkern bringen, weil Gott das Heil aller Menschen will. Deswegen sind Umkehr, die Verinnerlichung der Gottesgemeinschaft, Bundeserneuerung und Vergegenwärtigung des Bundesschlusses unabdingliche Momente des Bundes.

Die öffentliche Aufregung, die der Aufhebung der Exkommunikation der vier traditionalistischen Bischöfe im Januar 2009 folgte, war vor allem durch die zuvor bekannt gewordene Leugnung des Holocausts durch Bischof Williamson gereizt worden, also durch eine Verdrehung historischer Fakten, bei denen die Kirche nicht unmittelbar agiert hat, eine Verdrehung, die in der Regel mit der Verachtung der Leiden eines Volkes einen bösen Antisemitismus ausdrückt und in Deutschland ein von Amts wegen zu verfolgender Straftatbestand ist. Verletzt der Antisemitismus auch die Einheit mit der Kirche und ist die Leugnung der nationalsozialistischen Verbrechen gar eine Leugnung des christlichen Glaubens, wie das der Vatikan-Sprecher Frederico Lombardi im Januar erklärt haben soll<sup>2</sup>? Papst Benedikt selbst konstatierte, dass seine leise Geste der Barmherzigkeit, als die er die Aufhebung der Exkommunikation verstanden wissen wollte, plötzlich als etwas ganz anderes erschien: „als Absage an die christlich-jüdische Versöhnung, als Rücknahme dessen, was das Konzil in dieser Sache zum Weg der Kirche erklärt

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Erich Naab, ur. 1953, dogmatyk w Katolickim Uniwersytecie Eichstätt; wykłada także historię filozofii; główny redaktor *Handbuch der Dogmengeschichte*; publikacje dotyczą eklezjologii i nauki o łasce, teologii św. Augustyna, Tomasza z Akwinu i Ericha Przywary.

<sup>2</sup> <http://www.tagesschau.de/ausland/williamson104.html> (30.01.2008).

hat<sup>3</sup>, und er betonte dabei, dass die Schritte der Versöhnung mitzugehen und weiterzubringen von Anfang an ein Ziel seiner theologischen Arbeit gewesen sei.

Ich will zunächst die konziliare Rückbesinnung zum Verhältnis zu den Juden vorstellen, die in einer gewissen Spannung zu den gewesenen Verhältnissen steht, dann möchte ich in einem zweiten Teil auf drei unterschiedliche Stationen in der Geschichte der Theologie hinweisen, auf das Kindheitstrauma mit Markion, auf eine verschwiegene Begegnung am Beginn der Scholastik und auf die Bereicherung durch jüdisches Denken im Augenblick. Daraus ergeben sich im dritten und letzten Teil einige Hinweise auf das geistliche Band, das Juden und Christen verbindet<sup>4</sup>.

## 1. RÜCKBESINNUNG DES KONZILS: DAS GEHEIMNIS DER KIRCHE UND IHRE GESCHICHTE

Das Verhältnis und die Einstellung der Kirche zu den Juden waren auf dem Konzil ausdrücklich reflektiert worden; die entsprechende Erklärung „*Nostra aetate*“ gilt als Neubeginn in einer schwierigen, oft nur feindlichen Beziehung, den die NS-Verbrechen mit Erschrecken und Erschütterung herausgefordert hatten. Die Frage ist nun, was die konziliare Bestimmung des Verhältnisses zu den Juden zum Verständnis der Kirche in Besinnung auf ihr eigenes Wesen beiträgt. Gilt auch für diese Beziehung das an die Kritiker gerichtete, allgemeine Monitum im schon zitierten Brief des Papstes, „dass das II. Vaticanum die ganze Lehrgeschichte der Kirche in sich trägt. Wer ihm gehorsam sein will, muss den Glauben der Jahrhunderte annehmen und darf nicht die Wurzeln abschneiden, von denen der Baum lebt“<sup>5</sup>. Aber war dieser Glaube durch Jahrhunderte hindurch nicht *contra Judaeos* gerichtet? Zeigt sich von *Nostra aetate* her gesehen gar ein „performativer Selbstwiderspruch“ zwischen dem Wesen und dem konkreten Verhalten der Kirche<sup>6</sup>? Wie kann das Bild von Wurzel und Baum, das eng an den alten, kultivierten Ölbaum mit den eingepfropften wilden Zweigen des Römerbriefes (11,13-24) erinnert, auch für das geschichtliche Verhältnis der Kirche zu den Juden bzw. für die Interpretation der Konzilserklärung herangezogen werden?

<sup>3</sup> Benedikt XVI., *Brief an die Bischöfe der Katholischen Kirche*, 10. März 2009.

<sup>4</sup> Der vorliegende Text geht auf einen Vortrag beim Studientag der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt am 1. Juli 2009 zurück. Der Schwerpunkt sollte dort auf den Beobachtungen zur Theologiegeschichte im mittleren Teil liegen. Diskussion und Nachfragen haben es als sinnvoll erscheinen lassen, den Rahmen detaillierter darzustellen.

<sup>5</sup> Benedikt XVI., *Brief an die Bischöfe...*, op. cit.

<sup>6</sup> R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3 (Freiburg: Herder 2005) 591-693, hier 619.

In *Nostra aetate*, der relativ kurzen Erklärung des Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen unserer Zeit, nehmen die Beziehungen zu den Juden eine eigenartige Stellung ein: Der weite Blick von der einzigen Völkergemeinschaft und dem ganzen Menschengeschlecht (n. 1) zentriert sich über die Religionen (n. 2) auf die Muslime, die den alleinigen, den Menschen ansprechenden Gott anbeten, sich gerne auf Abraham berufen, Jesus als Propheten und seine jungfräuliche Mutter verehren (n. 3). Darauf folgen die umfänglicheren Ausführungen zu den Juden, dem Stamm Abrahams, als Zentrum der Erklärung (n. 4), um abschließend, gewissermaßen als Anhang, noch die gleiche Würde eines jeden Menschen als Ebenbild Gottes festzuhalten (n. 5).

Die Erklärung hat in der Religionstheologie eine eigene Dynamik entwickelt, in der die Problematik der Juden bisweilen an den Rand gedrängt, mit den anderen Religionen vergleichgültigt oder zum bloßen Paradigma reduziert wurde. Textgeschichtlich gesehen aber ging die ganze Erklärung aus dem heiß umstrittenen Kap. 4 des Schemas des Ökumenismusdekretes vom November 1963 über die Juden hervor<sup>7</sup>. Dieses Schema hatte wie später noch die endgültige Erklärung heftige politische Reaktionen ausgelöst, aber auch theologische Verwunderung hervorgerufen, galt es doch die Ökumene unter den Christen zu bedenken. Damals hieß es, die Juden seien auf einen besonderen Grund (*speciali ratione*) hin mit der Kirche Christi verbunden: Der Beginn des Glaubens und der Erwählung werde schon bei den Patriarchen und Propheten gefunden, in der Berufung Abrahams seien auch die Christgläubigen eingeschlossen, und die Kirche wusste sich als eine neue Schöpfung nicht als Ersetzung (*substitutio*), sondern Fortsetzung (*continuatio*) dieses berufenen Volkes<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> *De Catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos*, in: AS II/2,431. Die komplizierte Textgeschichte wird ausführlich, mit reichem Material und aus erster Hand dargestellt von Johannes Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, in: LThK<sup>2</sup> Vat II 406-478.

<sup>8</sup> AS II/5,432 Z. 14-17: „Nequit Ecclesia, nova in Christo creatura (cf. *Eph.* 2,15), oblivisci se continuationem esse populi illius quocumque olim Deus ex ineffabili misericordia sua Antiquum Foedus concludere dignatus est“.

Trotz der Trennung vom innerchristlichen ökumenischen Kontext<sup>9</sup> und der Weitung auf die Religionen im Laufe des Konzils wird diese Intention des kirchlichen Selbstbezuges noch deutlicher, wenn die verabschiedete Fassung nur beim Verhältnis zu den Juden, nicht den anderen Religionen lehrt: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist“<sup>10</sup>. Es gibt also ein geistiges Band zwischen dem Volk des Neuen Bundes, der Kirche, und den Juden, dem Stamm Abrahams, und die Erinnerung daran beachtet nicht eine äußere oder zurückliegende Beziehung der Kirche, sondern ihr Mysterium, ihr Wesen, ihren Grund, ihre Berufung, ihre Aufgabe selbst. Die Kirche erinnert sich (wie wenn sie es vergessen hätte), dass jener alte Bund mit dem neuen geistlich verbunden ist und bleibt. Er ist nicht ein geheimnisvolles Vorbild, das nun abgelöst wäre, sondern die Christgläubigen sind in Abraham berufen (sind in seine Berufung eingeschlossen, inkludiert). Die Anfänge des christlichen Glaubens finden sich bei den Patriarchen, aber auch bei Mose und den Propheten<sup>11</sup>. Das Konzil beachtet die Geschichte der Erwählung und das Werden des Glaubens, versteht den Glauben und das Glauben mehr als Weg denn als System, kennt Übergänge und verschiedene Dichte, weiß von einer fortschreitenden Offenbarung und einer (nicht nur) zunehmenden Verinnerlichung. Finden sich die Anfänge des christlichen Glaubens bei den Patriarchen und im Gottesvolk vor dem Erscheinen Christi dem Fleische nach, so sind diese in einem weiten, aber echten und innerlichen Sinn als „Christifideles“ zu verstehen<sup>12</sup>, wie der

