



DIPLOMARBEIT | DIPLOMA THESIS

Titel | Title

Jesus Christus, der "Sohn schlechthin"
Grundzüge israelperspektivierter Christologie und Ekklesiologie
bei Aron Jean-Marie Kardinal Lustiger

verfasst von | submitted by
Melanie Lutterotti

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Theologie (Mag.theol.)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG	3
2. ARON JEAN-MARIE KARDINAL LUSTIGER	6
2.1. BIOGRAPHISCHER ABRISS	6
2.1.1. Aron Lustiger.....	6
2.1.2. Jean-Marie Lustiger	11
2.1.3. Aron Jean-Marie Lustiger.....	19
2.2. THEOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN LUSTIGERS.....	24
2.2.1. Conditio judaica.....	24
2.2.2. Henri de Lubac (1896 – 1991).....	28
2.2.3. Louis Bouyer (1913 – 2004).....	33
3. WARUM ISRAELTHEOLOGISCH PERSPEKTIVIERTE CHRISTOLOGIE?	40
3.1. HISTORISCHER ÜBERBLICK	40
3.1.1. Antijudaismus in der Kirche.....	40
3.1.2. Der Perspektivenwechsel in <i>Nostra Aetate</i>	43
3.1.3. Die Rezeption von <i>Nostra Aetate</i> in der Kirche	45
3.2. ISRAELTHEOLOGISCHE THEMENFELDER IM ANSCHLUSS AN <i>NOSTRA AETATE</i>	47
3.2.1. Die bleibende Erwählung des Volkes Israel	48
3.2.2. Der Jude Jesus, der Messias Israels	49
3.2.3. Die Israelbezogenheit der Kirche	50
3.3. ZUSAMMENFASSUNG.....	52
4. KARDINAL LUSTIGERS ISRAELTHEOLOGISCH PERSPEKTIVIERTE CHRISTOLOGIE	54
4.1. CORPORATE PERSONALITY	54
4.1.1. Das exegetische Konzept der corporate personality	54
4.1.2. Die Anwendung des Konzeptes bei Lustiger.....	59
4.1.3. „Jesus ist Israel“.....	60
4.1.4. Fazit	63
4.2. JESUS, DER SOHN	66
4.2.1. Jesus, Gottes Sohn	67
4.2.2. Menschwerdung als Judewerdung.....	72
4.2.3. Jesus, der „Sohn schlechthin“	76
4.2.4. Fazit	78

4.3.	JESUS, DER MESSIAS	79
4.3.1.	Jesus, der verheißene Messias	79
4.3.2.	Jesus, der leidende Messias	83
4.3.3.	Jesus, Messias für die Völker	86
4.3.4.	Fazit.....	88
4.4.	JESUS, „GRUND DER ESCHATOLOGISCH ERHOFFTEN EINHEIT DES EINEN GOTTESVOLKES“	91
4.4.1.	Zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi.....	92
4.4.2.	In der Spannung von jüdischer Erwartung und christlicher Erfüllung	99
4.4.3.	Erwartung der Ankunft bzw. der Wiederkunft des Messias	101
4.4.4.	Fazit.....	102
4.5.	ZUSAMMENFASSUNG	105
5.	ANSCHLIESSENDE THEMEN	109
5.1.	ECCLESIA EX CIRCUMCISIONE.....	109
5.1.1.	Lustigers Position.....	109
5.1.2.	Rezeption Lustigers bei Mark Kinzer	111
5.1.3.	Ist eine institutionelle Verankerung der <i>ecclesia ex circumcissione</i> in der Katholischen Kirche wünschenswert?.....	114
5.2.	DAS VERHÄLTNIS VON ALTEN ZU NEUEM BUND.....	116
5.2.1.	Lustigers Position.....	118
5.2.2.	Einordnung und Rezeption Lustigers	121
5.2.3.	Reflexion.....	123
5.3.	ANTIJUDAISMUS UND ANTISEMITISMUS	125
5.3.1.	Antijudaismus	125
5.3.2.	Antisemitismus.....	128
5.3.3.	Reflexion.....	131
6.	CONCLUSIO	134
7.	BIBLIOGRAPHIE	144

1. EINLEITUNG

Die vorliegende Diplomarbeit beschäftigt sich mit der israeltheologisch perspektivierten Christologie Aron Jean-Marie Kardinal Lustigers.

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Kirche einen Perspektivenwechsel hinsichtlich ihrer Einschätzung und ihres Verhältnisses zum Volk Israel vollzogen.¹ Ihre durch die Jahrhunderte hindurch antijudaistische Haltung hat die Römisch-Katholische Kirche mit dem Konzilsdokument *Nostra Aetate* revidiert und den Weg zur Anerkennung und Würdigung des Judentums eröffnet. An *Nostra Aetate* anknüpfend hat die theologische Forschung diesen Anstoß aufgegriffen und begonnen, israeltheologischen Fragestellungen nachzugehen. Denn im Nachdenken über ihr eigenes Mysterium denkt die Kirche an das Band, das sie mit dem Volk Israel verbindet (vgl. NA 4,1). Daher ist das Mysterium des Volkes Israel im Zentrum des Mysteriums der Kirche. So hat sich in den vergangenen Jahrzehnten ein großes israeltheologisches Forschungsfeld eröffnet, dessen Aufgabe es ist, die Bedeutung des Volkes Israel an sich und für die Kirche zu erhellen und auf diese Weise das Mysterium Christi und ihrer selbst tiefer zu ergründen. Die Erforschung der Bedeutung der jüdischen Identität Jesu, der universalen Heilsmittlerschaft Christi, des *einen* Heilsplanes Gottes unter Berücksichtigung der Sendung des Volkes Israel, der Bundestheologie, der Beziehung von Kirche und Judentum, um nur einige der Fragen zu nennen, sowie das Aufarbeiten antijudaistischer Elemente in der Kirche hat theologisch zunehmend Raum eingenommen und wichtige Erkenntnisse für die Theologie geliefert.

Kardinal Lustiger hat dazu einen wichtigen Beitrag geleistet, da er aufgrund seines eigenen jüdischen Selbstverständnisses einen israeltheologisch perspektivierten Blick auf die Christologie und die Ekklesiologie eröffnet hat, welcher die Bedeutung der Person Jesu Christi und die Beziehungen zwischen Christus, dem Volk Israel und der Kirche hervorhebt und klarer erscheinen lässt. Deshalb soll in dieser Arbeit der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung das jüdische Identität Jesu für die Christologie und Ekklesiologie bei Lustiger hat und welche Konsequenzen das zeitigt.

Dazu wird hier These formuliert, dass Lustiger die jüdische Identität Jesu für das Christentum als wesentlich voraussetzt und die Person Jesu Christi ohne das Judentum nicht adäquat verstanden werden kann. Weil der jüdische Aspekt für das Christentum

¹ Vgl. Jan-Heiner TüCK, Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz, Freiburg i. Br. 2016, 327; SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes“ (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* (Arbeitshilfen; 307), Bonn 2019, 7.

zentral ist und dasselbe darin wurzelt, wird weiters vermutet, so die zweite These dieser Arbeit, dass in der Ekklesiologie eine Neugewichtung vorgenommen werden muss, die dem Volk Israel jenen Platz und jene Dignität einräumt, die ihm zustehen, und die Beziehung zwischen Kirche und Volk Israel in das rechte Gleichgewicht bringt. Daraus folgt drittens, dass in der Kirche notwendigerweise wieder Raum für den judenchristlichen Teil der Kirche, die *ecclesia ex circumcisione*, geschaffen werden muss, damit sie wahrhaft katholisch ist, wie Lustiger es wiederholt angedeutet hat.

Zur Überprüfung dieser Thesen wird in der vorliegenden Arbeit methodisch mithilfe der Textanalyse vorgegangen und werden zugrundeliegende Texte historisch-systematisch aufgearbeitet. Maßgebliche Verschriftlichungen der Interviews mit Kardinal Lustiger, Ansprachen und Predigten Lustigers sowie israeltheologisch relevante Texte aus dem deutschen Sprachraum werden untersucht, ihre christologischen und ekklesiologischen Aussagen zusammengefasst, thematisch geordnet und relevante Kernaussagen unter israeltheologischer Perspektive hervorgehoben und reflektiert.

Durch Analyse der Texte Lustigers werden drei zentrale Aspekte seiner Christologie aufgearbeitet, nämlich die Sohnschaft Jesu, seine Messianität und Jesus als Einheit Stifter (vgl. Eph 2). Sie bieten auch die Anknüpfungspunkte zu weiteren in der Gegenwart diskutierten christologischen und ekklesiologischen Themen. Im Zuge der Sohnschaft Jesu stellt sich auch die Frage nach der Verhältnisbestimmung Jesu zum Volk Israel. Als Jude gewordener Sohn Gottes lebt er inmitten seines Volkes die Berufung des Volkes Israel zur Sohnschaft vollkommen. Er ist einer von ihnen und trägt zugleich das ganze auserwählte Volk. Lustiger bezeichnet ihn als „Sohn schlechthin“². Insofern wird zu fragen sein, wie diese Beziehung Jesu zum Volk Israel bei Lustiger gestaltet ist und welche Konsequenzen sie für das Verhältnis des Alten Bundes zum Neuen Bund hat.

Durch seinen Tod und seine Auferstehung hat Jesus Christus allen Menschen die Verheißungen Israels eröffnet, wie es schon in der Sendung des Volkes Israel grundgelegt ist. Ein großes Anliegen Lustigers ist es, diese fundamentale Verwiesenheit der Heiden auf das Volk Israel aufzuzeigen, da sie als Christen in das Volk Gottes eingegliedert wurden. Daraus ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum Volk Israel.

Lustiger hat als Jude in Jesus Christus den Messias *aus* Israel *für* Israel erkannt. Im Besonderen hat die Gemeinschaft mit dem leidenden Messias Lustigers Denken geprägt. Dies eröffnet zuallererst die Theodizee-Frage des leidenden Gottesknechtes einerseits und

² Vgl. Jean-Marie LUSTIGER, Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund [übers. v. Dominic SCHUBERT], Augsburg 2003, 78.

andererseits jene des Leidens Gottes mit seinem Volk, die nach der Katastrophe der Shoah immer wieder gestellt wurde. Hier drängt sich die Frage der Versöhnung auf. Auch die Frage nach der von der Kirche klar vertretenen universalen Heilsmittlerschaft Jesu stellt sich angesichts des ungekündigten Bundes Gottes mit dem Volk Israel. Erlangen Juden an Christus vorbei das Heil, das ihnen ja verheißen ist, oder gibt es einen Moment, zu dem sie ihren Messias erkennen und dadurch gerettet werden?

Jene Juden, die in Jesus Christus den Messias Israels erkannt haben und in seine Nachfolge getreten sind, haben als *ecclesia ex circumcisione* sowohl zu Christus als auch zum ganzen Volk Israel sowie zur Kirche als Gemeinschaft aller Christusgläubigen eine wesentliche, zentrale Position. Diese Stellung auszuloten, scheint umso mehr geboten, als die *ecclesia ex circumcisione* im 5. Jahrhundert aus der Kirche verdrängt wurde.³

Weil das Ende der Geschichte noch nicht gekommen und Gottes Heil noch nicht in der verheißenen Fülle verwirklicht ist, erwarten Juden und Christen das (Wieder-)Kommen des Messias. Damit rückt die eschatologische Dimension der Heilsverheißung ins Licht der Betrachtung in der Frage nach der Einheit in Jesus, dem Christus.

So ist es das Ziel der vorliegenden Arbeit, Jean-Marie Kardinal Lustigers israeltheologisch perspektivierte Christologie nachzuzeichnen, ihre Charakteristika hervorzuheben und ihre Bedeutung und ihren Beitrag zu den aktuellen Fragen der gegenwärtigen Theologie zu veranschaulichen.

³ Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 20.

2. ARON JEAN-MARIE KARDINAL LUSTIGER

2.1. BIOGRAPHISCHER ABRISS

2.1.1. Aron Lustiger

Aron Lustiger wurde am 17. September 1926, am Vorabend des Yom Kippur,⁴ als Sohn der polnischen Juden Charles und Gisèle-Lea Lustiger in Paris geboren. Seinen Namen Aron erhielt er nach seinem Großvater väterlicherseits.

Die Eltern, die miteinander verwandt waren, stammten beide aus dem Südosten Polens, wo die weitverzweigte Familie hauptsächlich in den Städten Sosnowitz und Bendzin, die in der Nähe von Tschenstochau und Auschwitz liegen, ansässig war.⁵

Sein Vater Charles Lustiger wanderte 1918 aus Bendzin über Deutschland nach Frankreich aus, um einerseits der ständigen Bedrohung durch Verfolgung und dem dortigen Elend zu entkommen und andererseits, um sich von der traditionellen jüdisch-orthodoxen Lebensweise zu emanzipieren, die seine Familie pflegte.

Seine Mutter Gisèle-Lea Lustiger, geborene Lustiger, war schon 1909 als Kind nach dem Tod ihrer Mutter mit ihrem Vater, einem Rabbiner, und ihren drei Geschwistern nach Paris ausgewandert. Dort, in Paris, lernten Charles und Gisèle-Lea einander in jüdischen Kreisen kennen und heirateten 1925. Gut in die Gesellschaft der Pariser Juden eingebettet, eröffneten sie ein Wirkwarengeschäft auf dem Montmartre im 18. Arrondissement von Paris und bezogen eine Wohnung in dessen Nähe.

Lustiger beschreibt seine „glückliche, aber strenge Kindheit“⁶ als schlicht, sparsam und diszipliniert. Die Eltern lebten zwar laizistisch, ohne sich der jüdisch orthodoxen Lebensweise verpflichtet zu fühlen, tradierten wohl aber ihren beiden Kindern, Aron und seiner um vier Jahre jüngeren Schwester Arlette, die Erzählungen der hebräischen Bibel, die jüdischen Bräuche und das Bewusstsein der Zugehörigkeit zum Stamm Levi, dem innerhalb des jüdischen Volkes eine besondere Rolle im Gottesdienst zukommt. Das hat in Aron eine tiefe Liebe zum jüdischen Volk und sowie Stolz über seine Zugehörigkeit hervorgerufen, und er hat auf diese Weise viele Züge jüdischer Frömmigkeit und Sinnesart angenommen. Als wichtige Grundwerte wurde den Kindern Achtung vor dem Wissen,

⁴ Vgl. Antoine GUGGENHEIM, Aron Jean-Marie card. Lustiger, „apôtre et prophète“ (Eph 3,5), in: Nouvelle revue théologique 130/1 (2008) 26–43, hier: 27.

⁵ Vgl. Henri TINCQ, Jean-Marie Lustiger. Le cardinal prophète, Paris 2020, 22.

⁶ Jean-Marie LUSTIGER, Gotteswahl. Jüdische Herkunft, Übertritt zum Katholizismus, Zukunft von Kirche und Gesellschaft. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton, (übers. v. Thorsten SCHMIDT) München ²1992, 22.

Liebe zur Weisheit und Respekt vor der Wissenschaft im Sinne von Erkenntnis vermittelt. Strenge moralische Lebensführung, Gerechtigkeits- und Freiheitsliebe prägten die Eltern, die ein starkes Bewusstsein ihrer jüdischen Abstammung und eine große Liebe zu Frankreich miteinander verbanden. Ihre jüdische Identität verstanden sie selbstbewusst als Verantwortung gegenüber dem Auftrag Gottes für sein Volk, die Gerechtigkeit zu verwirklichen und Gut und Böse als unbezweifelbare Maßstäbe anzuerkennen.⁷ Dennoch, „their attachment to Jewish culture was through Yiddish language and literature, rather than through religious thought and ritual“⁸. Sie lebten daher ein säkulares Judentum und waren gegenüber der von den Rabbinern vertretenen Lehre skeptisch, weshalb die Kinder keine kontinuierliche jüdische Unterweisung erhielten. Sie wollten sich in das laizistische Frankreich einfügen und die republikanische Werte vertreten. So war es verständlich, dass „Lustiger’s Jewish identity was based on ethnic identification and a sense of a shared Jewish culture, not on a commitment to religious practice“⁹.

Aron Lustiger machte schon während der Schulzeit die Erfahrung, aufgrund seiner jüdischen Abstammung ausgeschlossen und verprügelt zu werden. Das Gefühl des Andersseins prägte ihn daher stark. Dies umfasste, wie er selbst sagte, sowohl ein Überlegenheits- als auch ein Unterlegenheitsgefühl: Überlegenheit hinsichtlich des großen Erbes und der großen Verantwortung gegenüber Gott und den Menschen, Unterlegenheit aufgrund der ständigen Bedrohung durch Verfolgung als Kind jüdischer Einwanderer. Das Anderssein wurde zu einer Forderung, ja zu einer Pflicht, die Treue zur eigenen Identität und zu den Überzeugungen auch um den Preis der Einsamkeit oder Ausgrenzung zu halten.

Schon früh entdeckte Lustiger seine Liebe zum Lesen und bediente sich zu diesem Zweck der elterlichen Bibliothek. 1936 begann er erstmals heimlich die christliche Bibel zu lesen. Er hatte dabei das „Gefühl, in der Bibel zu entdecken, was er bereits wusste“¹⁰. Vieles aus dem Alten Testament war ihm aus der jüdischen Überlieferung schon bekannt. Die Kontinuität von Altem und Neuem Testament stand für ihn außer Frage und prägte sich ihm fest ein. In Bezug darauf konkretisierte er:

„Für mich handelte es sich um die gleiche spirituelle Frage, die gleiche Gnade und das gleiche Versprechen: das Heil der Menschen, die Liebe und Erkenntnis Gottes. Ich bin

⁷ Vgl. ebd., 23.

⁸ Shalom GOLDMAN, *Jewish Christian Difference and Modern Jewish Identity: Seven Twentieth-Century Coverts*, London u.a. 2015, 46.

⁹ Ebd.

¹⁰ LUSTIGER, *Gotteswahl*, 32.

überzeugt davon, dass ich unmittelbar und intuitiv in dem leidenden Messias das Schicksal des verfolgten jüdischen Volkes erkannte.“¹¹

Er differenzierte deshalb zwischen den Antisemiten, die die Juden verfolgten, und jenen Personen, von denen das Neue Testament berichtete: Jesus und seine Jünger. Aufgrund dieser Einsicht kam für ihn eine Identifikation des Christentums mit dem Nationalsozialismus nie in Frage.

In der Schule haben vorzügliche Lehrer seinen Wissendurst gefördert, sein Denken geformt und angeregt. Seine Achtung vor der Wissenschaft und der Freiheit wurde weiter bestärkt und Humanismus und Toleranz als Grundwerte gefestigt.

Um sein Deutsch zu verbessern, schickten seine Eltern Aron während der Sommermonate 1936 und 1937 nach Deutschland. Aufgrund ihres unerschütterlichen Vertrauens in Frankreich hatten sie keine Angst vor dem Hitler-Deutschland, auch wenn sie ihren Sohn zur Vorsicht ermahnten. Die Gastfamilien, die ihn aufnahmen, bezeugten allesamt ihren Glauben durch ein Leben nach christlichen Werten und erwiesen sich hinsichtlich ihrer christlichen Haltung prägend für den jungen Lustiger. Doch auch wenn die Gasteltern selbst Gegner des Nationalsozialismus waren, so mussten dennoch ihre Kinder dessen Institutionen besuchen. Deshalb wurde Lustiger durch den Sohn seiner Gasteltern mit dem nationalsozialistisch-antisemitischen Gedankengut konfrontiert, dessen „tödliche Gefahr“ er erkannte, da „in ihm [dem nationalsozialistischen Gedankengut, Anm.] der alte Götzendienst der 'Heiden', der *Goyim*, wiederauflebte“¹². Vor dem Hintergrund der Bibel wusste er, dass das von Gott auserwählte Volk Verfolgung erleiden musste und war daher nicht „überrascht, war es doch schon zu den Zeiten des Pharaos so gewesen“¹³. Aufgrund seines Bibelstudiums war ihm klar, dass man zwischen Christen und Antisemiten unterscheiden musste. Bei seinen Aufenthalten in Deutschland bestätigte sich dies.

Im Oktober 1939 brachten die Eltern Aron und Arlette nach Orléans, um sie dort vor dem drohenden Krieg in Sicherheit zu bringen und der Obhut von Suzanne Combes zu übergeben. Während der Vater einrückte, führte die Mutter in Paris das Geschäft weiter, um das finanzielle Überleben der Familie zu sichern, besuchte aber die Kinder wöchentlich bei Madame Combes. Die gläubige Christin bezeugte ihren Glauben durch ihr Lebensbeispiel, ohne jemals einen Bekehrungsversuch bei den ihr anvertrauten jüdischen Kinder zu unternehmen, wie Lustiger später stets unterstrichen hat. Auf seine eigene Bitte

¹¹ Ebd., 33.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 44.

hin erhielt Aron von ihr ein Neues Testament, das er las und aus dem er wichtige Stellen exzerpierte. Er erkundigte sich bezüglich des Christentums und stellte all jenen Fragen, die gerade verfügbar waren.

In den Kartagen 1940 ging er in die Kathedrale von Orléans. Beim Verweilen in der Kathedrale am Karfreitag hatte der junge Lustiger den intuitiven Eindruck, dass das, was das jüdische Volk durchlebte, im Messias vollendet sei. Daraufhin fasste Aron Lustiger den Entschluss, um die Taufe zu bitten.

Später sagte er dazu:

„Etwas, das ich schon seit Jahren undeutlich in mir trug und von dem ich niemanden etwas gesagt hatte, nahm nun plötzlich Gestalt an. Ich wusste, dass das Judentum die Hoffnung auf den Messias kannte. Dem Ärgernis des Leidens entsprach die Hoffnung auf die Erlösung der Menschen und auf die Verwirklichung der Verheißungen, die Gott seinem Volk gemacht hatte. Und mit einem Male wurde mir klar, dass Jesus der Messias ist, der Christus, der Gesalbte Gottes.“¹⁴

Diese Erkenntnis kam seiner eigenen Schilderung nach weniger einer Konversion als vielmehr einer Kristallisation gleich, in der Lustiger eine andere Art entdeckte, Jude zu sein.¹⁵ „At no point subsequent to his conversion did Lustiger ever deny his Jewishness. Rather, he would emphasize his Jewish origins throughout his long career in the Catholic Church.“¹⁶

Die Eltern Lustiger waren über die Entscheidung ihres Sohnes entsetzt und versuchten vehement, aber erfolglos ihn davon abzubringen. Als sich die Lage für Frankreichs Juden aufgrund der Kapitulation Frankreichs und der daraufhin folgenden Besetzung durch die Deutschen zusehends verschärfte, erlaubten Charles und Gisèle-Lea Lustiger ihren Kindern, zum Christentum zu konvertieren und getauft zu werden. Sie erhofften sich davon größere Sicherheit für Aron und Arlette, die parallel und unabhängig von ihrem Bruder das Christentum für sich entdeckt hatte und ebenso nach der Taufe verlangte.

So empfingen Aron und Arlette Lustiger am 25. August 1940 Taufe und Erstkommunion und wurden am 15. September 1940 in der Bischofskapelle durch den Bischof von Orléans gefirmt. Aron behielt seinen Namen auch als Taufnamen und fügte Jean-Marie hinzu. Sein vollständiger Name lautete somit Aron Jean-Marie Lustiger.

Bis 1942 blieb Aron Jean-Marie noch in Orléans. Dort erfuhr er seine christliche Sozialisation in dem durchwegs katholisch geprägten Umfeld und engagierte sich in

¹⁴ Ebd., 51.

¹⁵ Vgl. Jean-Marie LUSTIGER, „Da es nicht anders geht...“. Interview mit Y. Ben Porat und D. Judkowski, in: Yediot Haharonot, Tel-Aviv, vom 6., 15., 21. Januar 1982; abgedruckt in: Le Débat Nr. 20, Mai 1982, in: DERS., Wagt den Glauben, Einsiedeln 1986, 41–74, hier: 51.

¹⁶ GOLDMAN, Jewish Christian Difference, 48.

ortsansässigen katholischen Bewegungen. Der Zusammenhalt, die Diskretion und das Schweigen seiner unmittelbaren Umgebung haben ihn und seine Schwester vor der Verhaftung durch die Nazis bewahrt.

Aufgrund ihres unerschütterlichen Vertrauens in Frankreich, von dem sie Rettung vor der Verfolgung erwarteten, waren die Eltern nicht besonders vorsichtig hinsichtlich ihres eigenen Schutzes. Während Charles Lustiger in Decazeville, das in der freien Zone lag, als Fabrikarbeiter arbeitete, um der Familie einen Zufluchtsort zu schaffen, wurde Gisèle-Lea Lustiger in Paris durch einen Nachbarn denunziert, am 10. September 1942 in der Pariser Wohnung der Familie verhaftet, erst nach Drancy deportiert und schließlich in Auschwitz ermordet, wovon Charles und die Kinder in den folgenden Jahren aber nicht wussten.

Aus Sicherheitsgründen wurde Jean-Marie 1942 ins Knabenseminar Conflans bei von Paris geschickt. Er lernte in diesem Internat einen streng geregelten und durch Gebetszeiten und Betrachtung strukturierten christlichen Tagesablauf kennen und schätzen, den er in guter Erinnerung behielt.

Unmittelbar nach seinem Schulabschluss im Juni 1943 reiste er unter gefährlichen Umständen mit gefälschten Papieren zu seinem Vater nach Decazeville. Dort bekam er trotz seiner Jugend in der Fabrik aufgrund seines Abiturabschlusses sofort eine leitende Stelle und kam dadurch mit den verschiedensten, ganz anders sozialisierten Menschen in Kontakt. Da sein Vater es verbot, konnte er sein religiöses Leben dort nur heimlich vollziehen.

Als die Situation auch in Decazeville zu gefährlich wurde, beschlossen Charles und Jean-Marie Lustiger im Frühjahr 1944 heimlich nach Toulouse abzureisen, wo der Vater als Landarbeiter Unterschlupf fand, während sich der Sohn einer christlichen Widerstandsbewegung anschloss und auf Ferienlagern arme Kinder aus Toulouse betreute. In dieser Zeit versorgten und versteckten ihn vor allem zwei Priester, die ebenfalls im Widerstand engagiert waren.

Im Herbst 1944 kehrten Charles und Jean-Marie Lustiger nach Paris zurück und zogen vorübergehend in eine kleine Wohnung in der Rue Brézin im 14. Arrondissement, da ihre alte Wohnung besetzt war. Nach einem längeren Prozess konnten sie diese, nun allerdings völlig leerstehend, wieder beziehen. Auch das Geschäft konnte Charles Lustiger wieder übernehmen. Unter diesen ärmlichen Umständen nahm Jean-Marie die Stelle eines Aufsehers im Lycée Montaigne, seiner ehemaligen Schule, an, um etwas zum Lebensunterhalt der Familie beizutragen. Mittlerweile war auch Arlette aus Orléans kommend wieder zu ihnen gestoßen. Über den Verbleib der Mutter waren sie weiter im

Unklaren, denn sie hatten seit 1942 keine Nachricht mehr von ihr erhalten. Auch wenn sie ahnten, welches Schicksal Gisèle-Lea widerfahren war, schwiegen sie ob des Schmerzes darüber. Erst 1946 bekamen sie eine Vermisstenurkunde überreicht, die ihnen Gewissheit verschaffte, doch wurde es in der Familie nie thematisiert.

Seit seiner Konversion in Orléans hatte Jean-Marie den Wunsch, Priester zu werden.¹⁷ Die Lebenszeugnisse und Schriften der an der *Témoignage chrétien* maßgeblich beteiligten, theologisch hervorragenden und bezüglich der nationalsozialistischen Ideologie klaren Priester wie Pierre Chaillet, Henri de Lubac und Gaston Fessard bestärkten ihn ebenso, diesem Ruf zu folgen, wie die Erfahrungen der geschichtlichen Ereignisse selbst. Da er jedoch noch minderjährig war und sein Vater es ihm verbot, war ihm der Eintritt ins Priesterseminar noch verwehrt.

2.1.2. Jean-Marie Lustiger

Im Oktober 1944 immatrikulierte sich Jean-Marie Lustiger an der Sorbonne und begann das Studium der klassischen Philologie mit großer Begeisterung und Ehrfurcht.

Gleich zu Beginn seines Studiums schloss sich Lustiger wie die meisten katholischen Studenten der „Katholischen Studierenden Jugend“ an, die politisch-religiös und sozial aktiv war. Unter den Studenten herrschte eine dynamische Atmosphäre, und sie waren bestrebt, ein „neues Frankreich“ mit einer gerechten Gesellschaft aufzubauen. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte, interne Richtungskämpfe und die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus, der auf viele eine große Faszination ausübte, prägten die intellektuelle, philosophische, theologische und politische Suche nach dem rechten Weg und das Engagement der Studierenden. Lustiger erkannte die Versuchung des Kommunismus zum Totalitarismus, verfügte jener doch über die begrifflichen Instrumente, mittels eines stringenten Weltbildes und einer einleuchtenden Gesellschaftsanalyse ein totalitäres politisches System zu errichten. Die Existenz Gottes und die Realität der Sünde in der Welt aber machten für Lustiger die Unvertretbarkeit eines solchen Projekts deutlich. Doch niemals wäre es ihm in den Sinn gekommen, sich als „rechts“ oder „reaktionär“ einstufen zu lassen, waren ihm doch der Fortschritt, die Erneuerung des Glaubens und die lebendige Aneignung des kostbaren Erbes, das „Quelle der Freiheit“¹⁸ war, ein innerstes Anliegen. Das intellektuelle Werkzeug dazu lieferten ihm wieder die Herausgeber der Schriftenreihe *Témoignage chrétien* sowie der Zeitschrift *Dieu vivant*, die die

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ LUSTIGER, Gotteswahl, 154.

„Verteidigung des Menschen zum Ziel hatten und antitotalitär waren“, beziehungsweise „durch die Betonung der Transzendenz Gottes der Problematik der Moderne gerecht werden“ wollten¹⁹.

Nach zwei Studienjahren an der Sorbonne jedoch trat er 1946 gegen den Willen seines Vaters, der ihm deswegen jede Unterstützung verweigerte und für zwei Jahre den Kontakt abbrach, in das prestigeträchtige Universitätsseminar im ehemaligen Karmeliterkloster ein und wechselte damit auf die Philosophische Fakultät des Institut Catholique. Erst 1948/49 kehrte er zum Studium der Philosophie und der Philosophiegeschichte an die Sorbonne zurück, um auch diese Studien abzuschließen.²⁰

Im Seminar bestimmte ein streng geregelter Tagesablauf das Leben und herrschte gleichzeitig eine „Atmosphäre gedanklicher und kommunikativer Freiheit“²¹. Lustiger wurde in dieser Zeit mit den verschiedenen aktuellen theologischen Strömungen konfrontiert. Auf der einen Seite hatte er sich mit dem Modernismus auseinanderzusetzen, der die Theologie dieser Zeit maßgeblich prägte. Hierhin löste die absolut gesetzte, ihre Grenze nicht wahrende Vernunft die Glaubensinhalte auf. Als Gegenströmung war der Fideismus stark vertreten, der den Glauben von der Vernunft insofern entkoppelte, als er Glaubensinhalte nicht der rationalen Kritik auszusetzen im Stande war. Ein Großteil der im Seminar Lehrenden wiederum vertrat die neuscholastische Theologie, deren instruktionstheoretische Herangehensweise Lustiger als zu eng erschien. In diesem Konfliktfeld wurden Lustiger und seine Kameraden von einer christlichen Erneuerungsbewegung um Henri de Lubac gestärkt und geprägt, die „la théologie d’abord comme un acte de foi“ verstand,

„nourri des progrès de la raison et de la ‘tradition’ de l’Église ... pour mieux retrouver les source évangéliques. Pour le séminariste, c’est une révélation et le point de départ d’une complicité intellectuelle avec Henri de Lubac qu’on retrouvera tout au long du parcours de Jean-Marie Lustiger“²².

Darüber hinaus waren auch Louis Bouyer, Dominique Dubarle und Daniel Lallement Professoren, die Lustiger in prägender und wertschätzender Erinnerung behielt.

Dennoch fühlte sich Lustiger im Seminar nicht wohl, da es ihm an spirituellen und gemeinschaftlichen Elementen fehlte, die ihm als jungem Konvertiten wichtig waren. Im Gegensatz zu ihm kamen die anderen Seminaristen allesamt aus einem katholischen Familienmilieu und begeisterten sich für das soziale Engagement. Bei Lustiger aber

¹⁹ Ebd., 153f.

²⁰ Vgl. TINCQ, Jean-Marie Lustiger, 72.

²¹ LUSTIGER, Gotteswahl, 161.

²² TINCQ, Jean-Marie Lustiger, 73.

standen die Nachfolge Christi, das lebendige Glaubenszeugnis und die spirituelle Dimension des Glaubens im Vordergrund. Er sehnte sich vor allem danach, den Glauben in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten zu leben. Deshalb besuchte er bei jeder Gelegenheit das *Centre Richelieu*, wo man sich die Präsenz der Kirche an der Sorbonne zum Ziel gesetzt hatte und wo Maxime Charles wirkte, der großen Einfluss auf ihn ausübte. Diese Erfahrungen sollten später, als Lustiger Erzbischof von Paris war, die Ursache für die Gründung eines Priesterseminars in seiner Diözese sein.

Die Zeit im Priesterseminar wurde 1949/50 von seinem Militärdienst unterbrochen, im Zuge dessen Lustiger die Schule für Reserveoffiziere in Saint-Maixent besuchte. Nach deren Abschluss wurde er 1950 als Offizier nach Berlin entsandt. Dort sah er nicht nur die Folgen der Zerstörung, die auch Deutschland selbst getroffen hatte, sondern erlebte auch den Kommunismus hautnah mit. In der sowjetischen Zone traten „ideologische Gleichschaltung, polizeiliche Zwangsmaßnahmen und militärische Besetzung an die Stelle eines wirklich politischen Lebens. Die rücksichtslose Vereinnahmung religiöser Symbolik diente zur Stabilisierung der Ideologie“²³.

Im Sommer 1951 organisierte Lustiger für die Studenten der Sorbonne eine Reise nach Israel. Es war auch sein erster Besuch im Heiligen Land, das Abraham verheißen und das Land seiner Vorfahren war. Bis dahin immer wieder von Glaubenszweifeln und von der Frage nach der Wahrheit geplagt, machte er eine entscheidende geistliche Erfahrung. „Seeing the ‘holy places’ and relating to them as a Jew, a descendant of the biblical Hebrews, forced him to confront his doubts, to abandon them, and to choose absolute certainty.“²⁴ Er spürte, dass er der Entscheidung, Gott vollkommen sein Leben anzuvertrauen, nicht mehr ausweichen konnte und beschrieb diesen Moment in der Auferstehungsbasilika:

„So wahr dieser Stein [im Grabmal] hier liegt, so wahr du ihn berührst und so wahr er deinen Händen und deinem Gesicht widersteht und sich deinen Sinnen als wirklich aufdrängt, so wahr musst du dich entscheiden, ob du dem auferstandenen Christus, Gott, dem Erlöser, und dem Anruf Gottes an sein Volk zum Heil der Welt mit ganzem Herzen anhängen willst oder nicht. [...] Es gibt Gründe dafür und dagegen, Gründe von unterschiedlichem Gewicht, die aber zu keiner Lösung führen. Das hingegen, worauf es allein ankommt, ist meine persönliche Beziehung zu Dem, den ich als Gott anerkenne, der mich geschaffen, angerufen, erlöst, geliebt und durch dieses Geschenk dazu befähigt hat, Zeugnis abzulegen über seine Gnade, die mir widerfahren ist.“²⁵

²³ LUSTIGER, Gotteswahl, 174.

²⁴ GOLDMAN, Jewish Christian Difference, 56.

²⁵ LUSTIGER, Gotteswahl, 178f.

So wurde Jean-Marie Lustiger in der Osternacht des Jahres 1954, dem 17. April, in Paris zum Priester geweiht.

Gleich nach seiner Priesterweihe wurde Lustiger zum Studentenpfarrer an der Sorbonne ernannt und arbeitete mit großem Enthusiasmus unter Maxime Charles im *Centre Richelieu* mit, das in diesen Jahren seine Blütezeit erlebte. Mit missionarischem Eifer und unter Einbindung der Studenten wurden regelmäßig Gottesdienste, Gebetswachen, Wallfahrten, Reisen, Vorträge und zahlreiche andere Veranstaltungen organisiert, die jährlich zehntausende Studenten anzogen. Durch einen lebendig gelebten Glauben, eine fundierte christliche Bildung und die konstruktive Auseinandersetzung mit den Herausforderungen und Fragen der Zeit sollte eine christliche Elite herangebildet werden, die in der Lage war, in Politik und Gesellschaft Verantwortung zu übernehmen. Die gewählten Ansätze waren modern und nahmen teilweise Entwicklungen des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweg, wie zum Beispiel die aktive Beteiligung der Laien am gemeinschaftlich-kirchlichen Leben, oder die Feier der Liturgie unter Verwendung des Französischen. 1959 folgt Jean-Marie Lustiger Maxime Charles als Direktor des *Centre Richelieu* und leitet es bis 1969.

Die Studentenrevolution im Mai 1968 stellte eine Zäsur in der Pariser Studentenschaft dar, deren unmittelbarer Zeuge Lustiger als Studentenseelsorger wird. Er erkannte im Handeln der Akteure totalitäre Züge und die Verzerrung der Geschichte, die in ihm das Entsetzen des Nationalsozialismus in Erinnerung riefen. Die „irrationalen und totalitären Phänomene“ waren ihm „völlig unbegreiflich“ und „die Verfolgungen, Einschränkungen der Freiheit, Missachtung der Würde des einzelnen und geistige Gleichschaltung schockierten mich zutiefst“, gesteht er später.²⁶ Er hatte einen scharfen und wachen Verstand, der es ihm ermöglichte, Ursachen, Konsequenzen und Tragweite der Ereignisse zu erkennen, einzuschätzen und entsprechend darauf zu reagieren, wie es im Laufe seines Wirkens immer wieder deutlich wurde. Sein starker Wille und sein leidenschaftlicher und kompromissloser Einsatz für die Evangelisierung und die Erneuerung der Kirche machten ihn zu einem exponierten Kämpfer für das Reich Gottes.

Im September 1969 wurde Jean-Marie Lustiger zum Pfarrer der Pariser Pfarre Ste. Jeanne de Chantal ernannt. Es bedeutete eine große und herausfordernde Umstellung für ihn, von der unkonventionellen Studentenseelsorge in eine traditionelle Pariser Pfarre zu wechseln. Kaum in der Pfarre angekommen, begann er energisch, sie äußerlich und innerlich völlig

²⁶ Ebd., 252.

umzustrukturieren und neu zu gestalten, um Christus wieder ins Zentrum zu stellen. Lustiger räumte deshalb der Liturgie absolute Priorität ein, da sie „die Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes Christi“²⁷ und Quelle der Einheit ist. „Ce qui était central pour lui [Lustiger, Anm.], c’était le Christ parlant et agissant dans la liturgie, reçu dans la foi par toute personne.“²⁸ So bildete die sonntägliche feierlich gestaltete Eucharistiefeier die Mitte und den Höhepunkt des Gemeindelebens. „Le père Lustiger a centré la vie de la paroisse sur la proclamation et la réception des Écritures, sur la beauté et la simplicité de la liturgie que rien ne doit venir distraire.“²⁹ Er war ein gern gehörter Prediger, der die Auslegung des Wortes Gottes in den Mittelpunkt seiner Predigt stellte und den Blick stets auf Christus lenkte. Da er von der Notwendigkeit der persönlichen Begegnung überzeugt war, suchte er den Kontakt mit den Pfarrmitgliedern. Außerdem richtete er Katechese- und Gesprächsrunden sowie Kurse ein, um Laien eine fundierte christliche Bildung zu ermöglichen und sie für den Dienst in der Kirche zuzurüsten. So gelang es ihm, diese Pfarre zu neuem Leben zu erwecken und die Menschen zu einem lebendigen Glauben zu führen. Die in der Pfarrgemeinde erprobten und bewährten Erneuerungen setzte er auch später als Bischof in Orléans und in Paris um.

Als Lustiger am 10. November 1979 durch Papst Johannes Paul II. überraschend zum Bischof von Orléans ernannt wurde, bewegte ihn dieser Ruf tief, kehrte er doch nun als Bischof an einen der entscheidendsten Orte seiner Kindheit zurück. Er erkannte darin einen besonderen Ruf Gottes, der ihn zu seinen Wurzeln zurückführte, an den Ort seiner Taufe und seiner katholischen Sozialisierung. Sein Leitspruch „Für Gott ist nichts unmöglich“ bezog er aus den Messtexten des Festes Mariä Empfängnis, da er am 8. Dezember 1979 in der Kathedrale von Orléans zum Bischof geweiht wurde. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte er über seine Herkunft und Geschichte geschwiegen, nun wurden sie durch die Medien aufgrund seiner neuen kirchlichen Position thematisiert. Das bedeutete für Lustiger einen Schritt aus der Verborgenheit und Anonymität hinaus, und er erkannte die Notwendigkeit, „in die Offensive zu gehen“³⁰ und seine jüdische und christliche Identität zu bezeugen.

Auf seine Erfahrungen in der Pfarre zurückgreifend, machte er sich in Orléans eilig ans Werk, um die Kirche dort zu erneuern. Nie hätte Lustiger damit gerechnet, dass er bereits

²⁷ Ebd., 328.

²⁸ Karin HELLER, In memoriam Jean-Marie Cardinal Lustiger (1926-2007). Hommage à un cure de Paris, in: NRT 130/1 (2008) 44–64, 48.

²⁹ Patrik BREITBUND, Pfarrmitglied der Pfarre Ste. Jeanne de Chantal, zit. nach: TINCQ, Jean-Marie Lustiger, 111.

³⁰ LUSTIGER, Gotteswahl, 386.

am 2. Februar 1981, nur fünfzehn Monate nach seiner Bischofsernennung in Orléans, von Papst Johannes Paul II. zum Erzbischof von Paris ernannt wurde. Obwohl er sich der Provokation, die seine Person darstellte, bewusst war, nahm er den Ruf im Vertrauen auf Gottes Vorsehung und Führung an.

Jean-Marie Lustigers erster Gedanke als Erzbischof von Paris galt dem Vermächtnis Kardinal Veillots. Dieser hatte die Notwendigkeit einer spirituellen Revolution in der Kirche erkannt und diese Mission Lustiger auf seinem Sterbebett anvertraut. Dieser Erkenntnis, die sich durch eigene Beobachtung und Erfahrung bestätigt hatte, fühlte Lustiger sich verpflichtet und richtete daran sein künftiges Handeln mit Leidenschaft aus.³¹ Er war sich bewusst, dass er seine Autorität von Gott empfangen hatte und sich nur vor Gott verantworten musste, der ihn dazu erwählt hatte. Tinq schreibt dazu: „Il [Paris, Anm.] a désormais un prophète, gémissant sur les malheurs du temps, appelant à la sainteté et la conversion, possédé par un éternel sentiment d’urgence pour sa mission. Mission sous le signe de la croix.“³² Es ist gewiss kein Zufall, dass Lustiger auch der *prophetische* Kardinal genannt wurde.

Als Visionär machte er sich ungeduldig ans Werk, um die Erneuerung und Neuevangelisierung voranzutreiben, die stets das Ziel für seine Diözese war. Er besetzte kompromisslos und unkonventionell wichtige, verantwortungsvolle Positionen neu und schuf neue Strukturen, um alte zu ersetzen. Da er kein Mann der Diplomatie war, stießen sein Vorgehen in einigen kirchlichen Kreisen auf Unverständnis und Ablehnung. Davon unbeirrt war Lustiger überzeugt, dass seine Entscheidungen dem Wohl und der Wiederbelebung der Kirche dienten.

Lustiger nahm sich dazu aller Bereiche an: der Evangelisation, besonders unter den Jugendlichen, die ihm als Zukunft der Gesellschaft besonders am Herzen lagen, der Wiederbelebung der Pfarren und der kirchlichen Ausbildung, im Besonderen der Priesterausbildung, die eindeutig in seiner Verantwortung als Erzbischof lag und um deren Reformbedürftigkeit er wusste. Durch die Errichtung neuer Pfarren wirkte er der Anonymität der Großstadt entgegen und belebte die Seelsorge. Damit sollte die Nähe der Kirche zu den Gläubigen signalisiert werden und diesen ein konkreter Bezugspunkt für ihr Glaubensleben angeboten werden.

Auch die Medien nützte Lustiger zur Verkündigung der christlichen Botschaft. Sobald die Sendefrequenzen öffentlich freigegeben worden waren, gründete er einen katholischen

³¹ Vgl. ebd., 249.

³² TINCQ, Jean-Marie Lustiger, 128.

Radio- und später den katholischen Fernsehsender KTO, um die Kirche Frankreichs intensiver mit der Weltkirche zu verbinden und den Hörern bzw. Zusehern qualitativ hochwertige Inhalte und aktuelle Informationen der Kirche zu vermitteln.

Durch die Gründung der École Cathédrale („Kathedralschule“) sollte die Ausbildung der katholischen Laien, insbesondere derer, die im kirchlichen Dienst tätig waren, verbessert und den Bedürfnissen und Forderungen der Zeit angepasst werden. Die Hinführung zu einem persönlichen, lebendigen Glauben und zu fundiertem Wissen hatten höchste Priorität. Außerdem wurden hier die Diskussion und der Austausch zu aktuellen Themen der Kultur, Gesellschaft und Politik gepflegt und gefördert.

Im September 1984 eröffnete Lustiger ein neues Priesterseminar in *St. Augustin* nach dem Vorbild des in Löwen von seinem engen Freund Albert Chapelle SJ 1968 gegründeten Seminars. Um der Situation der am Priestertum interessierten Männer gerecht zu werden, welche vielfach schon eine Ausbildung abgeschlossen hatten, aber oft nicht mehr von Kindheit an katholisch sozialisiert waren, begannen diese nun mit einem propädeutischen Jahr, in dem die Kandidaten eine spirituelle Formung und Begleitung erhielten, ihre Berufung prüfen und sich bis zum Ende des Jahres endgültig entscheiden konnten. Daran schloss ein Studium der Philosophie und Theologie an, das, fest in der Tradition verwurzelt, durchgängig von einer intensiven Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift begleitet war und sich mit den Fragen der Gegenwart auseinandersetzte. Die angewandte Seminarmethode und das „Tutoring“ entsprachen in der Herangehensweise ganz dem aktuellen Stand der modernen Pädagogik, die gemeinsame Ausbildung mit Laien hingegen war ein Novum.³³ Um für das Leben als Priester in Paris gewappnet zu sein, wurden die Seminaristen in „Häusern“ von Pariser Pfarren zu je acht bis fünfzehn Kandidaten untergebracht, in denen das gemeinschaftliche Leben, Gebet und Austausch wichtige Elemente darstellten. Die Priestergeneration, die von Lustiger geprägt wurde, war daher der modernen Kultur gegenüber aufgeschlossen, stand fest in ihrer priesterlichen Identität, folgte in moralischen Fragen der kirchlichen Lehre und lebte pastorale Nächstenliebe. Das Konzept schien von Erfolg gekrönt: In seinen 24 Jahren als Erzbischof von Paris weihte Lustiger 229 Priester.³⁴

Um in Paris eine vollständige theologische Ausbildung anbieten zu können, gründete Kardinal Lustiger 1999 schließlich die theologische Fakultät Notre Dame, die 2004 ihren ersten Studiengang eröffnete. Es war die dritte theologische Fakultät in Paris, und auch

³³ Vgl. ebd., 257.

³⁴ Vgl. ebd., 152.

ihre Gründung rief, wie zuvor schon jene des Priesterseminars, heftigen Widerstand hervor. Gemeinsam mit der Kathedralschule und einem Kulturzentrum wurde sie im *Collège des Bernardins* untergebracht, das sich zu einem wichtigen Bildungs- und Forschungszentrum etablierte.

Im Rahmen der Weltjugendtage 1997 mit Papst Johannes Paul II. und der Stadtmission 2004, die Kardinal Lustiger jeweils leidenschaftlich und akribisch organisierte, war die Kirche in den Pariser Straßen sichtbar präsent und erreichte viele Menschen, die dadurch mit Christus in Berührung kamen. Allein am Weltjugendtag allein nahmen über eine Million Jugendliche teil, die die Freude am Glauben und die Lebendigkeit der Kirche bezeugten.

Auch politisch engagierte sich der Kardinal couragiert. Er verfolgte die Tagespolitik genau und pflegte den Kontakt mit allen politischen Lagern, ohne sich ideologisch vereinnahmen oder missbrauchen zu lassen. Er befürwortete und unterstützte die Trennung von Kirche und Staat, was ihn aber nicht daran hinderte, öffentlich Stellung zu beziehen und jede ideologische, totalitäre Strömung anzuprangern. Als beispielsweise Anfang der 1980er Jahre der Schulstreit in Frankreich tobte, engagierte er sich in den Verhandlungen mit allen politischen Kräften klar und entschieden für die Position der Katholischen Kirche, deren zentrales Anliegen es war, den Glauben der nächsten Generation weiterzugeben, ihre Autonomie im Bildungswesen zu wahren, anstatt sich staatlich vereinnahmen zu lassen.³⁵

Um die Rolle der Kirche in Politik, Kultur und Gesellschaft wieder zu rehabilitieren und das christliche Gedächtnis Frankreichs neu zu wecken, nahm Lustiger die intellektuelle Auseinandersetzung mit den Größen seiner Zeit entschlossen auf. Er zeigte eine starke Medienpräsenz und seine Hörerschaft ging weit über die katholische Sphäre hinaus. Prophetisch erkannte und benannte er die Gefahren für eine Gesellschaft, die sich nicht mehr an der Weisung Gottes orientierte, sondern den Menschen selbst zum Maß aller Dinge erhob. Er beteiligte sich aktiv an den aktuellen Diskussionen und verteidigte den Glauben und die Kirche furchtlos und mitunter provokant. So trat Lustiger kompromisslos für die Verteidigung der Würde des Menschen in der Bioethik und im Lebensschutz ein und scheute sich auch nicht, unpopuläre Handlungen zu setzen, als er zum Beispiel die Leitung eines renommierten katholischen Spitals absetzte, das sich hinsichtlich bioethischer Fragen nicht an die Lehre der Kirche hielt. Die Provokation und den Widerspruch, den er in der Kirche und in der Welt hervorrief, machten ihn zu einer

³⁵ Vgl. ebd., 239-258.

anerkannten und umstrittenen intellektuellen Persönlichkeit seiner Zeit. Er war zugleich spirituell und politisch, mystisch und realistisch.

Als Papst Johannes Paul II. ihn am 2. Februar 1983 zum Kardinal kreierte, war er der einzige Jude im Kardinalskollegium. Mit dem polnischen Papst, den er auf zahlreichen Reisen begleitete, verband ihn eine enge Freundschaft und sie standen in regem Austausch. Johannes Paul II. hatte sich ebenfalls intensiv mit den philosophischen Strömungen seiner Zeit auseinandergesetzt und es verband sie eine ähnliche theologische Perspektive. Beide haben Erfahrungen mit den Totalitarismen Europas gemacht und träumten davon, die christlichen Wurzeln in Europa wiederzuerwecken und zu erneuern. Johannes Paul II. war als Pole mit dem polnischen Judentum von Kindheit an vertraut, was seine Haltung gegenüber dem Judentum maßgeblich prägte. In ihm fand Lustiger einen Verbündeten und Vertrauten im jüdisch-christlichen Dialog.

Am 15. Juni 1995 wurde Kardinal Jean-Marie Lustiger zum Mitglied der *Académie française* auf den Stuhl Kardinals Albert Decourtray gewählt. Er hatte sich zwar lange geweigert, der Aufnahme zuzustimmen, dennoch entsprach ihm diese Wahl zuinnerst, verfolgte er doch den intellektuellen Diskurs leidenschaftlich.

2.1.3. Aron Jean-Marie Lustiger

Ab den 1970er Jahren wurde seine jüdische Herkunft für Lustiger selbst zunehmend bedeutender. Als er zum Bischof von Orléans ernannt wurde, konfrontierte ihn dies mit seiner eigenen Herkunft und Geschichte und die Erinnerungen an seine Kindheit und Jugend dort erwachten wieder. Außerdem griffen die Medien seine jüdische Abstammung wortgewaltig auf, sodass er sich zu großer Offenheit im Umgang mit dieser Frage entschloss und begann, sich mit dem Judentum und seiner eigenen Identität öffentlich auseinanderzusetzen.

Aufgrund dieser Umstände wurde ihm seine besondere Stellung als Jude und Christ immer stärker bewusst. Durch seine Geburt und seine Berufung war Lustiger in diese Situation mitten hineingestellt und erkannte darin die Wahl und Vorsehung Gottes, als „lebendige Provokation“ und als Bindeglied zwischen Judentum und Christentum zu wirken.

Aber „il n’a pas revendiqué de *leadership* du fait de sa ‘double appartenance’. Il a longtemps refusé de s’en prévaloir, sachant que cela pouvait susciter de incompréhensions [...] et tant du côté chrétien et que juif.“³⁶

Ausdruck dieser Haltung war unter anderem, dass Lustiger erst seit 1981 seinen Vornamen Aron wieder trug und damit seine Abstammung bezeugte.

Es gab diesbezüglich vier wichtige Ereignisse, die Lustigers Entwicklung und in weiterer Folge die jüdisch-christlichen Beziehungen maßgeblich prägten: Die Ernennung zum Erzbischof von Paris 1981, die Veröffentlichung seines autobiographischen Interviewbandes *Gotteswahl* im Jahr 1987, der Angriff des aschkenasischen Oberrabbiners 1995 und die Veröffentlichung von Lustigers Buch *Die Verheißung* 2002.

Die Ernennung Lustigers zum Erzbischof von Paris rief aufgrund seiner jüdischen Abstammung Erstaunen, Unverständnis und Polemik aufgrund seiner jüdischen Abstammung hervor. In einigen kirchlichen Kreisen wurde die Ernennung nur widerwillig zur Kenntnis genommen. Namhafte jüdische Persönlichkeiten warfen ihm Verrat an seiner jüdischen Identität vor oder sprachen sie ihm sogar ab. Mehrmals wurde er aufgefordert, sein Judesein zu leugnen, doch er hielt daran fest und antwortete diesen Angriffen entschlossen:

„Sie werden verstehen, dass ich, ohne meine eigene Würde, die ich meinen Eltern verdanke und all denen, mit denen ich mich unweigerlich solidarisch weiß, preiszugeben, mein Judesein nicht verleugnen kann. Und dies in Zeiten der Verfolgung wie in solchen des Friedens. [...] Aber ich kann sagen, dass ich, indem ich Christ wurde, nicht aufhören wollte, der Jude zu sein, der ich damals war. Ich wollte nicht vor der *conditio judaica* fliehen. Ich besitze sie unveräußerlich von meinen Eltern, und damit unveräußerlich von Gott selbst.“³⁷

1979 hielt er für Benediktinerinnen in Bec-Hellouin Exerzitien zum Matthäus-Evangelium, die die Erwählung des Volkes Israel und die Haltung der Christen dem jüdischen Volk gegenüber thematisierten, aber erst 2002 gleichsam als sein geistliches Testament mit dem Titel „Die Verheißung“ veröffentlicht wurden. Diese Vorträge verfasste er zu einer Zeit, in der sich seiner jüdischen Identität wieder neu bewusst wurde, und bezeugen seine tiefgründige, spirituelle Auseinandersetzung mit seinem Zugang als Jude, der in Jesus von Nazareth den Messias Israels erkannt hat.

In einem 1987 unter dem Titel „Gotteswahl“ veröffentlichten umfassenden biographischen Interview, das Jean-Louis Missika und Dominique Wolton mit ihm führten, legte Lustiger sowohl seine Herkunft als auch seine Positionen deutlich offen. Er war sich der möglichen

³⁶ Jean DUCHESNE, Préface, in: DERS. – Sylvaine LACOUT (Hgg.), *Un juif cardinal, Aron Jean-Marie Lustiger: qu’en est-il de l’héritage?* Journées d’études du Centre Chrétien d’Études Juives (Septembre 2017 et septembre 2021), Paris 2022, 7–13, hier: 11f.

³⁷ LUSTIGER, „Da es nicht anders geht...“, in: DERS., *Wagt den Glauben*, 46.

Konsequenzen dieser Offenheit durchaus bewusst: „Ich bin eine lebendige Provokation, die dazu zwingt, die historische Gestalt des Messias zu hinterfragen. Ich trage durch meine Geschichte ein Stück davon. Diese Provokation ist nach wie vor heilsam für die Kirche.“³⁸ Er hob darin die Notwendigkeit, die Erwählung Israels anzuerkennen, und die Kontinuität von Altem und Neuem Bund hervor und betonte das Judesein Jesu, des Messias. Er verteidigte den Glauben seiner Vorfahren und das Christentum, das er angenommen hatte und das für ihn die Konsequenz seines eigenen Judeseins war. Darüber hinaus bezog er in diesem umfangreichen Interview Stellung zu philosophischen, ethischen und gesellschaftlichen Fragen der Zeit und stellte sie in den Horizont der Heilsgeschichte.

Als Kardinal Lustiger 1995 von der Universität Tel Aviv neben anderen internationalen Persönlichkeiten zu einem Symposium zum „Schweigen Gottes“ während der Shoah eingeladen wurde, griff ihn der aschkenasische Oberrabbiner von Israel, Israel Meir Lau, öffentlich persönlich scharf an und verweigerte ein Zusammentreffen. Diese heftige Attacke rief auch innerhalb des Judentums Kritik hervor und einige prominente jüdische Persönlichkeiten wie Ady Steg, René-Samuel Sirat, Gérard Israel und Colette Kessler ergriffen daraufhin Partei für Lustiger und erklärten ihm ihre Solidarität und Sympathie.

Ein weiterer Durchbruch gelang dem Kardinal im Streit um den Karmel in Auschwitz zwischen 1984 und 1993, in welchem die jüdisch-katholischen Beziehungen schwer beeinträchtigt worden waren. Hier engagierte Lustiger sich maßgeblich und vehement zugunsten der jüdischen Perspektive. Die jüdische Welt empfand es als Affront und Vereinnahmung, dass ausgerechnet in Auschwitz, einem Zentrum der Shoah, ein Karmel errichtet worden war. „Many Jewish observers thought that the Polish Communist regime obscures the fact that the vast majority of the people murdered at Auschwitz had been Jews.“³⁹ Erstens war man von jüdischer Seite besorgt, dass dadurch das Verbrechen am jüdischen Volk christlich überformt und damit in Vergessenheit geraten könnte, und war zweitens der Ansicht, dass an einem derartigen Ort nur Schweigen angebracht wäre. Die Katholiken Polens hingegen unterstützten die Karmelitinnen in Auschwitz als Zeichen des nationalen Widerstands Polens gegen die Besatzung und den Kommunismus, und das kommunistische Regime Polens beanspruchte Auschwitz zur Gedenkstätte gegen den Faschismus. In diesen Spannungen vermittelte Lustiger im Auftrag des Papstes. „Lustiger was an ideal interlocutor for these Geneva talks. He was not only a cardinal of the church,

³⁸ LUSTIGER, Gotteswahl, 392.

³⁹ GOLDMAN, Jewish Christian Difference, 57.

but a converted Jew, and respected by many Jewish leaders.“⁴⁰ Seinen beharrlichen Interventionen ist es zu verdanken, dass es nach jahrelangen Verhandlungen mit einigen Rückschläge gelungen ist, den Karmel nach außerhalb des Geländes des ehemaligen Vernichtungslagers zu verlegen. Das gegenseitige Vertrauen und Verständnis zwischen Judentum und Kirche waren damit wieder hergestellt und der Boden für weitere Zusammenarbeit bereitet.

Ein weiterer entscheidender Schritt im jüdisch-christlichen Dialog war die Vergebungsbitte der französischen Bischöfe für das Versagen der Kirche während des Nationalsozialismus in Drancy am 30. September 1997. Lustiger hatte dieses Ereignis federführend initiiert und engagiert vorbereitet. Aufgrund seiner eigenen persönlichen Betroffenheit war es ihm nicht möglich selbst zu sprechen, war doch dort seine Mutter zuerst interniert, ehe sie nach Auschwitz deportiert wurde. Auch diesmal nahm es die jüdische Welt mit großem Wohlwollen auf und Eis begann zu schmelzen.

Lustiger war es ein Anliegen, alle Strömungen des Judentums, und ganz besonders die orthodoxe, zu erreichen, um die Einheit und die Verbindung zum Judentum zu vertiefen. Stieß er anfangs auf jüdischer Seite vor allem auf Widerstand, Skepsis und Ablehnung, so veränderte sich das im Laufe der Jahre grundlegend, sodass letztlich praktisch alle jüdischen Kritiker geschwiegen und Lustiger als einen der ihren anerkannt haben.

Als Israel Singer, der Vorsitzende des Jüdischen Weltkongresses, den Kardinal 2001 persönlich kontaktierte, war das zu Lustigers großer Freude der Beginn eines intensiven Austausches und Kennenlernens des orthodoxen Judentums, dessen Zentrum seit den 1930er Jahren New York war. Lustiger stand von da an in engem Kontakt mit einflussreichen jüdischen Autoritäten und band auch zahlreiche andere Bischöfe und Priester sowie einige Laien in diese Begegnungen, bei denen das Kennenlernen des orthodoxen Judentums und der jüdischen Wurzeln des Christentums im Vordergrund standen, ein. Das bedeutete einen weiteren Meilenstein im jüdisch-christlichen Dialog, der auch nach seinem Tod 2007 in Form regelmäßiger Besuche in New York weitergeführt wurde.⁴¹

Das orthodoxe Rabbinat bemerkte hinsichtlich des Christentums, dass „aucun de nous ne peut réaliser seul la mission de Dieu dans ce monde.“⁴² Aber auf beiden Seiten erkannte

⁴⁰ Ebd., 58.

⁴¹ Vgl. Patrick FAURE, Les voyages à New York du cardinal Jean-Marie Lustiger, in: DUCHESNE – LACOUT (Hgg.), Un juif cardinal, 179–197.

⁴² DECLARATION DU RABBINAT ORTHODOXE SUR LE CHRISTIANISME: „Faire la volonté de Notre Père, des cieux. Vers un partenariat entre juifs et chrétiens“, Centre pour la compréhension et la coopération

man die gemeinsame moralische Verantwortung für die Welt und die Notwendigkeit der Zusammenarbeit im sozialen Engagement: Die gemeinsamen Herausforderungen der Juden wie der Christen waren der Säkularismus und der Relativismus und das gemeinsame Ziel die Verteidigung der Würde des Menschen.⁴³ Im Rahmen dieser Begegnungen wurden genuin theologische Fragen zwar größtenteils ausgelassen, aber man vertiefte sich gemeinsam in die Heiligen Schriften, die das Judentum und das Christentum als gemeinsames Erbe empfangen haben und die ihnen den Blick und den Plan Gottes für die Menschen offenbaren.

Lustiger selbst hatte deutlich gesehen, dass die Zeit reif war, die Trennung zu überwinden und in der Einheit zu wachsen. Er erkannte sich selbst als erwählt und vorgesehen, zu diesem Zeitpunkt der Geschichte nach fast 2000 Jahren der Trennung für die Verständigung und Einheit von Judentum und Christentum einzutreten. Jean Duchesne, ein Freund und Mitarbeiter Lustigers, fasst Lustigers Wirken im jüdisch-christlichen Dialog würdigend zusammen:

„Au total, il me semble que l’amitié avec Élie Wiesel, les rencontres avec les rabbins orthodoxes et les communautés hassidiques sous l’égide du *rav* Soloveitchik, les retrouvailles apaisées avec Avi Weiss et Israel Meir Lau – toutes ces petites histoires newyorkaises – illustrent ce que le cardinal Lustiger a contribué à accomplir dans la ‘grande’ histoire, pour faire que les identités juive et chrétienne ne se considèrent plus comme étrangères l’une et l’autre et même incompatibles. Il n’a certainement pas été le seul, mais il les a réunies es lui de manière exceptionnelle, en affrontant les incompréhensions de part et d’autre.“⁴⁴

Als Kardinal Lustiger 2005 an Krebs erkrankte, reichte er sein Rücktrittsgesuch als Erzbischof von Paris ein, das am 11. Februar 2005 angenommen wurde. Dennoch setzte er sein Wirken, sofern es die Umstände erlaubten, fort. Bewegt nahm er von der Academie française Abschied und empfing noch seine engsten jüdischen Freunde am Sterbebett, die dazu zum Teil eigens aus New York anreisten. Wenn auch für einige von ihnen die Haltung Lustigers nie nachvollziehbar war, so wurde er trotzdem anerkannt als der, der er war: einer von ihnen.

Am 5. August 2007 stirbt Kardinal Jean-Marie Lustiger im Pariser Hospiz *Jeanne-Garnier*, das er selbst gegründet hat.

Das am 10. August 2007 stattfindende Begräbnis in der Kathedrale Notre Dame de Paris ist bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt einzigartig: Vor der Kirche findet eine jüdische

judéo-chrétienne (CJCUG) [3. Dezember 2015], in: *Sens* 405, mars-avril 2016, 105; zit. nach: DUCHESNE, Présentation, in: DERS. – LACOUT (Hgg.), *Un juif cardinal*, 20.

⁴³ Vgl. Jean DUCHESNE, *Les rencontres de New York*, in: DERS. – LACOUT (Hgg.), *Un juif cardinal*, 159–178, hier: 175.

⁴⁴ Ebd., 176.

Begräbniszeremonie statt, bei der Erde aus dem Heiligen Land auf den Sarg gestreut wird und Verwandte des verstorbenen Aron Jean-Marie Lustigers das Kaddisch für ihn beten. Anschließend wurde der Sarg in die Kirche getragen und das feierliche Requiem für den ehemaligen Erzbischof von Paris zelebriert, bevor er in der Krypta der Kathedrale zur letzten Ruhe gebettet wird.

2.2. THEOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN LUSTIGERS

Bei Aron Jean-Marie Lustiger lassen sich drei Aspekte bestimmen, die seine theologische Herangehensweise im Allgemeinen und die Christologie im Besonderen prägten: Seine eigene jüdische Identität, die Liebe zu Christus und zur Kirche im umfassenden Sinn sowie die biblischen Schriften.

2.2.1. *Conditio judaica*

1982 sagte Kardinal Lustiger in einem Interview, dass er, indem er Christ wurde, nicht aufhören wollte, der Jude zu sein, der er damals war.⁴⁵ Er wolle nicht vor der *conditio judaica* fliehen, denn er besitze sie unveräußerlich von seinen Eltern und damit unveräußerlich von Gott selbst. Damit drückte er das starke Bewusstsein seiner jüdischen Abstammung und Identität aus, das ihn geprägt hatte. Denn seine Konversion verstand er „keineswegs [als] eine Preisgabe seiner jüdischen Wurzeln, sondern ganz im Gegenteil als deren Festigung und volle Sinnerfüllung“⁴⁶.

Die *conditio judaica* zu umreißen ist daher notwendig, um sowohl Lustigers Selbstverständnis als auch seine theologischen Reflexionen nachvollziehen zu können. Aus seinem jüdischen Selbstverständnis heraus hat Lustiger nämlich eine israeltheologisch-perspektivierte Christologie zu einer Zeit vorgetragen als diese kirchlich erst am Beginn ihrer Entwicklung war.

Im Folgenden sollen nun jene Elemente der *conditio judaica* herausgegriffen und skizziert werden, die sich für Kardinal Lustiger als besonders prägend erwiesen haben: die Offenbarung Gottes in der Geschichte, welche die Existenz und Geschichtsmächtigkeit Gottes bezeugt, die Erwählung des Volkes Israel, der Auftrag zur Zeugenschaft der Existenz Gottes für die Völker, sowie die Verantwortung gegenüber diesem Auftrag und das Leid, das dieser Auftrag mit sich bringt.

⁴⁵ LUSTIGER, „Da es nicht anders geht...“, in: DERS., Wagt den Glauben, 46.

⁴⁶ LUSTIGER, Gotteswahl, 50.

a) Die Offenbarung Gottes in der Geschichte

Die Offenbarung Gottes in der Geschichte, die sich in der Gotteserfahrung des Volkes Israel manifestiert, ist der Ursprung und das Fundament des jüdischen Glaubens. Sie „ist die Manifestation der Gegenwärtigkeit des Absoluten.“⁴⁷ Gott hat die Bedingungen von Raum und Zeit auf sich genommen, tritt selbst in die Geschichte ein, um sich selbst kundzutun, dem Menschen zu begegnen und ihn zum Heil zu führen. Damit wird die Geschichte der Ort, an dem der Mensch Gott begegnet und mit ihm in Beziehung tritt. Denn durch die Offenbarung Gottes erfährt sich der Mensch als persönlich zur Beziehung mit Gott gerufen und tritt damit ebenso erst in die Geschichte ein, die ihre Bedeutung von Gott empfängt und deshalb Heilsgeschichte ist. „In der Offenbarung, die dem Menschen zuteilwird, entzieht sich die Erschaffung des Menschen der Unbestimmtheit des Kosmos, um zu einer Geschichte zu werden, die eine persönliche Beziehung zu Gott ist und dem Menschen eine Zukunft eröffnet“⁴⁸, drückt es Lustiger pointiert aus. Höhepunkt dieser Offenbarung und damit der Heilsgeschichte, die mit dem Volk Israel begonnen hat, ist die Inkarnation des Wortes Gottes als Jesus von Nazareth, der als Sohn Gottes den Vater offenbart und die Menschheit erlöst. Lustigers israeltheologisch-perspektivierte Christologie basiert also auf dem Grundsatz, dass die Geschichte Israels und in ihr die Geschichte des Juden Jesus im strengen Sinn des Wortes Gottes *Selbstoffenbarung* ist.⁴⁹

b) Die Erwählung des Volkes Israel

Konkret hat Gott das Volk Israel dazu erwählt, Träger dieser Offenbarung und Zeichen der Existenz Gottes in der Welt zu sein.⁵⁰ Deshalb ist „Erwählung“ ein Schlüsselbegriff im Denken Lustigers. Sie ist ein zentrales Geschehen, ohne das das Judentum, seine Geschichte und seine Bedeutung nicht verstanden werden können, ein Geschehen, das für das Verständnis des Judentums konstitutiv ist. Denn aufgrund der Erwählung durch Gott ist das jüdische Volk das, was es ist: Gottes Volk.

Die Erwählung entspringt der Initiative Gottes, in der sich seine Entscheidung als Erwählung offenbart. Sie entstammt dem freien und geheimnisvollen Ratschluss Gottes

⁴⁷ Vgl. ebd., 78.

⁴⁸ Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 45 und 118.

⁴⁹ Vgl. Karl-Heinz MENKE, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2012, 470.

⁵⁰ Michael WYSCHOGROD, Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens, Stuttgart u.a. 2001, 158.

und ist absolute und ungeschuldete Gnade. Sie kann weder auf einen menschlichen Verdienst zurückgeführt werden, noch ist sie von menschlichem Verhalten abhängig. „Wurzel und Grund der Erwählung liegen allein in Jahwe, in seiner Liebe und in dem Schwur, den Jahwe einst den Vätern gegeben hat.“⁵¹

Durch die Erwählung, einem schöpferischen Liebesakt⁵², will Gott sich aus Liebe dem Menschen als sein absoluter Bezugspunkt offenbaren, mit ihm in Beziehung treten, ihn zum Heil führen und mit ihm Heil wirken. So hat Gott das Volk Israel erwählt, um sich ihm und durch das Volk allen Völkern zu offenbaren. In diesem Gedanken ist schon der Universalismus ausgedrückt, der dem jüdischen Glauben innewohnt und von dem Lustiger von Kindesbeinen an geprägt war.

Die Erwählung des Volkes Israel beginnt mit der Erwählung Abrahams, in die alle Nachkommen Abrahams explizit eingeschlossen werden (vgl. Gen 17,1–13). Im Bund Gottes mit Abraham wird die Erwählung durch die Beschneidung besiegelt. Da sich also „die wesentliche Zugehörigkeit zum erwählten Volk aus der Abstammung von den Patriarchen ableitet, ist die Erwählung Israels eine körperliche Erwählung (*corporeal election*)“⁵³. Alle männlichen Nachfahren empfangen die Beschneidung als das Zeichen dieses Bundes und sind damit Träger der Erwählung. Sie sind deshalb Gott gegenüber verpflichtet, ihre Treue durch das Halten der Gebote zu verwirklichen. Fleischlich besiegelt und durch die von der Tora bestimmte Lebensform ausgedrückt ist der Bund als fixer Bezugspunkt einheits- und identitätsstiftend. Anders gesagt ist die genealogische Herkunft die Vermittlung der Erwählung und der Ursprung jüdischer Identität, die sich auf diese Erwählung bezieht. „Jude-Sein beschreibt also primär die ontische Ebene, nicht primär die des Glaubens.“⁵⁴ Deshalb ist weiters die Zugehörigkeit zum Volk Israel unabhängig von der persönlichen Zustimmung und dem Handeln des einzelnen Juden. „A Jew remains a Jew no matter what religion he adopts and this basic truth cannot be changed for political or prudential reasons.“⁵⁵ Aus diesem Grund konnte sich Lustiger immer als Jude bezeichnen, wenn er auch nicht ausdrücklich Tora-observant lebte und an Jesus als den Messias Israels glaubte.

⁵¹ Ernst-Joachim WASCHKE, Ein Volk aus vielen Völkern. Die Frage nach Israel als die Frage nach dem Bekenntnis seiner Erwählung, in: DERS., Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie, Berlin – New York 2001, 235–252, hier: 237.

⁵² LUSTIGER, Verheißung, 44.

⁵³ WYSCHOGROD, Gott und Volk Israel, 12.

⁵⁴ Vgl. Edna BROCKE, Gedankensplitter zur Beschreibung Jüdischer Identität, in: Werner GEPHART – Hans WALDENFELS (Hgg.), Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt am Main 1999, 86.

⁵⁵ Michael WYSCHOGROD, Letter to a friend, in: Modern Theology 11 (1995) 165–171, hier: 168.

c) Die Sendung des Volkes Israel

Gott erwählte sich also aus Liebe ein Volk, das ihm als sein besonderes Eigentum gehört (vgl. Deut 7,6–8). „Der Grundcharakter der Erwählung ist, dass Israel von der Welt ausgesondert ist und Jahwe angehört.“⁵⁶ Es ist aber nicht nur um seiner selbst willen erwählt, sondern wurde zugleich mit der Sendung ausgestattet, den Willen Gottes zu erfüllen und das Heil aller Menschen zu verwirklichen. Deshalb ist die Erwählung „mit Bürde, Auftrag und Privileg verbunden“⁵⁷.

„Gott, der Israel erwählt hat, um sich zu offenbaren, ist Gott des Alls, der, den alle Völker erkennen werden. Gott hat seinen Erwählten ausgesucht, um ihn zu seinem ‚Werkzeug‘ zumachen, zu ‚einem Pfeil in seinem Köcher‘ (Jes 49,2), zu seinem ‚herausgenommenen‘ Diener, um den Willen des Schöpfers aller Menschen zu verwirklichen: das allgemeine Heil.“⁵⁸

Die Erwählung bringt eine Sonderstellung und besondere Verantwortung mit sich und bestimmt die Beziehung Israels zu den anderen Völkern.⁵⁹ Sie darf daher nicht als Begünstigung verstanden werden, sondern als Absonderung, um den Auftrag Gottes zu erfüllen und die Existenz Gottes zu bezeugen. Das Volk Israel muss sein anders als die anderen Völker sein ertragen, das sein ganzes Dasein prägt, auch wenn es mit Verfolgung und Leiden verbunden ist, wie die Geschichte es gelehrt hat. Insbesondere durch die Shoah ist diese Dimension der Erwählung wieder auf entsetzliche Weise in den Vordergrund getreten. Die Übernahme von der Verantwortung, gerechter und besser als die anderen Menschen zu sein, allen Menschen zu dienen und die Armen und Unterdrückten zu verteidigen, mit anderen Worten ethisches Handeln, prägen deshalb das jüdische Bewusstsein, wie auch Lustiger es bezeugt hat.⁶⁰

Daraus resultierte Lustigers starkes Verantwortungs- und Sendungsbewusstsein, Gottes Existenz, seine Offenbarung in der Geschichte und seine Konkretheit zu bezeugen und sich deshalb als Mitarbeiter des Heils in den Dienst am Menschen zu stellen. Verfolgung und Absonderung im Zusammenhang mit der Identität des jüdischen Volkes waren ihm fast selbstverständlich. Selbst inmitten der Shoah war er über die Tatsache des Hasses und der Ablehnung nicht erstaunt, sondern erachtete sie als Folge der Erwählung Israels. Das

⁵⁶ WASCHKE, *Ein Volk aus vielen Völkern*, 237.

⁵⁷ LUSTIGER, *Verheißung*, 18.

⁵⁸ Ebd., 150.

⁵⁹ Vgl. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift* [25. Mai 2001] (VApS 152), Bonn 2001, Art. 33.

⁶⁰ Vgl. LUSTIGER, „Da es nicht anders geht...“, in: DERS., *Wagt den Glauben*, 50.

Leiden des Volkes Israel spiegelte sich in der stark kreuzestheologischen Perspektive in seinen Predigten und Interviews wider.

Darüber hinaus identifizierte sich Lustiger, dessen „identité est inséparable de celle du disciple du Messie d’Israël, et de celle du témoin et pasteur dans l’Église du Christ, elle-même intrinsèquement liée à Israël dans le grand peuple de Dieu, ‘le peuple d’Israël et l’Église’“⁶¹, als Sohn des jüdischen Volkes umso mehr mit den Aposteln und den Jüngern Jesu. Das erlaubte es ihm nicht nur, Jesus, den Messias selbst, in seiner historischen Gestalt tiefer zu verstehen und zu verkündigen, sondern sich in der Nachfolge Jesu und der Apostel als Bindeglied zwischen dem Volk Israel und der Kirche zu verstehen und als Zeuge der Einheit in Christus diese Verbundenheit in seiner Person und seinem Wirken zum Vorschein zu bringen.

2.2.2. Henri de Lubac (1896 – 1991)

Als zweiter Aspekt bestimmen Lustigers Treue zu Christus und zur Kirche sowie sein philosophisch geprägter Geist seine Haltung zu theologischen Fragestellungen, sodass Menke sagen kann,

dass sich „die Grundgestalt jüdisch perspektivierter Christologie bei Lustiger an zwei Kriterien messen lässt, nämlich an ihrer Treue gegenüber dem christologischen Dogma und an der Vereinbarkeit der von ihr behaupteten Wahrheit mit den Argumenten der philosophischen Kritik“⁶².

Für diese Haltung Lustigers und für den daraus folgenden theologischen Zugang war Henri de Lubac entscheidend. Lustiger selbst bezeichnet sich als von ihm geprägt.⁶³ Deshalb werden im Folgenden Lubacs Wirken, sein theologischer Zugang sowie grundlegende Aussagen, die für die israeltheologisch perspektivierte Christologie Lustigers wichtig waren, umrissen.

a) Das Wirken Henri de Lubacs

Henri de Lubac wirkte ab 1929 als Fundamentaltheologe an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität in Lyon, deren Mitglied er zeitlebens blieb. Durch seine zahlreichen Werke und Schriften erreichte er darüber hinaus einen weitaus größeren

⁶¹ Rivka KARPLUS, Aron Jean-Marie Lustiger: L’ identité juive de l’ archevêque de Paris, in: DUCHESNE – LACOUT (Hgg.), Un juif Cardinal, 29–58, hier: 57.

⁶² Vgl. Karl-Heinz MENKE, Jesus Christus: ‘Wiederholung’ oder ‘Bestimmung’ der Heilsgeschichte Israels? Zwei Grundgestalten jüdisch perspektivierter Christologie, in: Helmut HOPING – Jan-Heiner TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah, Freiburg i. Br. 2005, 125–158, hier: 150.

⁶³ Vgl. LUSTIGER, Gotteswahl, 162.

Adressatenkreis, sodass man ihn als einen der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts bezeichnen kann. Die breite Rezeption der Schriften Lubacs im Weltepiskopat spiegelt sich ohne expliziten Bezug auf seine Person in den Konzilstexten wider.⁶⁴

In seinem umfassenden Werk beschäftigt sich Lubac eingehend mit fundamentaltheologischen Themen, mit bibelexegetischen Fragestellungen, mit einzelnen Kirchenvätern, mit dem atheistischen Humanismus und in der Zeit seines Lehrverbotes auch mit dem Buddhismus. Weiters editierte er mit Jean Daniélou die *Sources chrétiennes*, in welchen die Schriften der Kirchenväter in Originalsprache und französischer Übersetzung wiedergegeben sind, und mit der Reihe *Théologie* einen wichtigen Beitrag zur theologischen Erneuerung leisteten.

Während des Krieges engagiert sich Lubac entschlossen im geistigen Widerstand gegen den Nationalsozialismus und insbesondere gegen den Antisemitismus. Lubac ist zutiefst schockiert über den Antisemitismus des Nationalsozialismus und lehnt jede Form des Antijudaismus ab. Als Mitherausgeber der *Cahiers du Témoignage chrétien* verfasste er anonym „geistliche und theologische Texte, die von der Achtung des Menschen und der Ablehnung des Götzenkultes sprachen, und zugleich in einem eminenten Sinn politisch waren“⁶⁵. Für Kardinal Lustiger sind Lubacs Schriften während der deutschen Besatzungszeit im Krieg ein ruhmreicher Ausdruck kirchlichen Engagements gegen den Nationalsozialismus, umso mehr als nicht alle Christen so mutig Widerstand geleistet haben.

Lubac befasste sich im Rahmen seiner umfangreichen Lehrtätigkeit intensiv mit verschiedenen theologischen Themengebieten, doch wählte er dazu einen in Vergessenheit geratenen Zugang: Es war sein Bestreben, mithilfe der Patristik und der christlichen Tradition die Botschaft des Evangeliums neu zur Geltung zu bringen und die fundamentale und umfassende Einheit der Menschheit vor Gott und in Gott darzustellen.

„Mit seiner Position [der Überwindung der Trennung von Philosophie und Theologie, Anm.] begab er sich in eine schwebende Mitte, in der er keine Philosophie ohne deren Überstieg in die Theologie, aber auch keine Theologie ohne wesentliche, innere Substruktur von Philosophie treiben konnte.“⁶⁶

Lubacs Werk wurde nicht kritiklos aufgenommen, sondern löste vielmehr einen Sturm der Entrüstung und heftigen Widerstand aus, der ihm von 1950 bis 1953 ein Lehrverbot seines

⁶⁴ Rudolf VORDERHOLZER, Henri de Lubac begegnen, Augsburg 1999, 64.

⁶⁵ LUSTIGER, Gotteswahl, 108.

⁶⁶ Hans Urs von BALTHASAR, Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk, Einsiedeln 1976, 12.

Ordens einbrachte. Ihm wurde von den Vertretern der Neuscholastik Fideismus vorgeworfen, eine von der Kirche verurteilte Richtung, die dem Glauben allein Erkenntniskraft zuschreibt, der Vernunft aber im religiösen Bereich Kompetenz abspricht. Seine Kritiker bezeichneten Lubacs theologischen Zugang als „nouvelle théologie“, einen Ausdruck, gegen den Lubac sich zeitlebens wehrte, war es doch sein Anliegen, den Schatz der kirchlichen Tradition und der Theologiegeschichte zu heben und die Theologie von innen her zu erneuern.

Durch beharrliches Aushalten der Anfeindungen und exaktes Ausarbeiten seiner Thesen wurde Lubac 1960 rehabilitiert und später durch Papst Johannes XXIII. selbst zum Konzilstheologen berufen. Als solcher hat er den Paradigmenwechsel, den die Kirche mit dem Zweiten Vatikanum vollzog, maßgeblich mitvorbereitet und mitgetragen. 1983 wurde er gemeinsam mit Aron Jean-Marie Lustiger durch Papst Johannes Paul II. zum Kardinal kreiert.

b) Theologische Ausgangssituation Henri de Lubacs

Seit dem Beginn der Neuzeit prägte eine Trennung, die sogenannte *séparation*, die gesamte abendländische Kultur. Sie betraf die Beziehung von Kirche und Welt, Politik und Gesellschaft sowie von Theologie und Philosophie. Die Spannungen, die diese Trennungen hervorriefen, wurden durch die sich rasch entwickelnden Naturwissenschaften und die politischen und sozialen Entwicklungen noch verstärkt und verschärft. Sie erwiesen sich als Bürde, sowohl innerhalb der Kirche als auch im Verhältnis der Kirche zur Welt.