<sup>9</sup> Kardinal Bea hatte in seiner Relatio vom 25. September 1964 darauf hingewiesen, dass die Frage des Ortes (Ökumenismus-Schema oder eigene Erklärung) nicht von so großer Bedeutung sei und doch auf dem ökumenischen Zusammenhang der Erklärung insistiert: „Da jedoch die tief reichenden besonderen Beziehungen, die zwischen der Kirche, dem erwählten Volk des Neuen Bundes, und dem erwählten Volk des Alten Bundes bestehen, allen Christen gemeinsam sind, so ist offensichtlich ein Zusammenhang vorhanden zwischen der ökumenischen Bewegung und der in dieser Erklärung behandelten Frage“. Die Relatio ist abgedruckt in: Augustin Kardinal Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk* (Herder: Freiburg 1966) 148-157, hier 154. Im Einheitssekretariat war man der Auffassung, Israel sei ein Teil der eschatologischen Dimension der Kirche, und bezog sich dabei auf Paulus, nach dem Israel und die Kirche ein einziges Volk sein werde. René Laurentin verwies auf die altkirchliche Praxis, wonach die Zugehörigkeit zum Judentum als Katechumenat erachtet wurde. Vgl. Joh. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, op. cit. 432.

<sup>10</sup> *Nostra aetate* 4: „Mysterium Ecclesiae perscrutans, Sacra haec Synodus meminit vinculi, quo populus Novi Testamentum cum stirpe Abrahae spiritualiter coniunctus est“.

<sup>11</sup> *Nostra aetate* 4: „Ecclesia enim Christi agnoscit fidei et electionis suae initia iam apud Patriarchas, Moysen et Prophetas, iuxta salutare Dei mysterium, inveniri“.

<sup>12</sup> Bei aller Problematik und Interpretationsmöglichkeit des berühmten „subsistit“ in *Lumen Gentium* 8 bleibt das Wissen um die nicht in jeder Hinsicht vollkommene Identität zwischen Innen und Außen, der irdischen Kirche und der mit himmlischen Gaben beschenkten Kirche in der einen komplexen Wirklichkeit und um verschiedene Dichte der Aneignung des Heils grundlegend für das Selbstverständnis der Kirche auf dem Konzil; vgl. auch die „ecclesia ab Abel“ in *Lumen*

zzkirchliche Glaube auch immer daran festgehalten hat, dass sie durch Christus – selbstverständlich auf Grund ihres Glaubens – erlöst sind. Die Beziehung der Kirche zum alten Bundesvolk zeigt kein bloß vergangenes Herkommen an, sondern bleibt Gegenwart, wie ein Tempuswechsel im Text<sup>13</sup> (*accepisse et nutrir*) vollends verdeutlicht. Die Kirche wird immer noch genährt von der Wurzel des guten Ölbaums, indem sie durch jenes Volk die Offenbarung empfangen hat.

Die Juden sind und bleiben von Gott in unwiderruflicher Gnade und Berufung geliebt, um der Väter willen<sup>14</sup>. Ihr Verhältnis zur Kirche ist daher formal anders als das der übrigen Nichtchristen, sie sind – wie das Konzil in der Kirchenkonstitution lehrte – „*diversis rationibus*“ auf das neutestamentliche Gottesvolk hingebordnet<sup>15</sup>, und das nicht nur wegen gewisser inhaltlicher Berührungspunkte des jüdischen und christlichen Glaubens an den sich offenbarenden Gott, sondern wegen der bleibenden Zuwendung Gottes an die Menschen, die sich in ihrer Berufung konkretisiert hat. Zwar sollte es in Christus nicht mehr die Unterscheidung von Jude und Heide, Mann und Frau, Herr und Knecht geben (vgl. Gal 3,28), aber die Hinordnung auf Christus vergleichgültigt weder Berufung noch Geschichte, weder die impliziten Formen des Glaubens noch der religiösen Existenz. Das Konzil macht sich zweifelsohne nicht die Auffassung zu eigen, die Juden seien durch ihre Verweigerung des Glaubens an Christus aus ihrer Sonderstellung in der Heilsgeschichte gefallen und nun aus der Sicht unseres Gottes den anderen Völkern gleich (oder gar in noch schlimmerer Lage als die Heiden).

Die Ausweitung der so genannten „Judenerklärung“ während des Konzils, auf dem die Kirche sich auch als „Weltkirche“ erleben konnte (am Ende der dritten Sitzungsperiode, Dezember 1964, fand der Eucharistische Weltkongress im indischen Bombay statt), auf das Verhältnis der Kirche zu den Religionen ist zwar eine perspektivische Weitung, aber gerade dadurch eine Profilierung der christ-

---

*Gentium* 2, sowie den immer noch wichtigen Beitrag Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, in: M. Reding (Hrsg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche: Festschrift für Karl Adam* (Düsseldorf: Patmos 1952) 79-108.

<sup>13</sup> Vgl. *Nostra aetate* 4: „Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepfropft sind“.

<sup>14</sup> Vgl. Röm 11,28f.; *Nostra aetate* 4; *Lumen Gentium* 16.

<sup>15</sup> Vgl. Vaticanum II, *Lumen Gentium* 16: „Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise (*diversis rationibus*) hingebordnet. In erster Linie (*in primis*) jenes Volk, dem der Bund und die Verheißung (*testamenta et promissa*) gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9, 4-5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (vgl. Röm 11,28-29)“.

lich-jüdischen Bezogenheit<sup>16</sup>. Die Kirche begegnet dem Relativismus gegenüber ihrer eigenen Botschaft auch, indem sie andere religiöse Traditionen untereinander unterscheidet. Auch wenn die Juden ihre Berufung verfehlt haben, bleibt Gott treu<sup>17</sup>. Juden begegnen „durch Schrift und Gehorsam Gott gegenüber in ihrem Gottesdienst auch weiterhin dem Gott des Bundes“<sup>18</sup>. Das ist nicht als Widerspruch oder Missachtung des christologischen Glaubens zu verstehen, sondern kann zu dessen Präzisierung beitragen. Auch dieser Glaube erfüllt, ohne zu katalysieren (vgl. Mt 5,17). Die Kirche hat mit den heutigen Juden ein gemeinsames Erbe<sup>19</sup> (*memor communis cum Iudaeis patrimonii*), ein bei beiden gültiges, leben-

<sup>16</sup> Vgl. dazu auch Paul VI., Litt. Enc. *Ecclesiam suam* (vom 6. Aug. 1964), in: AAS 56 (1964) 609-659. Er spricht ebd. 654 „de filiis gentis Iudaeae, reverentia et amore nostro sane dignis, qui eam retinent religionem, quam Veteris Testamenti propriam esse dicimus“; er fährt fort, dass die Glieder der Kirche sich nicht so verhalten könnten, als ob die verschiedenen [sc. nicht-christlichen] religiösen Ausdrucksformen alle gleichwertig seien und als ob diese Religionen ihre Anhänger von der Pflicht entbänden, Gott in der vollkommenen, definitiven Form zu suchen.

<sup>17</sup> Vgl. den damaligen Konsultor des Einheitssekretariates und Konzilstheologen Gregory Baum, *Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Israel und der Kirche*, in: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia: Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des zweiten Vatikanischen Konzils*, 1. Bd. (Freiburg: Herder 1966) 574-584, hier 582 f.: „Nach einer anderen [sc. dritten] Ansicht hatten die Juden nach ihrem entschiedenen ‚Nein‘ zur Botschaft Jesu und der Kirche tatsächlich ihre Berufung verfehlt, aber wegen der göttlichen Treue zu den ihnen gegebenen Verheißungen nehmen sie trotz menschlichen Widerstrebens weiterhin einen besonderen Platz in der Vorsehung Gottes ein und ihr Verhältnis zur Kirche ist einzigartig und übernatürlich. Die Konstitution über die Kirche übernimmt die dritte Ansicht“. G. Baum verweist mit der Konstitution auf Röm 9,4-5 und stellt fest, die Konstitution folge „der Mehrzahl der modernen Exegeten und wendet diese Stelle auf die Juden unserer Tage an, um ihr Verhältnis zur katholischen Kirche zu bestimmen“. Entsprechend ist auch Augustin Kardinal Bea, *Die Kirche* 92-93, zu verstehen. Seine Relation vom 25. September 1964 lässt keinen Zweifel, dass sich das Konzil um das Verhältnis zu den heutigen Anhängern der mosaischen Religion bemüht, wo immer sie auf der Welt leben; vgl. ebd. 148-157. Ebd. 110: „Es sind, wie man sieht, vielfache und tiefe Bande, die das Innerste unseres geistlich-religiösen Lebens berühren“.