Innerhalb der Theologie drückt sich diese Trennung in dem „Zwei-Stockwerk-Denken“ der Neuscholastik aus, die sich als Schultheologie etablierte. Der moderne theologische Rationalismus, die Denkform der Neuscholastik, trennt Natur und Gnade als unvermittelbare Ordnungen und betrachtet deshalb die Offenbarung Gottes als dem Menschen rein äußerlich bzw. als von außen auf den Menschen zukommend, ohne die Voraussetzung und Ausrichtung des Menschen auf Gott hin zu verdeutlichen. Aufgrund dieser Trennung unterschied die Neuscholastik, um die Freiheit Gottes im Hinblick auf den Geschenkcharakter der Gnade zu sichern, ein natürliches und ein übernatürliches Ziel des Menschen. Das barg die Gefahr, wenn man „die Bejahung der Eigentümlichkeit und Selbständigkeit der Natur auf die Spitze trieb, dazu zu führen, die Gottbezogenheit als überflüssig, ja als entfremdend zu erachten“⁶⁷.

⁶⁷ LUSTIGER, Gotteswahl, 162.

Die Ursache für dieses Konzept war, wie Lubac in seinen Werken *Surnaturel* (1947), *Augustinisme et Théologie moderne* und *Le Mystère du Surnaturel* (1965) nachwies,⁶⁸ eine verzerrte Rezeption der Gnadenlehre Thomas von Aquins. Diesem Rezeptionsverlauf lag ein in der Neuzeit veränderter Natur-Begriff zugrunde, der die Natur im Sinne des Wesens einer Sache auf ein naturwissenschaftliches Naturverständnis verkürzt, das in der Theologie letztlich die Trennung von Natur und „Übernatur“ bewirkte. Ab dem 16. Jahrhundert verfestigte sich diese theologische Meinung und setzte sich als Schultheologie durch.⁶⁹

Durch Maurice Blondels philosophische Konzeption zur Überwindung der Trennung von Philosophie und Theologie angeregt, war es Lubacs Anliegen, dieses Problem auch von theologischer Seite zu bearbeiten. Er verstand die Theologie daher als einen Akt des Glaubens, der von den Fortschritten der Vernunft und der patristischen sowie der Konzils-Tradition der Kirche genährt wird und die Neuscholastik überwindend zu den Quellen des Evangeliums zurückfindet.⁷⁰

c) Theologischer Zugang

Lubacs Ansatz ist es, aufgrund seines umfassenden und synthetisierenden Denkens Gott und die Welt in unauflöslicher Bezogenheit zu sehen und in der konkreten Wirklichkeit die geistige Dimension zu erfassen, ohne die materielle geringzuachten.

In seinem Werk *Glauben aus der Liebe* (orig. *Catholicisme*) schafft Lubac 1938 jene Grundlage seiner Theologie, die er später konsequent weiter entfaltet. Darin richtet er seinen Blick auf das, was „katholisch“ im wahrsten Sinn des Wortes bedeutet: „das Ganze umfassend“, die Einheit des Menschengeschlechts in Christus und der Kirche. Er stellt auf der Grundlage der patristischen Theologie synthetisch dar, was die Kirche schon immer gelehrt hat, nämlich die Verbundenheit der Menschen mit Gott und untereinander sowie ihre Sendung für die Welt. Die aufgrund der Gottesebenbildlichkeit fundamentale Bezogenheit des Menschen auf Gott, die Einheit der Menschheit sowie das *eine* Ziel des Menschen, die Gemeinschaft mit Gott, darzustellen, war das Ansinnen seiner Arbeit.

„Der Monotheismus bedingt zuinnerst Brüderlichkeit [Chrysostomus]; was zugleich bedeutet: er setzt die ursprüngliche Einheit aller Menschen voraus und will sie alle tatsächlich im gleichen Gottesdienste vereinen: *adunari ad unius Dei cultum* [Isidor von

⁶⁸ Vgl. VORDERHOLZER, Henri de Lubac, 98.

⁶⁹ Ebd., 98–103.

⁷⁰ Vgl. TINCQ, Jean-Marie Lustiger, 73.

Sevilla]. Weil der Gott, der in uns wohnt, einer ist, so verbindet und verknüpft er die Seinen durch das Band der Einheit [Cyprian].“⁷¹

Dieses Zitat verdeutlicht den synthetisierenden Blick Lubacs, der aus dem Glauben an den *einen* Gott die Einheit des Menschen, der Menschen untereinander und mit Gott, der sich als solcher offenbart hat, begründet. So verweist Lubac auch auf den Sinn der Geschichte als Ort der Offenbarung und schreibt er in seinem Werk „Glauben aus der Liebe“:

„Gott handelt in der Geschichte, offenbart sich durch die Geschichte, noch mehr: Er geht selbst ein in die Geschichte und gibt ihr so jene 'tieferen Weihe', die uns dazu verpflichtet, sie im letzten Sinne ernst zu nehmen. Die geschichtlichen Realitäten haben also eine Tiefendimension, sie sind geistig zu verstehen [...] darum erscheinen umgekehrt die geistigen Wirklichkeiten im Werden, sind sie historisch zu verstehen.“⁷²

Von dieser Basis ausgehend entfaltet Lubac explizit eine katholische Ekklesiologie, in der die Sakramentalität der Kirche neu aufleuchtet. Er unterstreicht den Geheimnischarakter der Kirche als mystischer Leib Christi sowie ihre Unverfügbarkeit, ohne die Bedeutung der sichtbaren Kirche zu leugnen oder zu schmälern. Als von Gott zusammengerufene Versammlung gestiftet werden die göttliche und die menschliche Dimension der Kirche, unvermischt und ungeteilt, ans Licht gebracht. „Vor uns steht also die eine Kirche, göttlich und menschlich zugleich bis in ihre Sichtbarkeit hinein, 'ohne Trennung und Vermischung' nach dem Bilde Jesu Christi selbst, dessen 'Leib' sie mystisch ist.“⁷³ Damit bereitet er geistig ein Thema auf, das mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil für die ganze Kirche bedeutsam werden und eine entscheidende Wende einläuten sollte.

Wie viele Katholiken seiner Zeit hat auch Jean-Marie Lustiger dankbar die Theologie Lubacs aufgegriffen, welche eine fruchtbare und belebende Erneuerung in der Kirche bewirkte. Insbesondere war es der die Einheit voraussetzende Zugang Lubacs, den Lustiger aufnahm. Dieser entsprach Lustigers philosophisch geprägtem Geist, seinem eigenen intuitiven Zugang und seinem jüdischen Verständnis von Gotteserkenntnis, welche wiederum von diesem Meister bestärkt und geformt wurden. So war es Lustigers Anliegen, die Glaubensmysterien in Treue zu Christus und zur Kirche, mittels der Analyse der Geschichte und mithilfe der scharf unterscheidenden, philosophisch gebildeten Vernunft, darzulegen sowie die Zeichen der Zeit zu erkennen und zu deuten. Lustiger hat daher Lubacs Zugang in seine Sicht der Erwählung und der Geschichte, die es als

⁷¹ Henri DE LUBAC, Glauben aus der Liebe [übers. v. Hans Urs VON BALTHASAR], Einsiedeln ³1992, 29.

⁷² Ebd., 145.

⁷³ Henri DE LUBAC, Die Kirche. Eine Betrachtung [übers. v. Hans Urs VON BALTHASAR], Einsiedeln ²2011, 89.

Heilsgeschichte nur aufgrund der Offenbarung Gottes gibt, integriert und mit dessen Hilfe seine israeltheologisch perspektivierte Theologie vertieft. Dadurch hat Lubac einen grundlegenden Beitrag zum Denken innerhalb des Glaubens für Lustiger geleistet und seine Perspektive entscheidend geprägt.

Die Aufbereitung der Theologie insbesondere die Entwicklung der Ekklesiologie aus den patristischen Quellen formten Lustigers Sicht der Kirche entscheidend, zumal Lubac sie in – wenn auch substituierender – Beziehung zum Volk Israel setzt und sie als katholische Versammlung auf den Ruf Gottes hin sowie als mystischen Leib Christi charakterisiert, zwei Begriffe, auf die Lustiger sich gerne bezieht.

2.2.3. Louis Bouyer (1913 – 2004)

Eine weitere prägende Persönlichkeit war Louis Bouyer, dessen Vorlesungen Lustiger in seiner Ausbildungszeit besuchte. Bouyers Lehre über die Heilige Schrift formte, systematisierte und vertiefte Lustigers Zugang. Weil dessen Sicht für die israelperspektivierte Theologie Lustigers eine entscheidende Rolle spielte, soll er im Folgenden dargestellt werden. Zu diesem Zweck werden nun Louis Bouyers bibeltheologisches Verständnis, wie er es in seiner Vorlesung vorgetragen und später als *The Bible and the Gospel*⁷⁴ veröffentlicht hat, skizziert und wesentliche Anknüpfungspunkte für Lustiger genannt.

a) Verortung von Louis Bouyer

Louis Bouyer war ein weiterer großer Theologe des 20. Jahrhunderts. Der ursprünglich protestantische Pastor trat nach seiner Konversion 1939 in die Société de l'Oratoire de Jésus et Marie von Kardinal Pierre de Bérulle ein und nahm eine internationale Lehrtätigkeit wahr. Theologisch war er von John Henry Newman und dem Studium der Kirchenväter geprägt, dessen Wiederbelebung er wie Henri de Lubac in der Kirche für notwendig erachtete. Die Beschäftigung mit Newman und den Kirchenvätern, die Feier der traditionellen Liturgie, anfangs noch in der anglikanischen Kirche, sowie die Betrachtung der biblischen Schriften, kurz: ein ganzheitliches Eintauchen in die christliche Theologie

⁷⁴ Louis BOUYER, *The Bible and the Gospel. The meaning of scripture: From the God who Speaks to the God Made Man*, Providence 2019 (Original: *La Bible et L'Évangile*, Paris 1951).

Anm. 1: Um die Vorreiterrolle Bouyers in dieser Frage zu unterstreichen, soll hier darauf hingewiesen werden, dass dieses Werk vor dem Zweiten Vatikanum erschienen ist.

und Spiritualität, formten Bouyer von Jugend an.⁷⁵ Und trotz der klaren Sicht der Stärke des Protestantismus, durch die Betrachtung des Wortes Gottes und durch die vorbehaltlose Annahme dessen, was Gott uns in seinem Sohn schenkt, nämlich als ganze Person durch Christus in die direkte Beziehung zu Gott einzutreten,⁷⁶ kam er zu der Einsicht, dass die Orthodoxie in der Römischen Kirche verwirklicht ist.⁷⁷

Als Teil der liturgischen und der ökumenischen Bewegung in Frankreich trug er maßgeblich zur geistigen Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils bei, an dem er als Konzilstheologe teilnahm. Seine Sicht der Ökumene und seine Liebe zur römischen Liturgie, zu deren Erneuerung er beitragen wollte, doch deren nachkonziliare Umsetzung ihn tief enttäuschte, brachten ihm viel Kritik ein und ließen ihn ambivalent erscheinen.

b) Bibeltheologische Grundlagen Louis Bouyers

Im Rahmen seiner Lehrtätigkeit am Institut Catholique in Paris vermittelte Bouyer seinen Hörern jene bibeltheologischen Grundlagen, mit deren Hilfe Lustiger seinen eigenen Zugang zu den biblischen Schriften vertiefen und systematisieren konnte. Aus Lustigers jüdischer Identität heraus waren die Einheit und die Kontinuität der biblischen Schriften evident, doch bedurfte es noch der systematischen theologischen Grundlegung. Da Bouyer „auf die historische Kontinuität von Judentum und Christentum ebenso Wert legte wie auf die geistliche Neuheit des Evangeliums“⁷⁸, traf er damit die Intuition Lustigers und schaffte ein solides Fundament für dessen weitere Entwicklung.

Bouyer arbeitet in seinem Werk *The Bible and the Gospel* die Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes, die das Volk Israel empfangen hat, heraus und weist auf, dass trotz der großen Verschiedenheit der einzelnen Propheten und Akteure in Israel im Laufe der Geschichte eine Einheit, Kontinuität und Vertiefung des Inhalts der Offenbarung festzustellen ist. Die Offenbarung des Wortes Gottes beinhaltet dabei zwei Aspekte: den Heilsplan Gottes für das Volk, der im Bund seinen konzentriertesten Ausdruck findet und die Wurzel der Geschichte des Volkes Israel ist, und die Offenbarung Gottes selbst, seiner Persönlichkeit, seines Namens, mit dem Gott sich selbst dem Volk schenkt. Bouyer

⁷⁵ Vgl. Louis BOUYER, *The memoirs of Louis Bouyer. From Youth and Conversion to Vatican II, the Liturgical Reform, and After*, Kettering 2015 (Original: Mémoires, Paris 2014), 58.

⁷⁶ Vgl. ebd., 59.

⁷⁷ Vgl. John M. PEPINO, *Mémoires by Louis Boyer* (review), in: THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA PRESS (Hg.), *Antiphon: A journal for Liturgical Renewal* 19/2 (2015) 231–237.

⁷⁸ LUSTIGER, *Gotteswahl*, 161.

unterstreicht, dass Gott das Volk persönlich anspricht und damit erwählt, um mit ihm in Beziehung zu treten und sich selbst dem Volk mitzuteilen.

Gott schafft das konkrete Volk Israel „im Fleisch“ durch sein schöpferisches Wort, durch die Verheißung, die er Abraham gegeben hat. Um die Verheißung des Bundes zu erfüllen, greift Gott schöpferisch in die Geschichte ein und kämpft kriegerisch für sein Volk. Durch die Absonderung von allen anderen Völkern, die die Erwählung mit sich bringt und die zugleich eine Wiedersammlung bedeutet, soll Israel in der Pilgerschaft seine völlige Verwiesenheit auf Gott bezeugen. Bouyer betont in diesem Zusammenhang die Geschichtsmächtigkeit Gottes, dessen schöpferisches Wirken das Volk Israel ins Dasein ruft, es durch die Zeit hindurch leitet und es damit gleichsam aus dem Nichts in die Geschichte hebt. Dieser geschichtstheologische Zugang ist auch bei Lustiger zu finden, wenn er feststellt, dass es „wirkliche Geschichte nur als Erwählung gibt, denn die Geschichte ist die Dauer, die ihre Bedeutung von ihrem Bezug zu Gott empfängt“⁷⁹. Erst die Beziehung mit Gott also schenkt Dauer und Bestand.

Weiters stellt Bouyer die Entwicklung des biblischen Messianismus dar, der sich nach der Rückkehr aus dem Exil in Israel entwickelt und das Kommen des Messias vorbereitet hat, sodass Johannes der Täufer und Jesus schließlich in eine von messianischer Erwartung geprägte Situation hineinsprechen. Jesu Kommen wird also, wie Bouyer nachweist, durch verschiedene Stränge in den alttestamentlichen Schriften, durch den königlichen, den prophetischen und den eschatologischen Messianismus, vorbereitet und verheißen. „The Word which for centuries, in multiple and fragmentary ways, has made every effort to tell us the ineffable truth (cf. Hebrews 1:1), is made flesh in the person of Jesus Christ.“⁸⁰ In Jesus Christus werden all die Stränge und Ankündigungen des Alten Testaments auf wundersame und unerwartete Weise vereint und in einer Person verwirklicht. Dies ist eine Erkenntnis, die Lustiger bei der Lektüre der biblischen Schriften gemacht hat, die durch Bouyer geformt wurde und die er in seinen Betrachtungen ausgeführt hat.

Zugleich hält Bouyer das Bewusstsein wach, dass die Vollendung noch nicht erreicht ist, da er darauf hinweist, dass vom Buch Daniel an bis zur Offenbarung des Johannes der Tag des Herrn angekündigt wird, Jesus als der Messias Israels schon gekommen ist, aber auch seine Wiederkunft im Eschaton erwartet wird. Die hier auftretende Spannung des Schon und Noch-Nicht spricht auch Lustiger immer wieder an, um auf die gemeinsame

⁷⁹ LUSTIGER, Verheißung, 45.

⁸⁰ BOUYER, The Bible and the Gospel, 259.

Erwartung mit dem jüdischen Volk hinzuweisen und eine Ideologisierung des Christusglaubens zu verhindern.

Die Neuheit des Neuen Testaments besteht daher darin, wie Bouyer herausstellt, dass eine Person in der Welt auftritt, die in einem absolut einzigartigen Verhältnis zu Gott steht, welches durch den Begriff „Sohn Gottes“ ausgedrückt wird. Jesus als Sohn Gottes zu verkünden, bedeutet zuerst, dass er ganz Gott ist, wie es die christlichen Schriften verkünden. Doch zugleich besitzt Jesus Christus seine Göttlichkeit von einem unsichtbaren Anderen, den nur Jesus offenbaren kann.

„In the Son, in the relationship where He is found in relation to His invisible Father, what is revealed is the only God who can give Himself completely without any diminishment. The very idea of His Sonship maintains, at the heart of the most perfect immanence, an opening to absolute transcendence.“⁸¹

Nur der Sohn kann den Vater vollkommen offenbaren, von dem er selbst sein Sohnsein empfangen hat, und konkret in bleibender Einheit mit dem Vater den Menschen zu Gott hin öffnen. Ein Gedanke, den auch Lustiger in der Betrachtung der Sohnschaft geteilt hat, wie später noch ausgeführt werden wird.

Daher ist die Offenbarung der Vaterschaft Gottes durch den Sohn der Höhepunkt des Evangeliums: die Offenbarung des Vaters, der den Menschen zu sich erheben will und deshalb seinen Sohn sendet. Im Alten Bund wird die Qualifikation „Vater“ für Gott nur in Bezug auf die Erwählung Israels verwendet, dem Gott Vater sein will und mit ihm eine persönliche Liebesbeziehung begründet. Die alttestamentlichen Schriften bereiten die Ausweitung der Vaterschaft Gottes auf alle Menschen vor, wie sie im Neuen Testament durch Jesus verkündet werden wird. Doch diese Transformation des Menschen konnte nur durch Neuschöpfung des Menschen geschehen, bei der das Gesetz Gottes, wie im bei Ezechiel verheißenen Neuen Bund, durch die Geistsendung in das Herz aller Menschen eingraviert wird. Durch seine Menschwerdung, seinen Tod und seine Auferstehung hat Jesus, das Fleisch gewordene Wort des Vaters, der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15) und der „Erstgeborene von den Toten“ (Kol 1,18), diese Neuschöpfung, an der nun alle Menschen teilhaben können, vollzogen. Deshalb ist Jesus auch der „Erstgeborene unter vielen Brüdern“ (Röm 8,25). Damit ist in Jesus Christus allen Menschen die Sohnschaft im Geist eröffnet. Weil aber durch die Geistsendung die Verheißungen erfüllt werden, repräsentiert die Gabe des Geistes den Beginn der eschatologischen Zeit.

⁸¹ Ebd., 263.

Bouyer spannt damit eindrucksvoll den Bogen vom Alten zum Neuen Testament als einer fundamentalen Einheit, die die Offenbarung Gottes und sein Handeln in der Geschichte als Heilsgeschichte bezeugt. Er wahrt die Singularität der Erwählung des Volkes Israel und hebt die Einzigartigkeit Jesu Christi, des Fleisch gewordenen Sohnes Gottes, als Höhepunkt der Heilsgeschichte hervor. Deshalb sind aber die neutestamentlichen Schriften, die Jesus als den Messias Israels offenbaren, auch nur im Licht der alttestamentlichen Schriften verständlich.

c) *Israeltheologisch perspektivierte Christologie bei Bouyer*

Seine Christologie isrealtheologisch vertiefend, assoziiert Bouyer mit Jesus Christus schon damals das Verständnis der im Volk Israel gegenwärtigen Herrlichkeit Gottes:

„In Him there is now come down on earth, as an abiding indwelling of incomparable and un hoped-for intimacy, that divine shekinah, that shining and vivifying presence that has always been the focus of God's people.“⁸² Lustiger nimmt darauf Bezug, wenn er sagt, dass „in ihm [Jesus] Israel nicht nur das Gegenüber Gottes ist, sondern der, dem die Herrlichkeit Gottes innewohnt [... und] in dem sie zum fleischlichen Wort wird“⁸³.

Er weist damit eine weitere Facette seiner isrealtheologisch perspektivierten Christologie auf, die die fundamentale Verbundenheit Jesu Christi mit dem Volk Israel und dessen theologische Bedeutung anspricht und einen Weg eröffnet, die Transzendenz Gottes, die Präsenz Gottes im Volk Israel und die Inkarnation als Jesus von Nazareth zusammenzudenken.

Louis Bouyer entwickelt also in der Exegese einen isrealtheologisch perspektivierten Zugang, den er für das christliche Verständnis der Offenbarung als absolut notwendig erachtet. Er greift damit *Nostra Aetate* und der kirchlichen Lehrentwicklung vor, die erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil dieser Perspektive Raum gibt.

Beachtenswert ist seine Einschätzung des Verhältnisses von Volk Israel und Christentum, das Bouyer analog zu der durch Tod und Auferstehung hindurch fortbestehenden Identität Christi als eine substantielle Identität deutet und so die unauflösliche Verbundenheit von Volk Israel und Kirche andeutet.

„The implicit error that underlies our present dilemma is that of ignoring the unity and the continuity of the People of God, its fundamental law of life from the Old Covenant to the New. Certainly, from the Christian point of view a cleavage exists between the Israel according to the flesh and the Israel according to the Spirit: The People of God, like the Anointed of the Lord, must die and rise again in order to arrive at the Kingdom. Nonetheless, just as the death and resurrection of Christ do not prevent a continuity, and even a substantial

⁸² BOUYER, *The Bible and the Gospel*, 261.

⁸³ LUSTIGER, *Verheißung*, 79.

identity, between the 'Christ according to the flesh' and 'the Christ according to the Spirit', so it is between Israel under the Old and under the New Covenant."⁸⁴

Deshalb betont Bouyer weiter: „The Tradition that is properly Christian cannot be grasped correctly as long as its bonds with ancient Jewish tradition are ignored.“⁸⁵ Bahnbrechend und seiner Zeit voraus, lehrt Bouyer damit nicht nur die Verbundenheit, sondern auch die Verwiesenheit des Christentums auf das Judentum. Christen haben vom Judentum zu lernen, wie Jesus, Maria und die Apostel ihr Judesein gelebt haben, um auf diese Weise das Evangelium tiefer erfassen zu können. Im Leben, das die jüdischen Bräuche heute beseelt, finden wir etwas von dem lebendig, was Jesus und seine Jünger gelebt haben. „They themselves, even today, retain certain qualities of the light, qualities of which we stand in greatest need if we are to understand the very light of the heavenly glory which we have received in the Word of Truth.“⁸⁶

Bouyer anerkennt schon 1951 die bleibende Bedeutung und Würde des Volkes Israel im Heilsplan Gottes. „After the close of the biblical canon of the Old Testament, it would be untenable to regard the religious life, the religious consciousness of the people of Israel and its development, as henceforth escaping any divine influences.“⁸⁷

Darüber hinaus betont Bouyer die Verantwortung der Christen, besonders gegenüber den Juden, authentische Zeugen Christi zu sein. „As long as the Messiah has not been presented to them [the people of Israel, Anm.] by those who have recognized Him in such a way that these souls themselves can recognize Him, the authentic expectation of Israel is always prolonged.“⁸⁸ Lustiger weist, in dieselbe Richtung zielend, ebenso auf die Verantwortung der Christen hin, Jesus als den Messias Israels durch ihr Leben so sichtbar zu machen, dass das jüdische Volk ihn in Freiheit als den Messias annehmen kann, aber in jedem Fall auch seine religiöse Dignität bewahrt.

Wie nun deutlich geworden ist, nimmt Lustiger alle bei Bouyer wesentlichen Themen der göttlichen Offenbarung wie das Offenbarungsverständnis selbst, die Erwählung Israels an Sohnes statt, die Sohnschaft, die Geschichtstheologie und die Neuschöpfung des Menschen durch die Geistsendung in seine Hermeneutik auf und vertieft sie, sodass sich das Bibel-Studium als ein „Ort [erwies], an dem sich das Geheimnis Gottes offenbart.“⁸⁹ Auf der

⁸⁴ BOUYER, *The Bible and the Gospel*, 309.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd., 316.

⁸⁷ Ebd., 311.

⁸⁸ Ebd., 315.

⁸⁹ LUSTIGER, *Verheißung*, 121.

Grundlage dieses bibelexegetischen Zugangs entfaltet Lustiger seine israeltheologisch perspektivierte Christologie weiter.

3. WARUM ISRAELTHEOLOGISCH PERSPEKTIVIERTE CHRISTOLOGIE?

Aron Jean-Marie Kardinal Lustiger hat als Jude inmitten der Shoah in Jesus von Nazareth den verheißenen Messias Israels erkannt. Aufgrund seiner jüdischen Identität war ihm der israeltheologische Ansatz in der Christologie selbstverständlich. In den von ihm 1979 im Rahmen von Exerzitien gehaltenen Vorträgen wird diese Perspektive deutlich. In der Kirche war das zu seiner Zeit bei weitem keine Selbstverständlichkeit, hat doch erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein Paradigmenwechsel in der kirchlichen Haltung gegenüber dem Volk Israel stattgefunden.

Im Folgenden soll ein historischer Abriss über das Verhältnis von Katholischer Kirche und Judentum gewagt sowie theologische Aspekte des Perspektivenwechsels im Zweiten Vatikanum und in dessen Folge angesprochen werden, um den historischen und theologischen Hintergrund auszuleuchten, in welchem Kardinal Lustiger gewirkt und welchen er mitgestaltet hat.

3.1. HISTORISCHER ÜBERBLICK

3.1.1. Antijudaismus in der Kirche

Jesus von Nazareth, seine Jünger und jene, an die er sich in seiner Verkündigung zuerst gewandt hatte, waren Juden (vgl. Mt 1,1-17; Mt 10,1-6 par.).

„Dementsprechend wurde die Botschaft unter Verwendung jüdischer Begriffe verkündet, mit ständigem Bezug auf die Torah und die Propheten, damit sie für jene verständlich war, welche die Synagoge besuchten. Sie war für diejenigen, die mit den jüdischen Schriften vertraut waren, glaubwürdig, weil sie mit den göttlichen Verheißungen in Einklang stand (vgl. 1 Kor 15,3-4).“⁹⁰

So breitete sich die Jesus-Bewegung natürlicherweise zuerst im jüdischen Volk aus, ehe auch gläubig gewordene Heiden getauft und in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen wurden.

Weil aber der Großteil des jüdischen Volkes in Jesus von Nazareth nicht den verheißenen Messias erkannte und die Zahl der zum Glauben gekommenen Heiden stetig stieg, verschob sich das Verhältnis zwischen der *ecclesia ex circumcisione*, den Christusgläubig gewordenen Juden, und der *ecclesia ex gentibus*, den gläubig gewordenen Heiden,

⁹⁰ Johannes CORNIDES, Der Preis des Verlustes der Juden für die Kirche, in: James Earle PATRIK (Hg.), Jesus, König der Juden? Messianisches Judentum, Judenchristen und Theologie jenseits der Substitutionslehre, Wien 2021, 37–47, hier: 38.

innerhalb der jungen Kirche zunehmend zugunsten letzterer. Das führte, Johannes Cornides zufolge⁹¹, zu einer Identitätskrise in der frühen Kirche, da „die Kirche von Jerusalem [der jüdische Teil der Kirche, Anm.], die in der katholischen Kirche die Beständigkeit der an Israel ergangenen Verheißungen ist“⁹², langsam verschwand und mit dieser auch der Anspruch, Volk Gottes zu sein, in Frage gestellt erschien.

Innerhalb des frühen Christentums kamen daher Konflikte um das rechte Verständnis der heiligen Schriften auf, die sich paradoxerweise gegen den jüdisch-christlichen Teil der Kirche und gegen das Judentum richteten. So „schien die sogenannte Ersatz- bzw. Substitutionstheologie eine naheliegende Antwort zu sein.“⁹³ Das bedeutet aber auch, dass „der antijüdische Fokus von Polemiken [...] nicht das Ergebnis von Konflikten mit realen Juden oder judaisierenden Christen war. Er war vielmehr eine Strategie zur Verteidigung bestimmter (schließlich `orthodoxer`) christlicher Deutungen der jüdischen heiligen Schriften“⁹⁴ und diente damit der Etablierung einer orthodoxen Lehre oder zumindest der Untermauerung des jeweils eigenen Denkens.

Die Abgrenzungsdynamik und die Konkurrenz, die sich zwischen dem sich neu konstituierenden rabbinischen Judentum und dem entstehenden Christentum entwickelten, und der politische Druck seitens des Römischen Reiches, das vorerst dem Judentum den Status der *religio licita* zugestand und das Christentum verfolgte, förderten und verstärkten die gegenseitige Polemik und den Streit um das Erbe ab dem 2. Jahrhundert zwischen Juden und Christen sowie die Verdrängung jüdischer Christen und jüdischer Praxis innerhalb des Christentums.⁹⁵ So gab es schon innerhalb der frühen Kirche multidimensional antijudaistische Dynamiken, die zur massiven Ablehnung des Judentums führten. Dieses Gegeneinander christlicher und jüdischer Gruppierungen vollzog sich als sogenanntes *parting of the ways*, einem langen Prozess, im Zuge dessen sich Judentum und Christentum zwischen dem 3. und 4. Jahrhundert schließlich trennten.⁹⁶

⁹¹ Ebd.

⁹² LUSTIGER, Verheißung, 20.

⁹³ Johannes CORNIDES, Der Preis des Verlustes der Juden für die Kirche. Christliche Lehre als Geschichte des Vergessens, in: James Earle PATRICK (Hg.), Jesus, König der Juden? Messianisches Judentum, Judenchristen und die Theologie jenseits der Substitutionslehre, Wien 2021, 37–47, 40.

⁹⁴ David NIRENBERG, Antijudaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, München 2017, 110.

⁹⁵ Vgl. Hans Hermann HENRIX, Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, Kevelaer 2004, 28f.

⁹⁶ Vgl. Hubert FRANKENMÖLLE, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.) (Studienbücher Theologie, Bd. 5), Stuttgart 2006, 437.

Als das Christentum im Zuge der Konstantinischen Wende im 4. Jahrhundert die vom Staat bevorzugte Religion wurde, verschob sich das Machtgefälle zwischen den beiden Religionen. Tragischerweise dauerte aber trotz der machtpolitischen Überlegenheit die antijudaistische Polemik in der Alten Kirche fort.⁹⁷ Zudem hielt zusätzlich der heidnische Antisemitismus in der Kirche Einzug, sodass in der Folge die *ecclesia ex circumcisione* spätestens im 5. Jahrhundert eliminiert wurde und der Weg für die weitere Ablehnung der Juden gebahnt und verfestigt war, der nun auch auf politischer Ebene fortgeführt wurde und unter anderem Synagogenzerstörungen und Zwangsbekehrungen hervorbrachte. Im Mittelalter „wurden die Mauern zwischen Judentum und Christentum immer höher und breiter.“⁹⁸ Den Juden wurde Verstockung und Gottesmord vorgeworfen, Legenden über Hostienschändung und Kindermord kursierten und vergifteten die gesellschaftliche Atmosphäre, die sich nicht selten in Verfolgung niederschlug. Judenpogrome und -verfolgungen, wie sie im 15. Jahrhundert in Spanien stattfanden, blieben so über die Jahrhunderte hindurch grausame Realität und fanden in der Shoah des nationalsozialistischen Deutschlands ihren entsetzlichen Höhepunkt, ja eigentlich Abgrund.

Die kirchliche Haltung war von Überbietungs- und Substitutionstheorien geprägt, die sich in Lehre, Liturgie und Predigt niederschlugen. Dabei wurde in verschiedenen Spielarten die Theorie vertreten, dass „the church has taken the place of the Jewish people as the people of God, and God’s former covenant with the Jews is now discarded or discontinued“⁹⁹. Der Neue Bund wurde insofern als Erfüllung des Alten Bundes betrachtet, als man behauptete, der Neue mache den Alten Bund überflüssig, ersetze und überbiete ihn. So war die Substitutionstheorie der Boden, auf dem sich christlicher Antijudaismus und Antisemitismus entwickeln konnten. Das Volk Israel galt als verworfen und das mosaische Gesetz als überholt. Weder würdigte man die jüdische Dignität und schon gar nicht erwartete man theologische Impulse seitens des zeitgenössischen Judentums. Das änderte sich mit dem Pontifikat von Papst Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundlegend.

⁹⁷ Vgl. HENRIX, Judentum und Christentum, 35–37.

⁹⁸ Vgl. ebd., 38.

⁹⁹ R. Kendall SOULEN, Supersessionism, in: Encyclopedia of the Jewish-Christian Relations Online, 2019. URL: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/ejcro.9724136> [Abruf: 1. Februar 2024; 12:50].

3.1.2. Der Perspektivenwechsel in *Nostra Aetate*

Papst Johannes XXIII. hatte als Nuntius in der Türkei während des Zweiten Weltkrieges das Leid des jüdischen Volkes gesehen und tausende Juden vor der Vernichtung durch das Nazi-Regime gerettet. Die Verbundenheit und Liebe zum Volk Israel prägten ihn auch weiterhin, wie man an der Art und Weise, wie er Juden begegnete, sehen konnte. So veranlasste er beispielsweise unmittelbar nach seinem Amtsantritt, in den großen Fürbitten der Karfreitagsliturgie das Adjektiv „perfidi“ aufgrund seiner stark negativen Konnotation in Bezug auf die Juden ersatzlos zu streichen.

Am 13. Juni 1960 empfing der Papst in einer Privataudienz den französisch-jüdischen Historiker Jules Isaac (1877-1963), der aufgrund des Verlustes seiner Familie in der Shoah sein Leben dem Aufspüren der Ursachen des Antisemitismus verschrieben und ihre Anfänge in der Alten Kirche ausgemacht hatte. Deshalb bat Isaac den Papst, dafür Sorge zu tragen, dass ungerechte antisemitische Aussagen und Haltungen in der Kirche getilgt würden, und legte dazu ein Dossier mit drei Punkten vor.¹⁰⁰ Erstens möge die christliche Lehre hinsichtlich aller ungerechten Aussagen über das Volk Israel einer Revision unterzogen werden, zweitens solle die Meinung, dass die Diaspora Israels eine von Gott verhängte Strafe für die Kreuzigung Jesu sei, revidiert werden und drittens mögen jene Auszüge aus dem Trienter Katechismus in Erinnerung gerufen werden, die die Schuld am Tod Jesu nicht den Juden zuschreiben, sondern unseren Sünden.¹⁰¹ Der Papst griff das Anliegen umgehend auf und veranlasste, dass dieses Thema unter der Ägide von Augustin Kardinal Bea in die Konzilsagenda aufgenommen wurde.

Nach einer langwierigen, konfliktreichen und schwierigen Textgeschichte wurde am 28. Oktober 1965 schließlich die Erklärung *Nostra Aetate* promulgiert, in welcher im Kontext der nichtchristlichen Religionen die Beziehung der Kirche zum Judentum behandelt wird. Mit diesem Dokument vollzieht die Kirche in ihrer Haltung gegenüber anderen Religionen im Allgemeinen und gegenüber dem Judentum in Speziellen „einen Perspektivenwechsel von einer defensiven Haltung der Abgrenzung hin zu einer dialogischen Öffnung“¹⁰². Musste bis zur Promulgation von *Nostra Aetate* aufgrund der vorherrschenden Antijudaismen in der kirchlichen Lehre und Haltung „von einem `performativen

¹⁰⁰ Vgl. Roman A. SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. *Nostra aetate*, in: Bernd Jochen HILBERATH – Peter HÜNERMANN (Hgg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2009, 591–693, hier: 634.

¹⁰¹ Vgl. TÜCK, Gottes Augapfel, 324.

¹⁰² Ebd., 327.

Selbstwiderspruch' im Verhältnis zwischen dem Wesen der Kirche und ihrem konkreten Verhalten gesprochen werden“¹⁰³, so fand beim Zweiten Vatikanischen Konzil ein Paradigmenwechsel statt, der nicht nur die Grundlage für die Wandlung des Verhältnisses zwischen Judentum und Kirche schuf, sondern auch die Kirche in ihrer Sendung authentischer erscheinen ließ, da sie der menschlichen Freiheit und mit ihr der Religionsfreiheit den angemessenen Platz einräumte, der für ihr eigenes Selbstverständnis konstitutiv war. Denn die Achtung der persönlichen Freiheit ist eine Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens, ohne die dieser nicht vollzogen werden kann.

Im Blick auf das Judentum wird in *Nostra Aetate* 4 festgehalten,¹⁰⁴ dass das Mysterium der Kirche in seiner letzten Tiefe nur in Bezug auf seine jüdischen Wurzeln verstanden werden kann und dass sich das Christentum daher in einer Herkunftsrelation zum Judentum befindet. Aufgrund der beständigen und treuen Liebe Gottes wird außerdem die bleibende Erwählung des Volkes Israel gegen jede Substitutionstheorie anerkannt. Die Achtung jüdischer Dignität und das Bewusstsein um das gemeinsame Erbe sollen von nun an die Haltung gegenüber dem Judentum bestimmen und die gegenseitige Kenntnis und Achtung durch Dialog und Forschung gefördert werden. Darüber hinaus fordert das Dokument dazu auf, alle Antijudaismen in der kirchlichen Lehre, der Liturgie und der Pastoral zu tilgen. Es widerruft die Behauptung einer Verwerfung des Volkes Israel sowie einer Kollektivschuld des jüdischen Volkes am Tod Jesu und lehnt entschieden jeden Antisemitismus ab. Joseph Ratzinger drückte es später pointiert aus, indem er sagte, dass „menschliche Sünde dazu führt, dass Gottes Liebe zum Menschen die Gestalt des Kreuzes annimmt. So ist einerseits die Sünde schuld am Kreuz, aber andererseits ist das Kreuz die Überwindung der Sünde durch die stärkere Liebe Gottes“¹⁰⁵.

Mit *Nostra Aetate* wurde daher ein Prozess der Erneuerung der kirchlichen Israeltheologie in Gang gesetzt, der sich vorerst zwar als fragil, aber langfristig als unumkehrbar erwies.¹⁰⁶

¹⁰³ SIEBENROCK, Theologischer Kommentar, in: HILBERATH – HÜNERMANN (Hgg.), Zweites Vatikanisches Konzil, 619.

¹⁰⁴ Vgl. Ursula LIEVENBRÜCK, Ein Rückblick auf *Nostra Aetate*, in: Stefan SCHREIBER – Thomas SCHUMACHER (Hgg.), Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach «Nostra Aetate», Freiburg i. Br. 2015, 41–75, hier: 72.

¹⁰⁵ Joseph RATZINGER, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, Bad Tölz 2005, 43.

¹⁰⁶ Vgl. Andreas RENZ, Die Stärkung des „geistlichen Bandes“ mit den „älteren Brüdern“. Die lehramtliche Rezeption von *Nostra Aetate*, in: SCHREIBER – SCHUMACHER, (Hgg.), Antijudaismen in der Exegese?, 41–114, hier: 112.

3.1.3. Die Rezeption von *Nostra Aetate* in der Kirche

Die nachfolgenden Päpste „haben *Nostra Aetate* als Auftrag angenommen“¹⁰⁷, rezipiert und fortgeschrieben:

Papst Paul VI. hat „mit der Bildung wichtiger Gremien strukturelle Voraussetzungen für die institutionelle Verankerung des Austauschs und Dialogs von Kirche und Judentum geschaffen. Papst Johannes Paul II. hat diesen Austausch beharrlich gepflegt und der Haltung der Kirche gegenüber dem jüdischen Volk und Judentum eine neue Qualität und Konsistenz gegeben“¹⁰⁸.

Durch bahnbrechende Symbolhandlungen hat Johannes Paul II. den Weg der Verständigung und der Versöhnung mit dem Judentum beschritten. So hat er als erster Papst am 13. April 1986 die Große Synagoge in Rom besucht, wo er in seiner Ansprache das jüdische Volk als die „älteren Brüder im Glauben“¹⁰⁹ bezeichnete. Dieser Ausdruck wurde stark rezipiert und prägte die folgenden Begegnungen. Auch das Schuldbekenntnis und die Vergebungsbite am 12. März 2000 in Rom, das Gebet des Papstes an der Westmauer des Jerusalemer Tempels und die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel 1993, 45 Jahre nach dessen Gründung, bezeichneten weitere wichtige Schritte in der jüdisch-christlichen Verständigung und Versöhnung.¹¹⁰

In den dem Konzil folgenden Jahrzehnten entwickelte sich daher ein lebendiger, mitunter kontroversieller Dialog zwischen Judentum und Kirche, in dem auch Kardinal Lustiger eine nicht unwesentliche Rolle spielte. Dieser nahm seine Position als Erzbischof von Paris und als Kardinal wahr, als er sich im Rahmen seiner Möglichkeiten für die Heilung der Beziehung zwischen Kirche und Judentum einsetzte und den jüdisch-katholischen Dialog, auch mit dem orthodoxen Judentum, auf höchster Leitungsebene mit aufbaute, pflegte und vertiefte. Seine freundschaftliche Verbundenheit und der geistliche Austausch mit Papst Johannes Paul II. mögen wohl einige maßgebliche Impulse für die Beziehung der Katholischen Kirche zum Judentum generiert haben, für die sich die beiden kirchlichen Würdenträger leidenschaftlich engagierten. Hier ist im Besonderen die 1974 gegründete vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden zu nennen, die

¹⁰⁷ TÜCK, Gottes Augapfel, 338.

¹⁰⁸ Hans Hermann HENRIX, Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum (Forum Christen und Juden, Bd. 17), Berlin 2019, 104–105.

¹⁰⁹ JOHANNES PAUL II., Ansprache an die jüdische Gemeinde Roms in der Synagoge [13. April 1986]. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html [Abruf: 23. März 2024; 11:37].

¹¹⁰ Vgl. HENRIX, Judentum und Christentum, 69–81.

allerdings erst 2002 mit dem Oberrabbinat Israels Kontakt aufnahm und seitdem in regem Austausch den jüdisch-katholischen Dialog in regelmäßigen Zusammenkünften pflegt. Auch Papst Benedikt XVI. hat trotz Ambivalenzen die Rezeption und Fortschreibung von *Nostra Aetate* vorangetrieben und „Zeichen der Verbundenheit mit dem jüdischen Volk gesetzt“¹¹¹. In der Begegnung mit dem Judentum sowie in der Theologie hat der auf Augenhöhe geführte, äußerst respektvolle Dialog mit Rabbi Jakob Neusner in seinem Werk *Jesus von Nazareth*¹¹² über die Person Jesu Christi anhand neutestamentlicher Texte viel Aufmerksamkeit und Anerkennung erfahren. Auch die Weisung des Papstes, dass „der hebräische Gottesname, das Tetragramm, in liturgischen Feiern, in Liedern und Gebeten nicht ausgesprochen werden solle, [...] darf auch als Ausdruck des Respekts vor der jüdischen Tradition verstanden werden“¹¹³. Manche Ansprachen jedoch, wie jene in Auschwitz, in der das Schweigen der Kirche und die Mitschuld des deutschen Volkes an der Shoah unerwähnt geblieben waren, oder Gesten wie die Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der als judenfeindlich geltenden Piusbruderschaft sowie die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden für die außerordentliche Form des römischen Ritus im Jahr 2009 erwiesen sich als schwere Belastung in der jüdisch-katholischen Beziehung.¹¹⁴ Es lässt sich konstatieren, dass Benedikt XVI. schließlich dennoch „seine Beziehung zum Judentum und zum jüdischen Volk aus einer Zweideutigkeit herausführen konnte“¹¹⁵, „seine persönliche Haltung außer Frage steht, der konstitutive Israelbezug der Kirche sich entschieden vertreten findet“¹¹⁶ und mit *Nostra Aetate* am „unwiderruflichen Weg des Dialogs, der Brüderlichkeit und der Freundschaft“¹¹⁷ festhielt, auch wenn „verschiedene Stellungnahmen Widerstände und bleibende Belastungen ausgelöst haben“¹¹⁸.