<sup>18</sup> G. Baum, *Bemerkungen...* (op. cit.) 584. Ebd. 583: „Wenn das Volk gläubig die Schrift in seinen Synagogen liest und die Feiern göttlicher Barmherzigkeit begeht, so wirkt Gott weiterhin in seiner Mitte, und da Gottes Gaben und Ruf machtvoll sind, wird niemand zu sagen wagen, dass sie in Israel fruchtlos bleiben. Diese Gaben werden sich durchsetzen; man wird auf Gottes Wort hören, seine Gnade wird die Anbetenden in der Synagoge in Hoffnung und Liebe stärken“. Ebenso Joh. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, op. cit.: „Wer sich in die Gebete der Synagoge versenkt, kann unmöglich der Ansicht sein, dass Gott sein Volk sich selbst überlassen habe“.

<sup>19</sup> Richard James Kard. Cushing, Erzbischof von Boston, äußerte in der großen Debatte zur Erklärung am 28. Sept. 1964 u.a.: „Um des gemeinsamen Erbes willen müssen wir, die Söhne Abrahams dem Geiste nach, eine besondere Achtung und Liebe für die Söhne Abrahams dem Fleische nach hegen (...) Als Söhne Abrahams sind sie [die Juden] Christi Blutsbrüder“. Und weiter: „Ich frage mich, ehrwürdige Brüder, ob wir nicht demütig vor der Welt bekennen sollen, dass Christen sich allzu oft ihren jüdischen Brüdern gegenüber nicht als wahre Christen, als die Getreuen Christi erwiesen haben“; zitiert bei Joh. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, op. cit. 441 f. Die Zusammenhänge der Erklärung und die Konzilsdiskussionen lassen keinen,

dig wirkendes väterliches Erbteil, und im Bewusstsein dieses gemeinsamen (sozusagen brüderlichen) Erbes beklagt die Kirche alle Äußerungen des Antisemitismus<sup>20</sup>.

Wollten wir diese Position theologiegeschichtlich verifizieren, so müssten wir einerseits von all der Betroffenheit absehen, die, durch die Verbrechen ausgelöst, den historischen Blick notgedrungen auf das Werden des Unsäglichen focussiert. Aber auch beim Bemühen in der Suche nach positiven, glückenden Realisation des geistlichen Bandes in einer echten Begegnung mit lebendiger jüdischer Lebensgestaltung und jüdischem Denken überwiegt historisch doch die negative oder nicht-geistliche Abwehr. Wir brauchen dabei nicht auf die nicht-christlichen, jüdischen Abgrenzungen nach der Zerstörung des Tempels zu achten. Meine folgenden Beobachtungen wollen beispielhaft auf drei Weisen der Berührung aufmerksam machen.

## 2. WEGMARKEN

### 2.1. DAS KINDHEITSTRAUMA: MARKION

Extrem wird die christliche Abgrenzung in der prägenden kirchlichen Frühzeit bei Markion (ca 85-160), der Paulus radikal zuspitzte, das Evangelium gegen das Gesetz ausgespielte, die Liebe Gottes gegen die Gerechtigkeit, die Gnade gegen die Schöpfung, das Alte Testament preisgab und das Neue „entjudaisierte“. Gewiss, die römische Kirche hat ihn (der die Gemeinde reich unterstützte und als ihr Bischof zur Diskussion stand) ausgeschlossen, und die starke apologetische Lite-

---

aber auch gar keinen Zweifel zu, dass die Väter das Verhältnis zu den Juden *nostris aetatis* im Blick hatten. Bischof Léon Arthur Elchinger von Straßburg, den Joh. Oesterreichers *Kommentierende Einleitung* 445 ausführlich dokumentiert, legte am 29. Sept. Zeugnis von seinen Begegnungen in der neuen Straßburger Synagoge ab und beachtete die heutigen Juden „insofern sie noch immer lebendige Zeugen biblischer Tradition sind“. Franjo Šeper, damals Erzbischof von Zagreb, später Präfekt der Glaubenskongregation, wollte diese Ausrichtung noch viel stärker und pastoral nuancierter betont wissen. Die Aussagen könnten variiert und reich vermehrt werden. Ein einzelner Bischof verlangte aber die Klarstellung, Röm 9,4 beziehe sich nur auf das Israel von einst, nicht auf die Juden von heute (ebd. 456). Das Konzil ist dieser (exegetisch sehr problematischen) Auffassung nicht gefolgt.

<sup>20</sup> Wichtige Entwicklungen und Präzisierungen der Konzilserklärung hat am 1. Dez. 1974 die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu dem Judentum vorgelegt: *Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung „Nostra Aetate“*, Art. 4; sie erschienen als nachkonziliare *Dokumentation*, Bd. 49, eingeleitet von Willehad Paul Eckert (Trier: Paulinus 1976). Zum Verständnis der agierenden Beteiligten an der Entstehung des Konzilstextes vgl. D. Recker, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils: Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälats Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung* (Paderborn: Bonifatius 2007). Zur Rezeption vgl. H.H. Henrix (Hrsg.), *Nostra Aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext: Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach* (Aachen: Einhard 2006).

ratur gegen ihn bleibt eindrucksvoll<sup>21</sup>. Auch wenn wir die Intentionen seiner Rehabilitation im 20. Jahrhundert (Adolph von Harnack<sup>22</sup>) zurückweisen, bleiben doch jene sublimen Indizien seines unterschweligen und permanenten Einflusses wie die mittelalterlichen Einleitungen in die Paulus-Briefe, die eine markionitische Lesart des Apostels weiter vermittelten<sup>23</sup>.

Immerhin war es auch Markion, der – anders als die kosmologisch orientierten Apologeten seiner Zeit – die christliche Lehre auf die soteriologischen Fragestellungen zentrierte, um sie allerdings strikt von Schöpfung und Gesetz zu trennen,

<sup>21</sup> Vgl. vor allem Tertullian, *Adversus Marcionem*. Texte critique, trad. et notes par René Braun, 5 Bde (Paris: du Cerf 1990-2004). K. Pollmann, *Das Carmen adversus Marcionitas. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991). F. Loofs, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (Leipzig: Hinrichs 1930). Ephrem der Syrer, *Hymnen gegen die Irrlehren. Ausgewählte Schriften* 2, aus dem Syr. übers. und mit einer Einl. versehen von Adolf Rucker (Kempten: Kösel 1928). Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum* (CCL 59,35-131).

<sup>22</sup> A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (Leipzig: Hinrichs 1921). Er hatte ebd. 217 unverhohlen die hermeneutische Grundentscheidung Markions propagiert: „Das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische, dem Neuen gleichwertige Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung“. Vgl. auch ders., *Marcion: Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift (1870)*. Kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang, hrsg. v. Friedemann Steck (Berlin: de Gruyter 2003). R.J. Hoffmann, *Marcion, on the restitution of Christianity: An essay on the development of radical Paulinist theology in the 2nd century* (Chico, Calif.: Scholars Pr. 1984); A. Orbe, *Marcionitica*, in: Aug 31 (1991) 195-244; U. Schmid, *Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe* (Berlin: de Gruyter 1995); G. May (Hrsg.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung: Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz* (Berlin: de Gruyter 2002); W. Kinzig, *Harnack, Marcion und das Judentum: Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolph von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain* (Leipzig: Evangelische Verl.-Anst. 2004).

<sup>23</sup> Nach den Angaben Harnacks stehen in 14 der 20 alten Haupthandschriften der Paulinischen Briefe die selben markionitischen (um 180 verfassten) Prologe; die klassischen Prologe zum lateinischen Paulus-Text sind bis zum Ende des Mittelalters, bis zu den Frühdrucken der Bibel einschließlich markionitisch! Sie setzen Paulus regelmäßig von den Lügenaposteln ab. Das ist der ausschließliche Gesichtspunkt dieser Einleitungen. Als Beispiel sei der Römerprolog wiedergegeben: Die Römer bewohnen eine Gegend Italiens. Lügnerische Apostel haben sie zuerst aufgesucht. Unter dem Namen unseres Herrn Jesus Christus waren sie in ein Christentum eingeführt worden, das aus Gesetz und Propheten bestand. Der Apostel ruft sie zum wahren Glauben nach dem Evangelium zurück, indem er ihnen von Korinth aus schreibt. – Die Prologe finden sich bei K. Berger – Ch. Nord (Hrsg.), *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften* (Frankfurt: Insel 1920) 1350-1352. Zum Antijudaismus vgl. H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, 3 Bde (Frankfurt: Lang 1982-1994).



die beide von dem selben rachsüchtigen Gott stammen würden. Nun ist das Verhältnis des Paulus zum Gesetz keineswegs einfach und nicht in jeder Hinsicht ablehnend. So gesteht er dem Petrus etwa zu: „Wir sind zwar von Geburt Juden und nicht Sünder wie die Heiden“<sup>24</sup> (Gal 2,16). Ist es heute nur Unsensibilität den Hörern des Wortes des lebendigen Gottes gegenüber, wenn – nachdem das markionitische Gift gerade erneuert wurde – entsprechend interpretierbare Vereinfachungen auch in aktuellen Übersetzungen auftauchen, etwa in dem der zitierten Bemerkung folgenden „paulinischen Basissatz“<sup>25</sup> Gal 2,16: „Der Mensch wird nicht durch Werke des Gesetzes gerecht, sondern durch den Glauben an Jesus Christus. Weil wir aber das erkannt haben, sind auch wir dazu gekommen, an Christus Jesus zu glauben, damit wir gerecht werden durch den Glauben an Christus, und nicht durch die Werke des Gesetzes; denn durch Werke des Gesetzes wird niemand gerecht“ (Einheitsübersetzung)? Paulus legt hier aber keinen Gegensatz, sondern eine Bestimmung, eine Präzision seines mehrdeutigen Gesetzesverständnisses nahe. Er deutet an, wie es positiv verstanden werden kann: Das Gesetz rechtfertigt nicht, wenn nicht (oder nur) durch die *pistis Christou*, den Glauben an und in Christus: *eidotej de. oti ou dikaioutai anqrwpoj ek ergwn nomou* (ean mh. dia. pistewj Cristou( Vhsou/ kai. hmeij eij Criston Vhsouh episteusamen( iha dikaiwqwhn ek pistewj Cristou( kai. ouk ek ergwn nomou) oti ek ergwn nomou ou dikaiwqhsetai paša sarx<sup>26</sup> Ohne den Glauben Christi rechtfertigt das Gesetz nicht.

Bleiben wir nicht bei Details, sondern suchen, soweit das bei der verschütteten Quellenlage möglich ist, den inhaltlichen Konstruktionspunkt des theologischen Entwurfs Markions: Er war in Ablehnung und Auseinandersetzung von kaum zu überschätzendem Einfluss für die Entwicklung der Theologie und dürfte im Verständnis der im Gegensatz zur Schöpfung bestimmten absoluten Ungeschuldetheit der Gnade zu finden sein, was die Fremdheit des erlösenden Gottes mit der Schöpfung zur Folge hat. Der Theologiegeschichtler wird hiermit auch spätere Lösungen des Problems vergleichen, die von einer Beziehungslosigkeit von Schöpfung und Gnade getragen waren (*Expugnandum est desiderium naturale!*) und zum konkreten Bestand einer reinen Natur ohne jede aktive Oböidentialität

<sup>24</sup> Hmeij fusei Ioudaibi kai. ouk ek eqnwh amartwloi)

<sup>25</sup> Michael Theobald: LThK<sup>3</sup> VIII 886f.

<sup>26</sup> ean mh. gibt im Griechischen keinen Gegensatz, sondern eine Bedingung an: Keiner wird durch Gesetzeswerke gerecht, es sei denn durch den Glauben. Es wird also das Werk nicht schlichtweg verworfen, sondern nur das Werk ohne Glauben. – Übrigens hat auch der frühe Luther genau auf diesen Zusammenhängen insistiert. Er hat nicht den Glauben gegen das Gesetz ausgespielt, sondern gegen das ungläubige Gesetz. Vgl. etwa die Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer (von 1522): „Daher kommt es, dass allein der Glaube gerecht macht und das Gesetz erfüllt... So kommen denn die guten Werke aus dem Glauben selber“ (WA Deutsche Bibel 7, S. 6, Z. 20-23; ebenso 1546: ebd. S. 7, Z. 20-23).

zur Gnade führten. Markionitisches Denken spitzt formal gesehen noch weiter zu; es lässt Natur und Gnade nicht nur beziehungslos neben- oder übereinander stehen, sondern löst spannungsreiche Zuordnungen in Gegensätze auf, aus konträren Positionen werden unversöhnliche, kontradiktorische Widersprüche, die keine Entwicklung zulassen. Intentionen, die zuletzt zur Ausführung kommen, stehen nun in unvermittelbarem Gegensatz zu ihrer Vorbereitung.

## 2.2. DIE VERSCHWIEGENE BEGEGNUNG DES VATERS DER SCHOLASTIK

Zu den wenigen glücklichen Zeiten, in denen – soweit ich sehe – jenes geistliche Band zwischen Juden und Christen noch etwas zu spüren war, gehört das elfte Jahrhundert<sup>27</sup>: aber auch hier liegt es nicht offen zu Tage. Anselm von Canterbury initiiert mit seiner Besinnung auf die *ratio fidei* die denkende Durchdringung des Glaubens. Ihm verdanken wir das eine Argument, in dem aus dem operationalen Begriff „*id quo maius cogitari nequit*“ (das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann) Einsicht in die Existenz Gottes auch außerhalb des Denkens (*in re*) gefunden wird. Zum Verständnis seiner Argumentation weisen wir gewöhnlich auf die Ideenlehre Platons und die platonische Tradition hin. Aber die genauen Vermittlungen bleiben weitgehend im Dunkel, so wie sich dieses Argument aus der Aktualität der Vernunft entwickelt, ohne die Autoritäten der Vermittlung zu benennen. Auch wenn wir bemerken, dass im jüdischen Denken in den Jahrzehnten vor Anselm die Existenz Gottes aus dem Begriff Gottes nachgewiesen wird, so müssen wir eine Beeinflussung Anselms in diesem Zentralpunkt der *ratio fidei* nur für höchst wahrscheinlich halten, so lange wir den genauen Vermittlungsweg nicht rekonstruiert haben<sup>28</sup>.

Es war *Yūsuf al-Baṣīr*, ein jüdischer Philosoph, ein Karäer – sie leben strikt nach der Torah und lehnen die talmudische Tradition ab –, der in Jerusalem kurz nach der Jahrtausendwende sein „Buch der Unterscheidung“ vorlegte<sup>29</sup>. Es ist ein

<sup>27</sup> Vgl. M. Awerbuch, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik* (München: Kaiser 1980).

<sup>28</sup> Natürlich ist an den großen Raschi zu denken, den Rabbi Schlomo ben Jizchak (1040-1105) von Troyes, den maßgeblichen mittelalterlichen Herausgeber und Kommentator des Talmud, und an sein gelehrtes Umfeld in der 1070 in Troyes gegründeten Jeschiwa, vor allem auch an Joseph ben Simeon Kara (c. 1065–c. 1135), ebenfalls aus Troyes, den Neffen des Menahem ben Helbo. Zu seinen exegetischen Leistungen vgl. G. Brin, *Studien zur biblischen Exegese des R. Joseph Kara* (Tel Aviv: Univ. 1990).

<sup>29</sup> *Yūsuf al-Baṣīr, Das Buch der Unterscheidung*. Judäo-arabisch – Deutsch, übersetzt und eingeleitet v. Wolfgang von Abel (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 5) (Freiburg: Herder 2005). – *Das Buch der Unterscheidung* wurde durch Tobias ben Moses ha-Avel auch ins Hebräische übersetzt und trägt hier einen etwas anderen Titel: מהכימת פתי

arabischer Text, aber in hebräischen Buchstaben geschrieben. Er geht auf das Denken im islamischen Kalam (Religions-Gespräch) zurück<sup>30</sup>. Die Untersuchung selbst ist frei von Bezügen auf Koran oder Bibel. Jüdisch aber ist der vorangestellte Prolog des Yūsuf al-Baṣīr; er zitiert die Bibel, preist den Namen des Herrn: „Heilig. Im Namen des Herrn, des Gottes Israels. Dem Herrn“, und er begründet sein Unternehmen: „Er – gelobt sei sein Name – hat in (unserem) Verstande die Pflicht des kritischen Nachdenkens über die Dinge eingerichtet, welche auf seine Existenz hinweisen und zu dem Wissen führen, wie Er in Wahrheit ist, in Übereinstimmung mit dem Satz des Vertrauten Gottes [d.i. König David] – der Friede sei mit ihm –: Der Himmel erzählt die Ehre Gottes“ (Ps 19, 2). Wir bemerken eine methodische Rechtfertigung der Vernunft als eines legitimen und gebotenen Erkenntnisinstrumentes. Diese Rechtfertigung geschieht nicht wieder mit Hilfe der Vernunft; dagegen spräche die Problematik eines Zirkelschlusses. Auch hier ist es der Glaube, der begründet, dass der Mensch mit dem Mittel der Vernunft danach streben solle, Gott zu erkennen: *fides quaerens intellectum*. Ohne an dieser Stelle eine wirkliche Analyse führen zu können, bleibt das Erregende seiner Schrift das 13. Kapitel<sup>31</sup>, das die Existenz Gottes aus dem Gottesbegriff nachweist. Freilich geschieht das in anderer Weise als bei Anselm, denn Yūsufs Argumentation setzt noch bei den Attributen des göttlichen Wesens an, beim Wissen und der Handlungsfähigkeit<sup>32</sup>.

Keineswegs schmälern wir durch den Hinweis auf die wahrscheinliche Beeinflussung die Leistung des Erzbischofs; wir erkennen sie aber auf diesem Hintergrund deutlich präziser sowohl in der Formalisierung auf das *id quo maius cogitari nequit* wie vor allem im zweiten Teil seines Prologiums, wo er sein Argument überdenkend sich dem *quiddam maius quam cogitari possit* (dem Größeren als gedacht werden kann) zuwendet, denkend gewiss, um in seiner Einsicht selbst zum geoffenbarten Namen zu gelangen: *Tu solus ergo, Domine, es quod es, et tu es qui es*. „Du allein, also, Herr bist das, was du bist, und Du bist, der

---

[Mahkimat Peti], wörtlich etwa: Die Unterweisung des Toren. Diese Übersetzung ist vorhanden im Ms. Hebreu 670 in der Bibliothèque National Paris.