Wie seine Vorgänger setzt gegenwärtig Papst Franziskus den Weg der Verständigung mit dem Judentum weiter fort und erweist sich dabei durch seine Haltung als ein für Frieden und Versöhnung Betender und als „Meister der sensiblen Wahrnehmung“¹¹⁹. Er würdigt

¹¹¹ HENRIX, Israel trägt die Kirche, 90–95.

¹¹² Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth: Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2006.

¹¹³ RENZ, Lehramtliche Rezeption von *Nostra Aetate*, in: SCHREIBER – SCHUMACHER, (Hgg.), *Antijudaismen in der Exegese?*, 106.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 107.

¹¹⁵ HENRIX, Israel trägt die Kirche, 94.

¹¹⁶ Gregor Maria HOFF, *Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwart*, Paderborn 2017, 123.

¹¹⁷ HENRIX, Israel trägt die Kirche, 94.

¹¹⁸ HOFF, *Gegen den Uhrzeigersinn*, 123.

¹¹⁹ HENRIX, Israel trägt die Kirche, 105.

Nostra Aetate theologisch und schreibt die Konzilserklärung fort, wenn er zum Beispiel in der Enzyklika *Evangelii gaudium* die Werte des Judentums als Bereicherung für die Kirche bezeichnet und von „reicher Komplementarität“ der christlichen und jüdischen exegetischen Schulen spricht. „Bemerkenswert ist die theologische Dignität, die der Dialog erhält: Man lernt voneinander, um die Wirklichkeit Gottes zu bestimmen. Durchschlagend erscheint die Feststellung, dass Gott weiter im Volk des alten Bundes wirkt“¹²⁰, hält Gregor Maria Hoff die Enzyklika würdigend fest. So stellt der Papst das Verbindende, die Komplementarität und den gemeinsamen Auftrag von Judentum und Christentum in den Vordergrund, verweist auf die bleibende theologische Dignität des jüdischen Volkes und festigt durch Akte der Freundschaft und der Wertschätzung die jüdisch-katholischen Beziehungen weiter.

Auf die vergangenen fast 60 Jahre zurückblickend lässt sich resümierend sagen, dass der Durchbruch, der dem Konzil mit *Nostra Aetate* gelungen ist, zu einer grundlegenden Erneuerung der Beziehung der Kirche zum Judentum geführt hat und der neu eingeschlagene Weg fortgesetzt und vertieft wurde.

3.2. ISRAELTHEOLOGISCHE THEMENFELDER IM ANSCHLUSS AN *NOSTRA AETATE*

Mit dem Konzil wurden nicht nur der Weg der Versöhnung und des Dialogs mit dem Judentum beschritten, sondern darüber hinaus neue theologische Themenfelder eröffnet. So steht *Nostra Aetate* am Beginn der israeltheologisch perspektivierten Theologie, die sich auch christologisch und ekklesiologisch als äußerst fruchtbar erweist, weil die Kirche durch die Verbindung mit dem Volk Israel ihr eigenes Geheimnis tiefer zu verstehen beginnt (vgl. NA 4). Das Anliegen der israelperspektivierten Theologie ist es, fachspezifische Fragestellungen im Licht der schon an das Volk Israel ergangenen Offenbarung, der Erwählung des Volkes Israel und der mit dem Volk Israel begonnenen Heilsgeschichte zu betrachten. Im Folgenden sollen nun einige, hier relevante Themenfelder grob umrissen werden.

¹²⁰ HOFF, Gegen den Uhrzeigesinn, 124.

3.2.1. Die bleibende Erwählung des Volkes Israel

Mit *Nostra Aetate* werden, wie schon gesagt, die bleibende Erwählung des Volkes Israel und seine Verbundenheit mit der Kirche anerkannt. In weiterer Folge würdigen kirchliche Dokumente „die fortdauernde religiöse lebendige Realität“¹²¹ und Dignität des Volkes Israel. Die französische Bischofskonferenz hat in dieser Hinsicht mit ihrer Handreichung vom 16. April 1973 in bemerkenswerter Weise die Konzilserklärung konkretisiert und weitergeführt.¹²² In dieser wird „das Judentum [...] als eine durch die Zeiten hindurch fortdauernde lebendige Realität“ theologisch wahrgenommen und dessen „Zeugnis der kollektiven Treue gegenüber dem einen-einzigen Gott“¹²³ gewürdigt.¹²⁴

So hat sich das kirchliche Lehramt von der Substitutionstheorie abgewandt und steht nun der Judenmission ablehnend gegenüber, die in NA 4 noch nicht dezidiert abgewiesen wurde.¹²⁵ Die Ablehnung einer institutionellen Judenmission ist innerkirchlicher Konsens, doch gibt es diesbezüglich bis jetzt keine explizite lehramtliche Aussage.¹²⁶

Damit zusammenhängend werden die Bedeutung der universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi in Bezug auf das jüdische Volk und sein Heilsweg kontrovers diskutiert und theologisch ausgelotet, wie der ungekündigte Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk und das Erlösungswerk Jesu Christi zusammengedacht werden können.

Das Bekenntnis zur Treue Gottes und die Wertschätzung der singulären Berufung des Volkes Israel als eine Wahl Gottes führen zur Anerkennung des ungekündigten Bundes Gottes mit seinem Volk. Als Papst Johannes Paul II. wiederholt vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“ sprach, schrieb er *Nostra Aetate* inhaltlich vertiefend fort und drückte damit die Dauerhaftigkeit der Erwählung Israels aus. Die Anerkennung der jüdischen Sendung, den Namen Gottes zu den Völkern zu tragen, und die Kennzeichnung als „Volk des Bundes“ durch den polnischen Pontifex waren nicht nur bedeutende Ausdrücke des Respekts und der Wertschätzung gegenüber dem zeitgenössischen Judentum und wurden als solche jüdischerseits anerkannt, sondern vor

¹²¹ FRANZÖSISCHE BISCHOFSKONFERENZ, „Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum. Pastorale Handreichungen“ [16. April 1973], in: Rolf RENDTORFF – Hans Hermann HENRIX (Hgg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 1: Dokumente von 1945–1985, Paderborn – Gütersloh 2001, 149–156; zit. nach: HENRIX, *Israel trägt die Kirche*, 38.

¹²² Vgl. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), „Gott wirkt weiterhin...“, 26.

¹²³ FRANZ. BISCHOFSKONFERENZ, „Die Haltung der Christen“ [16. April 1973] (Auszüge), in: DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), „Gott wirkt weiterhin ...“, 26–34.

¹²⁴ Vgl. HENRIX, *Israel trägt die Kirche*, 38.

¹²⁵ Vgl. LIEVENBRÜCK, Ein Rückblick auf *Nostra Aetate*, in: SCHREIBER – SCHUMACHER (Hgg.), *Antijudaismen in der Exegese?*, 73.

¹²⁶ Vgl. RENZ, *Lehramtliche Rezeption von Nostra Aetate*, in: SCHREIBER – SCHUMACHER (Hgg.), *Antijudaismen in der Exegese?*, 113.

allem theologische Wegweiser, die den vom Konzil eingeschlagenen Weg weiterführten. Denn die Anerkennung des ungekündigten Bundes führt angesichts des *einen* Gottes, der eine Heilsgeschichte mit den Menschen, zuerst mit dem Volk Israel und durch und in Christus mit allen Menschen, verheißt und verwirklicht, zu der Frage, wie das Verhältnis von Altem und Neuem Bund angesichts der Erfüllung des Alten Bundes durch Christus und dessen universale Heilsmittlerschaft zu verstehen ist. Die lehramtlichen Dokumente lassen „die theologische Frage, wie das christliche Bekenntnis zu Jesus Christus als dem universalen und einzigen Heilsmittler mit dem biblischen Zeugnis vom nicht gekündigten Bund mit dem Volk Israel zusammenzudenken ist, letztlich unbeantwortet“¹²⁷.

Doch interpretieren Theologen „Christ’s fulfillment of the Old Covenant as entailing its purification and reaffirmation, rather than its obsolescence. [...] It comports well with the New Testament passages that presuppose the ongoing validity of at least some forms of the Torah observance by Jesus’ Jewish disciples (cf. Acts 15)“¹²⁸.

Christus ist gekommen, um das Gesetz und damit den Bund Gottes mit Israel ganz zu erfüllen. Durch seinen vollkommenen Gehorsam hat Christus den Alten Bund gereinigt und gefestigt, jedoch nicht aufgehoben. Wie das Verhältnis des Alten und des Neuen Bundes daher zu bestimmen ist, wird in verschiedenen Modellen entwickelt. Darauf soll später noch in Kapitel 5.2. zurückgekommen werden.

3.2.2. Der Jude Jesus, der Messias Israels

Mit der Frage der Bedeutung der Heilsmittlerschaft Jesu Christi ist schon das nächste große Thema angeschnitten, das in der „Israelchristologie“ erforscht wird. An der Deutung der Person Jesu von Nazareth scheiden sich bekanntlich Judentum und Christentum. Die Christen bekennen Jesus als den Messias Israels, als wahren Gott und wahren Mensch, und als den ewigen, menschengewordenen Sohn des Vaters, der durch seinen Tod und seine Auferstehung das Heil allen Menschen erschlossen hat. Das Judentum folgt dieser Sichtweise bekanntermaßen nicht. Doch die Tatsache, dass sich die Menschwerdung als Judewerdung ereignet hat und dass aus christlicher Perspektive die alttestamentlichen Verheißungen in Christus erfüllt sind, kann nicht ignoriert und muss in ihrem Zusammenhang mit dem jüdischen Volk bedacht werden.

Christologie kann nicht mehr unabhängig vom Judentum betrieben werden, und es ist die Tatsache ins Bewusstsein gerückt, dass „wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ SOULEN, Supersessionism.

Judentum“¹²⁹. „Die Konkretion des Menschseins Jesu Christi als Sohn Israels theologisch auszulegen, gehört zu den Fortschreibungen geradezu spekulativer Art in der Rezeptionsgeschichte von *Nostra Aetate*.“¹³⁰ Die Implikationen des Judeseins Jesu weiter zu bedenken, wie beispielsweise seine Sohnschaft, Jesu Verhältnis zur Tora, sein messianischer Anspruch sowie seine universale Heilsmittlerschaft, entwickelte sich als Tätigkeitsfeld der „Israelchristologie“¹³¹, die erst durch den Perspektivenwechsel des Konzils möglich wurde, da davor der jüdischen Identität Jesu kaum Bedeutung beigemessen worden war. Sie ist nicht nur der Ausgangspunkt zum tieferen Verständnis der Person Jesu Christi, sondern auch Fundament der Forschung zu den Relationen zwischen Christus, dem Volk Israel und der Kirche. „Es wächst [daher] einer messianischen Christologie die israheltheologische Aufgabe zu, das Mysterium der Einzigartigkeit des Volkes Israel mit der Einzigkeit und Universalität Christi zusammenzudenken“¹³² und das Geheimnis der Kirche in diesem Zusammenhang näher zu bedenken. Da das Geheimnis der Kirche in der Person Jesu Christi wurzelt, der ein gekreuzigter und verherrlichter Jude ist, wie Papst Johannes Paul II. es ausdrückte,¹³³ begründet das auch ihre Beziehung zum jüdischen Volk (vgl. NA 4,1).

3.2.3. Die Israelbezogenheit der Kirche

Die aus diesen Überlegungen erwachsende „Israelekklesiologie“¹³⁴ bedenkt daher die Relation von Kirche und Volk Israel weiter. So betrachtet „die Kirche, die mit dem Judentum einen wichtigen Teil der Heiligen Schrift gemeinsam hat, das Volk des Bundes und seinen Glauben als eine heilige Wurzel der eigenen christlichen Identität

¹²⁹ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Erklärung der Deutschen Bischöfe [28. April 1980] (Die deutschen Bischöfe; 26), Bonn 1980, 4.

¹³⁰ HENRIX, Israel trägt die Kirche, 88.

¹³¹ Anm. 2: Mark Kinzer kreiert den Terminus „*Israel-Christology*“, um die israheltheologische Perspektive Lustigers auf Jesus Christus als Repräsentant und Verkörperung des Volkes Israel darzustellen. Daran anschließend nennt er den theologisch dargestellten Zusammenhang des Volkes Israel mit der Kirche „*Israel-Ecclesiology*“. Vgl. Mark S. KINZER, *Searching Her Own Mystery. Nostra Aetate, the Jewish People, and the Identity of the Church*, Eugene, Oregon 2015, 10 u. 13.

¹³² Helmut, HOPING, Die Messianität Jesu und das Mysterium Israels. Israeltheologie als Aufgabe der Christologie, in: DERS. – Jan-Heiner TÜCK (Hgg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah (Quaestiones disputatae 214)*, Freiburg i. Br. 2005, 159–181, hier: 160.

¹³³ PAPST JOHANNES PAUL II., Treffen mit den Vertretern der jüdischen Gemeinschaft des Elsass in Straßburg [9. Oktober 1988], Art. 6. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1988/october/documents/hf_jp-ii_spe_19881009_comunita-ebraica.html [Abruf: 23. März 2024; 11:30].

¹³⁴ Siehe Anm. 2.

(vgl. Röm 11,16-18)“¹³⁵. Die Kontinuität der Heilsgeschichte und der Einheit der Offenbarung, die in den biblischen Schriften überliefert ist, stellen einen unauflöslchen Zusammenhang zwischen dem Volk Gottes und der Versammlung, die die Kirche ist, her. Weil die Kirche der Leib Christi ist und in Jesus Christus, einem Juden, wurzelt, gehört die bleibende Verwurzelung der Kirche in Israel zu den Wesensmerkmalen der Kirche. Um die empfangene Offenbarung Gottes in der Geschichte recht deuten zu können, ist die Kirche deshalb erkenntnistheologisch und geschichtstheologisch auf das jüdische Volk verwiesen.¹³⁶ Denn in der empfangenen Offenbarung, der Erwählung und der Berufung des jüdischen Volkes liegt auch die Bestimmung der Kirche. Da aber die Geschichte noch nicht vollendet und Gottes Wahl unwiderruflich ist, „lebt die Kirche eine doppelte Identität, auf Israel als heilsgeschichtliche Größe und auf das Judentum als je gegenwärtiges Glaubensgeschwister verwiesen“¹³⁷. Sie muss sich selbst und ihre theologische Grammatik *in Israel* verorten, um zu verstehen, wer sie ist. Ohne diese Rückbindung an das Volk Israel liefe die Kirche Gefahr, geschichtslos und gnostisch zu werden und aus Jesus „eine bloße Projektion des idealen Menschen zu machen“¹³⁸. Die Verheißungen an das Volk Israel, d.h. die Auferstehung von den Toten, die Vergebung der Sünden, die Heiligkeit und die Vereinigung mit Gott, bilden daher die Kriterien für die christliche Soteriologie, denn Jesus Christus „ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat“ (2 Kor 1,19f).¹³⁹ Durch Christus ist die Kirche unauflöslich auf das Volk Israel bezogen und „geht in ihrer Berufung *in Israel* zurück, teilt seine Berufung in ihrer eschatologischen Erwartung und hat dies in ihrer jeweiligen Gegenwart theologisch und geistlich zur Geltung zu bringen“¹⁴⁰. Ihr Bezug auf Israel ist für die Kirche konstitutiv und das Judentum gehört zur christlichen Identität.¹⁴¹

Die Kirche kann sich daher nicht mehr unabhängig vom Volk Israel definieren und muss ihre Verwiesenheit eingestehen. Sie trägt ein jüdisches Erbe in sich, ohne das Volk Israel ersetzen oder enterben zu können. Als jüngerer Bruder hat sie Anrecht auf das gemeinsame Erbe, die Offenbarungen und die Verheißungen, ohne den Anspruch des älteren Bruders

¹³⁵ FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium [24. November 2013] (VApS 194), Bonn 2013, 247.

¹³⁶ Vgl. HOFF, Gegen den Uhrzeigersinn, 84.

¹³⁷ Ebd., 67.

¹³⁸ LUSTIGER, Gotteswahl, 77.

¹³⁹ Vgl. Thomas PRÖPPER, Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz, in: Jürgen MANEMANN – Johann Baptist METZ (Hgg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an die Thesen von Thimo Rainer Peters (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Bd. 12), Münster u.a. 2001, 135–147, hier: 139–140.

¹⁴⁰ HOFF, Gegen den Uhrzeigersinn, 70.

¹⁴¹ Vgl. Johann Baptist METZ, zit. nach: HENRIX, Israel trägt die Kirche, 3.

usurpieren zu dürfen. Das bedeutet aber, ihr eigenes Selbstverständnis zu relativieren, indem sie ihren unlösbaren Israelbezug ernstnimmt. Auch dieses Thema soll später noch näher erörtert werden.

3.3. ZUSAMMENFASSUNG

So lässt sich zusammenfassend sagen, dass nach mehr als 1500 Jahren des christlichen Antijudaismus in der Kirche, in denen sich die Kirche der Verfolgung und des Hasses gegenüber dem jüdischen Volk schuldig gemacht hat, mit der Promulgation von *Nostra Aetate* eine Umkehr der Kirche in ihrer Beziehung zum Judentum stattgefunden hat, die den Weg der Versöhnung und der Verständigung eröffnet hat. Das Konzilsdokument und seine Rezeption durch die folgenden Päpste haben nicht nur einen authentischen jüdisch-christlichen Dialog ermöglicht, sondern auch das Feld der israelperspektivierten Theologie freigelegt. Damit wird nicht nur die bleibende theologische Dignität des Judentums gewürdigt und in die Forschung miteinbezogen, sondern das Geheimnis der Person Jesu Christi und jenes der Kirche, das im Geheimnis Israels verwurzelt ist, im Licht der bleibenden Erwählung des Volkes Israel betrachtet.

Hermeneutisch hat die christliche Theologie nicht nur geschichtstheologisch die Verwurzelung der Kirche im Volk Israel und damit seine jüdische Identität erkannt, sondern auch offenbarungs- und erkenntnistheologisch die bleibende Verwiesenheit auf das Judentum ans Licht gebracht.

Das hat freilich neue Fragen aufgeworfen, die in den vergangenen Jahrzehnten aufgegriffen und bearbeitet wurden, ohne abschließend beantwortet worden zu sein. Wenn nämlich der Alte Bund unwiderruflich und daher immer noch gültig ist, stellt sich die Herausforderung nach der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Bund angesichts des jüdisch-christlichen Monotheismus, ohne in eine Substitutionstheorie zurückzufallen. Dies führt weiter zu der Frage, welche Bedeutung das christliche Bekenntnis zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi, der nicht nur alle an das Volk Israel ergangenen Verheißungen erfüllt hat, sondern der einzige Heilsmittler ist, hinsichtlich des jüdischen Volkes hat, dem durch die Toraobservanz das Heil verheißen ist. Ist die Anerkennung Jesu von Nazareth als des Messias Israels auch für die Juden in der Zeit heilsnotwendig, oder kann es ohne Christus-Bekenntnis ein Heil für Israel geben? Damit zusammenhängend wird die Heilsnotwendigkeit der Kirche im Hinblick auf das Judentum diskutiert, da der Heilsweg des Volkes Israel, das Befolgen der Tora, aufgrund der Treue

Gottes auch nach Christus noch offensteht, die Zugehörigkeit zur Kirche und zum Neuen Bund aber nach christlicher Überzeugung die Fülle des Heils in Christus vermittelt.

Eschatologisch eröffnet sich israeltheologisch die Perspektive der gemeinsamen Erwartung desselben Zieles, der Ankunft bzw. der Wiederkunft des Messias, als eine Hoffnung auf Vollendung und Einheit, die Juden und Christen gemeinsam und jetzt noch nicht eingelöst ist.

Dazu ist zu bemerken, dass man hier keineswegs von einem abgeschlossenen Prozess und noch weniger von einem ausgeschöpften Forschungsfeld sprechen kann, sondern dass es, obgleich schon intensiv daran gearbeitet wurde, noch weiterer theologischer Arbeit bedarf, um die israeltheologische Bestimmung der Kirche zu erhellen und zu systematisieren.

4. KARDINAL LUSTIGERS ISRAELTHEOLOGISCH PERSPEKTIVIERTE CHRISTOLOGIE

4.1. CORPORATE PERSONALITY

Der hier erörterte, ungewöhnlich anmutende Zugang zur Christologie mittels des Konzeptes der *corporate personality* ist der Tatsache geschuldet, dass Lustiger selbst diesen im biblischen Denken verankerten Zugang gewählt hat, um das Mysterium Christi im Licht seiner israeltheologischen Perspektive darzulegen und ekklesiologischen Zusammenhänge zu vermitteln.

4.1.1. Das exegetische Konzept der corporate personality

Der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis des christologischen Zugangs Lustigers ist das in der angelsächsischen Exegese aufbereitete Konzept der „*corporate personality*“. Der Sache nach ist es schon in den alttestamentlichen Schriften enthalten und „eine der wichtigsten Denkformen für das Verständnis der heiligen Bücher“¹⁴², doch der Begriff selbst ist maßgeblich von Henry Wheeler Robinson¹⁴³ in den 1930er Jahren entwickelt worden.

a) Das Konzept selbst

Die *corporate personality* bezeichnet ein biblisches Denken, in welchem „der Einzelne und die Gruppe zusammen eine einzige konkrete Wirklichkeit“¹⁴⁴ bilden. Dazu hat Robinson vier Charakteristika herausgearbeitet, welche die *corporate personality* auszeichnen:¹⁴⁵ Erstens umfasst die „Korporativpersönlichkeit“¹⁴⁶ Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist damit zeitübergreifend, zweitens macht sie „aus der in Frage kommenden Gruppe eine seinsmäßige Wirklichkeit, die in jedem ihrer Glieder Gestalt annimmt“¹⁴⁷, drittens ist sie ein fluider Begriff, der zwischen individuellem und kollektivem Gebrauch oszilliert und viertens besteht sie kontinuierlich über das eine Epoche prägende Einzelwesen hinaus.

¹⁴² Josef DE FRAINE, Adam und seine Nachkommenschaft. Der Begriff der 'Korporativen Persönlichkeit' in der Heiligen Schrift [übers. v. Robert KOCH und Hubert RAUSCH], Köln 1962 (Original: Adam et son Lignage, Brügge 1959), 227.

¹⁴³ Henry W. ROBINSON, Corporate personality in ancient Israel, Edinburgh ²1981.

¹⁴⁴ DE FRAINE, Adam und seine Nachkommenschaft, 226.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 23.

¹⁴⁶ Ebd., 22.

¹⁴⁷ Ebd., 23.

Die Schwäche des Konzeptes bei Robinson liegt in dessen Geltungsbegründung der *corporate personality*, da er annahm, dass die jüdische Denkform auf einem Mangel an Selbstbewusstsein des Individuums beruhe und auf die Unfähigkeit des Einzelnen in „primitiven Gesellschaften“, zwischen Individuum und Gruppe zu unterscheiden, zurückzuführen sei.¹⁴⁸ Selbstverständlich ist diese Begründung heute falsifiziert.¹⁴⁹

Dennoch stellt das Konzept der *corporate personality* insgesamt nicht nur einen wertvollen und fruchtbaren Zugang zur alttestamentlichen Exegese dar, sondern ist Ausdruck des „biblischen Personalismus“¹⁵⁰. Dieser „vertritt die Eigenständigkeit der einzelnen Person gegenüber der Gemeinschaft, betont aber auch, dass diese Einzelpersönlichkeit unter gewissen Umständen die ganze Gemeinschaft vertreten kann“¹⁵¹. Individuum und Gemeinschaft stehen ja nicht zusammenhangslos nebeneinander oder gar gegeneinander, sondern in einem komplementären Verhältnis zueinander als „zwei Seiten einer verzweigten vielschichtigen Wirklichkeit“¹⁵², sodass „diese beiden Seiten der ‚Korporativpersönlichkeit‘ durch ein wirklich physisches und konkretes Band miteinander verbunden sind“¹⁵³.

Die *corporate personality* trägt damit der Tatsache Rechnung, dass kein Mensch für sich allein steht, sondern immer mit anderen interagiert und in eine Gemeinschaft, ein Kollektiv, eingebunden ist. Dies trifft umso mehr zu, wenn eine Person eine Leitungsfunktion oder eine andersgeartete herausragende Stellung im Personenverband innehat, da sie auf diese Weise zu allen anderen Gemeinschaftsmitgliedern in expliziter und besonderer Beziehung steht und beauftragt ist, Verantwortung für sie zu tragen. Aufgrund der besonderen Position repräsentiert die Autorität die Gemeinschaft nach außen hin und Gott gegenüber. Diese Relation zwischen dem Einen und der Gruppe ist zeitlich nicht beschränkt, sondern umfasst auch vergangene und zukünftige Generationen des Volkes Israel (vgl. Ex 20,5-6). Stellvertretend tritt der Eine an die Stelle der Vielen, die als Gemeinschaft auf Gott bezogen und von Gott als Volk erschaffen worden sind. Damit beinhaltet das Konzept der *corporate personality* eine zweifache Bezogenheit, nämlich

¹⁴⁸ John W. ROGERSON, The Hebrew Conception of Corporate Personality: a re-examination, in: The Journal of Theological Studies 21/1 (1970) 1–16, hier: 7.

¹⁴⁹ Ebd. stellt Rogerson fest, dass schon allein die angewendeten Methoden wissenschaftlichen Kriterien nicht standhalten.

¹⁵⁰ DE FRAINE, Adam und seine Nachkommenschaft, 18.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Vgl. ebd., 17.

¹⁵³ Ebd., 30.

erstens die Beziehung des Volkes als Kollektiv zu Gott und zweitens die Beziehung der Gemeinschaft zu seiner Autorität als besonderem Mitglied, das sie repräsentiert.

b) Die alttestamentliche Anwendung der corporate personality

Im Alten Testament werden mithilfe der *corporate personality* die konkrete Einheit eines Einen mit seiner Gemeinschaft und verschiedene Aspekte dieser Beziehung dargestellt. Als fluider Begriff kann er daher sowohl individuell als auch kollektiv verwendet werden und bezeichnet je nach Kontext einmal eine Person, die Autorität, dann wieder die ganze Gemeinschaft¹⁵⁴, ohne sie gegeneinander auszuspielen. Genauer differenziert können damit erstens Identifikation und Inklusion gemeint sein (vgl. Ex 4,22–23).¹⁵⁵ Auf diese Weise wird ausgedrückt, dass „ein reales Einzelwesen voll und ganz eine Gemeinschaft vertritt, sodass diese sich mit ihm identifiziert. Dies bedeutet, dass das Ganze vollkommen im Einzelnen enthalten ist und umgekehrt“¹⁵⁶. Zweitens kann das Schicksal des Einen auf seine Gemeinschaft erweitert und übertragen werden, wie beispielsweise das Schicksal des Vaters jenes der Familie ist (vgl. Num 16, 31–33). Als Schicksalsgemeinschaft zeigt sich am Geschick des Königs das Geschick des Volkes (vgl. 2 Sam 7–12). Drittens besteht die Möglichkeit, damit die Prägung und Beeinflussung, die eine Person auf seine Gruppe ausübt, darzustellen (vgl. 2 Kön 9, 7–9). Und viertens kann das Oszillieren in der Beziehung des Individuums zu seiner Gemeinschaft gemeint sein, wie es in den Psalmen häufig der Fall ist, wenn abwechselnd eine Person und das Kollektiv als Betende auftreten (vgl. Ps 106, 4–6). Innerhalb des Alten Testaments wird dieses Konzept vor allem auf den König und das Volk bzw. den Vater und die Familie angewendet und damit der dynamischen Beziehung sowie der stellvertretenden Rolle der Autorität Rechnung getragen wird, aber auch der „Knecht“, der „Sohn“ oder der „Sohn Gottes“ kann für das ganze Volk bzw. dem Volk gegenüberstehen (vgl. Jes 42,1–7; 49,1–9; Ps 2,7–9).

So werden im Alten Testament mithilfe der *corporate personality* die Einheit und Kontinuität sowie die Solidarität und Zusammengehörigkeit im Volk Israel unterstrichen und seine Verantwortung und Sendung dargestellt. Die Teilhabe des Volkes an dem Einen und die Stellvertretung des Einen für das Volk hier finden ihren Ausdruck. Des Weiteren

¹⁵⁴ Sang-Won SON, *Corporate Elements in Pauline Anthropology: A Study of the Selected Terms, Idioms, and Concepts in the Light of Paul's Usage and Background* [Diss. Southwestern Baptist Theological Seminary, United States – Texas], 1999, 84.

¹⁵⁵ Vgl. im Folgenden ebd., 83 – 87.

¹⁵⁶ Martin REHM, Josef De Fraine, Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der „Korporativen Persönlichkeit“ in der Heiligen Schrift, Köln 1962, in: MThZ 14 (1963) 86f., 87. (Rezension)

verdeutlicht das Konzept die Beziehung Gottes zu seinem Volk. Außerdem werden das Heilshandeln Gottes an Israel sowie die Konsequenzen des Verhaltens Israels exemplarisch sichtbar und die biblischen Schemata deutlich.

c) *Die neutestamentliche Anwendung*

Im Neuen Testament wird das alttestamentliche Konzept von Paulus aufgegriffen und fortgeführt, wenn er beispielsweise davon spricht, dass „wie in Adam alle sterben, in Christus alle lebendig gemacht werden“ (1 Kor 15, 22). Mit dieser Anwendung vertieft Paulus den Ansatz dahingehend, dass er damit nicht nur Teilhabe an einer physischen und sozialen Wirklichkeit, sondern darüber hinaus an einer geistlichen Wirklichkeit ausdrückt.

„Since Paul regards Adam and Christ as concrete historical figures and their acts as historical facts, his conception involves ontological realism. That means the whole of humanity of the past, present and future is in a real sense involved in Adam's sin and believers are involved in Christ's righteousness.“¹⁵⁷

Es geht daher nicht nur darum, Zusammengehörigkeit, Solidarität und Einheit einer Korporativpersönlichkeit auszudrücken. Vielmehr wird eine geistige Wirklichkeit in das Konzept eingetragen, indem es die Einigung der Gläubigen mit Christus im Geist ausdrückt. Dadurch wird durch das Zeugnis des Neuen Testaments etwas bis dahin in dieser Tiefe völlig Neues eröffnet: die Eingliederung der Gläubigen in Christus, sodass sie seinen Leib bilden, nur dadurch lebendig und eins sind und im biblischen Sinn leben, dass sie seinen Geist empfangen haben. Der Begriff „Leib Christi“, auf den die *corporate personality* paulinisch angewendet wird, oszilliert somit zwischen der „Vorstellung Christi als eines ganzen Leibes und der Vorstellung Christi als des Hauptes, der sich vom Leib unterscheidet“¹⁵⁸. So drückt die *corporate personality* ein Dreifaches über das Geheimnis Christi und der Kirche aus: „der auferstandene Christus und die Kirche bilden a) einen Leib, eine und dieselbe Wirklichkeit, b) und zwar aufgrund einer mystischen Gleichsetzung der Kirche mit Ihm, c) und der Eingießung des göttlichen Lebens Christi in die Gläubigen“¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Russel Philipp SHEDD, *Man in Community. A study of St. Paul's application of Old Testament and early Jewish conceptions of human solidarity*, London 1958, 108, 150–156; E. Earle ELLIS, *Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids, Michigan 1961, 33; vgl. Frederick R. TENNANT, *The Sources of Doctrines of the Fall and Original Sin*, o.O. 1903 (reprint: New York 1968), 26; William D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism. Some rabbinic elements in Pauline Theology*, Philadelphia 1980, 32; zit nach: SON, *Corporate Elements in Pauline Anthropology*, 86.

¹⁵⁸ DE FRAINE, *Adam und seine Nachkommenschaft*, 218.

¹⁵⁹ Ebd., 222.

De Fraine zufolge ist die *corporate personality* deshalb Ausdruck „biblischer Metaphysik“, nämlich eines dynamischen Charakters des Begriffs vom „Sein“.¹⁶⁰ Dabei muss beachtet werden, dass es sich um eine biblische Denkweise handelt, die eine zugrundeliegende Einheit und Teilhabe ausdrücken will, ohne die Vielheit zu leugnen.

d) *Kritische Anerkennung des Konzeptes*

Das Konzept der *corporate personality* ist allerdings nicht unumstritten. So kritisiert Andrew C. Perriman¹⁶¹ es als überflüssige Fiktion, die dem jüdischen Denken nicht gerecht würde und die alttestamentlichen Schriften missverstände. Seiner Ansicht nach sei die Solidarität und Identität innerhalb des Volkes Israel nicht auf ein zugrundeliegendes psychologisches Konzept angewiesen, sondern könne hinreichend durch die gemeinsame Abstammung und Geschichte erklärt werden. Darüber hinaus bestünde bei der *corporate personality* die Gefahr, dass die Verantwortung des Individuums in der Gruppe geschmälert oder gar annulliert würde. Dies widerspräche aber den biblischen Texten grundlegend. Dieser Ansatz wiederum bedeutete, ein biblisches Konzept aufgrund einer nachträglichen, falsifizierten Begründung (siehe 4.1.1.,a) zu verwerfen, da sich Perrimans Kritik hauptsächlich auf die Geltungsbegründung Robinsons stützt.

Doch muss beim Begriff der *corporate personality* beachtet werden, dass es eine biblische Denkform ist, die von der griechischen unterschieden werden muss. Das trifft in besonderer Weise auf den Terminus „Leib Christi“ zu, der mittels des dynamischen Verständnisses, welches die *corporate personality* eröffnet und das biblisch grundgelegt ist, besser erfasst werden kann, als es das individualistische Verständnis des griechischen Denkens ermöglicht.¹⁶² In der Begegnung dieser biblischen Denkform mit der griechischen ist zu beachten, dass damit keine ontologische Identifikation zwischen Christus und einer Gemeinschaft im Sinne einer Wesensgleichheit vollzogen werden darf. Insofern muss bei der Anwendung des Konzeptes dessen Ursprung und Kontext mitbedacht werden.

Selbstverständlich kann in der Exegese auch nicht ausschließlich auf dieses Konzept zurückgegriffen werden, da durch die Kollektivierung die Bedeutung des Individuums und die Verantwortung des Einzelnen nicht ausreichend berücksichtigt wird und ethische Fragen im Sinne zwischenmenschlichen Verhaltens in diesem Konzept kaum zur Geltung gebracht werden können. Außerdem kommen die Feinheiten der Pädagogik Gottes, wie sie

¹⁶⁰ Ebd., 226.

¹⁶¹ Andrew C. PERRIMAN, The corporate Christ: re-assessing the Jewish background, in: Tyndale Bulletin 50/2 (1999) 241–263.

¹⁶² DE FRAINE, Adam und seine Nachkommenschaft, 218–220.

in den alttestamentlichen Schriften dargestellt werden, in diesem Konzept nicht ausreichend zur Geltung. Das durch die *corporate personality* möglicherweise geförderte Kollektiv-Denken oder Identifikationen führten unreflektiert zu einer Verkürzung oder einer Ideologisierung des Glaubens.

In der Hermeneutik Lustigers aber spielt dieses Konzept eine Schlüsselrolle im Verständnis der Beziehung Jesu Christi zum Volk Israel und zur Kirche und ermöglicht wertvolle Erkenntnisse, wie im Folgenden dargestellt werden soll.

4.1.2. Die Anwendung des Konzeptes bei Lustiger

Lustiger wendet das Konzept der *corporate personality* auf das Verhältnis Jesu zum Volk Israel an und macht damit die Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament deutlich. Da es von Paulus vor allem auf die Beziehung zwischen Christus und der Kirche appliziert wird, stellt die Verwendung Lustigers etwas Neues dar und bringt einen bis dahin verborgenen, aber eindeutig vorhandenen Zusammenhang zum Ausdruck. „Die Gestalt des Messias ist gleichzeitig die Israels; die Gestalt Jesu ist gleichzeitig die der Seinen, die seiner Kirche und die Israels. Was von dem einen gesagt wird, gilt bald vom anderen, bald von beiden.“¹⁶³ Das, was über Jesus ausgesagt wird, gilt auch vom erwählten Volk Gottes als Ganzem und umgekehrt. Als ein Beispiel zieht Lustiger die Versuchungen Jesu in der Wüste heran. Die vierzig Tage, die Jesus in der Wüste verbringt, entsprechen den vierzig Jahren des auserwählten Volkes in der Wüste, und die Versuchungen Jesu sind jene, denen auch das Volk Israel in der Wüste ausgesetzt ist.

Weiters werden Jesus und das Volk Israel jeweils als Sohn Gottes bezeichnet. Wenn bei Jesus immer auch noch eine andere Ebene mitangedeutet ist, so wird doch der tiefe innere Zusammenhang zwischen der Gottessohnschaft Jesu und der Gottessohnschaft Israels, dem sie im Sinne einer Adoptivsohnschaft zugesprochen wird, deutlich. Die Sohnschaft des einen verweist und expliziert die Sohnschaft des anderen. Auch und ganz besonders in der Passion Jesu sieht Lustiger das Leiden des Volkes Israels eingeschlossen. Im leidenden Messias erkennt er das Schicksal des verfolgten jüdischen Volkes.¹⁶⁴ Ähnlich verhält es sich mit der Messianität Jesu, die auf die messianische Sendung des Volkes Israels, Heil und Segen für die Welt zu sein, verweist und nur im Blick auf das Volk Israel und aus seiner Berufung verstanden werden kann. Umgekehrt kann das auserwählte Volk in Jesu Leben, Tod und Auferstehung seine eigene Sendung und Hoffnung erkennen. So

¹⁶³ LUSTIGER, Verheißung, 52.

¹⁶⁴ Vgl. LUSTIGER, Gotteswahl, 33.

interpretiert er das Geschick Jesu konkret und für alle Zeiten als die prophetische Vorwegnahme des Geschickes Israels, aber auch der Kirche als Gemeinschaft derer, die zu Christus gehören.

Indem Lustiger das Konzept der *corporate personality* aufgreift, eröffnet er somit einen neuen Blick auf die Beziehung Jesu zum und seine Verwurzelung im Volk Israel. Darüber hinaus betont er durch dessen Anwendung auf das Volk Israel und auf die Kirche die Kontinuität, Verbundenheit und Gemeinsamkeit dieser beiden Größen in den Texten der Offenbarung¹⁶⁵ und damit der Heilsgeschichte. Lustiger verwendet die *corporate personality* damit auf zweifache Weise, nämlich auf die Beziehung Jesu zum Volk Israel und daraus folgend auf die Beziehung Jesu zur Kirche, die so ihrerseits in Christus auf das erwählte Volk Gottes bezogen ist. Als hermeneutischer Schlüssel eröffnet sie Lustigers israeltheologisch perspektivierte Christologie und Ekklesiologie.

Durch Lustigers Interpretation mithilfe der *corporate personality* wird deshalb auch klar, dass, wenn man „Christus seine Verbindung mit dem Alten Testament abspricht, es bedeutet, ihn von seinen Wurzeln zu trennen und sein Mysterium allen Sinnes zu entleeren. In der Tat bedurfte auch die Fleischwerdung einer Einbindung in die Jahrhunderte der Vorbereitung, um ihren Sinngehalt erkennen zu lassen“¹⁶⁶. Nur im Licht des Alten Testaments, das die Heilsgeschichte Gottes mit dem Volk Israel enthält, die Beziehung Gottes zu seinem Volk, kann das Mysterium Gottes, der sich in Jesus Christus offenbart, verstanden werden, kann die Kirche ihre Sendung verstehen und können die Gläubigen das Heil erkennen, das ihnen verheißen ist.

4.1.3. „Jesus ist Israel“¹⁶⁷

Lustiger vertieft und expliziert wie oben dargestellt das Konzept der *corporate personality* an Paulus anschließend. Als konkrete historische Person ist Jesus mit dem Volk Israel sowie der Kirche verbunden und trägt sie in sich. Damit setzt er die ontologische Gottessohnschaft Jesu von Nazareth voraus, die durch die Inkarnation erst die Überwindung der prinzipiell unüberbrückbaren Kluft zwischen Gott und Mensch ermöglicht. Lustiger vermeidet zwar in seinen Schriften die Rede von der göttlichen und menschlichen Natur Jesu, doch schwingt diese Prämisse deutlich mit, wenn er Jesus als

¹⁶⁵ LUSTIGER, Gotteswahl, 76.

¹⁶⁶ JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Päpstliche Bibelkommission [11. April 1997], in: Hans Hermann HENRIX, Die Kirchen und das Judentum, Bd. 2, Paderborn 2001, 103.

¹⁶⁷ Vgl. LUSTIGER, Gotteswahl, 79.

„den ewigen Sohn Gottes, der Fleisch annimmt“¹⁶⁸ bezeichnet. Dadurch bedeutet Teilhabe an Jesus nicht nur Zugehörigkeit im Sinne einer Zuordnung, sondern erhält eine ontologische Realität, in der sich Gott mit dem Menschen so weit identifiziert und eint, dass er dessen Natur annimmt. Das trifft zuerst und vor allem auf das Volk Israel zu, mit dem er sich in der Menschwerdung vereint und dessen Sendung und Schicksal er teilt. In Jesus vereint sich Gott mit dem Volk Israel und eint es in sich. Das betrifft alle Dimensionen seines Daseins, insbesondere aber seine Erwählung und seine Sendung.

Um diesen Ansatz zu untermauern, greift Lustiger nicht nur die alt- und neutestamentlichen Schriften auf, sondern verweist ebenso auf die chassidische Bewegung des 18. Jahrhunderts, in der das Volk Israel mit dem Messias mehr oder weniger gleichgesetzt wird¹⁶⁹, um die Beziehung Jesu zum Volk Israel darzustellen. Er macht so darauf aufmerksam, dass es auch im Judentum eine bedeutende Strömung gibt, die diesen Gedanken der Identifikation des Volkes mit dem Messias entwickelt hat. Dabei muss freilich beachtet werden, dass die chassidische Bewegung als eine Strömung innerhalb des Judentums Jesus von Nazareth nicht als den Messias Israels anerkannt hat, sondern den Messias als einen Messias der Endzeit erwartete.