<sup>30</sup> Vgl. W. von Abel, ebd. 21, der auf die Werke des Theologen und Richters Abd al-Gabbar und der Schule von Basra hinweist.

<sup>31</sup> „Ein Kapitel darüber, dass Gott – Er ist erhaben – ein Existierender ist“ (von Abel 186-189). 13, 7 (ebd. 189): „Nun ist es ausgeschlossen, dass Gott – Er ist erhaben – nicht-existiert, denn er ist wissend und handlungsfähig. Hieraus ergibt sich zwingend, dass Gott – Er ist erhaben – ein Existierender ist“.

<sup>32</sup> Christian Göbel (Worcester) hat am 10. Juli 2009 in einem Gastvortrag in Eichstätt „Ontologisch oder kosmologisch? Anselms *unum argumentum* und seine trinitätstheologische Relevanz“ eine starke kosmologische Rekonstruktion des so genannten ontologischen Argumentes vorgetragen. Diese Interpretation würde durch Yūsufs Ansatz beim Attribut der Handlungsfähigkeit gestützt bzw. historisch vermittelt.

du bist<sup>33</sup>.“ *Ergo*, im Nachdenken ist Anselm zu dieser Anrede gekommen, in der er den Herrn mit dessen eigenem Heiligen Namen anredet, wie ihn die bekannten Übersetzungen Philo und der Septuaginta wiedergeben.

Eine zweite große Leistung Anselms, und zwar spezifisch christlicher Provenienz, hätte sich ohne die konkreten jüdisch-christlichen Gespräche kaum entwickelt. Anselms Begründung der Menschwerdung *Cur deus homo* berührt sich in der entscheidenden Argumentation eng mit der literarischen Darstellung eines höchst wahrscheinlich real geführten Dialoges durch Gilbert Crispin<sup>34</sup>, dem Abt von Westminster, und einem aus Mainz stammenden, ihm befreundeten Juden<sup>35</sup>. Der Abt schrieb dieses Gespräch 1092/93 nieder und legte es Anselm zur Begutachtung vor, gut fünf Jahre vor der 1098 datierten Veröffentlichung von Anselms eigenem berühmtem Werk<sup>36</sup>. Außer dem Zeugnis der Schrift, über das gestritten wird, verlangte in Crispins Dialog „auch die strengste logische Notwendigkeit, dass Gott Mensch wurde und uns durch das Geheimnis seiner Menschwerdung ins Leben zurückbrachte“<sup>37</sup>. Nach der ausführlichen Skizzierung der Verständnisses der Einheit der beiden Naturen in der Person und der Darstellung der Erlösungs-

<sup>33</sup> Proslogion 22 (ed. Schmitt I 116, Z. 15). Das *ergo* scheint die Anrede des Gebetes zu stören. Aber es zeigt an, dass Anselm im Nachdenken zu dieser Aussage gekommen ist. Und diese Aussage ist immerhin nichts anderes als die Rückgabe des offenbarten Gottesnamens: *Ego sum qui sum* (Ex 3,14 Vulgata). Griech. in der Septuaginta: *egw, eimi o wn*, bzw. bei Philo: *to. on*. Hebr.: *יהוה*

<sup>34</sup> Gilbert Crispin, *Disputatio iudaei et christiani*, Lat.-Dt., übersetzt und eingeleitet von Karl Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 1) (Freiburg: Herder 2005,33-135). Der 1045 – also 12 Jahre vor Anselm – geborene Gilbert Crispin wurde als Kind schon in die Benediktinerabtei Bec gegeben, trat dort ein, ging 1078/79 mit Lanfranc nach England, wurde 1085 Abt von Westminster, starb 1117.

<sup>35</sup> „Plurimum mihi familiaris saepe ad me veniebat, tum negotii sui causa, tum me videndi gratia, quoniam in aliquibus illi multum necessarius eram; et quotiens conveniebamus, mox de scripturis ac de fide nostra sermonem amico animo habebamus“ (Wilhelm – Wilhelmi 32).

<sup>36</sup> Anselm hatte sein Werk in England begonnen und nach der Exilierung (1097) in Capua fertig gestellt, schneller als ihm lieb war, weil gewisse Leute „erste Teile“ (*primas partes*) ohne sein Wissen abgeschrieben hätten; vgl. *Praefatio* (ed. Schmitt II 42, Z. 2-4). Als eine bloße private Abschrift (*sibi transcribent*) erscheint Gilberts Text nicht. Die uns interessierende Argumentation ist bei Gilbert immer noch breit eingerahmt von der hermeneutischen Problematik des unterschiedlichen Verständnisses der gemeinsamen Heiligen Schrift. Bei Anselm steht sie im zweiten Buch. Gilbert legte seine Schrift Anselm zur Begutachtung vor: „Den Entwurf schicke ich dir, damit du ihn beurteilst. Wenn der Sache überhaupt zuzustimmen ist, wird sie dadurch allgemeine Anerkennung finden, dass sie deine Zustimmung gefunden hat. Wenn sie aber zurückzuweisen ist, sei es ganz oder teilweise, dann nimm, was zurückgewiesen werden muss, auf, als sei es nur zu einem Freund gesagt“ (*Disputatio*, Prolog; Wilhelm – Wilhelmi 35). Wir können hier nicht die genauen Abhängigkeitsverhältnisse diskutieren; aber es spricht alles dagegen, dass Gilberts Darstellung der Satisfaktionstheorie bloß sekundär sei.

<sup>37</sup> Gilbert, *Disputatio* III (Wilhelm – Wilhelmi 70): „necessitas quoque summa et ratio exposcebat, ut deus homo fieret et per humanitatis suae mysterium ad vitam restitueret“.

bedürftigkeit mit Hilfe des hierbei anscheinend gemeinsamen Verständnisses der Schrift fährt Gilbert weiter: „Deshalb musste die Sühne der Erbschuld und die Befreiung von so schweren Übeln geschehen, freilich ohne irgend einen Beitrag des erschaffenen Menschen, sondern durch die unerschaffene Güte und Gnade des höchsten Schöpfers (...) Er konnte jedoch nur dadurch wieder hergestellt werden, dass Gott Menschengestalt annahm (...) unseren Prozess für uns auf sich nahm. (...) Da also durch einen anderen die vollständige Wiederherstellung des Menschen nicht möglich war, musste der Schöpfer dem Geschöpf zu Hilfe kommen (...) Deshalb ist der Tod Christi und damit der Erbsünde für den Vater das Veröhnungsoffer gewesen, und dadurch ist die vollständige Wiederherstellung des menschlichen Geschlechtes geschehen“<sup>38</sup>.

Anselms Leistung wird die präzise logische Aus- und Durchgestaltung der hier *in nuce* vorliegenden Argumentation sein, so dass sie mit großem Recht als seine Erlösungstheorie rezipiert, bisweilen jedoch bis zur Unkenntlichkeit verdreht wird<sup>39</sup>. Auch Anselm entwickelt diese Theorie im Dialog, aber nicht mehr wie Gilbert in von gegenseitiger Achtung getragenen, fortschreitenden Überlegungen, die auch Anfragen des Juden offen lassen konnten, sondern im internen Gespräch mit dem Christen Boso. Anselms Dialog ist aus didaktischen Gründen nur eine literarische Fiktion, auch wenn in Anselms engerer Umgebung diese Fragen diskutiert wurden. Selbst für sich nimmt Anselm in Anspruch, nur die Rolle des Antwortenden zu übernehmen<sup>40</sup>. Der ehemalige jüdische Partner, der kam,

<sup>38</sup> *Disputatio* III (Wilhelm – Wilhelmi 77-79): „Originalis itaque delicti expiationem et malorum tantorum evacuationem fieri oportebat nullo quippe creati hominis merito, sed ingenita optimi creatoris bonitate et gratia. (...) Restitui [homo] autem non poterat, nisi deus hominem assumeret, (...) et nostrae actionis negotium agens. (...) Quia ergo per alium plena hominis restitutio fieri non valebat, necesse erat, ut creator creaturae subveniret (...) Mors itaque Christi et peccati originalis apud patrem hostia et propitiatio fuit, atque humani generis plena integraque restitutio exstitit“.

<sup>39</sup> G. v.d. Plaas, *Des hl. Anselm „Cur Deus Homo“ auf dem Boden der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters*, in: DT 7 (1929) 446-467; 8 (1930) 18-32, weist auf die mittelalterlichen Gespräche mit den Juden als historischem Hintergrund von „Cur Deus homo“ hin. Er erhielt in Deutschland energischen Widerspruch von Bernhard Geyer, *Zur Deutung von Anselms Cur Deus homo*, in: ThGl 34 (1942) 203-210, der sich zwar nicht mit der ganzen Materialfülle auseinandersetzt, aber immerhin mit Gilbert, der als Schüler Anselms nicht als Quelle für den Meister in Frage käme. Das Argument ist nicht zwingend, und schon gar nicht für den 12 Jahre älteren Gilbert. Im französischen und englischen Sprachraum wurde die These von v.d. Plaas durch René Roques und Richard William Southern positiver aufgenommen, verlor aber bei Roques deutlich an Präzision, indem er die *infideles* nicht nur als Juden, sondern auch als Muslime ausgab. Vgl. G. Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit: Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury* (Würzburg: Echter 1989) 51-62.