Nach dem Verständnis Lustigers ist daher „das messianische Subjekt das mit dem leidenden Messias identifizierte Israel“¹⁷⁰. Das Volk Israel hat Teil an der messianischen Sendung, die in Jesus Christus verwirklicht wird. Wie Israel zum Heil aller Menschen erwählt ist, so ist der Messias der Bringer und Vollender des Heils für alle Menschen. „As the messianic King of Israel, Jesus ‘sums up the totality of Israel’. He represents and embodies the people as a whole.“¹⁷¹ Er repräsentiert das Volk, verkörpert es in seiner Person, wohnt inmitten des jüdischen Volkes und trägt es in sich. In Jesus konzentriert sich die messianische Sendung Israels, die das Volk empfangen hat und mit dem Messias verbindet. Die Sendung des Volkes Israel und die Sendung Jesu haben denselben Ursprung: Gott. Insofern gehören die Juden *in einem gewissen Sinn* zu Jesus¹⁷² und haben aufgrund ihres Judeseins am messianischen Subjekt teil, unabhängig von ihrer eigenen Erkenntnis und ihrer Entscheidung. Sie teilen das Geschick und die Sendung Jesu Christi allein aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum erwählten Volk Gottes. Der jüdisch-messianische Theologe Mark Kinzer setzt hier an und geht darüber hinaus, indem er sagt, dass „Jesus

¹⁶⁸ LUSTIGER, Verheißung, 78.

¹⁶⁹ Vgl. LUSTIGER, Gotteswahl, 94.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ KINZER, Searching Her Own Mystery, 14.

¹⁷² LUSTIGER, Gotteswahl, 100.

'has become the head of this people' - he sums up the people of Israel in himself and fulfills (now and in the eschaton) Israel's mission in the world. As he becomes Israel's head, so Israel becomes his Body"¹⁷³. Kinzer greift hier auf die paulinische Metapher von Haupt und Leib zurück, um das Verhältnis Jesu zum Volk Israel zu illustrieren und zu präzisieren.

Lustiger macht wiederholt darauf aufmerksam, dass die Kirche als Versammlung aller, die zu Christus gehören, ebenso mit dem Messias verbunden ist und in der gleichen Schicksalsgemeinschaft mit ihm steht wie das Volk Israel. Aus diesem Grund ist das Konzept der *corporate personality* nicht nur Ausdruck der Verbundenheit und Zugehörigkeit Jesu Christi zum Volk Israel, sondern ebenso für seine Beziehung zur Kirche. Daraus lässt sich schließen, dass das Volk Israel zwar nicht mit der Kirche identifiziert werden kann und darf, schon gar nicht, um irgendwelche Substitutionstheorien zu bahnen, dass beide aber dennoch in unauflöslichem und engem Zusammenhang miteinander stehen, weil sie in Jesus Christus verbunden sind und an ihm teilhaben, wenn auch in unterschiedlicher Weise und aus verschiedenen Ausgangspositionen. Deshalb ist Christus „as much the inner mystery of the Jewish people as he is the mystery of the Church“¹⁷⁴.

Kinzer leitet daraus treffend ab¹⁷⁵, dass Lustiger in Jesus Christus drei verschiedene Weisen der Einigung mit dem Menschen unterscheidet: Erstens verbindet sich Gott in seiner Menschwerdung mit der ganzen Menschheit und mit jedem einzelnen Menschen (vgl. GS 22), zweitens vereint er sich als Jude und der Messias Israels mit dem jüdischen Volk und mit jedem einzelnen Juden und schließlich vereint er in sich jene, die ihn im Glauben bekennen, ihm durch die Taufe eingegliedert sind und den Heiligen Geist empfangen haben.

Daraus folgt innerhalb des jüdischen Volkes eine Unterscheidung zwischen den Jüngern Jesu, die die *ecclesia ex circumcisione* bilden, und jenen, die aus Treue zum Bund Gottes mit dem Volk Israel Jesus nicht als den Messias Israels anerkennen. Weil aber die Gnadengaben und die Berufung Gottes unwiderruflich sind (vgl. Röm 11,29), bleibt die Heilsverheißung an ganz Israel aufrecht. Als *ecclesia ex gentibus* sind jene Menschen aus den Völkern Christus eingegliedert und damit dem Volk Israel beigesellt, die ihn als den

¹⁷³ KINZER, *Searching Her Own Mystery*, 52.

¹⁷⁴ Ebd., 60.

¹⁷⁵ KINZER, *Searching Her Own Mystery*, 52.

Messias Israels bekennen und die Taufe empfangen haben. Dadurch haben sie Anteil am Schicksal und an den Verheißungen Israels.

4.1.4. Fazit

Indem Lustiger das Konzept der *corporate personality* anwendet, identifiziert er Jesus Christus, den Messias Israels, mit dem Volk Israel und der Kirche. An und in Jesus von Nazareth wird das Schicksal des Volkes Israel deutlich sichtbar.

Lustiger macht damit die Kontinuität der in den Heiligen Schriften offenbarten Heilsgeschichte sowie ihre unauflösliche Verbindung mit der Geschichte des auserwählten Volkes klar erkenntlich. So bildet die *corporate personality* bei Lustiger gleichsam die Klammer, die das Volk Israel, Christus und die Kirche verbindet. Noch genauer ließe sich sagen, dass mittels dieses Konzeptes Jesus Christus als das einheitsstiftende Prinzip, welches das jüdische Volk und die Kirche verbindet, dargestellt werden kann.

Indem Lustiger die unauflösliche Beziehung Jesu zum Volk Israel mittels der *corporate personality* erläutert, eröffnet er eine israeltheologisch perspektivierte Christologie, die durch die alttestamentlichen Schriften erhellt wird. Im Anschluss an Paulus wendet Lustiger das exegetische Konzept auf die Beziehung Jesu zum Volk Israel an und verdeutlicht am gleichen Schicksal, das Jesus und das Volk Israel erfahren, seine ontologische Wirklichkeit. Weil er wahrer Mensch und wahrer Gott ist und in sich die Kluft zwischen Gott und Mensch überbrückt, verkörpert Jesus Christus das Volk Israel und trägt es in sich. Er offenbart und verwirklicht die dem auserwählten Volk aufgetragene Sohnschaft als Beziehung zu Gott und vor den Völkern in der Fülle des Geistes. Darin erkennt auch die Kirche ihr eigenes Schicksal.

Das ermöglicht nicht nur eine tiefere Erkenntnis der Person und Sendung Jesu Christi, wie sie in den neutestamentlichen Schriften offenbart ist, mithilfe der jüdischen Tradition, sondern es treten auch die Kontinuität der gesamten Heilsgeschichte und der universale Heilswille Gottes hervor, der sich zuerst dem Volk Israel offenbart hat, bevor er sich in Christus allen Menschen zugewandt und begonnen hat, sie in der Kirche zu sammeln, um die ganze Menschheit zu sich zurückzuführen.

Zudem wird die unauflösliche Verbundenheit Jesu mit dem Volk Israel deutlich. Dass Jesus als der Christus unmöglich ohne die Offenbarung Gottes und die damit verbundene Erwählung Israels verstanden werden kann, macht die Anwendung der *corporate personality* bei Lustiger deutlich. Es wird klar, dass Christologie ohne Israelperspektive nicht mehr betrieben werden kann. Die Konkretheit der Menschwerdung „als Judewerdung

ist ein Grunddatum christlicher Theologie [...] von zugleich universaler Bedeutung, da der 'echte Sohn Israels' Stellvertreter für die ganze Menschheit und zu ihren Gunsten ist und der Messias Israels der Heiland der Welt ist“¹⁷⁶.

Auf diese Weise bahnt Lustiger mit seiner israeltheologisch perspektivierten Christologie, wie er sie mithilfe der *corporate personality* entwickelt hat, den Weg für eine israeltheologisch perspektivierte Ekklesiologie, die der Kirche zu einem tieferen Verständnis ihrer selbst und ihres Verhältnisses zum Volk Israel verhilft. Ihre Verwurzelung in der Heilsgeschichte, die mit der Offenbarung Gottes an Abraham und der Erwählung des Volkes Israel begonnen hat, und ihre Verwiesensein auf das Volk Israel sowie ihre Verbundenheit mit ihm treten deutlich hervor.

Insofern kann bei Lustiger von einer zweifachen *corporate personality* gesprochen werden, da sowohl das Volk Israel als auch die Kirche - unter Wahrung der Verschiedenheit - mit Christus und in ihm verbunden sind. Was von dem einen gesagt wird, gilt bald vom anderen, bald von beiden, bald von allen dreien. Christus verwirklicht die Sendung des Volkes Israel, und die Kirche nimmt durch ihre Eingliederung in Christus daran teil.

a) Rezeption und Weiterführung

Mark Kinzer¹⁷⁷ macht darauf aufmerksam, dass die von Lustiger mithilfe der *corporate personality* entwickelte „Israel-Christologie“ es erlaubt, die Beziehungen zwischen dem Volk Israel, Jesus Christus und der Kirche und besonders die Bedeutung des Volkes Israel für die Kirche und in der Kirche fruchtbar zu machen. Er betrachtet Lustigers Israel-Christologie als Brücke zwischen dem genealogischen Volk Israel¹⁷⁸ und dem Volk Gottes des erneuerten Bundes und entwickelt daraus eine „Israel-Ekklesiologie“, die die beständige Erwählung des genealogischen Israels stärkt und das verbindende Band zwischen der *ecclesia* und dem ursprünglichen Erben der Verheißung klärt.¹⁷⁹ Für das Volk Israel und für die Kirche bedeutet das allerdings unterschiedliche Weisen der Teilhabe an Jesus Christus und ihre Verbundenheit in zu differenzierender Einheit. Die Mitglieder des Volkes Israel gehören aufgrund ihrer Abstammung *in gewisser Weise* zu

¹⁷⁶ HENRIX, Israel trägt die Kirche, 182; Vgl. BENEDIKT XVI., Ansprache an eine Delegation des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen (IJCIC) [09.06.2005]. URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050609_jewish-committee.html [Abruf: 24. März 2023; 14:58].

¹⁷⁷ KINZER, Searching Her Own Mystery, 12–16.

¹⁷⁸ Anm. 3: „Genealogisches Israel“ ist ein Syntagma, das Mark Kinzer in seinem Werk „Searching Her Own Mystery“ aufgreift und prägt. KINZER, Searching Her Own Mystery, 24.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., 53.

Jesus, dem Messias Israels, während die hinzugerufenen Heiden aus Gnade in Christus an der Erwählung und den Verheißungen Israels Anteil haben.¹⁸⁰

b) Die Grenzen der Anwendbarkeit

Selbstverständlich dürfen die Grenzen und Gefahren des Konzeptes der *corporate personality* dabei nicht außer Acht gelassen werden. Schließlich handelt es sich um ein exegetisches Konzept, um die Beziehung des Einzelnen zu Gott und die Einheit der Menschheit ausdrücken soll. Grundsätzlich muss bei seiner Anwendung deshalb auf die Kontextualität geachtet und darf wie bei jeder Exegese auch diese Allegorie nicht isoliert und vom gesamten offenbarungstheologischen Gehalt abstrahiert werden. Im Gegenteil muss seine Anwendung zu einem tieferen Verständnis des biblischen Textes und der darin enthaltenen Offenbarung beitragen und sie erhellen. Die Verantwortung des Einzelnen ist zu wahren und auf die Feinheiten der Pädagogik Gottes sind zu berücksichtigen.

Des Weiteren darf nicht vergessen werden, dass jede Allegorie auch Grenzen hat. Lustiger wendet sie an, um die unauflösliche Verbindung Jesu zum Volk Israel zu illustrieren, doch hat auch diese Identifikation Grenzen. Zwar gilt alles, was von Israel gesagt wird, auch von Jesus als wahren Juden, außer der Sünde, aber nicht alles, was von Jesus gesagt wird, gilt für das Volk Israel. So muss die ontologische Gottessohnschaft Jesu klar von der Gottessohnschaft Israels, die einer Adoption gleicht, unterschieden werden. Gott identifiziert sich in Jesus mit dem Volk Israel, liebt es und trägt es in sich. Umgekehrt darf sich das Volk Israel in einer Schicksalsgemeinschaft mit Jesus erkennen und insofern mit ihm identifizieren, als es sich von Gott geliebt, getragen und geprüft erfahren hat, jedoch selbstverständlich nicht im Sinne einer ontologischen Identifizierung mit Gott.

Da Lustiger behauptet, dass das gesamte jüdische Volk *in gewisser Weise* zu Jesus dem Christus gehört, ist der mögliche Vorwurf der Vereinnahmung von jüdischer Seite naheliegend und nachvollziehbar. Dem kann nur mit dem Hinweis entgegengetreten werden, dass Lustiger damit keineswegs die persönliche Entscheidung des Einzelnen ignoriert. Vielmehr anerkennt er den Fortbestand des jüdischen Volkes als Beweis für die Existenz und Treue Gottes und als Notwendigkeit für die Kirche wie für die Völker. Ob der einzelne Jude seine Berufung in Treue zur Toraobservanz oder in der Kirche lebt, ist für Lustiger der Wille Gottes. Dass er als Jude inmitten der Shoah, das heißt inmitten größten Leidens, Jesus als den Messias Israels erkannt hat und seine jüdische Identität in

¹⁸⁰ LUSTIGER, Gotteswahl, 100.

Christus vervollkommen sah, bezeugt, dass das Christentum eine Möglichkeit ist, den jüdischen Glauben zu leben, wie es auch schon die Apostel und die Kirche von Jerusalem getan haben. Ähnlich lehrt und lebt es Mark Kinzer, ein messianischer Jude und Gelehrter der Gegenwart. Daraus lässt sich jedoch in keiner Weise eine Rechtfertigung zur Judenmission herleiten. In dieser Frage betonte Lustiger stets die geheimnisvolle Wahl Gottes, da sowohl Judentum als auch Kirche den Auftrag haben, Gottes Existenz in der Welt zu bezeugen und auf keine der beiden Genannten verzichtet werden kann.

Lustiger hat das Konzept der *corporate personality* im Besonderen auf drei zentrale Aspekte der Person Jesu Christi und des Volkes Israel bezogen: auf die Sohnschaft, auf die Messianität Jesu und auf Jesus als einheitsstiftendes Prinzip von Volk Israel und Kirche. Dies soll im Folgenden weiter ausgeführt werden.

4.2. JESUS, DER SOHN

Die Bedeutung der Sohnschaft Jesu Christi zu betrachten und zur Geltung zu bringen, ist ein grundlegendes Anliegen Lustigers, da er in der Sohnesbeziehung Jesu Christi den Kern der Offenbarung Gottes und der Berufung des Menschen erkennt. So legt er dar, dass Jesus auf zwei einander bedingenden Ebenen als Sohn geoffenbart ist¹⁸¹: Als der „Sohn schlechthin“ ist Jesus die „Verwirklichung der Berufung Israels“¹⁸², „denn er [Jesus Christus, Anm.] ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat“ (vgl. 2 Kor 1,20), und als der ewige Sohn Gottes, als Fleisch gewordenes Wort Gottes, offenbart er die „Beziehung des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater“¹⁸³.

Eine Ebene betrifft also die Beziehung des auserwählten Volkes zu Gott, die durch Jesus, den Sohn Davids, konkret bestimmt wird.¹⁸⁴ Die Sohnschaft Israels läuft auf Jesus zu und konkretisiert sich in ihm, ohne dadurch aufgehoben zu werden: Die Erwählung, die Sendung und die Verheißungen Israels werden in und durch Jesus Christus im vollen Sinn verwirklicht. Das schließt die bleibende Berufung Israels nicht aus, sondern bestätigt sie. Jesus Christus ist der „wahre Erbe der Verheißungen, in welchem die Idee Israel, die Idee des Davidischen Königtums, ihren vollen und realen Gehalt empfangen hat“¹⁸⁵ und offenbart wird. Daher macht Jesus das Wesen der Sohnschaft Israels sichtbar.

¹⁸¹ Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 78 und 91.

¹⁸² Ebd., 78.

¹⁸³ MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 464.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., 458.

¹⁸⁵ Joseph RATZINGER, Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie, JRGS 6/2, Freiburg i. Br. 2013, 837.

Die andere Ebene der Sohnschaft ist dagegen etwas völlig Neues. Hier offenbart Jesus seine innige Beziehung zum Vater, den er im Gebet mit dem vertrauensvollen Ausdruck „*Abba*“ anspricht und damit „das Herzstück seines Gottesverhältnisses enthüllt“¹⁸⁶.

Beide Ebenen, die unvermischt und untrennbar in Jesus vereint sind, sowie ihr innerer Zusammenhang bei Lustiger werden nun dargestellt. Dabei wird überblicksmäßig die Entwicklung der Bedeutung des „Gottes Sohn“-Titels nachgezeichnet und seine inhaltliche Füllung herausgearbeitet, um Lustigers spezifischen Ansatz klarer hervortreten zu lassen. Anschließend soll Lustigers Blick, explizit und unaufgebbar aus israeltheologischer Perspektive, auf die Sohnschaft Jesu, den er den „Sohn schlechthin“ nennt, dargestellt und daraus folgende Konsequenzen bedacht werden.

4.2.1. Jesus, Gottes Sohn

„Das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu ist die `tragende Säule des urchristlichen Christusbekenntnisses‘“¹⁸⁷. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen, dass Jesus schon vorpaulinisch als Sohn Gottes bezeichnet wird. Dieses auf die erste judenchristliche Gemeinde zurückgehende Bekenntnis¹⁸⁸ drückt das einzigartige Verhältnis Jesu zu Gott, dem Vater, aus, sowie die Sendung des präexistenten Sohnes in die Welt und seine Hingabe am Kreuz.¹⁸⁹ Wenn Jesus im Neuen Testament als Sohn Gottes bezeichnet wird, so müssen die Wurzeln dafür im Glauben und in der Hoffnung des Volkes Israel liegen. Zumal waren es Judenchristen, die die Kirche des ersten Jahrhunderts geprägt haben. Martin Hengel stellt in seiner Studie zur Entstehung der Christologie¹⁹⁰ überzeugend dar, dass der Ursprung der Gottes-Sohn-Titulatur, ihre Bedeutungsvielfalt und -tiefe sowie die Begriffsentwicklung in den alttestamentlichen Texten zu finden ist. Dort sind mehrere Traditionsstränge zu erkennen, die die Identifikation Jesu von Nazareth als Sohn Gottes vorbereiten und ermöglichen, wie nun skizziert werden soll.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 839.

¹⁸⁷ Vgl. Helmut HOPING, Jesus aus Galiläa. Messias und Gottes Sohn, Freiburg i. Br. ²2020, 152.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Vgl. Martin HENGEL, Der Sohn Gottes, Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen ²1975, 26.

¹⁹⁰ Ebd.

a) Alttestamentliche Quellen zur Entwicklung des christlichen Gottes-Sohn-Bekenntnisses

Die Bezeichnung „Gottes Sohn“ ist in den alttestamentlichen Schriften ein Zuordnungsbegriff. So wird das Volk Israel kollektiv als „Sohn Gottes“ bezeichnet (vgl. Ex 4,22; Jer 31,9; Hos 11,1 u.a.), um seine Erwählung von Gott und dessen Fürsorge und Liebe zu seinem Volk auszudrücken.¹⁹¹ In Bezug auf den davidischen König kommt mit diesem Titel „die göttliche Legitimierung des Herrschers zum Ausdruck“¹⁹². Der von Gott erwählte König wird gesalbt, von Gott als Sohn adoptiert (vgl. 2 Sam 7,14) und inthronisiert. Er steht damit in enger Beziehung zu Gott, dessen Stellvertreter er auf Erden ist. Deswegen wird er als „Gesalbter des HERRN“ (1 Sam 24,6), als Messias, bezeichnet, der das Volk gerecht und heilig leitet. Darüber hinaus werden einzelne Weise und Gerechte als Sohn Gottes bezeichnet (vgl. Ps 2,7; Weish 2,10–18).¹⁹³

Sowohl der König als auch das Kollektiv Israel werden als Gottes Sohn bezeichnet. Sie wissen sich an Sohnes statt erwählt, als Gott zugehörig und mit der messianischen Sendung ausgestattet, Recht und Gerechtigkeit als Stellvertreter Gottes in der Welt zu verwirklichen. Auch wenn sich das Volk als Ganzes von Gott als Sohn angenommen und mit der Berufung zum Sichtbarmachen der Existenz Gottes erkannt hat, so hat sich darüber hinaus die Hoffnung auf einen Erlöser, einen Nachkommen König Davids, als „Sohn Gottes“ in einem volleren Sinn entwickelt.¹⁹⁴ In der davidischen Königstheologie ist der Titel „Sohn Gottes“ mit Erwählung, Salbung und Heilbringen und damit mit der Repräsentanz Gottes in der Welt konnotiert.

Die Quellen für die Präexistenz, die Schöpfungsmittlerschaft, die Sendung und die Menschwerdung, auf die sich die urchristlichen Gemeinden im Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Mensch gewordenen Wort Gottes bezogen haben, liegen in der jüdischen Weisheitstradition.¹⁹⁵ Die einerseits personifizierte und andererseits philosophisch beschriebene Weisheit wird dort als universale Schöpfungs- und Offenbarungsmittlerin dargestellt, die bei den Menschen sein möchte (vgl. Spr 8,22–30). Sie wirkt ordnend und rational in der Welt und in den Menschen und lässt sich schließlich als Tora inmitten Israels nieder.

¹⁹¹ Vgl. ebd., 37.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Vgl. ebd., 68.

¹⁹⁴ Vgl. Daniel BOYARIN, Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus' [übers. v. Armin WOLF], Würzburg 2015, 43–48.

¹⁹⁵ Vgl. HENGEL, Der Sohn Gottes, 78–89.

Ebenso dürfte die Logos-These des Philo von Alexandrien einen Beitrag zur Bildung des christlichen Gottessohn-Verständnisses geleistet haben. „Das neutestamentliche Christentum führt die Linie des personifizierten (männlichen) Logos weiter und bezieht diesen auf Jesus.“¹⁹⁶ Die Bilder und Begriffe, die zur Darstellung der Weisheit in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur und des Logos verwendet werden, werden also in christologischen Aussagen aufgegriffen.

Hinzu kommt jene Tradition vom „Menschensohn“¹⁹⁷, die im Danielbuch, in den Apokryphen und den Pseudoepigraphen des Frühjudentums ihren Ausdruck findet. Im Daniel-Buch (Dan 7, 13f.) erscheint „auf den Wolken des Himmels Einer (der aussieht) wie ein Menschensohn“ mit göttlichen Attributen. Der jüdische Religionswissenschaftler Daniel Boyarin beschreibt ihn als „menschlich erscheinende Göttlichkeit“¹⁹⁸. Peter Schäfer hingegen identifiziert den „Menschensohn“ aus Dan 7 gut begründet mit dem Erzengel Michael. Dieser Menschensohn ist Schäfer folgend „der Ursprung und der Anfangspunkt der nachfolgenden binärischen Gestalten“¹⁹⁹ und nach Boyarin Beginn der christlichen Menschensohn- und Messiasvorstellung. Im Daniel-Apokryphon ist der Gottessohn der Repräsentant des Gottesvolkes auf Erden, dem aber im Gegensatz zum Volk Gottes das endzeitliche Gericht übertragen ist. Der Menschensohn Henoch im Hauptteil der Bilderreden des Äthiopischen Henochbuches wird gottähnlich und als eine messianische Erlösergestalt vorgestellt. Das 4. Esrabuch greift wieder die Menschensohn-Vorstellung aus Dan 7 auf. Dieser Menschensohn ist der davidische Messias, auf den die Gottessohnschaft übertragen worden ist und der die Heidenvölker mit dem Gesetz vernichtet, den verbleibenden Rest des Volkes Israel aber sammelt. So entwickelt sich, wenn auch in jeweils unterschiedlichen Schattierungen, in der jüdischen apokalyptischen Literatur in den zwei Jahrhunderten vor und um Christi Geburt die Vorstellung eines „Menschensohnes“, der am Ende der Zeiten auftreten soll und dem das Gericht Gottes übertragen sein wird.

Lustiger verweist darauf, dass die Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn“ singulär ist, im Licht von Dan 7 interpretiert werden muss und Jesus selbst sich als der Menschensohn, der in Dan 7 erscheint, deutet (Mk 14,62 par.). Daher bezieht sich Lustiger in ähnlicher Weise auf Dan 7 wie nach ihm Boyarin, welcher den dort erscheinenden Menschensohn

¹⁹⁶ Peter SCHÄFER, *Zwei Götter im Himmel, Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München 2007, 37.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 45–75.

¹⁹⁸ BOYARIN, *Die jüdischen Evangelien*, 48.

¹⁹⁹ SCHÄFER, *Zwei Götter im Himmel*, 42.

faktisch mit Jesus Christus identifiziert²⁰⁰. Für Lustiger ist das der Ausdruck von Jesu eschatologischer Mission und damit „Gegenstand der Hoffnung Israels wie der Kirche“.²⁰¹ Die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn ist in diesem Sinn daher der gemeinsame Bezugspunkt für das Volk Israel wie für die Kirche am Ende der Zeiten.

Schließlich trägt auch der Gottesknecht aus Jesaja 53 zur Entwicklung des Gottes-Sohn-Begriffes bei. Der prophetische Gottesknecht soll Israel auf den rechten Weg bringen²⁰², es in Gott versammeln und wieder aufrichten (vgl. Jes 42,1-7; 49,1-9; 50,1-10; 52,13 – 53,12). Seine Aufgabe ist es, Israel zur Umkehr zu veranlassen, damit das Volk selbst seiner Berufung zum Gottesknecht nachkommt. Er handelt stellvertretend für Gott, gibt aber sein Leben auch stellvertretend für Israel hin, um Israel von seiner Schuld zu erlösen, um Israel und die Völker zu retten und ihnen eine Zukunft zu eröffnen. Hier verweist Lustiger auf die Selbstidentifikation Jesu als der Gottesknecht bei Jesaja 42, indem er Matthäus 12,18 zitiert.²⁰³

Diese jüdischen Quellen verbinden sich prozessual im Begriff „Gottes Sohn“, sodass der Boden für die Identifizierung Jesu von Nazareth als Sohn Gottes und Messias Israels bereitet wird, wenn es auch nicht die einzige Interpretationsmöglichkeit der verschiedenen Erwartungen im Judentum ist, wie sich die göttlichen Verheißungen erfüllen würden. Das christliche Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu wird somit im Alten Testament durch die davidische Königstheologie, die Menschensohn-Vorstellung, durch die Weisheitsliteratur und das Lied vom Gottesknecht vorbereitet und steht durch die Einbettung in die Heilsgeschichte Israels in unauflöslichem Zusammenhang mit dem jüdischen Volk.

Das zentrale christliche Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu Christi also konnte sich nur aus dem jüdischen Glauben und der jüdischen Tradition heraus formen.

b) Entwicklung des Bekenntnisses zur Gottessohnschaft Jesu Christi im Neuen Testament

In der urchristlichen Gemeinde hat sich das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes, der Mensch geworden ist, gelitten hat, gestorben ist und auferweckt wurde, schon in den ersten zwei Jahrzehnten nach Tod und Auferstehung Jesu Christi geformt, wie die älteste Schrift

²⁰⁰ Vgl. ebd., 47.

²⁰¹ LUSTIGER, Verheißung, 90.

²⁰² Hans-Jürgen HERMISSON, Das vierte Gottesknechtlied im deuterocesajanischen Kontext, in: Bernd JANOWSKI – Peter STUHLMACHER (Hgg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, Tübingen 2020, 1–25, hier: 3.

²⁰³ LUSTIGER, Verheißung, 90.

des Neuen Testaments, der Erste Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher (vgl. 1 Thess 1,10; 4,14-16), bezeugt.²⁰⁴ Denn Paulus greift in seinen Briefen schon existierende Bekenntnisformeln auf, die vermutlich auf die erste judenchristliche Gemeinde in Jerusalem zurückgehen. Röm 1,3f darlegend zeigt Hengel²⁰⁵, dass hier zwei Aussagen über die Gottessohnschaft Jesu getroffen werden: die eine betrifft Jesu menschliche Herkunft als Sohn Davids, die als irdisch-heilsgeschichtliche Voraussetzung seiner messianischen Würde genannt wird, und die andere betrifft Jesu Seinsweise, der an der göttlichen Herrlichkeit teilhat und sagt das „transzendente“ Sein des Auferstandenen in Gottes Herrlichkeit sagt. In den neutestamentlichen Schriften wird dieses Bekenntnis von verschiedenen Seiten akkumulativ beleuchtet und ausgedeutet.

So „betrachten die Synoptiker Jesus, den Messias, als den geliebten Sohn des Vaters, der zu diesem in einem einzigartigen Sohnesverhältnis steht“²⁰⁶. Auf alttestamentliche Texte zurückgreifend oder auf sie anspielend verkündet das Markus-Evangelium Jesus als den Sohn Gottes (Mk 1,1) beginnend bei der Taufe über die Verklärung bis hin zum Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz (Mk 15,32), um die besondere und einzigartige Beziehung Jesu zum Vater, den er im Gebet mit „*Abba*“ anspricht (Mk 14,36), als etwas völlig Neues zu offenbaren. Bei Matthäus wird die Erwählung und Sendung Jesu in den Vordergrund gerückt, der gekommen ist, um die Menschen von ihren Sünden zu erlösen (vgl. Mt 1,21–23). Auch bei Lukas ist die Gottessohnschaft Ausdruck der engen Verbundenheit mit dem Vater, denn „der Sohn, der den Willen des Vaters offenbart, ist kein anderer als der Menschensohn, der Herr ist über den Sabbat, der Leben retten will und Tote auferweckt“²⁰⁷. Alle synoptischen Schriften proklamieren so auf vielfältige und differenzierte Weise Jesus als präexistenten Sohn des Vaters, der gestorben und auferstanden ist, um die Menschen von ihren Sünden zu erlösen.

Die johanneischen Schriften knüpfen an die jüdische Weisheitsliteratur und die Logos-Spekulationen des Philo von Alexandrien an, um die Präexistenzvorstellung als Zugehörigkeit des Sohnes zum Vater zu verdeutlichen. „In Jesus ist der göttliche Logos, der kein anderer ist als der vom Himmel herabgekommene Menschensohn, Fleisch geworden.“²⁰⁸

²⁰⁴ HOPING, Jesus aus Galiläa, 150.

²⁰⁵ HENGEL, Der Sohn Gottes, 94–95.

²⁰⁶ HOPING, Jesus aus Galiläa, 154.

²⁰⁷ Ebd., 156.

²⁰⁸ Ebd., 168.

Das Johannesevangelium bezeugt außerdem, dass Jesus selbst sich als „*der* Sohn“ bezeichnet (vgl. Joh 3,16-18; 5,19-27 u.a.). So bringt Jesus die Innigkeit seiner Beziehung zum Vater zum Ausdruck und drückt sein Selbstbewusstsein als Sohn des Vaters aus. Als dieser ist Jesus ganz auf den Vater verwiesen und empfängt sich als solcher nur vom Vater²⁰⁹, denn „der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, was er den Vater tun sieht“ (Joh 5,19). Jesus ist als Sohn der sich ganz vom Vater Empfangende, der sich bedingungslos dem Willen des Vaters Hingebende. Die Sohnschaft ist demnach ein Relationsbegriff, der Differenz in Einheit und „ein gegenseitiges Sich-Erkennen und Einssein im Wollen“²¹⁰ ausdrückt.

So „ist der ‚Sohn Gottes‘ zu einer feststehenden, unverlierbaren Metapher²¹¹ der christlichen Theologie geworden, und sie sagt sowohl über den Ursprung Jesu in Gottes Wesen, d.h. seiner Liebe zu allen Geschöpfen, seine einzigartige Gottverbundenheit wie seine wahre Menschlichkeit aus.“²¹² Der Titel hat in der christlichen Theologie eine weitere Entwicklung durchlaufen. Wenn Jesus als Sohn Gottes bezeichnet wird, bedeutet dies, dass Jesus in Ewigkeit eines Wesens mit dem Vater, in der Fülle der Zeit Mensch geworden ist, um die Menschen zu erlösen, und dass sich die jüdische Hoffnung auf den Messias, wie sie in den alttestamentlichen Schriften zum Ausdruck kommt, in ihm verwirklicht. Als Fleisch gewordener Sohn Gottes trägt und teilt Jesus daher das Geschick des Menschen ontologisch, ohne dass Gottheit und Menschheit Jesu „vermischt“ oder das eine durch das andere gemindert würde.²¹³

4.2.2. Menschwerdung als Judewerdung

Aus dem Vorangegangenen ist klar geworden, dass die Gottessohnschaft Jesu Christi in ihrer Bedeutung nur im Kontext der jüdischen Tradition und der darin enthaltenen Offenbarung verstanden und ausgelotet werden kann. Dieses Bekenntnis besteht von Anfang an aus zwei Aussagen: aus der ontologischen Gottessohnschaft Jesu Christi, die durch die Auferstehung offenbar wurde, und aus seiner jüdischen Herkunft, wie Hengel es herausgearbeitet hat.²¹⁴

²⁰⁹ LUSTIGER, Verheißung, 91.

²¹⁰ RATZINGER, Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie, JRGS 6/2, 841.

²¹¹ Anm. 4: Bezüglich des Ausdrucks „Metapher“ soll hier angemerkt werden, dass nach christlichem Bekenntnis Jesus Christus der Sohn Gottes *ist* und deshalb wohl „Titel“ der passendere Ausdruck wäre.

²¹² HENGEL, Der Sohn Gottes, 142.

²¹³ Vgl. HOPING, Jesu von Galiläa, 245.

²¹⁴ Vgl. HENGEL, Der Sohn Gottes.

Dass Gottes Sohn als Jesus von Nazareth jüdischer Mensch geworden ist, ist daher keine Zufälligkeit, betont Lustiger.²¹⁵ Er bekräftigt weiter, dass „Christus selbst, die Gestalt Christi in ihrer Wirklichkeit, jedes Gesicht der Menschheit annehmen kann, aber er kann dies nur, weil er vor allem anderen der in Betlehem in Judäa Geborene ist“²¹⁶. Diese Aussage birgt mehrere Dimensionen in sich, wie nun erörtert werden soll.

Hinsichtlich des Menschseins vor Gott geht Lustiger von den biblischen Kategorien „Jude“ und „Heide“ aus. Der Jude ist jener, der aufgrund der an das Volk Israel ergangenen Offenbarung Gott kennt und zum Zeugen der Existenz Gottes sowie zum Bund mit ihm erwählt ist. Durch die Wahl Gottes ist daher das Judesein nicht etwas Zufälliges, sondern gehört zum Wesen jenes Menschen. Diese Erwählung muss im Leben des Einzelnen verwirklicht und aktualisiert werden und bewirkt, dass der jüdische Mensch das Menschsein in seinem Judesein auf höchstmögliche Weise entfalten kann, da es das höchste Ziel des Menschen ist, in Gemeinschaft mit Gott zu leben. Aufgrund von Schwäche und Sünde jedoch ist es nicht möglich, dieser Berufung vollkommen zu entsprechen. Aus diesem Grund „musste“ Gott als Jude Mensch werden, um die Gottesbeziehung des Menschen zu heilen. Nur weil Christus als Jude Mensch geworden ist und als solcher alle Bedingungen des Menschseins, inklusive seiner Berufung zur Gotteskindschaft, die mit dem Volk Israel begonnen hat, sowie die Sünden Aller auf sich genommen hat, kann er in seinem Menschsein alle umfassen.

Das offenbarungstheologische Argument der Judewerdung Gottes ergibt sich aus der Offenbarung, die an Israel ergangen ist. Gott hat sich zuerst seinem Volk Israel offenbart und ihm durch die Gabe des Bundes, die Gabe des Gesetzes, alle Mittel zur Gotteserkenntnis gegeben. Damit ist dem Volk Israel auch die Offenbarung seiner Berufung zur Gottessohnschaft des Menschen gegeben. In der an das Volk Israel ergangenen Offenbarung ist daher die Selbstoffenbarung Gottes und die Offenbarung der Berufung des Menschen in Jesus Christus auf einzigartige Weise vorbereitet. Die Offenbarung Gottes in den heiligen Schriften Israels, die göttliche Erwählung Israels zur Sohnschaft, die Besiegelung dieser Erwählung im Bund und die aufgrund dessen empfangenen Verheißungen bilden deshalb die Erkenntniskategorien des Mysteriums Christi. Das ganze Neue Testament bezeugt diese unauflösliche Verbindung Jesu mit dem Volk Israel. Es ist die Darstellung des Mysteriums Christi in der alttestamentlichen Offenbarung als Sohn Gottes und Messias Israels. Lustiger weist zu Beginn seiner

²¹⁵ Vgl. LUSTIGER, Gotteswahl, 79–80.

²¹⁶ Ebd., 78.

Betrachtung darauf hin, dass schon die ersten Kapitel des Matthäus-Evangeliums ein Midrasch²¹⁷ und eine Apokalypse sind, die das Geheimnis Christi offenbaren.²¹⁸ Denn schon mit seiner Geburt in Betlehem, der Geburtsstadt Davids, wird die Erfüllung der Verheißung angezeigt, die dem Volk Israel gegeben worden war,²¹⁹ da auch die Führer des Volkes bestätigen, dass Bethlehem der Geburtsort des Messias sein werde.

Soteriologisch stellt die Judewerdung Gottes als Jesus von Nazareth den Höhepunkt der Heilsgeschichte dar. Diese bedurfte aber der Vorbereitung der Menschwerdung durch die Jahrhunderte und der Vermittlung einiger Gerechter, um die Vereinigung Christi mit den Menschen vorzubereiten.²²⁰ Die Geschichte des Volkes Israel, das Wirken Gottes in Israel und das Zeugnis der Heiligen dieses Volkes sind somit Bedingung für die Aufnahme der Inkarnation seitens der Menschen, denn Gott wollte das Heil nicht ohne Zutun und Mitwirken des Menschen verwirklichen. Das Judesein Jesu ist daher nicht nur ein ethnisches Faktum, sondern die Voraussetzung für das Heilswirken Jesu und ist theologisch als Einwurzelung in die Bundesgeschichte Israels zu verstehen.²²¹

Das Neue Testament bezeugt weiters, dass Jesus genealogisch ganz in das Volk Israel eingebettet ist. Der im Matthäus- und Lukas-Evangelium angeführte Stammbaum drückt aus, dass Jesus wirklich Mensch und ein Glied des auserwählten Volkes ist,²²² denn der Abstammung nach geht Jesus als Spross Davids (vgl. Jes 11,1) aus dem von Gott auserwählten Volk hervor und reiht sich als Nachkomme Abrahams und Davids in dieses ein. Auch nach halachischer Bestimmung ist Jesus Jude, da er von einer jüdischen Frau geboren wurde.²²³ Mit der Beschneidung am achten Tag wird er als Nachkomme Abrahams offiziell in den Bund eingegliedert, tritt in die Erwählung Israels ein und unterstellt sich gehorsam dem Gesetz, damit er jene freikaufe, die unter dem Gesetz stehen

²¹⁷ Anm. 5: „Midrasch ist ein Genre, das in direkter Beziehung zu einem religiös autoritativen Text steht, in dem dieser explizit zitiert oder auf ihn klar erkennbar angespielt und er in der Folge ausgelegt wird, Midrasch basiert auf einem Verständnis der Einheit, Widerspruchslosigkeit, Klarheit und Vollkommenheit der Schrift und wendet hermeneutische Methoden [...] an, um die Lücken (*gaps*) des Textes zu füllen und die Welt der Schrift mit der aktuellen Welt der lesenden/hörenden und auslegenden Menschen zu verbinden.“ Gerhard LANGER, *Midrasch* (Jüdische Studien, Bd. 1), Tübingen 2016, 33. Lustiger spricht vom Matthäus-Evangelium als einem Midrasch zu den alttestamentlichen Schriften, die bei Matthäus nach präzisen Regeln ausgelegt werden, sodass ihr verborgener Sinn ans Licht kommt.

²¹⁸ Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 44.

²¹⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* III, qu. 35, art. 7.

²²⁰ Vgl. ebd., qu. 4, art. 6.

²²¹ Jan-Heiner TÜCK, *Der Jude Jesus – 'die Tora in Person'?*, in: Christian DANZ u.a. (Hgg.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser*, Tübingen 2020, 183–208, hier: 193.

²²² Karl-Heinz MENKE, *Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes*, Regensburg 2021, 51.

²²³ HOPING, *Jesus aus Galiläa*, 27.

(Gal 4,5)²²⁴. Das verdeutlicht seine Einordnung in das Volk Israel, dem die Beschneidung als Zeichen des Bundes aufgegeben ist.

Für Jesus selbst sind Erwählung und Bund, Geschichte und Verheißung entscheidende Kategorien, die seine jüdische Erziehung und seinen jüdischen Lebensvollzug bestimmen und ihn den Willen des Vaters erkennen lassen. Jesus hat also nicht nur jüdisches Fleisch, sondern das ganze Dasein des Volkes Israel mit dessen geistlicher Dimension angenommen. Er ist seinem Volk verbunden und wusste sich zuerst zum erwählten Volk Gottes gesandt, um es zu heilen und zu sammeln. Angehörige des jüdischen Volkes wählte er zu seinen Jüngern und sandte sie zuerst „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24), um das Reich Gottes durch Taten und Wunder zu vergegenwärtigen und das Volk zusammenzuführen, das „wie Schafe ohne Hirten“ (Mt 9,36) war. Jesus identifizierte sich also solidarisch mit dem auserwählten Volk, denn Jesus *ist* Jude und vorbehaltlos ein Sohn Israels.

Der originäre, religiöse Sinn der Inkarnation kann daher nur im Kontext von und in Kontinuität zur Geschichte Israels verstanden und gedeutet werden, wie Papst Johannes Paul II. am 11. April 1997 in einer Ansprache verdeutlichte:

„Die Bindung an das Volk Israel bestimmt die menschliche Identität Jesu über die physische Zugehörigkeit hinaus. Die konkret bestimmte Wirklichkeit ist eine Grundkomponente seiner Identität, ohne die das Mysterium Christi gar nicht vollends zum Ausdruck gebracht werden kann.“²²⁵

Daraus wird deutlich, dass das Mysterium Christi tatsächlich untrennbar mit dem Mysterium des Volkes Israel verbunden ist und Gott „notwendigerweise“ als der Jude Jesus von Nazareth Mensch geworden ist. Die Menschwerdung als Judewerdung ist die Bestätigung der Treue Gottes zu Israel und zugleich ist sie mit der an Israel ergangenen Offenbarung so vorbereitet worden, dass das Geheimnis Christi erkannt werden konnte, wie die ersten Jünger, die allesamt Juden waren, es bezeugen.