<sup>40</sup> Anselm, *Cur deus homo* I 1 (Schmitt II 48, Z. 11-15): „Et quoniam ea quae per interrogationem et responsionem investigantur, multis et maxime tardioribus ingeniis magis patent et ideo plus placent, unum ex illis qui hoc flagitant, qui inter alios instantius ad hoc me sollicitat, accipiam mecum disputantem, ut BOSO quaerat et ANSELMUS respondeat hoc modo“.

um den Freund zu sehen und das Gespräch zu pflegen, verschwindet unter den außen stehenden *infideles*, die die christliche Einfalt als albern verhöhnen<sup>41</sup> und die Christen verlachen<sup>42</sup>. Auch wenn Boso „die Worte der Ungläubigen gebraucht“<sup>43</sup> und ihre Einwände selbst mit echtem Engagement und existentieller Berührung vertreten kann<sup>44</sup>, so wird er doch immer mehr zum Vertreter der Glaubenden, die sich an der Einsicht ihres Glaubens erfreuen. Aus dem fruchtbaren Dialog Gilberts mit seinem jüdischen Mainzer Freund wird eine interne Schulung, aus der die Satisfaktionstheorie aufblüht, und wieder handelt es sich um Zweige, die vergessen, wovon sie getragen und genährt werden. Zum Verständnis dieses Abbruches mag ein Hinweis auf den ersten Kreuzzug genügen, der 1095 durch Papst Urban II. in Clermont ausgerufen wurde, nach Gilberts echtem Dialog und vor Anselms Text. Immerhin: Grund des Todes Christi bleiben die Sünden der Menschen, der Erlösten.

#### DER AUGEN BLICK

Könnten wir noch auf ein drittes Verhältnis zu den Juden im jetzigen Alter der Kirche hinweisen, so wäre es reizvoll den Einflüssen nachzugehen, die das „Denken des Anderen“ anregen. Mit dem Anspruch des Anderen lässt sich nicht nur die Problematik der Relation, des *pros ti*, besser verstehen, sondern auch die Erfüllung des Menschen im Andern, durch die wir uns dem nähern, der dreifaltige Beziehung ist. Der Anblick des Anderen ist die Herausforderung; in seinem Auge aber sehen wir uns selbst. Über Denker wie Buber und anders von Levinas werden wir vielleicht wieder deutlicher auf den ursprünglichen Impetus unserer Religion verwiesen, die Antwort ist auf die Selbstaussage, Selbstoffenbarung dessen, in dem wir auch Antwort auf die Frage zu finden hoffen, die wir uns selbst sind.

### 3. DAS BAND UND DER BUND

Was ist das Band, das uns in diesen Beziehungen durch die Jahrhunderte hindurch, den schwierigen, verschütteten und unfertigen, verbindet, ein Band, das trotz des Bruches am Anfang, trotz der Hinrichtung des von uns geglaubten Messias der Juden, trotz unserer Infragestellung oder Neu-Interpretation der Torah Gottes, trotz Verachtung und Verfolgung, trotz des Spottes bis ins Gebet hinein<sup>45</sup>

<sup>41</sup> *Cur deus homo* II 1 (Schmitt I 48, Z. 1)

<sup>42</sup> *Cur deus homo* I 25 (Schmitt II 94, Z. 4).

<sup>43</sup> *Cur deus homo* I 3 (Schmitt II 50, Z. 16): „ut verbis utar infidelium“.

<sup>44</sup> Vgl. etwa *Cur deus homo* I 6-7.

<sup>45</sup> Vgl. die Riten bei der Karfreitagsfürbitte. Sie lautete nach dem *Rituale Romanum*: „Oremus et pro perfidis Judaeis, ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum, ut et ipsi cognoscant Jesum Christum Dominum nostrum. Omnipotens sempiterna Deus, qui etiam judaicam perfidiam a tua misericordia non repellis, exaudi preces nostras, quas pro il-

eint? Eine erste, nicht falsche, vielleicht doch zu schnelle Antwort wäre der Hinweis auf das Band der gemeinsamen *ratio*, die bestehen bleibt, auch wenn sich die Gesprächspartner voneinander abwenden. Aber das ist für das Verhältnis von Juden und Christen nicht spezifisch. Anselm wie Yūsuf, sein jüdischer Vorgänger (vielleicht auch Anreger), verstehen diese *ratio* nicht als eigenständige und nur zugeordnete Größe neben dem Glauben, die bestehen bliebe, auch wenn der Glaube ausfiele, sondern als ein internes Erfordernis ihres Glaubens. Der Glaube und das Glauben suchen zu ihrer Klärung und zum eigenen Vollzug Einsicht. Anselm spricht nicht von *fides et ratio*, sondern von der *ratio fidei*, der Vernunft des Glaubens, von der *fides quaerens intellectum*, und nicht von einer gegenläufigen, äquivalenten Zusammengehörigkeit dieser Größen<sup>46</sup>, nicht von einer Einsicht,

---

lius populi obcæatione deferimus, ut agnita veritatis tuæ luce, quæ Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eundem Dominum nostrum". Die schwere Last dieser Fürbitte liegt meiner Meinung nach nicht in dem unglücklichen „perfidus“, bei dem mit Bedeutungsverschiebungen zwischen ungläubig und treulos gerechnet werden kann; vgl. E. Peterson, *Perfidia judaica*, in: EL 50 (1936) 296-311. Kein Verständnis kann ich für die Begründung der Anweisung aufbringen, nicht wie bei den anderen Bitten nieder zu knien. Die Begründung dafür hatte Amalarius von Metz (775- ca 850), *Liber officialis* I 13,17 (ed. Jean Michel Hanssens II, Vatican 1948, 98, Z. 24-28), geliefert: „Illi [Iudaei] enim genu flectebant; opus bonum male operabantur, qui illudendo hoc faciebant; nos, ad demonstrandum quod fugere debeamus opera quae sumulando fiunt, vitamus genu flexionem in oratione pro Iudaeis“. Christen würden in diesen Tagen dem entsprechend auch keinen Friedenskuss tauschen, fuhr Amalarius fort (ebd. I 13,18). Die liturgische Gepflogenheit bei der Oration legte unweigerlich nahe, alle Juden mit den an der Hinrichtung Jesu beteiligten Spöttern gleichgesetzt. Zum anderen prägte der damalige Spott das spätere christliche Beten. Konnte es da verwunderlich erscheinen, wenn dieses Gebet selbst nur als Spott empfunden werden konnte, vordergründig als Spott über die Juden und tiefer als Spott vor Gott, der nur im Spott gebeten wurde? Konsequenterweise fehlte auch das *Amen* in dieser Fürbitte, das teure hebräische Wort, das unser Bitten bekräftigt. Unter Pius XII. wurden 1955/56 Kniefall und Amen hinzugefügt, ohne weitere Änderung des Textes; Johannes XXIII. ließ 1959 bei der Karfreitagsfeier im Petersdom die Worte *perfidis* und *judaicam perfidiam* weg und noch im gleichen Jahr (also vor dem Konzil) kam es zu einer entsprechenden Entscheidung der Ritenkongregation. Bei der Zulassung des außerordentlichen Ritus 2007 gab es *Sonderregelungen für das Triduum Sacrum. Die Neuformulierung durch Papst Benedikt XVI.* (2008) lautet: „Oremus et pro Iudaeis. Ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum. Oremus. Flectamus genua. – Levate. Omnipotens sempiterna Deus, qui vis ut omnes homines salvi fiant et ad agnitionem veritatis veniant, concede propitius, ut plenitudine gentium in Ecclesiam Tuam intrante omnis Israel salvus fiat. Per Christum Dominum nostrum. Amen“. Vgl. neuerdings: Walter Homolka – Erich Zenger (Hrsg.), „...damit sie Jesus Christus erkennen“: *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden* (Freiburg: Herder 2008).

<sup>46</sup> Während Augustinus, *Sermo* 43, 7, 9 (PL 38, 258), formuliert hatte: „intellige ut credas, crede ut intelligas“, hielt Anselm, *Proslogion* 1 (ed. Schmitt I 100, Z. 18), fest: „Neque enim quaero in-

die Glauben sucht. Die menschliche Antwort auf den Anspruch Gottes sucht auch das Verständnis ihrer selbst, und entwickelt, verwirklicht auf ihrem Weg des Glaubens dadurch die eigenen, in der Schöpfung geschenkten Möglichkeiten.