Die jüdische Identität Jesu gehört deshalb „zum und ins Mysterium der Menschwerdung des Sohnes Gottes“²²⁶ und kann gar nicht hoch genug geschätzt werden. Mit Franz Mußner kann daher konstatiert werden, dass das Glaubensbekenntnis des Konzils von Chalzedon

²²⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae III, qu. 37, art. 1.

²²⁵ JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Päpstliche Bibelkommission [11. April 1997], in: HENRIX, Die Kirchen und das Judentum, 104.

²²⁶ Hans Hermann HENRIX, Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung. Zur christologischen Ernstnahme des Judeseins Jesu. URL: <https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/theologie-des-dialogs/menschwerdung-des-sohnes-gottes-als-judewerdung/prof.-dr.-hans-hermann-henrix-menschwerdung-des-sohnes-gottes-als-judewerdung> [Abruf: am 17. April 2023, 12:45].

ergänzungsbedürftig ist.²²⁷ Die notwendige und exaktere Bestimmung der Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung verlange geradezu die Explikation „*vere homo iudaicus*“, um die Tatsache der jüdischen Identität im christlichen Bekenntnis zu verankern und jeweils im Glaubensakt zu aktualisieren.

4.2.3. Jesus, der „Sohn schlechthin“

Lustiger deutet also die Sohnschaft Jesu auf zwei Ebenen, der irdisch-menschlichen und der geistig-göttlichen, die sich durch die irdisch-menschliche Ebene offenbart.²²⁸ Wenn er Jesus Christus deshalb als den „Sohn schlechthin“ bezeichnet, bringt er damit gemäß dem vorpaulinischen Bekenntnis in Röm 1,3f zum Ausdruck, dass in Jesus Christus, dem Sohn des Vaters, die Sohnschaft als wahrer jüdischer Mensch und als wahrer Gott vollkommen verwirklicht ist.

Die Gottessohnschaft Jesu ist Voraussetzung und Bedingung, dass die Sohnschaft Israels in Jesus vollkommen bestimmt und getragen ist. Doch wäre die Gottessohnschaft Jesu ohne die Sohnschaft Israels nicht verstehbar oder deutbar, wie oben gezeigt worden ist, weil die Geschichte und die Erwählung Israels den Verstehenshorizont und den Kontext für die Selbstoffenbarung Gottes bilden. Gott „musste“ als Jude Mensch werden, da er die Juden zur Sohnschaft erwählt hatte und durch die Inkarnation auch diese Sohnschaft geheilt hat.

Jesu lebt die Sohnschaft Israels, die mit der Erwählung Abrahams begonnen hat, konkret, vollkommen und fasst sie in sich zusammen. Damit offenbart er das Wesen der Sohnschaft: in Treue und Vertrauen den Willen des Vaters zu tun. Er war der „Jude, der nichts anderes sein wollte als der ganz und gar vom Willen Gottes Bestimmte“²²⁹ und hat in der Fülle des Geistes das Gesetz vollkommen erfüllt, wie es dem Sohn entspricht. Damit lebt und erfüllt Jesus die Erwählung Israels zum geliebten Sohn, ohne deshalb die Erwählung Israels aufzuheben oder zu ersetzen.²³⁰ Denn weil Gott treu ist, bleiben die Erwählung und die Berufung Israels. Indem Jesus die Tora vollkommen befolgt, wie es die Berufung Israels ist, „Jesus demonstrates that he is the Son of God – true representative of Israel.“²³¹ Jesus verwirklicht vollkommen die Sendung des Volkes Israel, Gottes Existenz und Liebe zu bezeugen und Zeichen seiner Gegenwart in der Welt zu sein. Er macht den

²²⁷ Vgl. Franz MÜßNER, Der „Jude“ Jesus, in: DERS. – Michael THEOBALD (Hgg.), Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1999, 97.

²²⁸ Vgl. HENGEL, Der Sohn Gottes, 94–95.

²²⁹ MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 464.

²³⁰ LUSTIGER, Gotteswahl, 79.

²³¹ Vgl. KINZER, Searching Her Own Mystery, 98.

Menschen nicht nur den Menschen kund, sondern auch die Bedeutung der Sohnschaft als vertrauensvolle und treue Beziehung zu Gott, dem Vater und Ursprung. Durch die Inkarnation Gottes als Sohn Israels wird deshalb die Beziehung Gottes zu seinem Volk in der Person Jesu Christi nicht nur aufgenommen, sondern unvergleichlich vertieft und gleichsam in Gott verwurzelt.

Indem Jesus die Sohnschaft Israels vollkommen lebt, wird nämlich nicht nur die Liebe zwischen Vater und Sohn sichtbar und das Ziel des Menschen offenbar, sondern auch die Schwere und das Ausmaß der Sünde. Durch Jesus ist der Abstand deutlich geworden, der den Menschen durch die menschliche Unzulänglichkeit und sein Versagen von Gott trennt. So deckt „die Heiligkeit des gehorsamen Sohnes die Verweigerung im Herzen jedes Menschen auf“²³². Als Sohn schlechthin musste er deshalb auch die Sünde seines Volkes auf sich nehmen, um es zu reinigen und zu heiligen und die Sendung Israels für die Völker zu erfüllen.²³³ Die Sünde des Menschen, der weit hinter seiner Berufung zurückbleibt, wird offenbar, da der Mensch aus eigenem Vermögen nicht fähig ist, den Willen Gottes zu erfüllen. Am Kreuz wird aber auch die Größe des Erbarmens Gottes erkennbar, denn die Allmacht Gottes als unbedingte Liebe setzt sich mittels des Gekreuzigten durch.²³⁴ Der Sohn, der sich vertrauensvoll und vollkommen dem Willen des Vaters überantwortet hat, ruft mit eben dieser Hingabe die Auferstehung hervor, eröffnet den Zugang zum Leben und siegt damit über Sünde und Tod. „Ohne je schwach zu werden, hat er [Jesus] erfüllt, was dem jüdischen Volk aufgetragen war [...], um alles zusammenzufassen und zur Einheit zusammenzuführen, was die göttliche Großmut im Überfluss über die Erde verteilt hat. Das ist zugleich die Vergebung der Sünden und der Zugang zum Leben“²³⁵, kann Lustiger deshalb sagen, weil die durch Jesus erfüllten Verheißungen nicht mehr nur dem Volk Israel gelten, sondern allen Menschen eröffnet sind, die durch den Glauben und die Taufe an Jesus teilhaben.

Jesus verwirklicht also vollkommen, was dem Volk Israel aufgetragen ist, und erfüllt in diesem Sinn die Sendung Israels. Lustiger vermeidet es aber, von Jesus als der „Erfüllung“ Israels zu sprechen, da es im Hinblick auf das Judentum ein ambivalenter und belasteter Begriff und nur insofern zulässig ist, als Jesus „das Versprochene in vollem Umfang

²³² LUSTIGER, Verheißung, 100.

²³³ Vgl. KINZER, Searching Her Own Mystery, 97.

²³⁴ Vgl. MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 465.

²³⁵ LUSTIGER, Gotteswahl, 79.

einlöst“²³⁶. Menke plädiert im Anschluss an Lustiger dafür, anstelle von „*Erfüllung*“ der Berufung Israels von ihrer „*Bestimmung*“ in Jesus zu sprechen, da dieser Begriff weniger missverständlich ist und damit „besser ausdrückt, dass etwas durch etwas (Anderes) näher bestimmt, aber deshalb nicht aufgehoben oder ersetzt“ würde.²³⁷ „Der christliche Glaube sieht in Christus die Erfüllung der Schrift und der Erwartungen Israels, doch [...] nicht einfach als Eintreffen dessen, was geschrieben steht. [...] Vielmehr verwirklicht sich im Geheimnis des gekreuzigten und auferstandenen Christus’ die Erfüllung in unvorhersehbarer Weise“²³⁸. Deswegen kann das Volk Israel, das Zeuge der Existenz Gottes ist, und seine Erwählung durch Gott niemals annulliert und ersetzt werden.

4.2.4. Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass bei Lustiger ausgehend von den biblischen Schriften die Sohnschaft Jesu, den er als „Sohn schlechthin“ bezeichnet, im Zentrum seiner Christologie steht. Er unterscheidet in Jesus die Ebene der Gottessohnschaft, die diesen als ewigen Sohn des Vaters offenbart, von derjenigen, die Jesus als Sohn Davids ausweist und sich auf die Sohnschaft des Volkes Israel bezieht. Beide Dimensionen bedingen und erhellen einander, sodass sie dem chalzedonischen „ungetrennt und unvermischt“ entsprechen und von Jesus als wahren Gott und wahren Juden gesprochen werden kann. Lustigers Ausführungen führen zu weiteren Fragen und lassen mehrere Konsequenzen zu. So wird die Bedeutung des Judentums für das Christentum evident, denn Jesus Christus kann ohne die Geschichte des Volkes Israel, in der sich Gott offenbart, nicht angemessen erkannt und verstanden werden. Im Hinhören auf das Zeugnis der „älteren Brüder im Glauben“²³⁹ und in der Begegnung mit dem Volk Israel erfahren die aus den anderen Völkern kommenden Christen, was die Erwählung zur Sohnschaft Israels, zur Heiligung des Namens Gottes und zum Zeugnis für die Welt konkret bedeutet. Der jüdisch-christliche Dialog ist daher eine innere Notwendigkeit für die Christen; „der Dialog und die Freundschaft mit den Kindern Israels gehören zum Leben der Jünger Jesu“²⁴⁰. Wie schon Bouyer angemerkt und später Lustiger initiiert hat, müssen Christen durch die Begegnung mit Juden lernen, was das Evangelium im jüdischen Kontext und vor jüdischem

²³⁶ Vgl. ebd., 77.

²³⁷ Vgl. MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 462.

²³⁸ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel [4. Mai 2001] (VApS 152), Bonn 2001, Art. 21.

²³⁹ JOHANNES PAUL II., Ansprache an die jüdische Gemeinde Roms.

²⁴⁰ FRANZISKUS, Evangelii gaudium, Art. 249.

Hintergrund bedeutet, damit sie selbst die Sohnschaft, zu der sie in Christus berufen sind, tiefer verstehen und leben können.

Aus der Berufung zur Sohnschaft, die Juden durch die Beachtung der Tora und Christen durch das Halten der Gebote Christi (vgl. Joh 14,21.23) verwirklichen, ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis der beiden Brüder zueinander und die Bedeutung des Volkes Israel für die Kirche.

Um dabei sowohl der bleibenden Erwählung Israels als auch dem erneuerten und ewigen, in Christus für alle Menschen geschlossenen Bund, gerecht zu werden, müssen wir nicht nur über das Verhältnis der Bünde, sondern auch über die Einheit von Juden und Christen in Jesus Christus als dem „Sohn schlechthin“ nachdenken.

Im Hinblick auf die Sohnschaft ergibt sich außerdem die Frage, welche Stellung und Bedeutung jene Juden haben, die nicht nur genealogisch mit Christus verbunden sind, sondern ihn auch als den Messias Israel bekennen und daher auch die Sohnschaft in seinem Geist bewusst leben. Das führt zur kontrovers diskutierten Frage nach der *ecclesia ex circumcisione*, auf die weiter unten eingegangen werden soll.

Schließlich wird durch die in Christus offenbarte Sohnschaft deutlich, dass das Menschsein im Jude-, aber auch im Christsein seine höchste Entfaltungsmöglichkeit findet, da der Mensch hier durch fleischliche oder durch geistliche Abstammung in die Sohnschaft eintritt, durch den vertrauensvollen Gehorsam und die hingebende Liebe zu Gott seine höchste Bestimmung erlangt: als Sohn Gottes Christus, dem Sohn schlechthin, gleichgestaltet zu werden.

4.3. JESUS, DER MESSIAS

Der überzeugte Glaube an Jesus als den Christus prägte Aron Jean-Marie Lustiger von Jugend an. In ihm erkannte er den Messias Israels, der die Leiden seines Volkes auf sich genommen hat.

Im Folgenden soll nun Lustigers Perspektive auf Jesus, den Messias *aus* Israel *für* Israel unter besonderer Berücksichtigung des leidenden Messias nachgezeichnet und anschließend die Bedeutung Jesu als Messias für die Völker reflektiert werden.

4.3.1. Jesus, der verheißene Messias

In der Erörterung über die Sohnschaft Jesu ist klar geworden, dass die jüdische Abstammung und Zugehörigkeit Jesu wesentliche Bedeutung für die Christologie hat und

Lustiger einen explizit israeltheologischen Zugang wählt, um die Person Jesu Christi zu deuten. Die Quelle dieser Deutung liegt im Bekenntnis zu Jesus als dem verheißenen Messias Israels. Wer Jesus als Christus²⁴¹ bekennt, bekennt ihn als den Messias Israels. Damit tritt der Glaubende in das jüdische Gottes- und Weltverständnis ein, das allein die Kategorien bietet, um Jesus als den Messias erkennen zu können.

Im Zuge der Lektüre der *ganzen* Bibel hat Lustiger in Jesus den verheißenen Messias Israels erkannt. Denn gemäß dem Zeugnis des Neuen Testaments erweist sich Jesus als jener erwartete Retter, der im Alten Testament angekündigt wird.²⁴² Die alttestamentliche Messiaserwartung²⁴³ hat sich in einem Jahrhunderte währenden Prozess aus der Verknüpfung der jüdischen Königstheologie, den an die Propheten ergangenen Verheißungen, der weisheitlichen Literatur und der apokalyptischen Eschatologie entwickelt. Der eschatologische Retter soll dem geplagten und unterdrückten Volk Erlösung, Heilung und Gerechtigkeit zuteilwerden lassen und universales Heil wirken. Die Evangelien greifen die vorhandenen jüdischen Traditionen auf und füllen die Messiasidee mit neuem Sinn, insofern Jesus als der Messias die Wiederherstellung der intakten Beziehung zwischen Menschen und Gott priorisiert²⁴⁴ und das als das eigentliche Heil und die Erlösung des Menschen erkennen lässt. Die Messianität Jesu, wie sie im Neuen Testament bezeugt ist, hat damit einen neuen und unerhörten Sinn²⁴⁵, ohne mit dem alttestamentlichen Zeugnis völlig zu brechen. Es sind im Gegenteil die Schriften des Alten Testaments die Voraussetzung für die Erkenntnis und Deutung Jesu Christi. Für Lustiger ist daher die Kontinuität der ganzen christlichen Bibel selbstverständlich und *conditio sine qua non* für das Messiasbekenntnis. Er kommentiert und erläutert die Evangelien deshalb anhand der alttestamentlichen Schriften und erhellt damit die Bedeutung Jesu Christi für das Volk Israel und für die Völker.

Lustiger erörtert, dass im Matthäus-Evangelium *dieses* in Betlehem als Nachkomme Davids geborene Kind als der Messias Israels verkündet wird, den schon die Propheten (Jes 4,2; 11,1; Jer 23,5; Sach 3,8; 6,12) angekündigt haben.²⁴⁶ „Um als ‚König der Juden‘ und Gesandter des einzigen Gottes anerkannt zu werden, musste er in Betlehem geboren

²⁴¹ Bekanntlich ist ja „Christos“ die griechische Übersetzung des hebräischen Wortes „Messias“, das „Gesalbter“ bedeutet.

²⁴² HOPING, Die Messianität Jesu, in: DERS. – TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie, 164.

²⁴³ MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 147–168.

²⁴⁴ Vgl. Joseph RATZINGER, Jesus von Nazareth: Prolog – Die Kindheitsgeschichten, Freiburg i. Br. 2012, 52.

²⁴⁵ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, Art. 21/42.

²⁴⁶ LUSTIGER, Verheißung, 51–52.

werden.“²⁴⁷ Denn wenn Jesus im Evangelium als „Nazoräer“ bezeichnet wird (vgl. Mt , wird er durch ein Wortspiel mit dem Spross, der die Erlösung Israels vollbringen soll (vgl. Jes 11,1), identifiziert. Das entsprechende Wort im Hebräischen lautet *nezer* und bedeutet neben „Spross“ auch der „Aufgesparte“, der „Herausgenommene“. Durch diese Doppelbedeutung bezieht sich die Bezeichnung Jesu daher nicht nur auf dessen Abstammung aus dem Stamm Davids, sondern verweist schon auf die Singularität der Sendung Jesu, der gekommen ist, um sein Volk zu erlösen. Schon hier erweist sich, dass die Geschichte Israels von der Geschichte des Messias, der dem Volk Israel verheißen ist und sein Leben für das erwählte Volk gibt, nicht zu trennen ist.²⁴⁸

Der Exegese der Taufe Jesu wendet Lustiger besondere Aufmerksamkeit zu, um deren besondere Bedeutung in der messianischen Sendung Jesu zu unterstreichen. In der Taufe wird sichtbar, dass die Sohnschaft und die Messianität Jesu nicht zu trennen sind, da die Sohnschaft eine messianische Komponente in sich birgt. Sie bedeutet nicht nur für das Volk Israel Heil, sondern durch Israel für die ganze Welt. Da die Sohnschaft in Jesus vollkommen verwirklicht ist, ist es auch die messianische Dimension. Daher wird in der Taufe Jesu am Jordan nicht nur der Sohn offenbar, sondern ebenso Jesus als der Messias Israels.

Schon der Täufer ist nach dem Zeugnis der Schrift jener, der dem Messias vorausgeht und das Volk Israel mit diesem bekannt macht. Seine ganze Sendung ist auf Jesus, den Messias Israels, ausgerichtet und verweist auf ihn.²⁴⁹ Indem Jesus sich bei der Taufe unter die Sünder einreihet, bezeugt er seine völlige Solidarität mit den Menschen und verdeutlicht als der „Sohn schlechthin“ mit diesem Akt zugleich die Ungeschuldetheit der Gnade der Sohnschaft, wie Lustiger konstatiert.²⁵⁰ Als Sohn vertraut Jesus sich vollkommen dem Willen des Vaters an, wie es die Berufung des Volkes Israel ist. Auf diese Weise erfüllt Jesus die ganze Gerechtigkeit in Willenseinheit mit dem Vater, denn als das Lamm Gottes (Joh 1,29) nimmt er mit dem Menschsein auch die Sünde auf sich, um die Sünder zu erlösen. In der Taufe antizipiert Jesus deshalb seinen Kreuzestod und seine Auferstehung, wie es das Untertauchen in das Wasser und das Wiederauftauchen symbolisieren. Als der Geist sichtbar auf Jesus herabkommt, wird die Gabe des Geistes *dem* Sohn Israels geschenkt und die Gabe des Geistes an die Jünger Jesu vorweggenommen. „Die Taufe

²⁴⁷ LUSTIGER, Gotteswahl, 80.

²⁴⁸ Vgl. Éric MORIN, L'Élection du Messie, inséparable de celle d'Israël, in: DUCHESNE – LACOUT (Hgg.), *Un juif Cardinal*, 91–110, hier: 92.

²⁴⁹ RATZINGER, Jesus von Nazareth: Erster Teil, 41.

²⁵⁰ Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 79f.

wird so als Repetition der ganzen Geschichte verstanden, in der das Vergangene aufgegriffen, das Zukünftige vorweggenommen wird“²⁵¹. Dadurch wird die vollkommene Erneuerung der Beziehung zwischen Gott und Mensch und die Rettung des Menschen vollzogen. Auf diese Weise beginnen sich die an das auserwählte Volk ergangenen Verheißungen zu erfüllen. Die in Jeremia 31 und Ezechiel 34-37 verheißene Gabe des ewigen Bundes, der Auferstehung von den Toten und der Erneuerung des Herzens werden in der Taufe Jesu antizipiert und auf Golgotha vollendet. So wird der verheißene Bund in Jesus erneuert, der das ganze Volk Israel repräsentiert und in sich trägt. Die messianische Sendung Israels erfüllt nun Jesus vollkommen, ohne das Volk Israel zu ersetzen. Denn Jesus hat gemäß der Verheißung Recht und Gerechtigkeit gebracht, indem er die Schuld der Menschen auf sich genommen hat und für sie eingetreten ist.

Lustiger führt weiter aus, dass Jesus in seiner Verkündigung des Reiches Gottes entscheidende Ereignisse der Geschichte Israels aufgreift, um die Verwirklichung der alttestamentlichen Verheißungen erkennbar werden zu lassen und seinen messianischen Anspruch zu vertreten. Im Zuge der Brotvermehrungen sammelt und nährt Jesus das Volk, wie Gott durch Moses das Volk in der Wüste gesammelt und genährt hat, und beginnt damit, die eschatologische Sammlung des Gottesvolkes aus Juden und Heiden zu verwirklichen. Jesus verkündet durch sein Wirken außerdem den eschatologischen Sabbat und so den Beginn der neuen Schöpfung, an dem Gott seinem Volk das Leben in Fülle gibt.²⁵² In Wort und Tat beansprucht Jesus göttliche Vollmacht, wie durch die Worte der Sündenvergebung und die Heilungen offenbar wird. Und wie bei der Verklärung Jesu den Jüngern die Gottesschau zuteil wird, so wird sie dann allen Menschen eröffnet. Anhand all dieser neutestamentlichen Zeugnisse wird die Messianität Jesu sichtbar.

Für Lustiger ist es daher evident, dass Jesus der Messias *aus* Israel *für* Israel ist. Das zu präzisieren, indem er Jesus Christus *zuerst* als den Messias für Israel darstellt, ist sein fundamentales Anliegen. Damit vollzieht Lustiger eine Akzentverschiebung in der Wahrnehmung Jesu als Messias Israels. Denn aus christlicher Perspektive wurde über Jahrhunderte die Messianität Jesu vor allem auf die vorwiegend heidenchristliche Kirche bezogen. Es wurde kaum beachtet, zumal die judenchristliche Kirche ja nicht mehr vorhanden ist, dass das Volk Israel hier einen bleibenden Vorrang besitzt und Jesus zuerst als Messias für Gottes erwähltes Volk gekommen ist. Dass dies der Großteil des Volkes Israel nicht anerkannt hat, ist ein Geheimnis, das der Wahl Gottes überlassen ist, wie

²⁵¹ Ebd., 46.

²⁵² Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 39–40.

Lustiger sagt, aber dem Heil der Heiden dient, wie es Paulus im Brief an die Römer schreibt (vgl. Röm 11).

4.3.2. Jesus, der leidende Messias

Das Leiden des Messias bildet, wie schon erwähnt wurde, das Zentrum von Lustigers christologischem Zugang, wurde dem 14-Jährigen doch im Moment seiner Bekehrung zu Jesus Christus inmitten der Shoah klar, dass dieser der leidende Messias Israels ist, in dessen Leiden die Leiden ganz Israels eingeschlossen sind. Etwa zeitgleich haben auch „Karl Barth und Jacques Maritain 1944 das jüdische Volk zugleich mit dem leidenden Gottesknecht und mit dem gekreuzigten Christus identifiziert“²⁵³.

Denn da Jesus sich vollkommen mit dem Volk Israel identifiziert und solidarisiert, ist auch der Aspekt des Leidens darin eingeschlossen. Nicht um das Leiden nachträglich mit einem potentiellen Sinn zu füllen, sondern um eine verborgene Tiefendimension zum Ausdruck zu bringen, sagt Lustiger, „dass das gesamte Leiden des Volkes Israel, das seiner Erwählung wegen von den Heiden verfolgt wird, Teil des Leidens des Messias ist, so wie der Kindermord in Betlehem Teil der Passion Christi ist“²⁵⁴. So wurde Jesus beim Kindermord in Betlehem, bei dem die jüdischen Kinder allein aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum jüdischen Volk dem blinden Wüten des Herodes ausgeliefert waren, deshalb „aufgespart“, um auf Golgotha bewusst das Leiden und den Tod auf sich zu nehmen, so Lustiger. Denn „Israel nimmt immer schon teil an der Passion Christi“²⁵⁵, weil dieselbe Sendung auch ihm aufgetragen ist: sich als der gehorsame Sohn der Macht Gottes anzuvertrauen und den Völkern die Größe und Liebe Gottes zu bezeugen. Wenn Israel auf Jesus blickt, erkennt es daher seine Sendung und seine Bestimmung sowie sein eigenes Schicksal, wie Lustiger in seinen Betrachtungen ausführt.

Um die nahezu unerträgliche Provokation²⁵⁶ dieser Aussage wissend hebt Lustiger einerseits hervor, dass dies nur als Glaubensgeheimnis in Christus und durch Gnade erkannt werden könne, bekräftigt aber andererseits, dass „wir uns in völliger Absurdität befänden, sollte eine christliche Theologie in ihre Sicht der Erlösung, des

²⁵³ Johannes CORNIDES, *Corpus Christi. Biblische Vorausbilder, sakramentale Vergegenwärtigung und ekklesiologische Vorwegnahme des ›neuen Menschen‹* (Paderborner Theologische Studien, Bd. 59), Paderborn u.a. 2018, 38, FN 121. Anm.: Cornides verweist an dieser Stelle weiter auf Zitate bei Michel REMAUD, *Chrétien devant Israël Serviteur de Dieu* (Théologies, Bd. 3), Paris 1983, 36f., FN 9.

²⁵⁴ LUSTIGER, *Verheißung*, 63.

²⁵⁵ MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn*, 469.

²⁵⁶ Anm. 6: Die Spitze der Provokation liegt für Juden darin, dass sie ausgerechnet „im Zeichen des Kreuzes“, im sogenannten christlichen Abendland, verfolgt wurden und viel Leid zu ertragen hatten.

Kreuzesmysteriums, nicht einschreiben können, dass auch Auschwitz Teil des Leidens Christi ist“²⁵⁷. Wenn sich Gott in Jesus Christus mit dem Volk Israel identifiziert, als Jude inkarniert und als Gott des Lebens und der Liebe offenbart, so muss auch das Leiden seines auserwählten Volkes in Christus aufgenommen und erlöst sein. Durch seinen Kreuzestod hat Christus alles Leiden getragen, auch und besonders das seines Volkes, ansonsten wäre der Glaube an die Allmacht Gottes nicht zu halten. Denn „nur dann, wenn die im christlichen Credo bekannte Allmacht Gottes identisch ist mit der scheinbar ohnmächtigen und doch den Tod besiegenden Liebe des Gekreuzigten, kann man aus der Sicht von Lustiger auch nach Auschwitz noch an Gott glauben“²⁵⁸. Weil Jesus als der Sohn schlechthin die Bestimmung Israels und als der Messias die Verheißungen ganz verwirklicht, muss aus christlicher Perspektive auch das entsetzliche, unsagbare Leid, welches das auserwählte Volk in der Shoah zu ertragen hatte, in das Leiden Christi eingeschrieben sein und in ihm erlöst sein. Somit „nimmt aber Israel auch teil am stellvertretenden Sühneleiden Jesu, auch hier begegnet man dem leidenden Gottesknecht“²⁵⁹, denn unauflöslich ist ihr Schicksal miteinander verbunden. Dass aber das dem Volk Israel zugefügte Leid ein Ärgernis provoziert und das Volk in Gefahr ist, an Gott irre zu werden und zu verzweifeln, ist nach Lustiger nicht nur in den biblischen Schriften bezeugt, sondern auch die Erfahrung des 20. Jahrhunderts.²⁶⁰ Angesichts des unermesslichen Leides, das das jüdische Volk in der Geschichte bis in die Gegenwart erfahren hat und immer noch erleidet, ist diese Versuchung sehr gut nachzuvollziehen. Dennoch bleibt das Volk Israel dazu berufen, stellvertretend für die Völker vor Gott zu stehen, seinen Namen zu heiligen und dadurch zum Heil und Segen für die Völker zu werden. Jesus verwirklicht diesen Auftrag bis in die letzte Konsequenz als der leidende Messias, der „das Leid seines Volkes [das durch die Ablehnung der Erwählung und damit die Ablehnung der Gnade und letztlich Gottes selbst durch die Völker verursacht wird, Anm.] trägt und die Erlösung der Welt wirkt“²⁶¹, und er setzt diese Sendung „mit keinen anderen Mitteln als denen der wehrlosen Liebe durch“²⁶².

²⁵⁷ LUSTIGER, Verheißung, 64.

²⁵⁸ MENKE, Jesus Christus: 'Wiederholung' oder 'Bestimmung'?, in: HOPING – TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie, 125–158, hier: 155.

²⁵⁹ Klaus von STOSCH, Die Einzigkeit Jesu Christi als Implikat der Einzigkeit Israels. Plädoyer für eine mutual inklusive Lesart der Christologie in der Israeltheologie, in: DANZ u.a. (Hgg.), Christologie zwischen Judentum und Christentum, 291–309, hier: 306.

²⁶⁰ LUSTIGER, Verheißung, 49.

²⁶¹ LUSTIGER, Verheißung, 69.

²⁶² MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 486.

Das heißt, dass das Volk Israel auch im Leiden auf Christus bezogen und von ihm umfassen ist. Dass es auch heute im jüdischen Volk diese christusförmige Opfergesinnung gibt, bezeugt der jüdische Religionsphilosoph Michael Wyschogrod. Dieser erläutert, dass die Selbstopferung, sein ganzes Dasein hinzugeben, die angemessene bejahende Antwort des jüdischen Volkes auf Gottes Erwählung hin ist, die selbst von dem grundlegenden Vertrauen in Gottes liebende Fürsorge und Treue zu seinen Verheißungen getragen ist. Hier entspricht die Deutung der Sendung des Volkes Israel jener Lustigers, welcher sie darüber hinaus auf Christus bezieht. Weiter sagt Wyschogrod, müsse „das jüdische Volk darauf vorbereitet sein (und sei es auch), für die Heiligung des Namens Gottes geopfert zu werden,“²⁶³ denn es ist seit der Zerstörung des Tempels selbst das Opfer, durch das der Name des Herrn geheiligt wird.

In dieser Deutung des Leidens des Messias und des Volkes Israel wird klar, dass das Volk Israel und Jesus Christus als der in Jesaja angekündigte Gottesknecht stellvertretend für die Vielen gelitten haben und noch leiden. Weil Gottes Erwählung fort dauert, wird die Berufung des Volkes Israel auch hinsichtlich des Leidens nicht ersetzt oder annulliert.

Durch den vertrauensvollen Liebesgehorsam des Sohnes Gottes wird die Sünde aufgedeckt und zugleich gesühnt. Die Abgründe der Sünde und der „mörderischen Willen im Herzen“²⁶⁴ jedes Menschen werden in der Passion Jesu und im Leiden des Volkes Israel offenbar. Sie werden aufgedeckt, um vergeben und geheilt zu werden, damit die Barmherzigkeit Gottes offenbar wird, wie Lustiger betont. Durch nichts wird die Sünde damit nivelliert, relativiert oder gar gerechtfertigt. Das ganze Grauen der Gewalt am unschuldigen Gottesknecht tritt bei Lustiger deutlich hervor. Aber im Glauben an Christus, den leidenden Messias Israels, hat sie nicht das letzte Wort. „Christus selbst ist die Chiffre, der Schlüssel, der es erlaubt, dieses unerklärliche und unerträgliche Leiden Israels als einen Segen zu empfangen“²⁶⁵, da er nicht im Tod geblieben, sondern von den Toten auferstanden ist und damit Erlösung gewirkt hat. Dann heißt „zu glauben, dass der leidende Christus der Messias ist, nicht nur glauben, dass das Opfer der Erlöser ist, sondern auch, dass das Opfer letztlich über seinen Henker triumphiert“²⁶⁶. Den unvergänglichen Sieg trägt dann jener davon, der dem Vater bedingungslos vertraut. Lustiger geht es bei weitem nicht darum, Leiden zu verherrlichen und Gewalt und Ungerechtigkeit zu rechtfertigen, sondern er eröffnet diese Perspektive des Heils aus dem tiefen und überzeugten Glauben,

²⁶³ WYSCHOGRD, Gott und Volk Israel, 34.

²⁶⁴ LUSTIGER, Verheißung, 99.

²⁶⁵ Ebd., 126.

²⁶⁶ LUSTIGER, Gotteswahl, 117.

dass Jesus Christus der Welt Erlösung und Heil gebracht hat und Gott, der die Liebe ist, den Sieg davonträgt.

Damit weist Lustiger, der die Shoah selbst miterlebt hat, den Weg zur Versöhnung. Da es nicht in der Macht des Menschen liegt zu verzeihen, „kann das wahrhafte Verzeihen nichts anderes sein als eine Auferstehung der Toten. Der Beweis für das Verzeihen Gottes ist die Auferstehung des Sohnes. Und doch trägt der Auferstandene die Stigmen seiner Passion.“²⁶⁷ Das bedeutet, es ist kein Sieg, der Vergangenes vergessen macht, sondern einer, der alles in Liebe trägt und damit erlöst. „Die Vergebung des Unvergeblichen wäre demnach selbst eine messianische Gabe“²⁶⁸, entfaltet Jan-Heiner Tück diesen Gedanken Lustigers, denn es obliege der Freiheit des Einzelnen, diese Gabe der Vergebung selbst zu empfangen und daraus schöpfend sie auch anderen zuteil werden zu lassen, um am Aufbau der in Jesus gekommenen Gottesherrschaft mitzuwirken.²⁶⁹

4.3.3. Jesus, Messias für die Völker

Lustiger macht darauf aufmerksam, dass die Öffnung zu den Heiden hin schon ursprünglich in die Sendung Israels hineingelegt ist, damit sich alle Menschen zum einen und einzigen Gott Israels bekehren. Er verweist in diesem Zusammenhang auf Simeon, der im Tempel den neugeborenen Jesus als „Licht, das die Heiden erleuchtet“ (vgl. Jes 49,6; Lk 2,32) proklamiert und damit Jesu universale Sendung andeutet²⁷⁰, denn „durch Jesus Christus wird die Erfüllung der Verheißung jedem Juden und jedem Heiden ermöglicht“²⁷¹. Auch das Auftreten der Sterndeuter im Rahmen der Geburtserzählung weist auf die Messianität Jesu und seine „Sendung [hin], die Zusammenführung von Juden und Heiden zu einem einzigen Gottesvolk“²⁷². Sie versinnbildlichen Heiden, die kommen werden, um den einen und einzigen Gott Israels anzubeten, wie es beispielsweise in Jesaja 61 oder im Psalm 71 angekündigt ist. So beginnt sich schon bei der Geburt Jesu die universale Verheißung zu verwirklichen, dass sich alle Völker zum Gott Israels bekehren und ihn anbeten werden. Der hier zur Sprache kommende, in Christus für die Heiden eröffnete Zugang zu den Verheißungen Israels ist für Lustiger ein entscheidendes messianisches

²⁶⁷ Jean-Marie LUSTIGER, Die Gabe des Erbarmens, in: DERS., Wagt den Glauben, 412–417, hier: 416.

²⁶⁸ Jan-Heiner TÜCK, Das Unverzeihbare verzeihen? Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung auf Versöhnung, in: DERS., Gottes Augapfel, 249–284, hier: 278.

²⁶⁹ Ebd., 269.

²⁷⁰ Jean-Marie LUSTIGER, Das christliche Leben, Wiederaufnahme des jüdischen Pascha. Interview mit Jean Daniel, in: Le Nouvel Observateur, 1. April 1983, in: DERS., Wagt den Glauben, 90–104, hier: 93f.

²⁷¹ MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 466.

²⁷² RATZINGER, Die Vielfalt der Religionen, 23.

Moment. Es ist das Zeichen der Erfüllung im Sinne der verwirklichten Erwartung, dass die Heiden den Messias Israels entdecken.²⁷³

Als der Sohn schlechthin erneuert Jesus Christus den Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk durch seinen Gehorsam bis in den Tod. Zugleich vollzieht sich am Kreuz aber endgültig die Universalität des Heils, denn „sein Tod ist der Preis, um den er den Bund mit Israel den Heiden eröffnen kann. [...] Es besteht (nämlich) ein enges, geheimnisvolles, menschlicher Logik unverständliches Band zwischen dem Eintritt der Heiden in die Verheißung Israels und der Tötung und Auferstehung des Messias. Beides ist eng verbunden.“²⁷⁴ Lustiger betont hier mit Paulus, dass Jesu Tod vor allem für die Heiden heilseröffnend ist. Für Juden ist Jesu Erlösungswerk die Erfüllung der Verheißungen einschließlich der Sündenvergebung und der Gabe des Geistes, die bewirkt, in Christus das Gesetz vollkommen erfüllen zu können (vgl. Röm 15,8–19). Die Heiden erhalten aber durch den Kreuzestod Jesu überhaupt erst den Zugang zu den Verheißungen Israels. Gemäß Jesu Vergebungsbitte am Kreuz wird die Erlösung auch ihnen zuteil. Als Jesus am Kreuz seinen Geist hingibt, ermöglicht er jenen, die an ihn glauben, den Bund im Geist zu leben, der das Gesetz in die Herzen einschreibt.²⁷⁵ In der Geistsendung schließlich hat deshalb nicht mehr nur das Volk Israel Anteil an ihm, sondern jeder Mensch hat gnadenhaft Zugang zu der dem jüdischen Volk geschenkten Gnade und damit am göttlichen Leben teil. Es ist dies aber nun nicht mehr eine Eingliederung dem Fleisch nach, sondern durch den Glauben an Jesus als den Christus und durch die Taufe. Durch den Glauben an Jesus als den Messias und die Taufe erhalten daher auch die Heiden Anteil an der Erwählung Israels, ohne die Last des Einhaltens des Gesetzes aufgebürdet zu bekommen, welches sie in Christus aber auf geistige Weise erfüllen müssen. Im Geist haben sie daher auch Anteil an der Sendung und an den an Israel ergangenen Verheißungen.²⁷⁶ Wie die Sterndeuter müssen sich aber die Heiden „auf den Weg nach Betlehem machen“, um dort den Messias, Jesus, in dieser Geschichte zu empfangen. Denn die Heiden treten nur dann in die Heilgeschichte ein und werden erlöst, wenn sie diese Geschichte (in ihrer konkreten Gegebenheit) zu ihrer eigenen machen.²⁷⁷ Sie müssen sich mit dem Volk Israel solidarisieren und das Schicksal des Volkes als ihr eigenes ansehen.

²⁷³ Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 55.

²⁷⁴ Vgl. ebd., 51.

²⁷⁵ Vgl. ebd., 109.

²⁷⁶ Vgl. ebd., 111.

²⁷⁷ Vgl. ebd., 44.

Durch die Hinwendung der Völker an den Gott Israels im Glauben wird Israel an die unverdient empfangene Gabe des Bundes erinnert und seine Hoffnung gestärkt, wenn es sieht, dass die Völker dieselbe Hoffnung und Fülle empfangen wie es selbst.²⁷⁸ Das soll die Erweckung der Bekehrung im auserwählten Volk hervorrufen. Denn für das Volk Israel ist es ein Zeichen des Messias und des anbrechenden Gottesreiches, wenn die Heiden Gott erkennen, sich zu ihm bekehren und ihn anbeten. Umso schwerer trifft es, wenn Christen aufgrund eines verkürzten oder enggeführten Glaubens den Juden ein Ärgernis geben, durch welche jene nicht den Messias Israels und in ihm den Gott Israels erkennen können. Die Erfüllung dieser Verheißung, die erst im eschatologischen Reich Gottes ihre Vollendung gefunden haben wird, ist also ein messianisches Zeichen und führt Juden wie Heiden jeweils die Ungeschuldetheit der Gnade vor Augen, die ihre eigene Erwählung bedeutet. Daher müssen Juden und Heidenchristen einander die ungeschuldete Gnade Gottes bezeugen und wechselseitig anerkennen, die Juden aus leiblicher, Heidenchristen aus geistlicher Abstammung empfangen haben. Christen wissen um den ungekündigten Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk Israel und anerkennen respektvoll diese Wahl Gottes. Das jüdische Volk anerkennt seinerseits die den Heidenchristen geschenkte Gnade, durch den Messias Israels Anteil an der Erwählung zu haben. Dazu muss allerdings das Lebenszeugnis der zum Bund hinzugetreten Heidenchristen für sich selbst sprechen und durch sie das Antlitz des Messias erkennbar werden. Juden und Christen sind deshalb berufen, die Heiligkeit Gottes und als Söhne den Vater zu offenbaren, in die Heilsgeschichte einzutreten, indem sie die Erlösung annehmend die Vergebung für ihre Sünden erlangen, und das Gesetz befolgen, das in ihre Herzen eingeschrieben ist. So werden sie als Söhne den Vater und die Heiligkeit Gottes bezeugen.

4.3.4. Fazit

Der überzeugte Glaube an Jesus als den verheißenen Messias Israels prägt Lustigers Christologie, wie nun deutlich geworden ist. Unzweifelhaft ist Jesus von Nazareth in den neutestamentlichen Schriften als der Messias von Israel für Israel bezeugt, wie Lustiger betont. In der Konkretheit seines Daseins und in der Treue Gottes zu seiner Verheißung offenbart und verwirklicht Jesus der Christus zuerst für die Juden, dann für die Heiden die unbedingte, erlösende Liebe Gottes als Heilsgeschichte, die mit Abraham begonnen hatte.

²⁷⁸ Vgl. ebd., 89.

Damit betont „die Kennzeichnung Jesu als ‘Messias Israels’ vom christlichen Standpunkt aus [...] die Kontinuität in der jüdischen und christlichen Messiaserwartung“²⁷⁹.

Erstens zeigt Lustiger in seiner Darstellung unzweideutig den Vorrang des erwählten Volkes auf, dem der Bund und die Verheißungen gegeben sind (vgl. Röm 9,4). Da Jesus Christus eben diesen Bund erneuert und die Verheißungen verwirklicht, richtet sich sein Kommen zuerst an das Volk Israel, auch wenn von Anfang an die Öffnung für die Heiden impliziert ist und sie durch ihre Hinzufügung zum Volk Israel Anteil an dessen Sendung bekommen. Lustiger geht daher nicht von zwei verschiedenen Bündnissen aus, sondern sieht den Abrahamsbund im Bund, den Jesus gestiftet hat, erneuert. Dies soll unten ausführlicher besprochen werden.