Gehört das geistliche Band zwischen dem Volk des Neuen Bundes und dem Stamm Abrahams zum Mysterium der Kirche, wie das Konzil nahe legte, und wurde es dennoch im Verhalten der Christen immer wieder schuldhaft missachtet und verletzt, so werden wir es in der göttlichen Vorgabe, in der Berufung und im Bund selbst begründet sehen. Was verbindet den ursprünglichen Bund und den neuen, in Christus vollendeten Bund<sup>47</sup>? Das wichtigste und in seiner Selbstverständlichkeit bisweilen fast übersehene Antwortelement scheint mir der eine Bundesherr zu sein<sup>48</sup>, der eine Gott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Vater Jesu Christi, der Heilige in der Mitte seines Volkes (vgl. Hos 11,9), und das zweite Gemeinsame scheint mir das Ziel, das vollendete Heil in Gott zu sein. Der Bund steht nicht in sich, will Gottes Licht den Völkern bringen, weil Gott das Heil aller Menschen will. Deswegen sind Umkehr, die Verinnerlichung der Gottesgemeinschaft, Bundeserneuerung und Vergegenwärtigung des Bundesschlusses unabdingliche Momente des Bundes. Die prophetische Ankündigung des Neuen, aufs Herz geschriebenen Bundes (vgl. Jer 31,33-34) entspricht doch zu deutlich der Grundforderung des am Sinai geschlossenen Bundes, dem *Sch<sup>e</sup>ma Israel*, das nicht nur stets vor Augen stehen, sondern zuerst ins Herz geschrieben sein soll, worauf der zumindest fiktional vorgängige Vers des Deuteronomium insistiert: „Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen“ (Dtn 6,7).

Das Unterscheidende liegt im Juden Jesus Christus, in dem wir die unvergleichliche, personale Einheit von Gott und Mensch glauben, und durch den sich das schwer fassbare Wort vom „vollendeten Heil“ konkretisiert. Er verbürgt den

---

telligere ut credam, sed credo ut intelligam“. Anselm spricht für sich, den Gottesgläubigen, Augustin spricht sein menschliches Gegenüber an.

<sup>47</sup> Vgl. die heute wieder nachvollziehbare Erregung bei G. Baum, *Bemerkungen...*, op. cit., 581: „Es ist (...) unwahr, wenn man sagt, der Alte Bund sei von Gott aufgelöst und ein neuer mit den Heiden sei geschlossen worden. Nein, der Neue Bund bestätigt, erfüllt, vergeistigt den alten und macht ihn universal. Dieselbe Kontinuität wird auch in der Konstitution [sc. Lumen Gentium], II. Kapitel, nr. 9, gelehrt. (...) Der neue Bund schuf die Gemeinde des Heils in Israel, und darauf wurden die Heiden, frei berufen und erwählt, dieser Gemeinde der Gläubigen, der Kirche Christi eingegliedert“.

<sup>48</sup> Vgl. Päpstliche Kommission, *Richtlinien für „Nostra Aetate“*, op. cit. 34f.: „Unter Umständen, die es möglich und auf beiden Seiten erwünscht erscheinen lassen, empfiehlt sich auch eine gemeinsame Begegnung vor Gott im Gebet und in der schweigenden Betrachtung, die sich dahin auswirken wird, dass die Demut und die Öffnung des Geistes und des Herzens entsteht, wie sie für eine tiefe Erkenntnis des eigenen Ich und des anderen notwendig sind“.



Bund zwischen Gott und Mensch in Person<sup>49</sup>. Er verbürgt in aller Diskontinuität der Geschichte Gottes unverbrüchlichen und geschichtlich spannungsgeladenen, aber keinesfalls selbstwidersprüchlichen Heilswillen. Durch ihn haben die Heiden im Glauben in und an Christus Zugang zum Bund der Verheißung und der Gemeinde Israels. Die Versöhnung, nicht nur zwischen Gott und den Menschen, auch unter Menschen, zwischen Juden und Heiden, geschieht durch sein Kreuz in der Selbstlosigkeit seiner Hingabe, seiner Entäußerung, an der die Glaubenden teilhaben. Glaube vollzieht seine Existenz, seine Sohnschaft mit, nicht nur und auch nicht in erster Linie intentional. Denn im Glauben geschieht die vertrauende Entäußerung, auf die nur der Andere Leben schenken kann. Er ist Mitvollzug des menschlichen Ausdrucks des göttlichen Sohnseins, seines Sterbens und Auferstehens. Aber die Diskontinuität und der Streit unter Menschen, ihre Schwächen, ihr Versagen und ihre Brüche haben nicht die gleiche Valenz wie Gottes unverbrüchlicher Heilswille, der sich in seinem Mensch gewordenen Sohn konkretisiert. Menschen können den Bund brechen, aber nicht auflösen. Das gilt für die Glieder des alten wie des neuen Gottesvolkes.

Ähnlich wie wir Gott nur als *einen* denken können, so gibt es auch von vollendetem Heil keinen Plural, allenfalls vielleicht unterschiedliche Umschreibungen wie für seinen Heiligen Namen. Die Umschreibung der intimen Gottesgemeinschaft, die im Glauben an Jesus zentral erkannt wurde, ist die Sohnschaft: Gott sandte seinen Sohn, damit wir die Sohnschaft erlangen<sup>50</sup>. In dieser Bezeichnung

<sup>49</sup> Vgl. Hebr 7,22: *kata. tosouto kai. kreitttonoj diaqkhj gegonen egguoij Whsouj*. Hebr 8,6: *o[s]w kai. kreitttonoj estin diaqkhj mesi thj*. Zur anscheinenden Entgegensetzung von altem und neuem Bund in Hebr 8,7-13 vgl. K. Backhaus, *Der neue Bund und das Werden der Kirche: Die Dialektik-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (Münster: Aschendorff 1996) 157-180, hier 180: „Diese ontologische Qualifizierung ist von der hamatologischen Dequalifizierung Israels in der späteren frühchristlichen Theologiegeschichte strikt zu unterscheiden. Die Dynamik der verheißungsgeschichtlichen Abfolge deutet der Verfasser konsequent theozentrisch: das göttliche Wort vollzieht performativ die ‚Veraltung‘ der früheren Heilsdisposition in der Gegenwart“. Zu beachten bleibt, dass die *prwth diaqkh* im Hebräerbrief ausschließlich die sinaitische Kultordnung bezeichnet. Der Hebräerbrief ist keine Abhandlung über verschiedene „Bünde“, sondern eine Predigt über die *eine*, eschatologische *diaqkh*; so Backhaus, *Der neue Bund...*, op. cit., 246.

<sup>50</sup> Vgl. die (vorpaulinische) Grundformel in Gal 4,4-5. – Aus der Sohnschaft heraus versteht sich auch die Teilnahme an der Sendung (*missio*) des Sohnes bzw. die Dynamik des Bundes auf die Völker hin. Die starke theologische Begründung für die Mission als Wesensvollzug der Kirche aus der göttlichen Sendung beschränkt sich nicht auf eine Mission nach außen. Vor allem auch füreinander nehmen Christen am Amt Christi teil. Die Kirche ist wesentlich missionarisch, nach innen und nach außen. Vgl. die konziliare Interpretation von *Lumen Gentium* durch das Dekret über die Missionstätigkeit *Ad Gentes*; dazu vor allem Y.M.J. Congar, *Theologische Grundlegung* (nr. 2-9), in: J. Schütte (Hrsg.), *Mission nach dem Konzil* (Mainz: Grünewald 1967) 134-172. Die Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ bei Zentralkomitee der deutschen Katholi-

*Sohn* wird all das aufgenommen, was Israel zugesagt ist, die Verheißung bei allen vergeblichen Plänen der Völker<sup>51</sup>: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt (Ps 2, 7)<sup>52</sup>. In dem, was uns zweit, dürfen wir das verschüttete Band der Einheit suchen.

## LITERATURVERZEICHNIS

### QUELLEN

- Vaticanum II., *Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas „Nostra aetate“*, lat.-dt., in: LThK.E II (1967) 488-495.
- Vaticanum II., *Constitutio dogmatica de ecclesia „Lumen Gentium“*, lat.-dt., in: LThK.E I (1966) 156-347.
- Vaticanum II., *1. Schema des Ökumenismusdekretes*, cap. IV: *De Catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos*, in: AS II/5,431 f.
- Papst Paul VI., Litt. Enc. *Ecclesiam suam* (vom 6. Aug. 1964), in: AAS 56 (1964) 609-659.
- Papst Benedikt XVI., *Brief an die Bischöfe der Katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe*, vom 10. März 2009. ([http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/letters/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20090310\\_remissione-scomunica\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090310_remissione-scomunica_ge.html)).
- Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu dem Judentum, *Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung „Nostra Aetate“*, Art. 4 [vom 1. Dez. 1974; eingeleitet von Willehad Paul Eckert (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 49) (Trier: Paulinus 1976)].

---

ken vom 11. Februar 2009 beachtet in seiner Begriffsklärung nicht diese konziliare und das Wesen der Kirche betreffende, trinitarische Vertiefung. Irritationen sind daher unvermeidlich.