Zweitens ergeben sich aufgrund der zu unterscheidenden Relationen zu Christus für Juden wie für Heidenchristen unterschiedliche Modi der Berufung zum Heil. Juden wie Heiden müssen aufgrund ihres unterschiedlichen Zugangs zu Christus einander die jeweils ungeschuldete Gnade bezeugen und zu Eifer im Befolgen der Tora beziehungsweise in der Nachfolge Christi anspornen. Darüber hinaus sind Christen aufgefordert, dem auserwählten Volk gegenüber nicht nur Achtung und Respekt entgegenzubringen, sondern auch in Solidarität zu denen zu stehen, mit welchen sie in Christus verbunden sind. An dieser Stelle soll schon darauf verwiesen werden, dass die besondere Stellung jener Juden, die als *ecclesia ex circumcisione* an Jesus als den Messias Israels glauben, noch gesondert betrachtet werden wird, da sie Jesus dem Fleisch nach und dem Geist nach angehören und damit eine wichtige Mittlerfunktion übertragen bekommen haben, wie Mark Kinzer es entfaltet hat.

Drittens nimmt Jesus als der leidende Messias Israels bei Lustiger einen hervorragenden Platz ein. Durch seinen Kreuzestod hat Christus nicht nur allen Menschen das Israel verheißene Heil eröffnet, sondern zugleich ist in der Passion Christi das ganze Leiden des Volkes Israel eingeschlossen und erlöst. „Indem er den kreuzigenden Hass der Sünde mit Liebe beantwortet, entmachtet er kraft der ihm vom Vater geschenkten Beziehung den Tod.“²⁸⁰ Die Liebe zum Vater also überwindet den Tod und schenkt allen Menschen im Geist den Zugang zum Leben. Insofern ist der leidende Messias zuerst Gottes Nähe zu seinem Volk, dem das Leiden zwar nach Christi Tod und Auferstehung nicht erspart bleibt, das aber dennoch Gottes Gegenwart in seinem Volk und seine Treue zu seiner Erwählung

²⁷⁹ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, Art. 65/120; zit nach: HOPING, Die Messianität Jesu, in: DERS. – TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie, 165.

²⁸⁰ MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 466.

bezeugt. Gerade in seinem Leiden erweist sich Jesus als der Messias *für* Israel, da er durch seine Ganzhingabe an den Vater die Erlösung aller gewirkt hat. Zwar bleiben die Stigmata als Zeichen des Leidens sichtbar, doch sind sie zur Quelle neuen Lebens und der Vergebung geworden.²⁸¹

Wenn daher auch das Leiden in Christus eine messianische Dimension hat, so folgt daraus, dass erstens das *Mit*-Leiden in Christus für alle, die zu Christus gehören, eine erlösende Dimension hat und deshalb fruchtbar sein kann und dass sich zweitens die Christen mit dem jüdischen Volk in dessen Leiden solidarisch erweisen müssen, indem sie auf ihre Weise Christus nachfolgen und *mit*-leiden. Lustiger macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass es in keiner Weise darum geht, Leiden zu suchen oder zu verherrlichen, sondern dass der Einzelne ein je eigenes Maß hat, Christus ähnlich zu werden.

Jan-Heiner Tück greift Lustigers Diktum von der „Gabe der Vergebung“ auf und integriert es in die Theologie der Versöhnung²⁸², die angesichts des monströsen Unrechts und der Schrecken des 20. Jahrhunderts zu einer drängenden Frage geworden ist. Tück führt aus, „dass Jesus, der Messias, die Wirklichkeit, ja die *Inkarnation der unbedingten Vergebung* ist.“²⁸³ In Jesus Christus spricht Gott den Menschen die Vergebung zu. Er offenbart seine Barmherzigkeit, indem er selbst die Schuld *aller* auf sich nimmt und sie damit erlöst und befreit. Um der persönlichen Freiheit Rechnung zu tragen, muss es einen Moment geben, da jeder Mensch sein Leben angesichts dieser Liebe zu verantworten hat, mit seinen Unrechtstaten konfrontiert wird und von Gott und von den Menschen Vergebung erbitten muss. Dabei kann die Vergebung durch die Opfer nie erzwungen werden, doch es bleibt die Hoffnung, dass diese in Christus zur Vergebung bereit sind, damit Vollendung, Erlösung und Heil für alle Menschen und die Einheit aller Menschen in Christus verwirklicht werden. Freilich ist dies nur im Modus der Hoffnung möglich, wie Tück betont.

²⁸¹ Vgl. LUSTIGER, Die Gabe des Erbarmens, in: DERS., Wagt den Glauben, 412–417, hier: 415.

²⁸² Vgl. TÜCK, Das Unverzeihbare verzeihen?, in: DERS., Gottes Augapfel, 276–284.

²⁸³ Ebd., 270.

4.4. JESUS, „GRUND DER ESCHATOLOGISCH ERHOFFTEN EINHEIT DES EINEN GOTTESVOLKES“²⁸⁴

Hat Lustiger in der Betrachtung der Sohnschaft gezeigt, dass Jesus Christus unauflöslich mit dem Volk Israel verbunden ist, so hat er im Aufweisen der Messianität Jesu dargestellt, dass Jesus nicht nur die Verheißungen für das Volk Israel verwirklicht, sondern das Heil allen Menschen eröffnet hat. Durch seinen Tod und seine Auferstehung hat Jesus Christus den Bund Gottes mit dem Volk Israel erneuert, ihn allen Menschen zugänglich gemacht. So hat er die an ihn Glaubenden, Juden und Heiden, in der katholischen Kirche²⁸⁵ gesammelt. Denn „die ‚Totalität‘ der Menschheit ist nach Gott Israel und die Völker, die zuletzt in einem einzigen Bund vereinigt werden sollen“²⁸⁶. Gemäß dem Heilsplan Gottes, den er dem Volk Israel offenbart und in Jesus Christus verwirklicht hat, sollen *alle* Menschen zur Einheit in Gott und mit ihm zusammengeführt werden. Darin ist aus christlicher Perspektive die erhoffte endzeitliche Gemeinschaft von Volk Israel und Kirche als eschatologisch erneuertes²⁸⁷ Volk Gottes begründet. Deswegen ist Jesus Christus der „Grund der eschatologisch erhofften Einheit des einen Gottesvolkes“, wie Menke es im Anschluss an Lustiger ausdrückt.

Das wirft aber, an Lustiger anschließend, die Frage auf, wie die universale Heilsmittlerschaft Christi zu verstehen ist, da allen Menschen das Heil nur in Christus geschenkt wird, das jüdische Volk ihn aber mehrheitlich nicht als seinen Messias anerkennt. Daraus resultiert weiter die Spannung zwischen nicht erfüllter jüdischer Erwartung und verborgener Erfüllung der Verheißungen aus christlicher Perspektive, die jüdischerseits als Begründung für die Ablehnung Jesu als Messias ins Feld geführt wird, während christlicherseits eben diese Ablehnung dem Judentum vorgeworfen wurde. Abschließend soll die erhoffte Konvergenz der jüdischen und der christlichen Heilserwartung im Eschaton angesprochen werden, wenn der Menschensohn auf den Wolken des Himmels erscheint.

²⁸⁴ MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 466.

²⁸⁵ LUSTIGER, „Da es nicht anders geht...“, in: DERS., Wagt den Glauben, 55.

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ Anm. 7: Mark Kinzer macht darauf aufmerksam, dass der Ausdruck „eschatologisch erneuert“ anstelle von „neu“ in den biblischen Texten die passendere Übersetzung wäre, da man es mit einer durch die Handlung Gottes transformierten Wirklichkeit zu tun hat. Vgl. KINZER, Searching Her Own Mystery, 47.

4.4.1. Zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi

Lustiger bezeugt also Jesus Christus als den, in dem Juden und Heiden verbunden sind, Juden durch die Inkarnation den Sohnes Gottes als ein Sohn Davids und Heiden durch die Gabe des Geistes und die Eingliederung in Christus. Juden wie Heiden sind deshalb, wenn auch auf unterschiedliche Weise, auf Jesus als den Christus verwiesen, der das Heil aller Menschen ist.

Wie kann aber die universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi im Hinblick auf das Judentum verstanden werden, das Jesus aufgrund seiner Treue zur Tora, und weil es die Verheißungen nicht erfüllt sieht, Jesus nicht als Messias Israels anerkennt, weil es die Verheißungen nicht erfüllt sieht?

Die Kirche hat stets verkündet und 2015 in dem Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt*²⁸⁸ auch im Hinblick auf das Judentum erneut bekräftigt, dass das Heil nur durch Jesus Christus erlangt werden kann und es zwar „Heil außerhalb der christlichen Kirche geben kann, es aber immer auf Christus bezogen sein muss, sodass alle nichtchristlichen Wege an Jesus Christus, der selbst der Weg ist, partizipieren“²⁸⁹. Das bedeutet, dass jeder Mensch auf Christus bezogen sein muss, um gerettet zu werden (vgl. LG 16).

Lustiger hält an der Heilsuniversalität Jesu Christi fest, lässt aber hinsichtlich der Art und Weise, diesen Heilsweg zu beschreiten, eine gewisse Spannung offen.

a) Ein jüdischer Sonderweg des Heils?

Für Lustiger steht die universale und exklusive Heilsmittlerschaft Jesu Christi außer Frage, ist doch der ewige Sohn des Vaters als der Jude Jesus von Nazareth Mensch geworden, um seinem Heilsplan getreu die Verheißungen inklusive der Sündenvergebung und der Auferstehung von den Toten zu erfüllen, zuerst für sein erwähltes Volk Israel, dann aber auch für die Heiden. Durch sein Erlösungswerk hat er allen Menschen das Heil erworben, an dem die Gläubigen, Juden und Heiden, teilhaben. Aufgrund der Gnade des Glaubens treten sie in den Neuen Bund ein, den Christus gestiftet hat. Dennoch ist es eine

²⁸⁸ KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von „Nostra aetate“ (Nr. 4) [10. Dezember 2015] (VApS 203), Bonn 2016.

²⁸⁹ Vgl. Eva SCHÖNEMANN, *Bund und Tora, Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie*, Göttingen 2006, 39.

persönliche Entscheidung des Einzelnen, die Gnade der Erlösung anzunehmen, die sich in seinem Leben verwirklicht.

Nun anerkennt aber der Großteil des jüdischen Volkes Jesus nicht als seinen Messias und damit auch nicht dessen Heilswirken. Lustiger sieht darin ein Geheimnis Gottes, das sich unserer Beurteilung entzieht, betont aber zugleich, dass das Volk Israel „seine Existenzberechtigung bis zum Anbruch des Himmelreiches hat“²⁹⁰, weil es das von Gott zum Heil aller Menschen erwählte Volk ist. Die Existenz des Gottesvolkes Israel bis zum Ende der Geschichte gehört daher zum geheimnisvollen Plan Gottes, da auch das Volk als solches eine messianische Sendung trägt. Aufgrund der Wahl Gottes hat deshalb nicht ganz Israel schon jetzt Jesus als seinen Messias erkannt, um den Heiden die reale Möglichkeit zu geben, Jesus Christus als Höhepunkt der Heilsgeschichte mit dem Volk Israel zu erkennen, zu dem sie gnadenhaft Zugang erhalten haben (vgl. Röm 9–11). Und es ist ein Geheimnis Gottes, wer aus dem jüdischen Volk jeweils dazu berufen ist, Jesus von Nazareth als den Messias Israels zu erkennen und wer nicht,²⁹¹ und ein jeweils persönlicher Weg der Bekehrung, dem Willen Gottes gemäß zu leben und sich zu heiligen. Wenn es aber eine Wahl Gottes ist, so könnte in keinem Fall von Verwerfung des Volkes Israel gesprochen werden, wie es seit *Nostra Aetate* auch ausdrückliche Lehrmeinung ist. Außerdem hält Lustiger fest, dass am Ende der Zeiten Gesamtisrael, die Lebenden und die Toten, den Messias erkennen werden, der kein anderer sein wird als der von der Kirche verkündete Jesus Christus. Somit ist auch für das Volk Israel Christus der Mittler des Heils, wenn es ihn auch erst im Eschaton als solchen annehmen wird. Weil das ganze Volk Israel aber alle Generationen umfasst, bedeutet das auch für die bereits Verstorbenen, dem Messias am Ende der Zeiten zu begegnen.

Selbstverständlich enthält sich Lustiger jeden Urteils hinsichtlich des Heils für jeden einzelnen Juden, betont aber, dass aufgrund der Treue Gottes auch dem Volk Israel das Heil offensteht, zumal es für Juden wie für Heiden der persönlichen Bekehrung bedarf, um gerettet zu werden.

Nichtsdestoweniger sind zuerst Juden dazu berufen, Jesus als den Messias Israels zu erkennen und vor den Völkern zu bezeugen, wie es selbstverständlich die Urkirche getan hat. Damit befolgen sie in der Fülle des Geistes das Gesetz so, wie es ihnen aufgetragen ist:

²⁹⁰ LUSTIGER, Gotteswahl, 95.

²⁹¹ Vgl. LUSTIGER, „Da es nicht anders geht...“, in: DERS., Wagt den Glauben, 53; DERS., Gotteswahl, 95.

in bewusster Einheit mit Christus. Denn Christsein ist für Lustiger *eine* Art, Jude zu sein.²⁹²

Somit kann weiterhin konstatiert werden, dass auch Lustiger keinen Heilsweg an Christus vorbei kennt, weist aber dennoch wie schon *Nostra Aetate* 4 explizit darauf hin, dass das jüdische Volk keinesfalls als verworfen oder vom Heil ausgeschlossen gesehen werden kann, wie auch schon aus den vorhergehenden Überlegungen ersichtlich geworden ist.

Die sich darin auftuende Spannung, wie sie sowohl bei Lustiger als auch beim 2015 veröffentlichten kirchlichen Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt* hinsichtlich des Modus auftritt, wie Juden das Heil in Christus erlangen, kann daher nur im Hinblick auf das Eschaton gelöst werden. Denn einerseits weist das vatikanische Dokument um der Universalität des Heilswerkes Christi willen die sogenannte „Zwei-Heilswege-Theorie“ explizit zurück, nach der Juden durch das Halten der Tora und Christen in der Nachfolge Christi das Heil erlangen würden, da Christi Heilswerk universal ist,²⁹³ und andererseits bestätigt es, dass die Juden im ungekündigten Bund mit Gott stehen, der ihnen das Heil verheißt. Wie Lustiger verweist auch die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum in dieser Frage auf den geheimnisvollen Ratschluss Gottes.

Dieser Ansicht schließt sich auch Thomas Pröpper mit der Interpretation von Röm 9–11 als Aufweis für einen jüdischen Sonderweg des Heils an,²⁹⁴ da Gott die Verstockung Israels zulässt, damit die Heiden gerettet werden. Pröpper verweist im Hinblick auf Röm 9–11 daraufhin, wie „grundlegend die Heidenchristen an der Erwählungsgeschichte profitieren und ebenso Gottes Heilsinitiative beiden Juden wie Heiden zugutekommt“²⁹⁵. Gerade deswegen könne man mit Paulus „von der Parusie die treue Erfüllung der Verheißungen Gottes für Gesamtisrael erwarten, eben deshalb aber auch den eigenständigen, unverwechselbaren Weg Israels anerkennen, der in jedem Fall auf die heilvolle Beziehung mit diesem Christus Gottes zuläuft“²⁹⁶.

²⁹² Ebd., 51.

²⁹³ KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“, Art. 25.

²⁹⁴ PRÖPPER, Wegmarken, in: MANEMANN – METZ (Hgg.), *Christologie nach Auschwitz*, 142f.

²⁹⁵ Ebd., 142.

²⁹⁶ Ebd., 143.

b) *Jesus als lebendige Tora – der jüdische Heilsweg?*

Lustiger interpretierend kann mit einigen Theologen eine Weiterentwicklung des Gedankens gewagt werden, der Jesus Christus als den universalen Heilsmittler bekennt und dennoch die Treue der Juden gegenüber der Tora berücksichtigt.

Jesus Christus ist der Sohn schlechthin und deshalb die Bestimmung der Sohnschaft Israels, die sich im Tun des Willens Gottes äußert. Der Wille Gottes aber teilt sich durch die Tora mit. Durch sie offenbart Gott sich selbst, der den Menschen nach seinem Abbild erschaffen hat und ihn sich durch diese Lebensweisung ähnlich gestalten möchte. „Stets bezeichnet *tora* ein Geschehen, das Gott in Verbindung mit den Menschen oder konkreter mit seinem Volk Israel bringt. Mit anderen Worten ist die *tora* die 'Gestalt gewordene Verbindung zwischen Gott und seinem Volk, die Gabe, mit der allein das Freiheit stiftende Verhältnis realisiert und bewahrt werden kann'“²⁹⁷. Die Tora umfasst somit mehrere Dimensionen: Sie zu befolgen, bedeutet für den Israeliten, in Gott und dessen Liebe und damit im Bund zu bleiben, sein Menschsein in Freiheit und Gerechtigkeit zu entfalten und in Gemeinschaft mit seinem Volk in Sicherheit zu leben, dessen Basis die Tora ist. Das heißt, nur durch die im Leben umgesetzte Tora könne der lebensstiftende Wille Gottes konkret werden und heilsvermittelnd und -stiftend wirken.²⁹⁸

Das wurde durch Jesus Christus vollkommen verwirklicht. Denn gemäß dem Zeugnis des Neuen Testaments²⁹⁹ erfüllt sich in Jesus die Tora. „Er [Jesus] nimmt ihn [den Platz der Tora] nicht nur in der Autorität dessen ein, der selbst der Gesetzgeber ist, sondern noch dazu in der Rolle dessen, in dem die Tora sich erfüllt.“³⁰⁰ Als ewiger Sohn des Vaters erfüllt er nicht nur den lebensstiftenden Willen des Vaters, sondern als Fleisch gewordenes Wort Gottes ist Jesus die Tora in Person.³⁰¹ In diesem Sinn interpretiert Lustiger die Perikope vom reichen Jüngling (Mt 19,16–30).³⁰² Jesu Aufforderung an den jungen Mann, ihm nachzufolgen, bedeute die Einhaltung der auf Gott bezogenen Gebote, die im *Schem^a Israel* (Dtn 6,4) ihren verdichteten Ausdruck finden. Die Nachfolge Christi also ist die

²⁹⁷ Frank CRÜSEMAN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 238; zit nach: SCHÖNEMANN, *Bund und Tora*, 161.

²⁹⁸ Vgl. ebd., 175.

²⁹⁹ Die Bergpredigt des Matthäus-Evangeliums und der Prolog des Johannes-Evangeliums bezeugen das auf besondere Weise, wie Joseph Ratzinger es im Dialog mit Rabbi Jacob Neusner in seinem Werk „Jesus von Nazareth“, Bd. 1, darlegt.

³⁰⁰ Jürgen, WERBICK, *Gott – menschlich. Elementare Christologie*. Herder, Freiburg i. Br. 2016, 146.

³⁰¹ Vgl. RATZINGER, *Jesus von Nazareth: Erster Teil*, 143. Diese Interpretation ist allerdings nicht unumstritten, wie Jan-Heiner Tück es in seinem Aufsatz diskutiert. TÜCK, *Der Jude Jesus – „die Tora in Person“?*, in: DANZ, u.a. (Hgg.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum*, 183–207. Es übersteigt aber den Rahmen der vorliegenden Arbeit, diese Diskussion aufzugreifen.

³⁰² LUSTIGER, *Verheißung*, 20–23.

Befolgung des lebensspendenden Gesetzes (vgl. Mt 7,21), die durch die Inkarnation in Christus eine neue Art der Erfüllung des Gesetzes im Geist ermöglicht.

Damit wären auch jene toraobservanten Juden, die Christus aus Treue zur Tora explizit nicht anerkennen, aus christlicher Sicht darin auf Christus bezogen und in den Neuen Bund eingetreten. Denn war vor Christus „die Tora realsymbolische Antizipation der *Selbstmitteilung* des ewigen Logos“ und aufgrund der menschlichen Schwäche und Sünde Ausdruck eines zerbrechlichen Bundes, so wurde die Tora durch Christus „ein Weg zur Annahme und Weitergabe des Fleisch gewordenen Logos“ und damit „Sakrament eines unzerbrechlichen Bundes“.³⁰³ Durch die Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus Christus, der als Mensch die Tora vollkommen erfüllt hat, ist die Tora der Ort der lebendigen Begegnung mit Christus und in Christus geworden. Der toratreue Jude hat nun in Christus teil an der Erfüllung der Tora und damit am ungekündigten und ewigen Bund. Folglich ist jedes Glied des Volkes Israel auf den Messias Israels verwiesen, ob es sich dessen bewusst ist oder nicht, ob es dies ablehnt oder annimmt. „In dem Maße, in dem der Jude seine eigene Erwählung durch die Befolgung der Tora konkretisiert, ist er unterwegs zu Christus. Denn Jesus Christus ist der Jude, der nichts anderes sein wollte als der ganz und gar vom Willen Gottes Bestimmte.“³⁰⁴ Mit anderen Worten ist das Volk Israel daher in der Befolgung der Tora mit Jesus Christus verbunden und die heilstiftende Beziehung des Juden zu Jesus Christus fände darin ihre Verwirklichung. So wurde auch die Heilszusage an das Volk Israel durch das Befolgen der Tora durch die Inkarnation des Wortes Gottes als Jesus von Nazareth und durch dessen Erlösungswerk nicht obsolet, sondern bestätigt und bekräftigt. Damit hielte man an der universalen und exklusiven Heilsmittlerschaft Christi fest, machte aber nicht die explizite Gemeinschaft mit der Kirche zur Bedingung des Heils, sondern betrachtete einen jüdischen Sonderweg des Heils als gangbar.

Die Stärke dieser These liegt darin, die Beziehung der Juden zu Gott in Jesus Christus darzustellen und die Heilsbedeutung Christi für die Juden nicht erst ins Eschaton zu verlegen, sondern die Treue zur Tora gemäß der Verheißung als heilbringend anzuerkennen und gleichzeitig an der Heilsuniversalität Christi festzuhalten. Für jüdische Christen bezeichnet sie eine noch tiefere Verbindung zu Christus, da sie auch in der treuen Erfüllung ihres Auftrags, die Tora zu befolgen, Christus sakramental begegnen und mit Christus vereint sind.

³⁰³ Vgl. MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 468.

³⁰⁴ Ebd., 464.

Die Schwächen dieser These sind aber erstens, dass sie die Juden für sich vereinnahmt, indem sie sie zu „unbewussten Christen“ macht und ihre persönliche Entscheidung missachtet, sowie zweitens, dass sie den vom Christus selbst geforderten Ruf zur Umkehr und zum expliziten Christusbekenntnis nicht ernstnimmt und folglich einen wesentlichen Sendungsauftrag der Kirche unterschlägt. Das wiederum darf aber selbstverständlich nicht zu einer Judenmission führen, wohl aber zu einem authentischen Christusbekenntnis, das sich in Werken der Liebe zeigt.

c) *Das eschatologisch erneuerte Gottesvolk*

Das Bekenntnis zur universalen Heilsmittlerschaft Christi legt aber nicht nur die oben behandelte Frage nach seiner Bedeutung für das Judentum nahe, sondern ebenso seinen Gehalt für die eschatologische Einheit des Gottesvolkes, die sich direkt daraus ergibt.

Durch den Glauben an Jesus als den Christus und die Taufe werden in der katholischen Kirche, dem „eschatologisch erneuerten Volk Gottes“³⁰⁵, Juden und Heiden zusammengeführt.

Um dieser endzeitlichen, durch Christus gestifteten Versammlung Ausdruck zu geben, wurde in der Alten Kirche der Begriff des *neuen Volkes Gottes*³⁰⁶ eingeführt, der aber mit einer stark antijudaistischen Schlagseite, wie sie im Barnabasbrief deutlich wird, versehen war und die Kirche im Sinne der Substitutionstheorie gegen das Volk Israel in Stellung gebracht hat.³⁰⁷ Nachdem das Syntagma „neues Volk Gottes“ für die Kirche durch die Zeit hindurch dennoch ein positiv besetzter Begriff war, wurde er im Zweiten Vatikanischen Konzil aufgegriffen und trotz der bewussten Absage an jeden Antijudaismus verwendet, um die Kirche vom Volk Israel zu unterscheiden. Dass diese Verwendung aber nicht mehr mit den neu gewonnenen Einsichten hinsichtlich des Volkes Israels, insbesondere der Ablehnung der Substitutionstheorie zusammenpasst, liegt auf der Hand. Auch Lustiger hat den Terminus aus diesem Grund abgelehnt. Es musste ein anderer Begriff gefunden werden, um erstens der Divergenz „zwischen der biblischen Vorstellung von der Einzigkeit und Universalität des Gottesvolkes auf der einen und der historisch-faktischen Gegebenheit der Zweiheit von Judentum und Christentum auf der anderen Seite“³⁰⁸ gerecht zu werden und um zweitens jede substituierende Verwendung zu verhindern. Außerdem war zu

³⁰⁵ KINZER, *Searching Her Own Mystery*, 47–48.

³⁰⁶ Vgl. im Folgenden: Tamás CZOPF, *Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs* (Münchner Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, Bd. 78), Sankt Ottilien 2016.

³⁰⁷ Vgl. Ebd., 423–426.

³⁰⁸ Ebd., 427.

beachten, dass der Begriff des Volkes Gottes, der biblisch das Volk Israel bezeichnet, inhaltlich eine theologisch wertvolle Dimension der Beziehung Gottes zu seinem Volk zum Ausdruck bringt und nicht einfach zu verwerfen war, da in ihm die Souveränität Gottes gegenüber seinem Volk und die aus ihm kommende Gemeinschaft sowie die von ihm zusammengeführte Versammlung deutlich werden.

Aus diesen Gründen wird deshalb in der Israeltheologie das Syntagma „eschatologisch erneuertes Volk Gottes“ vorgezogen, da sowohl die durch Jesus Christus gewirkte Erneuerung, Weitung und Einigung sowie die bleibende Berufung und die eschatologische Dimension Israels ausgedrückt werden. Denn aufgrund der Offenbarung des einen und einzigen Gottes kann nur von *einem* eschatologisch erneuerten Gottesvolk gesprochen werden, welches das Volk Israel und die Kirche umfasst. Da verheißungstheologisch am Ende der Zeiten ganz Israel den Messias erkennen und gerettet werden wird und der Bund Gottes mit dem Volk Israel durch Christi Erlösungswerk erneuert, gefestigt und für die Heiden geöffnet worden ist, ist das eschatologische erneuerte Volk Gottes eine „Gemeinschaft des Heils“, in der die Verheißungen verwirklicht werden und Heil geschenkt wird.

Juden und Christen sind aber jeweils auf ihre Art berufen, Gottes Existenz in der Welt zu bezeugen und die ihnen aufgetragene Sendung zu leben. Einander aber sollen sie durch ein heiligmäßiges Leben die ungeschuldet gewährte Gnade der Erwählung bezeugen: „Die Heiden müssen in Jesus die Israel geschenkte Gnade erkennen, weil sie Anteil daran haben, und Israel muss die Hoffnung empfangen, die in den Wundern angezeigt wird, die Gott bei den Heiden wirkt. So empfängt der eine vom anderen das Zeugnis der ungeschuldeten Gnade, die ihm zuteilwird.“³⁰⁹

Auf diesem Weg sieht Lustiger die Einheit in Differenz. Aus demselben Ursprung kommend gehen Juden und Christen ihren Weg in Verbundenheit *in gewisser Weise* mit und in Christus ihm entgegen, die Vollendung im (wieder-)kommenden Messias erwartend. Jesus Christus ist der Einheit stiftende Grund, in dem das Heil den Menschen zugesagt ist. Auf diese Weise will Gott sein erwähltes Volk Israel und die Völker eschatologisch in einem einzigen Bund vereinen. Denn bei der Parusie wird Gesamtisrael den Messias Jesus erkennen und mit der Kirche in Christus geeint das Heil erlangen. Wenn Christus am Ende der Zeiten auf den Wolken des Himmels wiederkommen wird, wird es nur einen Hirten und eine Herde geben (Joh 10,16).

³⁰⁹ LUSTIGER, Verheißung, 115f.

Damit ist auch klar, dass jede Form der Judenmission abzulehnen ist, weil auch das gegenwärtige Judentum im ungekündigten Bund mit Gott steht, in dem ihm das Heil verheißen ist. Doch „dass die Christen Jesus Christus so in das eigene Denken und Handeln inkarnieren, dass die jüdischen Brüder und Schwestern `eifersüchtig werden´ bzw. an den Christen abzulesen beginnen, dass der erhoffte Messias identisch ist mit Jesus aus Nazareth“³¹⁰, ist Lustiger zufolge notwendig und gefordert. Die Judenmission abzulehnen, bedeutet also nicht, Jesus als den Messias Israels gegenüber dem Volk Israel zu verleugnen, sondern ihn durch das Lebenszeugnis zu bekennen.

4.4.2. In der Spannung von jüdischer Erwartung und christlicher Erfüllung

Dass die alttestamentlichen Verheißungen entsprechend den jüdischen Erwartungen noch nicht erfüllt sind, ist ein Argument, mit dem das Judentum die Messianität Jesu ablehnt. Lustiger übersieht diesen jüdischen Einwand angesichts des Elends in der Welt nicht, sondern er geht darauf ein und erörtert, dass in Jesus Christus die Verheißungen auf verborgene Weise verwirklicht sind. Denn „die Endgültigkeit der in Christus offenbar gewordenen Liebe Gottes ist zu unterscheiden von der eschatologischen Vollendung der Geschichte“³¹¹. Gott hat sich erst durch das Volk Israel und endgültig in Christus der Welt offenbart, doch die Vollendung der Erlösung ist noch ausständig und wird erst mit der Parusie vollzogen sein.

Wie oben dargestellt, hat Jesus Christus aber aus christlicher Perspektive die dem Volk Israel gegebenen Verheißungen schon eingelöst: „Die Heiligkeit, die Gottesschau von Angesicht zu Angesicht, die Auferstehung der Toten, die Versammlung des Volkes in seinem Land und alle eschatologischen Güter“³¹² sind Wirklichkeit geworden und im Heiligen Geist jenen, die an Jesus als den Messias Israels glauben und ihm eingegliedert sind, zugänglich und damit erfahrbar. Insofern ist das Christentum eine Vorwegnahme der Erfüllung der an das Judentum ergangenen Verheißungen.

Es ist daher der Auftrag der Christen, treu die Gabe des Geistes zu empfangen, in der Nachfolge Christi zu leben und wachend und betend die Parusie des Menschensohnes in Herrlichkeit zu erwarten. Lustiger macht darauf aufmerksam, dass dieses Bewusstsein der

³¹⁰ MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 468.

³¹¹ Vgl. Thomas PRÖPPER, „Dass nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe...“. Ein Beitrag zum Verständnis der „Endgültigkeit“ der Erlösung, in: DERS., Evangelium und freie Vernunft, Freiburg i. Br. u.a. 2001, 40–56; zit. nach: TÜCK, Gottes Augapfel, 273.

³¹² LUSTIGER, Verheißung, 78.

Erwartung unter den Christen bisweilen verloren gegangen ist.³¹³ Diese eschatologische Hoffnung auf Vollendung aber zu verlieren, ist eine große Versuchung der Christen, die dazu verführt, mit menschlichen Mitteln aus der christlichen Gesellschaft eine Vergötzung des Himmelreiches machen zu wollen.

Daraus folgt eine weitere Versuchung, in der sich der Mensch Gottes bemächtigen möchte und schließlich einer vergötzten Ideologie folgt, die mit dem Christentum nichts mehr gemein hat. Die Herausforderung freilich besteht genau in diesem Eingeständnis, nicht selbst der Herr zu sein, und angesichts des Leidens nicht zu verzweifeln, sondern im lebendigen Vertrauen auf Gottes Allmacht und Güte der Herrschaft Gottes Raum zu geben. Auch in diesem Punkt ist das Christentum direkt und notwendig auf das Judentum verwiesen, denn das jüdische Volk weist unablässig darauf hin, dass die Verheißungen noch nicht in vollem Umfang eingelöst sind und erwartet sehnsüchtig das Kommen des Messias. Es verweist damit selbst unablässig auf das letztlich unverfügbare Geheimnis Gottes. Das Judentum ist somit ein notwendiges und wichtiges Korrektiv für das Christentum.

Die Verborgenheit des Messias gehört deshalb wesentlich zur Spannung zwischen Erfüllung und Vollendung, die erst am Ende der Geschichte eintreten wird, denn so lange wird auch das Leiden eine Realität dieser Welt sein. Da Jesus „bis zu seiner Parusie in Herrlichkeit der leidende und verborgene Messias Israels“³¹⁴ ist, leidet er mit und in seinen Gliedern. Denn „was sich in Christus bereits erfüllt hat, das muss sich in uns und in der Welt noch erfüllen“³¹⁵. Aus christlicher Perspektive bekommt das Leiden dadurch einen tiefen Sinn: Es ist die Teilhabe an den Leiden Christi für jene, die Christus im Glauben und in der Taufe eingegliedert sind und das Mitwirken am Heil der Welt.³¹⁶

Selbstverständlich bedeutet das in keiner Weise, das Leiden gut zu heißen, es zu suchen oder zu beschönigen. Doch durch den Tod und die Auferstehung Christi und in ihm wurde das aus Liebe ertragene Leid ein erlösendes und der Leidende darf sich darin von Christus getragen wissen. Deshalb ist die Hoffnung auf Vollendung und Erlösung das Charakteristikum des Judentums wie des Christentums. Gemeinsam sind sie in der Gegenwart berufen, Gottes Existenz in den Widerfahrnissen des Lebens zu bezeugen und auf die Vollendung ausgerichtet zu leben.

³¹³ Vgl. LUSTIGER, „Da es nicht anders geht...“, in: DERS., *Wagt den Glauben*, 55.

³¹⁴ HOPING, *Die Messianität Jesu*, in: DERS. – TÜCK (Hgg.), *Streitfall Christologie*, 179.

³¹⁵ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Art. 21.

³¹⁶ Vgl. LUSTIGER, *Verheißung*, 69.

4.4.3. Erwartung der Ankunft bzw. der Wiederkunft des Messias

„Verheißungstheologisch spricht Lustiger von der Berufung Israels und der Kirche zur Einheit des endzeitlichen Gottesvolkes.“³¹⁷ Lustiger erwartet die eschatologische Vereinigung vom Volk Israel und der Kirche und sieht im gemeinsamen Erwarten des (Wieder-)Kommens des Menschensohnes die gemeinsame Hoffnung und Ausrichtung des Volkes Israels und der Kirche, die mit Daniélou „eine Allianz der Erwartung“³¹⁸ genannt werden kann. Eschatologisch sind beide Größen auf die vollkommene Präsenz des Reiches Gottes ausgerichtet. Weil also „die Linien jüdischer Messiaserwartung und christlicher Parusiehoffnung am Ende zusammenlaufen“³¹⁹, kann Jesus Christus auch als der „Grund der eschatologisch erhofften Einheit des Gottesvolkes“³²⁰ verstanden werden.

Lustiger bezieht sich dabei auf die Selbstbezeichnung Jesu als den „Menschensohn“ aus Dan 7, der auf den Wolken des Himmels kommen und die Völker einen wird. Dieser Menschensohn, Jesus Christus, ist aus christlicher Perspektive der, dessen Ankunft das Volk Israel und dessen Parusie die Kirche erwartet. Denn „unabhängig von der Differenz zwischen jüdischer Messiaserwartung und christlicher Parusiehoffnung ist beiden die Erwartung gemeinsam, dass Gottes rettende Macht sich am Ende der Geschichte durchsetzen wird“³²¹. „Der Unterschied ist nur, dass Derjenige, der wieder kommen wird, die Züge Jesu tragen wird, der [gemäß dem christlichen Glauben] schon gekommen ist, unter uns gegenwärtig ist und handelt.“³²² Jesu Messianität wird dann in der endgültigen Vollendung im messianischen Reich des Friedens mit der Auferstehung der Toten, dem neuen Himmel und der neuen Erde, für alle offenbar werden (vgl. Ez 37 und Off 21).

Das schließt auch das noch ausstehende Gericht sowie die Akklamation Jesu Christi durch das auserwählte Volk ein, das heißt die Salbung des Messias Jesus durch die Ältesten Israels³²³, den sie bei seiner Ankunft als Messias zur Rettung ganz Israels erkennen werden, so die christliche Hoffnung. Deshalb ist die jüdische Messiashoffnung

³¹⁷ HOPING, Die Messianität Jesu, in: DERS. – TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie, 178.

³¹⁸ Jean DANIELOU, Edmond Fleg et Jésus (1946), in: DERS., Dialogue avec Israël, Paris 1963, 87–96, 96; DERS., Christianisme et Judaïsme. Lettre de M. Edmond Fleg et Réponse du Père Daniélou, in: DERS., Dialogues avec Les Marxistes, Les Existentialistes, Les Protestants, Les Juifs, L'Hindouisme, Paris 1948, 157 – 165; zit. nach: TÜCK, Gottes Augapfel, 317.

³¹⁹ TÜCK, Gottes Augapfel, 317.

³²⁰ MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 466.

³²¹ TÜCK, Gottes Augapfel, 273.

³²² PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, Art. 21/43.

³²³ HOPING, Die Messianität Jesu, in: DERS. – TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie, 178.

christlicherseits nicht nur anzuerkennen³²⁴, sondern auch ihre Nicht-Vergeblichkeit³²⁵ zu unterstreichen und darin ein gemeinsamer Orientierungspunkt zu entdecken, der größer und reicher ist als alle Differenzen, weil sie den Horizont auf Ewigkeit hin öffnet.

Daraus ergibt sich eine Weggemeinschaft, in der die Juden und Christen einander durch die reiche Komplementarität, die sie einander im Austausch schenken können, bereichern. So kann die jüdische Messiaserwartung für die Christen „ein starker Ansporn sein, die eschatologische Dimension ihres Glaubens lebendig zu erhalten“³²⁶, denn Juden wie Christen leben im Modus der Hoffnung.

4.4.4. Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Lustiger Jesus Christus als den Grund der eschatologischen Einheit proklamiert, weil erstens die Juden aufgrund der Abstammung und der bleibenden Erwählung mit Jesus und die Heiden als Glieder des mystischen Leibes Christi mit dem Volk Israel verbunden sind. Gemeinsam werden das Volk Israel und die Kirche daher einst das eschatologisch erneuerte Gottesvolk bilden, als das die Christen es vorwegnehmend schon jetzt leben. Zweitens ist mit Christus als „Einheitsprinzip“ der Menschen und des Menschen die universale Heilsmittlerschaft Christi verbunden. Den Heiden ist durch den Glauben an Christus und die Taufe das Heil eröffnet, das die Juden beim Erscheinen des Messias erwarten. Bis dahin ist den Juden die Befolgung des Gesetzes auferlegt, das die Christusgläubigen unter ihnen schon jetzt in Fülle leben können. Die Heidenchristen wiederum befolgen in der Fülle desselben Geistes das Gesetz, das ihnen ins Herz geschrieben ist, indem sie Christus nachfolgen. So haben auch sie Anteil an Christus. Aus diesem Grund erwartet Lustiger die eschatologische Einheit des Gottesvolkes in Christus. Und drittens erwarten das jüdische Volk und die Kirche gemeinsam die Ankunft bzw. Wiederkunft des Messias und damit die Vollendung des Heils. So bilden das jüdische Volk und die Kirche eine Weggemeinschaft mit dem gleichen Ziel, das sich aber in einer unterschiedlichen Lebensweise manifestiert.

Aus diesem Ansatz lassen sich mehrere Konsequenzen bzw. weiterführende Fragestellungen ableiten.

Erstens stellt sich die Frage, was die in Christus gestiftete Einheit zwischen Juden und Heiden für diese Zeit, aber auch in eschatologischer Perspektive bedeutet. Denn auch wenn

³²⁴ HENRIX, Israel trägt die Kirche, 212.

³²⁵ Vgl. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, Art. 21/43.

³²⁶ Ebd.

die Geschichte noch nicht vollendet ist, so ist doch mit der Inkarnation und dem Erlösungswerk Christi die Endzeit schon angebrochen und daher das eschatologisch erneuerte Gottesvolk schon realisiert, wenn auch noch verborgen. Das bedeutet aber auch, dass die volle Einheit zwar natürlich für das Eschaton erhofft werden muss und darf, aber der Grundstein schon gelegt ist. Die Kirche ist in Christus mit dem Volk Israel verbunden, da Jesus ein wahrer Sohn Israels ist und die Getauften an ihm Anteil haben. Durch seinen Tod hat er die trennende Wand der Feindschaft niedergerissen und die beiden in einem einzigen Volk vereint (vgl. Eph 2,15-16). Diese brüderliche Verbundenheit und die daraus folgende Solidarität mit dem auserwählten Volk Gottes werden Prüfstein echter Christusliebe in der Gegenwart. Deshalb muss auch nach der theologischen Bedeutung dieser Einheit gefragt werden, in der die Unterschiede nicht einfach getilgt werden, sondern Anlass zu brüderlicher Liebe und zum Lob Gottes sind, da Juden und Kirche einander die ungeschuldete Gnade bezeugen.

Bernard Mallmann hat das anhand von Lustigers Ausdeutung des Königtums Jesu Christi aufgegriffen und die ekklesiologischen Konsequenzen aufgewiesen sowie auf die „messianische Weggemeinschaft“ von Judentum und Christentum hingewiesen.³²⁷ Daraus lässt sich aber auch schließen, warum das Ursprungschisma zwischen Judentum und Kirche, und im Besonderen die Eliminierung der judenchristlichen Kirche, so schwer wiegt und im Negativen den Weg für weitere Schismen gebahnt hat. Die Missachtung des Zeugnisses des Volkes Israel und die Vernachlässigung der jüdischen Identität Christi und damit der Wahl Gottes verursachten eine tiefe, bleibende Wunde in der Kirche.

Zweitens bezieht Lustiger Stellung zu der Frage der universalen Heilsmittlerschaft Christi, die er eindeutig bejaht, da Juden und Heiden zwar auf unterschiedliche Weise, aber beide mit ihm verbunden sind. Die daraus folgende Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche für das jüdische Volk und die Zugehörigkeit zu ihr, müsste noch weiterverfolgt werden. Hat nämlich Gott beschlossen, ganz Israel werde erst am Ende, wenn der Retter aus Zion kommt, zu Christus Jesus finden (Röm 11,25–27), dann geschieht die Rettung Israels unabhängig von der Glaubensverkündigung der Kirche³²⁸ und „lässt aufgrund des Bleibens der Erwählung Israels auch nach Christus einen ‚Heilszugang über die Kirche hinaus israeltheologisch‘ bejahen und bekräftigen“³²⁹. Doch wie schon angemerkt, ließe

³²⁷ Bernard MALLMANN, Der eschatologische König für das eine Volk aus Juden und Heiden. Antwort auf Mark Kinzer, in: Mark S. KINZER u.a. (Hgg.), Jesus – der Messias Israels? Messianisches Judentum und Christentum im Gespräch, Freiburg i. Br. 2023, 235–244.

³²⁸ HOPING, Die Messianität Jesu, in: DERS. – TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie, 175.