<sup>51</sup> Die Verachtung der Leiden des Volkes ist daher zu verstehen als eine Verachtung der Erwählung Gottes, wie sie aber schon in der Substitutionstheorie grundgelegt ist, die aus der eigenen und unaufgebbaren, lebendig machenden Treue zu Gottes Willen in Christus die Treulosigkeit Gottes zu seiner ersten Liebe meint folgern zu sollen. Und wenn diese Leiden immer noch als menschlicher Ausdruck seiner freilich abgeschlossenen, zur Fülle gekommenen, aber doch nicht aufhörenden Offenbarung, seiner unbegreiflichen Zuwendung verstanden werden können, dann berührt ihre Verachtung auch eine Verachtung des Kreuzes unseres Herrn und des ewigen Sohnes des Vaters. – Nachdrücklich erinnere ich mich an die stumme Frage eines stets schweigenden Nachbarn in meiner Kindheit, des alten Herrn Lemberger aus der Judengasse (offiziell und schamvoll Schäfergasse genannt), dessen Wortlosigkeit überhört oder nicht verstanden wurde. Dabei war diese Stille ganz deutlich und unmissverständlich zu hören: Eli eli lama.

<sup>52</sup> Vgl. auch Röm 9,2-5: „Ich bin voll Trauer, unablässig leidet mein Herz. Ja, ich möchte selber verflucht und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen, die der Abstammung nach mit mir verbunden sind. Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen [griech.: *ai diaqh kai*; Vulgata: *testamentum*, so auch in *Nostra aetate* 4 zitiert], ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus, der über allem als Gott steht, er ist gepriesen in Ewigkeit. Amen“.

- Gesprächskreis „Juden und Christen“ bei Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Erklärung vom 11. Februar 2009: *Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen* ([http://www.zdk.de/data/erklarungen/pdf/Nein\\_zur\\_Judenmission\\_2009\\_03\\_09\\_\(Broschuere\)\\_1238657494.pdf](http://www.zdk.de/data/erklarungen/pdf/Nein_zur_Judenmission_2009_03_09_(Broschuere)_1238657494.pdf)).
- Amalarius von Metz, *Liber officialis* (ed. Jean Michel Hanssens II, Vatican 1948).
- Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo (Opera Omnia)*, ed. Franciscus Salesius Schmitt, unveränd. photomechan. Neudr. der. Ausg. Seckau 1938/61, Stuttgart: Frommann 1968, Bd. 2,37-133).
- Anselm von Canterbury, *Proslogion (Opera Omnia)*, ed. Franciscus Salesius Schmitt, unveränd. photomechan. Neudr. der. Ausg. Seckau 1938/61, Stuttgart: Frommann 1968, Bd. 1, 88-139).
- Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum* (CCL 59, 35-131).
- Augustinus, *Sermo* 43 (PL 38, 254-258).
- Ephrem der Syrer, *Hymnen gegen die Irrlehren. Ausgewählte Schriften* 2, aus dem Syr. übers. und mit einer Einl. versehen von Adolf Rucker (Kempten: Kösel 1928).
- Gilbert Crispin, *Disputatio iudaei et christiani*. Lat.-Dt., übersetzt und eingeleitet von Karl Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 1) (Freiburg: Herder 2005,33-135).
- Luther, Martin, *Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer* (WA Deutsche Bibel 7,2-27).
- Tertullian, *Adversus Marcionem*. Texte critique, trad. et notes par René Braun, 5 Bde (Paris: du Cerf 1990-2004).
- Yūsuf al-Bašīr, *Das Buch der Unterscheidung*. Judäo-arabisch – Deutsch, übersetzt und eingeleitet v. Wolfgang von Abel (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 5) (Freiburg: Herder 2005).

## LITERATUR

- Awerbuch, Marianne, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik* (München: Kaiser 1980).
- Backhaus, Knut, *Der neue Bund und das Werden der Kirche: Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (Münster: Aschendorff 1996).
- Baum, Gregory, *Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Israel und der Kirche*, in: Guilherme Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia: Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des zweiten Vatikanischen Konzils*, 1. Bd. (Freiburg: Herder 1966) 574-584.
- Bea, Augustin Kardinal, *Die Kirche und das jüdische Volk* (Herder: Freiburg 1966).
- Berger, Klaus – Nord, Christiane (Hrsg.), *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften* (Frankfurt: Insel <sup>6</sup>2003).
- Brin, Gershon, *Studien zur Biblischen Exegese des R. Joseph Kara* (Tel Aviv: Univ. 1990) [hebräisch].
- Congar, Yves, *Ecclesia ab Abel*, in: Marcel Reding (Hrsg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche: Festschrift für Karl Adam* (Düsseldorf: Patmos 1952) 79-108.
- Congar, Yves M. J., *Theologische Grundlegung (nr. 2-9)*, in: Johannes Schütte (Hrsg.), *Mission nach dem Konzil* (Mainz: Grünewald 1967) 134-172.

- Gäde, Gerhard, *Eine andere Barmherzigkeit: Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury* (Würzburg: Echter 1989) 51-62.
- Geyer, Bernhard, *Zur Deutung von Anselms Cur Deus homo*, in: ThGl 34 (1942) 203-210.
- Harnack, Adolf von, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (Leipzig: Hinrichs <sup>2</sup>1921).
- Harnack, Adolf von, *Marcion: Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift (1870)*. Kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang, hrsg. v. Friedemann Steck (Berlin: de Gruyter 2003).
- Henrix, Hans Hermann (Hrsg.), *Nostra Aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext: Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach* (Aachen: Einhard 2006).
- Hoffmann, R. Joseph, *Marcion, on the restitution of Christianity: An essay on the development of radical Paulinist theology in the 2nd century* (Chico, Calif.: Scholars Pr. 1984).
- Homolka, Walter – Zenger, Erich (Hrsg.), „...damit sie Jesus Christus erkennen“: *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden* (Freiburg: Herder 2008).
- Kinzig, Wolfram, *Harnack, Marcion und das Judentum: Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain* (Leipzig: Evangelische Verl.-Anst. 2004).
- Loofs, Friedrich, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (Leipzig: Hinrichs 1930).
- May, Gerhard (Hrsg.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung: Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz* (Berlin: de Gruyter 2002).
- Oesterreicher, Johannes, *Kommentierende Einleitung*, in: LThK<sup>2</sup> Vat II 406-478.
- Orbe, Antonio, *Marcionitica*, in: Aug 31 (1991) 195-244.
- Peterson, Erik, *Perfidia judaica*, in: EL 50 (1936) 296–311.
- Plaas, G. v. d., *Des hl. Anselm „Cur Deus Homo“ auf dem Boden der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters*, in: DT 7 (1929) 446-467; 8 (1930) 18-32.
- Pollmann, Karla, *Das Carmen adversus Marcionitas. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991).
- Recker, Dorothee, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils: Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung* (Paderborn: Bonifatius 2007).
- Schmid, Ulrich, *Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe* (Berlin: de Gruyter 1995).
- Schreckenberg, Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, 3 Bde (Frankfurt: Lang 1982-1994).
- Siebenrock, Roman A., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3 (Freiburg: Herder2005) 591-693.
- Theobald, Michael, *Rechtfertigung III-IV*, in: LThK<sup>3</sup> VIII 886f.

## ZUSSAMENFASSUNG

Ich will zunächst die konziliare Rückbesinnung zum Verhältnis zu den Juden vorstellen, die in einer gewissen Spannung zu den gewesenen Verhältnissen steht, dann möchte ich in einem zweiten Teil auf drei unterschiedliche Stationen in der Geschichte der Theologie hinweisen, auf das Kindheitstrauma mit Markion, auf eine verschwiegene Begegnung am Beginn der Scholastik und auf die Bereicherung durch jüdisches Denken im Augenblick. Daraus ergeben sich im dritten und letzten Teil einige Hinweise auf das geistliche Band, das Juden und Christen verbindet.

## STRESZCZENIE

Niemiecki Dogmatyk, prof. dr. Erich Naab, z Katolickiego Uniwersytetu w Eichstätt, uczeń prof. dr. Michaela Seybolda (+2005), przedstawia tekst *Żydzi i chrześcijanie w przymierzu i w sporze. Z dziejów teologii*, w którym wychodzi od soborowej deklaracji *Nostra aetate*, ale głównie chce wyakcentować rozwój teologicznej relacji między Żydami i chrześcijanami. Ukazuje trzy różne stacje tego rozwoju na płaszczyźnie pojmowania zbawienia: w starożytności (Marcjon), w średniowieczu (Anzelm) i w czasach obecnych Kościoła, gdy pod uwagę bierze się także myślenie niechrześcijan, jak Buber czy Levinas. Sam Autor daje też odpowiedź na pytanie czy możliwe jest duchowe przymierze, które łączy Żydów i chrześcijan. Uważa, że pierwotne przymierze Jahwe z narodem wybranym i nowe przymierze, które dokonało się w Chrystusie, łączy przede wszystkim sam Pan Przymierza, czyli Jeden Bóg, który jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, i Ojcem Jezusa Chrystusa, który jest Świętym pośród swego ludu (por. Oz 11,9). Poza tym Żydów i chrześcijan łączy wspólny cel, jakim jest spełnienie zbawienia w Bogu, który pragnie wspólnoty ze wszystkimi ludźmi.