³²⁹ HENRIX, Israel trägt die Kirche, 137.

dies das heilsnotwendige explizite Christusbekenntnis und die persönliche Entscheidung des Einzelnen außer Acht. Das bedeutet aber, dass das in LG 16 entwickelte Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit im Hinblick auf das Volk Israel modifiziert oder differenzierter ausgearbeitet werden müsste, um klarzustellen, dass die Kirche und das Judentum auf den Christus ausgerichtet und mit ihm in unterschiedlicher Weise verbunden sind, dass aber den Juden das Heil möglicherweise ohne die Vermittlung der Kirche zugänglich ist. So existieren Judentum und Kirche *nicht* als voneinander unabhängige Größen und sind aufeinander verwiesen, da sie gemeinsam auf Christus zugehen, behalten aber doch ihre jeweilige Eigenständigkeit. Dennoch ist die Verwiesenheit der Kirche auf das Volk Israel größer als umgekehrt, da sie Christus nur im Kontext der Offenbarung, die mit dem Volk Israel begonnen hat, erkennen kann. Dieser Verhältnisbestimmung müsste aber noch näher und differenzierter betrachtet werden. Möglicherweise könnte diesbezüglich eine systematische Analyse des Begriffes des „Leibes Christi“ aus israeltheologischer Perspektive tiefere Einblicke eröffnen.

Drittens bedeutet die gemeinsame Erwartung hinsichtlich des Eschatons ein gegenseitiges Anspornen zu einem Leben, das der jeweiligen Berufung entspricht, und ein Wachhalten dieser Erwartung wie die Jungfrauen, die auf die Wiederkunft ihres Herrn warten. In diesem Zusammenhang entfaltet und expliziert Bernard Mallmann Lustigers Exegese³³⁰ des Königtums Jesu, der schon von den Sterndeutern als „neugeborener König der Juden“ benannt wird und im Gegensatz zu Herodes der eigentliche König Israels ist³³¹. Mallmann entwickelt das zu dem Gedanken des eschatologischen Königtums Jesu weiter, das aus Judentum und Christentum, im Zusammensein beider Größen, bestünde. Geschichtlich wäre es als „eine einzige komplexe Wirklichkeit“ (LG 8) des „Zusammenstehen im Sinne des ‘ungetrennt und unvermischt’ zu deuten“³³². Das auf Christus bezogene Dogma von Chalzedon wird hier aufgegriffen, um daraus die unauflösliche, aber zu differenzierende Einheit von Judentum und Christentum zu formulieren und ekklesiologisch den erweiterten Kirchenbegriff aus *Lumen Gentium* 8, der durch das „subsistit in“ seinen Ausdruck findet, aufzunehmen. Daher kommt Mallmann zu dem Schluss, dass „das Königtum Jesu das Königtum JHWHs eschatologisch endgültig verdeutlicht und universalisiert“³³³. Jesus inkarniert das Königtum JHWHs und ist mit dieser Königsherrschaft verbunden, wie er

³³⁰ Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 46.

³³¹ Vgl. MALLMANN, Der eschatologische König, in: KINZER u.a. (Hgg.), Jesus – der Messias Israels?, 240–244.

³³² Ebd., 240.

³³³ Ebd.

und der Vater eins sind. In analoger Weise ist die Kirche in einer messianischen Weggemeinschaft mit den Juden verbunden. „Der Glaube an Jesus als den König der Juden ist ein eschatologischer Glaube und als solcher ist er messianisch geprägt. [...] Judentum und Christentum warten gemeinsam auf das messianische Reich, das der kommende Messias heraufführt.“³³⁴ Diese Einsicht bewahrt Christen davor, die Vollendung selbst herbeiführen zu wollen, und dabei die Messianität Jesu von ihren Wurzeln zu trennen und zu vergötzen. Sie hilft, das Bewusstsein der Weggemeinschaft zu stärken, und eröffnet den Blick auf das Gemeinsame: Die Erwartung des kommenden Messias und die Hoffnung auf eschatologische Vollendung und Einheit lässt das Bild aus der Offenbarung (Offb 21,2) der Heiligen Stadt, des neuen Jerusalem, das von Gott aus dem Himmel herabkommt, lebendig werden. Es wird *ein* Volk sein, das *sein* ist, und er, Gott, wird in ihrer Mitte wohnen.

4.5. ZUSAMMENFASSUNG

Zusammenfassend sollen nun die entscheidenden Punkte israeltheologisch perspektivierten Christologie Lustigers dargestellt werden.

Lustiger wendet zu seiner Bibelexegese das Konzept der *corporate personality* an. Es ist ein in der 30er Jahren des 20. Jahrhunderts beschriebenes Konzept in der angelsächsischen Exegese,³³⁵ das in der jüdischen Denkform begründet ist. Seine Stärke liegt darin, Beziehungszusammenhänge zwischen Gott und dem Volk Israel mittels einer repräsentierenden Person darzustellen sowie Handlungen und das Wirken Gottes zu verdeutlichen.³³⁶ Paulus vertieft das biblische Denken, indem er es auf die Zusammengehörigkeit und Bezogenheit von Adam beziehungsweise Christus, dem „neuen Adam“, und den Menschen, die im Geist Gottes zum Leib Christi geeint sind, anwendet (vgl. 1 Kor 15,45). Lustiger verwendet es daran anschließend, um damit die Beziehung zwischen Christus, dem Volk Israel und der Kirche herauszuarbeiten. Das erlaubt es ihm, die unauflösliche Verbundenheit dieser Größen darzustellen, die Konsequenzen zu verdeutlichen und seine Israel perspektivierte Christologie zu entwickeln.

Auf diese Weise erläutert Lustiger die ontologische Beziehung Jesu zum Volk Israel, mit dem er sich identifiziert und als Sohn Gottes zugleich in sich trägt. Dabei unterlässt Lustiger es nicht, darauf hinzuweisen, dass das in dieser Beziehung Gesagte ebenso für die

³³⁴ Ebd.

³³⁵ Vgl. ROBINSON, *Corporate personality in ancient Israel*.

³³⁶ DE FRAINE, *Adam und seine Nachkommenschaft*, 18.

Kirche gilt. So können die biblischen Schriften unter dem Aspekt dieser Identifikation betrachtet werden, die nicht nur die Person Jesu als im Volk Israel verwurzelt und mit ihm vereint zeigen, sondern auch die Sendung des Volkes Israel und folglich der Kirche klarer erscheinen lassen. Dies wird anhand dreier wesentlicher christologischer Aspekte weiter erörtert, die bei Lustiger eine zentrale Rolle einnehmen: die Sohnschaft Jesu Christi, seine Messianität sowie Jesu Sein als einigendes Prinzip des eschatologisch erneuerten Gottesvolkes.

Lustiger bezeichnet Jesus Christus als „Sohn schlechthin“³³⁷, da dieser in zweifacher Weise Sohn ist: Sohn Gottes, als der er in den neutestamentlichen Schriften offenbart wird, und Sohn Davids.

In den alttestamentlichen Schriften ist der Gedanke der Gottessohnschaft vorbereitet und verschiedene Stränge bahnen im Volk Israel den Weg zur Erwartung des Messias, der Recht und Gerechtigkeit schaffen sowie die an das Volk ergangenen Verheißungen einlösen wird.³³⁸

Das ganze Neue Testament offenbart und bezeugt Jesus als den vom Volk Israel erwarteten Sohn Gottes und Messias Israels, indem es die alttestamentlichen Bedingungen, Erwartungen und Verheißungen als in Jesus Christus erfüllt ausweist. Durch die Menschwerdung des Gottessohnes als „Sohn Davids“ sind die metaphorischen Aussagen der Bibel über die Gottessohnschaft Davids und seiner Nachkommen, auf Jesus übertragen, in seinem tieferen Sinn wahr geworden.

Aus dieser Analyse werden die Kontinuität der Heilsgeschichte, die in Jesus Christus ihren Höhepunkt erreicht hat, und die Einheit des Alten und des Neuen Testaments deutlich. Doch darüber hinaus wird die unauflösliche Verbundenheit Jesu Christi mit dem Volk Israel evident. Die Inkarnation hätte an keinem anderen Ort als im Volk Israel stattfinden können, da sie mit der Erwählung Israels in diesem Volk vorbereitet und damit der Verstehenshorizont aufgespannt worden ist, in dem die Menschwerdung Gottes erkannt werden konnte.³³⁹ Somit ist die Judewerdung Jesu als ein Grunddatum der Christologie begründet.³⁴⁰ Durch sie bestätigt Gott nicht nur die Sohnschaft Israels und verankert sie in der Gottessohnschaft Jesu Christi, sondern die Judewerdung Jesu ist der Ermöglichungsgrund der Erkenntnis der Offenbarung Gottes. Die Gottessohnschaft Jesu Christi offenbart sich in der Davidssohnschaft und die Davidssohnschaft verwirklicht sich

³³⁷ Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 78.

³³⁸ Vgl. HENGEL, Der Sohn Gottes.

³³⁹ Vgl. JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Päpstliche Bibelkommission.

³⁴⁰ Vgl. HENRIX, Israel trägt die Kirche, 182.

aufgrund der Gottessohnschaft Jesu Christi. Als „Sohn schlechthin“ offenbart, verwirklicht und bestimmt daher Jesus Christus das Wesen der Sohnschaft, das in der vertrauensvollen Hingabe an den Willen des Vaters besteht.³⁴¹ Diese heilschenkende Beziehung zu Gott ist in Christus nun allen Menschen eröffnet.

Die Sohnschaft Christi ist deshalb nicht von der Messianität Christi zu trennen. Denn wie schon die Betrachtung der Sendung des Volkes Israel zeigt, birgt die Sohnschaft eine messianische Dimension, da der Sohn berufen ist, den Völkern die Existenz und Treue Gottes zu bezeugen und das Heil zu vermitteln.

So entwickelt Lustiger auch die Erkenntnis der Messianität Jesu aus den biblischen Schriften. In engem Zusammenhang mit der Gottessohnschaft ist das Kommen des Messias im Alten Testament vorbereitet, der die an das Volk ergangenen Verheißungen erfüllt und Erlösung wirkt. Auch Jesu Messianität wird im Neuen Testament offenbart und die Verwirklichung der Verheißungen für das Volk Israel bezeugt. Wiewohl das Ende der Geschichte noch nicht erreicht ist und Leid und Tod in der Welt weiterhin existieren, verweist Lustiger auf die Verborgenheit des Messias, der im Glauben bekannt werden muss, damit die erfüllten Verheißungen wirksam werden. Er sieht die Berufung Israels zur Teilhabe an der Messianität Jesu in der Geschichte besonders durch die Teilhabe an den Leiden des Messias für das Heil der Welt verwirklicht.³⁴² An dieser Berufung hat auch die Kirche durch die Geistsendung teil. Jesus, der Messias aus Israel, ist deshalb zuerst der Messias *für* Israel und Israel in sich tragend der Messias für die Völker. Jene, die Jesus im Glauben als den Messias bekennen und ihm durch die Taufe eingegliedert werden, empfangen deshalb im Geist Anteil an der Erwählung, der Sendung und der Verheißung Israels. Doch in Christus, der „inkarnierten Feindesliebe“³⁴³, ist nicht nur dem Einzelnen das Heil geschenkt, sondern Friede und Versöhnung sind durch die Gabe der Vergebung vom Kreuz her allen Menschen erworben, auch zur Versöhnung und Heilung der zwischenmenschlichen Beziehungen,³⁴⁴ und damit den Blick auf die erhoffte eschatologische Einheit aller Menschen, Opfer und Täter, in Christus eröffnet, den Jan-Heiner Tück in der Theologie der Versöhnung vertieft und entfaltet hat.³⁴⁵

³⁴¹ Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 78f.

³⁴² Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 63.

³⁴³ Vgl. TÜCK, Jesus – Tora in Person und Gabe der Vergebung, in: IKaZ 36/5 (2007) 509–512, hier: 511.

³⁴⁴ Vgl. LUSTIGER, Gabe der Vergebung. In: DERS., Wagt den Glauben, 412–417, hier: 413.

³⁴⁵ Vgl. TÜCK, Jesus – Tora in Person und Gabe der Vergebung, in: IKaZ 36/5 (2007) 511.

Damit wird bei Lustiger offensichtlich, dass Jesus der eschatologisch erhoffte Einheitsgrund des Gottesvolkes ist.³⁴⁶ Das genealogische Volk Israel ist ihm durch Abstammung und Erwählung verbunden, die Kirche ist ihm durch den Glauben und die Taufe eingegliedert. Gemeinsam erwarten sie die Ankunft bzw. die Wiederkunft des Messias Israel, den die Kirche in Jesus Christus als Vorwegnahme bekennt und dessen eschatologisches Königtum³⁴⁷ sich in ihnen gemeinsam verwirklicht. Wie allerdings der Heilsweg der Juden, die sich aus Treue zur Tora gegenwärtig nicht zu Christus als ihrem Messias bekennen, konkret aussieht, ist ein Geheimnis Gottes, wie Lustiger es stets betont hat. Doch hofft er mit Thomas Pröpper und anderen Theologen auf Röm 9–11 Paulus bezugnehmend, dass am Ende Gesamtisrael gerettet wird, da zum Heil für die Heiden auf einem Teil Israels „Verstockung liegt“ (vgl. Röm 11,25), Gnadengaben und die Berufung Gottes aber unwiderruflich sind (vgl. Röm 11,29).³⁴⁸ Das bedeutet, dass es zwar keinen Heilsweg an Christus vorbei gibt, aber dem jüdischen Volk ohne explizite Kirchenzugehörigkeit das Heil offen stünde. Das wiederum berührt die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Volk Israel hinsichtlich des Modells der gestuften Kirchenzugehörigkeit (LG 16), da sich beide Gemeinschaften auf den Messias beziehen und die gleiche Sendung empfangen haben, aber doch als eigenständige Größen anzuerkennen sind. Eschatologisch lässt sich die Einheit als ein eschatologisches Gottesvolk erhoffen, zu dem alle Menschen in Christus zusammengeführt werden, doch stellt sich die Frage, wie diese einst erhoffte Einheit in der Gegenwart wirksam wird. Da bietet sich die Metapher der Brüder an, die Lustiger gerne aufgegriffen hat.³⁴⁹ Als Brüder, als Söhne eines Vaters,³⁵⁰ bilden das jüdische Volk und die Kirche eine brüderliche Weggemeinschaft, bezeugen einander ungeschuldete Gnade Gottes und der Welt Gottes Heil.

³⁴⁶ Vgl. MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 466.

³⁴⁷ Vgl. MALLMANN, Der eschatologische König, in: KINZER u.a. (Hgg.), Jesus - der Messias Israels?, 244.

³⁴⁸ Vgl. PRÖPPER, Wegmarken, in: MANEMANN – METZ (Hgg.), Christologie nach Auschwitz, 142f.

³⁴⁹ Vgl. Jean-Marie LUSTIGER, Zum vierzigsten Jahrestag von *Nostra Aetate*, in: IKaZ 34/6 (2005) 614–620.

³⁵⁰ Ebd., 614.

5. ANSCHLIESSENDE THEMEN

Aus der israeltheologisch perspektivierten Christologie, die Aron Jean-Marie Lustiger entwickelt, ergeben sich mehrere Themenfelder, von denen nun drei ausgewählt und näher erörtert werden sollen.

Die Auswahl ergibt sich hinsichtlich der *ecclesia ex circumcisione* und dem *Antisemitismus* aus der Aktualität der Fragen sowie bezüglich des Bundesverständnisses aus der fundamentalen Bedeutung der Frage für die Israeltheologie. Dass weitere, möglicherweise ebenso brennende Fragen, die durch Lustigers Zugang aufkommen, nicht behandelt werden, ist dem begrenzten Umfang der Arbeit geschuldet. Denn allein für die Ekklesiologie wäre eine nähere Betrachtung des Verhältnisses von Volk Israel und Kirche sehr aufschlussreich, um Themen wie das „Volk Gottes“-Sein, die Heilsnotwendigkeit der Kirche sowie die gegenseitige Verwiesenheit von Volk Israel und Kirche mithilfe Lustigers zu vertiefen.

5.1. ECCLESIA EX CIRCUMCISIONE

5.1.1. Lustigers Position

Lustiger geht in seiner Theologie von der Kategorie der „Erwählung“ aus. Diese ist ein freier und geheimnisvoller Akt der Liebe Gottes. Demnach unterscheidet man hinsichtlich der Wahl Gottes zwischen dem erwählten Volk Gottes, das das jüdische Volk ist, und den Völker, also jene, die die Offenbarung und Erwählung Gottes nicht empfangen haben und daher Gott nicht kennen. So hat Gott das Volk Israel als seinen geliebten Sohn erwählt und in Jesus Christus, dem Jude gewordenen Sohn Gottes und dem Sohn schlechthin, die Sohnschaft vollkommen verwirklicht. Durch seinen Tod und seine Auferstehung und durch die Sendung des Heiligen Geistes zu Pfingsten wurde der Zugang zur Erwählung Israels mitsamt den Verheißungen auch für die Heiden eröffnet. Jene Heiden, die durch den Glauben an und die Taufe in Jesus Christus und damit in das Volk Israel eingegliedert werden, versammeln sich mit jenen Juden, die an Christus glauben, durch Christus als Kirche.

Die Kirche ist deshalb als „eschatologisch erneuertes Volk Gottes“³⁵¹ „eine von Gott veranlasste Versammlung“³⁵² aus Juden und Heiden. Sie ist „katholisch“, da sie „der

³⁵¹ KINZER, *Searching her own mystery*, 47–48.

Gesamtheit nach die Kirche der Juden und der Völker ist“³⁵³, denen das Heil als ungeschuldete Gnade geschenkt wird. So ist die Kirche „die *Vollendung* des Planes Gottes *in Israel selbst*“, und sie erlebt und bezeugt „die in Christus gegebene Erfüllung der an Israel ergangenen Verheißungen“³⁵⁴. Lustiger legt dabei den Fokus auf die Kirche als Versammlung der an Jesus als den Messias glaubenden Juden und der gläubigen Heiden, denen allein aufgrund der Gnade Gottes das Heil eröffnet ist, wie es dem Volk Israel verheißen ist. „Die Völker, die heidnischen Nationen, haben in der Kirche unverdienten Zugang zur Erwählung Israels, zu der Israel zuteil gewordenen Gnade und Würde. Sie nehmen in der Kirche an der Sendung Israels teil.“³⁵⁵ Durch diese Eingliederung in das Volk Israel teilen sie das Geschick des auserwählten Volkes und seine Berufung zur Sohnschaft. Als Volk des Allerhöchsten ist die Kirche nicht nur untrennbar mit der Gestalt des Menschensohnes verbunden (vgl. Dan 9-12),³⁵⁶ sondern auch mit dem Volk Israel, aus dem sie hervorgeht.

Juden und Heiden haben die Erwählung und die Verheißung des Heils als ungeschuldete Gnade empfangen und sind daher berufen, genau das einander zu bezeugen, um den anderen zum Lobpreis Gottes und zu größerem Eifer in einem Gott gemäßen Leben anzuspornen. Die Juden tun dies, indem sie ihre Bundesverpflichtungen als Juden erfüllen, die Heiden, indem sie Christus nachfolgen. Denn „die Gabe des Geistes, die Gnade des Messias, erlaubt es [den Heidenchristen, *Anm.d.A.*], das Gesetz anders zu befolgen, als Israel dies tut. Israel bleibt mit dieser wunderbaren Last der Gesetzesbefolgung beladen.“³⁵⁷ Um also ihrer Berufung zu entsprechen, befolgen Juden das Gesetz, Juden, die Jesus als den Messias erkannt haben, befolgen das Gesetz im Geiste Christi und Heiden folgen Christus in geistiger Teilhabe nach. Schon auf dem Apostelkonzil von Jerusalem wurde geklärt, dass gläubig gewordene Juden und Heiden zur christlichen Gemeinde gehörten, ohne ihren Status zu ändern.³⁵⁸ Die jüdischen Jünger Jesu bleiben daher selbstverständlich Juden und leben als christusgläubige Juden in Treue zum ganzen jüdischen Volk und seiner Berufung. Den Heidenchristen ist es dagegen geboten, das Gesetz, das ihnen ins Herz geschrieben ist, im Geist zu erfüllen, ohne dass sie das ganze Gesetz, wie es Israel gegeben ist, erfüllen müssen. Daraus ergibt sich, dass es in der

³⁵² Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 19.

³⁵³ Ebd.

³⁵⁴ Vgl. ebd., 18.

³⁵⁵ Rudolf PESCH, Juden und Christen – ein einziges Volk Gottes? Düsseldorf 2009, 74.

³⁵⁶ LUSTIGER, Verheißung, 92.

³⁵⁷ Ebd., 19.

³⁵⁸ Vgl. HENRIX, Israel trägt die Kirche, 202

Kirche, die zuerst nur aus Judenchristen bestand, bald eine *ecclesia ex circumcisione* und eine *ecclesia ex gentibus* gab. Die *ecclesia ex circumcisione* aber war ursprünglich in der katholischen Kirche die Zeugin der Beständigkeit der an Israel ergangenen Verheißung und daher als das „Gedächtnis der geschenkten Gnade“ für die Kirche wichtig.

Dass die Kirche von Jerusalem spätestens im sechsten Jahrhundert aus der Kirche verdrängt wurde, ist ein „noch nicht beendetes, großes geistliches Drama“, wie Lustiger es ausdrückt.³⁵⁹ Die Kirche vermisst dadurch einen wesentlichen Teil ihrer katholischen Berufung. Damit die Kirche ihre Katholizität wieder im Vollsinn leben kann, erhofft Lustiger ein Wiedererstehen der *ecclesia ex circumcisione* im Staat Israel. „Diese bürgt ihm [Lustiger] für die Kontinuität der Verheißung, für eine heutige Erneuerung der Zusage Gottes. Im Staat Israel könnte es wieder eine ‘*Ecclesia ex circumcisione*’ geben, wie sie auf dem Mosaik in der Kirche Santa Sabina in Rom dargestellt ist.“³⁶⁰

5.1.2. Rezeption Lustigers bei Mark Kinzer

Der messianische Jude Mark Kinzer entfaltet in seiner Israel-Ekklesiologie die Implikationen des Zweiten Vatikanischen Konzils hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Volk Israel.

Dazu greift Kinzer Lustigers israeltheologisch perspektivierten christologischen Ansatz auf und entwickelt ihn ekklesiologisch weiter. Er verfolgt das Ziel, der *ecclesia ex circumcisione* theologisch Raum zu geben und ihre spezifische Sendung als Bindeglied zwischen dem genealogischen Israel und dem eschatologisch erneuerten Volk Gottes darzustellen. Durch die auf diese Weise entwickelte „bilaterale Ekklesiologie“³⁶¹ soll der Katholizität der Kirche zu ihrem vollen Ausdruck verholfen werden, eine Versammlung aus Juden und Heiden zu sein.

Kinzer geht dabei von der doppelten Verbundenheit der getauften Juden mit Jesus Christus aus, da sie ihm in fleischlicher und geistiger Weise verbunden sind. Mittels Lustigers Konzept der *corporate personality* expliziert Kinzer, dass „Jesus ‘has become the head of his people’ – he sums up the people of Israel in himself and fulfills (now and in the eschaton) Israel’s mission in the world. As he becomes Israel’s head, so Israel becomes his Body“³⁶². Kinzer wendet hier ein Bild der kirchlichen Metaphorik, das das Verhältnis Christi zu Kirche darstellt, auf das Verhältnis Christi zum Volk Israel an. Wie Jesus unter

³⁵⁹ LUSTIGER, Verheißung, 20.

³⁶⁰ PESCH, Juden und Christen, 75.

³⁶¹ KINZER, Searching Her Own Mystery, 217.

³⁶² Ebd., 52.

seinen Jüngern „einwohnt“, so wohnt er dem jüdischen Volk ein und trägt es in sich. Sein Einwohnen in beiden Gemeinschaften bildet das spirituelle Band, das die Kirche mit dem jüdischen Volk verbindet. Deshalb ist Jesus genauso das Geheimnis des Volkes Israel, wie er das Geheimnis der Kirche ist. Die christliche Kirche und das jüdische Volk bilden zusammen das *eine* Volk Gottes und in einem gewissen Sinn den Leib des Messias. Wenn aber Jesus das genealogische Israel in seiner Person verkörpert und seine Verwandtschaft vor Gott und vor den Heiden repräsentiert,³⁶³ müssen die an Jesus glaubenden Juden eine besondere Rolle in seinem mystischen Leib, der Kirche, einnehmen.

Um das weiter auszuführen, verbindet Kinzer Lustigers Ansatz mit der Aussage von Papst Johannes Paul II., der in seiner Ansprache an die Repräsentanten der jüdischen Gemeinde in Straßburg am 09.10.1988 Jesus Christus, den gekreuzigten und verherrlichten Juden, als jenes Band zwischen Kirche und Volk Israel bezeichnet, in welchem das Geheimnis der Kirche wurzelt.³⁶⁴ Der Papst erinnert damit an die jüdische Identität Jesu und schreibt *Nostra Aetate* 4 fort, wo festgestellt wird, dass die Kirche in Jesus Christus mit dem Volk Israel zuinnerst verbunden ist. Kinzer führt den Gedanken fort, indem er die judenchristliche Gemeinde mit Jesus identifiziert und legt dar, dass „in Jesus the Messiah of Israel, and in the *ecclesia ex circumcisione*, we discover a double ‘spiritual bond’ between the Church and the Jewish people which the Church encounters when she ‘searches her own mystery’“³⁶⁵. Damit wäre die *ecclesia ex circumcisione* ein sakramentales Zeichen der Gegenwart Jesu in der Kirche und ein sichtbares Verbindungsglied zwischen dem genealogischen Israel und der Kirche. Mark Kinzer folgert daraus eine priesterliche Berufung für alle jüdischen Jünger Jesu, wie sie in der Kirche von Jerusalem gelebt wurde. Gemäß diesem Ruf dienen sie als ein wirksames Zeichen für die andauernde Heiligkeit Israels im Messias Jesus und für das apostolischen Fundament und die katholische Identität der messianischen Kirche.³⁶⁶ Sie sind daher durch ihre Abstammung und ihren Glauben an Jesus als den Messias in höchstem Maße Stellvertreter für das auserwählte Volk und für die Kirche. Durch die jüdischen Jünger Jesu würde aber auch die Kontinuität von Gottes auserwähltem Volk und der Kirche als eschatologisch erneuertem Volk Gottes ausgedrückt und die Teilhabe der Kirche an den göttlichen Verheißungen sichtbar legitimiert.³⁶⁷

³⁶³ Vgl. ebd., 174.

³⁶⁴ Vgl. JOHANNES PAUL II., Treffen mit den Vertretern der jüdischen Gemeinschaft des Elsass.

³⁶⁵ KINZER, *Searching Her Own Mystery*, 20.

³⁶⁶ Ebd., 85.

³⁶⁷ Vgl. ebd., 58.

So attestiert Kinzer den auf den Namen Jesu getauften Juden nicht nur eine Vertiefung ihrer eigenen Identität, da ihre Bundesidentität durch Jesus eschatologisch erneuert worden ist, sondern auch eine Schlüsselrolle im Dienst an der Einheit des eschatologisch erneuerten Gottesvolkes, der Kirche. Sie repräsentieren das genealogische Israel inmitten der Kirche und das eschatologisch erneuerte Volk Gottes im Volk Israel.³⁶⁸ Andersherum gewendet sind das Volk Israel und die Kirche in den jüdischen Jüngern Jesu vereint. Durch sie ist die Kirche als die Völker übergreifende Ausdehnung des Volkes Israel mit dem jüdischen Volk verbunden.

So stellt sich mit Kinzer die Frage nach der Notwendigkeit der institutionellen Präsenz der Judenchristen in der Kirche und welche Kriterien dafür in Frage kommen. Sollte es jüdischen Christen in der Kirche ermöglicht und sollten sie dazu angeregt werden, ihre jüdische Identität zu entfalten, besser kennenzulernen und ein toraobservantes Leben zu führen? Das erforderte eine eigene Taufkatechese, um ihrer Berufung in der Kirche gerecht zu werden und ihrem jüdischen Christsein entsprechend zu leben. Damit wäre auch die Notwendigkeit jüdischer Bischöfe und Priester gegeben, die die jüdisch-christlichen Gemeinden unter Berücksichtigung der priesterlichen Berufung des ganzen jüdischen Volkes leiten.

Schließlich kann mit Papst Benedikt XVI. das Wiedererstehen der Judenchristen nicht nur als eschatologisches Zeichen gewertet werden,³⁶⁹ sondern auch als Zeichen der Wiederkehr des Weiblichen in der Bibel, das mit dem Beginn der Neuzeit in den Hintergrund getreten ist.³⁷⁰ Diese Überlegungen können in einer israeltheologisch perspektivierten Mariologie weitergeführt werden.³⁷¹ Da es den Rahmen der hier vorliegenden Arbeit übersteigt, muss eine Andeutung reichen.

³⁶⁸ Ebd., 175.

³⁶⁹ Vgl. Christoph SCHÖNBORN, Vorwort, in: PATRICK (Hg.), *Jesus, König der Juden?*, 9f., hier: 9.

³⁷⁰ Vgl. Joseph RATZINGER, *Herkunft und Bestimmung*, JRGS 5, Freiburg i. Br. 2021, 481–483.

³⁷¹ Anm. 8: Um der Kontinuität und der Ganzheit der biblischen Offenbarung gerecht zu werden, ist es notwendig, die Bedeutung und die Verwobenheit der weiblichen Linie mit der männlichen Linie wiederzuentdecken, da die Gemeinschaft und die Einheit mit Gott das Mitwirken des Menschen erfordern. Weil die Erwählung des Volkes Israel komplementär zur Sohnschaft auch als Brautsein geschildert wird und sich die Kirche auch als Braut Christi erkennt, verdichtet sich in der *ecclesia ex circumcisione* ebenso das Weibliche und das apokalyptische Zeichen der Frau. Insofern kann das Wiedererstehen der Israeltheologie in der Kirche als eine Erneuerung der weiblichen Linie in der Kirche interpretiert werden. Somit vergegenwärtigten die jüdischen Jünger Jesu nicht nur eine explizit priesterliche Funktion, sondern auch die bräutliche, marianische Dimension der Kirche, da sie genealogisch ebenso mit Maria, der Mutter Jesu, verbunden sind wie mit Jesus.

Doch soll nun auf die gegenwärtig kontrovers diskutierte Frage nach einer institutionalisierten Form der *ekklesia ex circumcisione* eingegangen werden.

5.1.3. Ist eine institutionelle Verankerung der *ekklesia ex circumcisione* in der Katholischen Kirche wünschenswert?

Der jüdische-katholische Kardinal Lustiger und ihn aufgreifend Mark Kinzer haben bei konsequenter Ablehnung jeder Art von „Judenmission“ für die Wiedererstehung der *ekklesia ex circumcisione* plädiert, deren Verschwinden einen schweren Verlust und eine unverheilte Wunde in der Kirche darstellt. Lustiger hat mehrmals darauf verwiesen, dass die Kirche ihre Katholizität nur mit einer judenchristlichen Gemeinde vollständig ausdrücken und ihre Berufung entsprechend leben kann. Er hatte sich das Erstehen einer solchen Gemeinde im Staat Israel ersehnt und sich aktiv dafür engagiert, eine hebräisch-katholische Gemeinschaft zu etablieren. Für den messianischen Juden Mark Kinzer ist das institutionelle Fehlen der *ekklesia ex circumcisione* der einzige Grund für seine Ablehnung, Katholik zu werden, da er einen Raum, seine judenchristliche Identität zu leben, für unabdinglich erachtet.

In einem kürzlich veröffentlichten Interview zu dieser Frage lehnt hingegen Kardinal Kasper eine institutionalisierte Form der *ekklesia ex circumcisione* entschieden ab, da sie den jüdisch-katholischen Dialog gefährden und falsche Signale senden könnte. Seiner Ansicht nach seien es einzelne Juden, Einzelfälle, die Jesus als den Messias Israels bekennen. Dies sei nicht ausreichend, um das Judenchristentum in der Katholischen Kirche wiederherzustellen. Darüber hinaus verweist Kasper darauf, dass die vollkommene Einheit von Judentum und Kirche erst im Eschaton geschenkt werden wird, und warnt vor der Versuchung, durch eigenes Tun das eschatologische Kommen des Reiches Gottes herbeiführen zu wollen, indem beispielsweise die *ekklesia ex circumcisione* wieder einen

Hier eröffnet sich ein weiterer Ansatz zur Vertiefung der Israeltheologie, der in einer israeltheologisch perspektivierten Mariologie die Verbundenheit von Volk Israel und Kirche aufzeigt. Menke schließt sich, darüber hinaus hoffend, der Vermutung von Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer an, dass „die Theologie durch eine heilsgeschichtliche Verortung der Mariologie zur Überwindung des antijudaistischen Substitutionsdenken beitragen kann“. Denn „wenn Maria als Personifikation des wahren Israels bezeichnet wird, dann ist das heilige *Israel* und nicht die Kirche gemeint; und wenn Maria *gleichzeitig* als Urbild der *Kirche* dargestellt wird, dann ist bei aller Diskontinuität auch die Kontinuität der Kirche in Bezug zu Israel gewahrt.“ So besteht in Maria, der Tochter Zion und Mutter Gottes, ein weiteres Band zwischen Israel und der Kirche, das ihren Zusammenhang und ihre Sendung verdeutlicht. Vgl. Karl-Heinz Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg ²2013, 111.

institutionellen Platz bekommt. Doch lehnt er damit freilich weder das Judenchristentum an sich noch die israeltheologische Perspektive ab. „Wir können uns aber an der Heilung der Wunde `abarbeiten`, indem wir uns der jüdischen Wurzel bewusst werden, unsere gemeinsame Verwurzelung konkret zu leben uns bemühen und aus der jüdischen Wurzel Kraft zur Erneuerung ziehen.“³⁷² Kasper legt damit das Hauptaugenmerk in der Frage nach der judenchristlichen Präsenz in der Kirche auf eine rein theologische Ebene, die die israeltheologischen Perspektiven für die Kirche einholen und vertiefen will. Das ist angesichts der Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte in diesem Gebiet zweifelsohne eine notwendige Forderung.

Ob aber Juden, die in Jesus Christus den Messias Israels entdeckt haben, tatsächlich lediglich Einzelfälle sind, darf angesichts dieser stark wachsenden Gruppe in Frage gestellt werden. Dass ein Teil dieser weitgefächerten Bewegung aktiv die Einheit und den Dialog mit der Katholischen Kirche sucht, wäre Anlass genug, über einen institutionalisierten Raum nachzudenken, schon allein um sie in ihrem Selbstverständnis wahr- und ernst zu nehmen. Dass dabei diplomatisch und umsichtig vorgegangen werden muss, vor allem um den jüdisch-katholischen Dialog nicht zu gefährden, versteht sich von selbst.

Ein weiterer Grund für einen expliziten judenchristlichen Raum in der Kirche ist die von Lustiger wiederholt angesprochene Katholizität der Kirche, die von ihrem Ursprung her aus Juden und Heiden besteht. Das Wiedererstehen der *ecclesia ex circumcisione* wäre somit ein starkes Zeichen für die Kontinuität der Heilsgeschichte und eine Verdeutlichung der Sendung der Kirche, zumal ihre Israel-Verbundenheit dann nicht mehr nur in den theologischen Diskussionen ihren Ort hat, sondern auch fleischlich ihren Ausdruck findet. Sie wäre ein sichtbares Zeichen der Verbundenheit von Volk Israel und Kirche. Durch die gelebte Einheit im Geist und in der Wahrheit der *ecclesia ex circumcisione* und der *ecclesia ex gentibus* würde einmal mehr die Bitte Jesu an den Vater ein Stück weit verwirklicht: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.“ (Joh 17,21)

Darüber hinaus führt Michael Wyschogrod das Argument ins Feld, dass „were there to be a number of Torah observant Jews (possibly even a Jewish Cardinal) in the Roman Catholic Church, who lead lives in accordance with the demands of the Torah without incurring the Church's displeasure, a profound clarification of the Church's attitude to the Hebrew bible

³⁷² Vgl. Jan-Heiner TüCK, Die messianischen Juden – ein „nach vorne weisendes Zeichen“, in: IKaZ 52 (2023) 443–458, hier: 453.

and its Jewish roots will have taken place”³⁷³. Die Existenz einer judenchristlichen Gemeinde innerhalb der Kirche würde also die Glaubwürdigkeit und die Entscheidung der Kirche unterstreichen, dass sie es mit den jüdischen Wurzeln des Alten Testaments ernst meint.

Ein weiterer Aspekt, der für eine Wiedererstehung der *ecclesia ex circumcisione* spricht, ist die Tatsache, dass die aus den Völkern kommenden Christen zum Volk Israel hinzugetreten sind. Wäre die judenchristliche Kirche in der *ecclesia* präsent, wäre das Volk Israel in der Kirche repräsentiert und lebendiges Zeichen der Einheit der Menschheit vor Gott, da die Kirche ja nur dann wirklich katholisch ist, wenn Juden und Heiden zu ihr gehören.

Außerdem hilft das Zeugnis gelebten Judenchristentums der Kirche zu einem tieferen Selbstverständnis ihrer selbst und des Evangeliums, da sie zum Ermessen seiner Tiefe der jüdischen Denkform bedarf. Die sichtbare Einheit ist zudem ein starker Ausdruck der Weggemeinschaft und des gemeinsamen Zieles.

In Bezug auf den jüdisch-christlichen Dialog könnte es bei aller gebotenen Vorsicht den positiven Effekt haben, dass das Gespräch durch die Einbindung von Judenchristen die Thematik vertieft und das Verständnis erleichtert, weil diese als Bindeglied mit beiden Gemeinschaften vertraut sind, sich mit ihnen identifizieren und so eine vermittelnde Position einnehmen könnten. Diese ist dann nicht nur auf theologischer Ebene relevant, sondern schon im Vermitteln des jeweiligen Selbstverständnisses.

So lässt sich abschließend sagen, dass die *ecclesia ex circumcisione* in der Kirche nur zu begrüßen wäre, wenn auch damit selbstverständlich nicht alle Hindernisse beseitigt wären und umsichtig vorgegangen werden müsste.

5.2. DAS VERHÄLTNIS VON ALTEN ZU NEUEM BUND

Wie dem Vorangegangenen deutlich zu entnehmen ist, besteht eine „tief verwurzelte Zusammengehörigkeit und innere Verwandtschaft“³⁷⁴ von Judentum und Christentum, die im Alten Testament und damit in der Heilsgeschichte des Volkes Israel begründet ist. Dieses gemeinsame Erbe bildet einerseits die „fundamentale Basis einer geistlichen Verwandtschaft“ und verursacht andererseits eine Spannung zwischen den beiden

³⁷³ WYSCHOGROD, Letter to a friend, 171.

³⁷⁴ KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“, Art. 28.

Glaubensgemeinschaften³⁷⁵. Diese Spannung resultiert aus dem Bewusstsein des einen Gottes, aus der Deutung der Person Jesu von Nazareth, die die Christen unaufgebbbar als den Messias Israels und den Sohn Gottes bekennen, und dem gemeinsamen Erbe der Offenbarung, das das Volk Israel und die Kirche empfangen haben, aber auf unterschiedliche Weise mit demselben Wahrheitsanspruch interpretieren. Beide Leseweisen der gemeinsamen Überlieferung dienen dem Ziel, Gottes Willen und Wort recht zu verstehen und umzusetzen.

Eine zentrale Frage in dieser Spannung ist jene nach dem Verhältnis von „Altem“ und „Neuem“ Bund, mit dem sich Gott an das Volk Israel und schließlich an den Menschen gebunden hat. Aufgrund der beständigen Treue Gottes kann es nur eine Bundesgeschichte Gottes mit der Menschheit geben. Diese Geschichte, die mit der Erwählung Israels begonnen hat, ist die Heilsgeschichte, die zu bezeugen das Judentum wie das Christentum berufen sind. Nach christlicher Überzeugung hat sie ihren Höhepunkt und ihren Wendepunkt in der Menschwerdung Gottes als Jesus von Nazareth, der durch seinen Tod und seine Auferstehung den neuen und ewigen Bund Gottes gestiftet hat, der in den alttestamentlichen Schriften verheißen ist. Daraus ergibt sich die Frage, wie der unwiderrufliche Bund Gottes mit dem Volk Israel und der durch und in Jesus Christus gestiftete Neue Bund sich zueinander verhalten, ohne den treuen Willen Gottes oder die eigene Glaubensüberzeugung zu verraten.

Wenn im Folgenden vom „Alten“ Bund die Rede ist, so geschieht das im Anschluss an Paulus und im Bewusstsein, dass dieser „Alte“ Bund aus einer Reihe von Bundesschlüssen Gottes mit dem Volk Israel besteht, die je ihre spezifische Eigenart haben und im Sinn der Pädagogik Gottes aufeinander aufbauen und einander ergänzen. Aus diesen hat Paulus zwei besonders hervorgehoben, die er auf den Christusbund bezog: den Bund mit Abraham und jenen mit Mose. Der eine ist eine Gabe der Freundschaft, der Verheißung, der andere ist eine Rechtssatzung.³⁷⁶

Die Bundesgeschichte Israels hat im Bewusstsein des jüdischen Volkes eine Dynamik der Erwartung eines neuen, ewigen Bundes freigesetzt, wie er in Ezechiel verheißen ist. So „konstituiert dieser Alte Bund sich selbst als ‚Verheißung in Erfüllung‘ und ‚Typus in Leib-Wirklichkeit‘, das heißt als in sich selbst ‚dynamischen Messianismus‘ mit der Grenz-Idee eines eschatologischen Messias“³⁷⁷. Das bedeutet, dass der Alte Bund in sich

³⁷⁵ Ebd., Art. 29.

³⁷⁶ Vgl. RATZINGER, Die Vielfalt der Religionen, 55–57.

³⁷⁷ Erich PRYZWARER, Alter und Neuer Bund, Wien 1956, 522.

selbst die Erwartung und das Versprechen eines Neuen Bundes birgt, der sich mit dem Kommen des Messias erfüllt und auf den hin sich die Hoffnung Israels richtet. Aber zugleich bedeutet es auch, dass der Alte Bund an sich schon etwas beinhaltet, was auf Vollendung ausgerichtet ist. Nach christlichem Verständnis verweist der Alte Bund daher auf den Neuen Bund, der durch den Tod und die Auferstehung Christi gestiftet wurde. Im Neuen Bund werden so die Verheißungen des Alten Bundes verwirklicht und erfüllt. Weil aber das Ende der Geschichte noch nicht eingetreten ist, bleibt der Neue Bund eine verborgene geistige Wirklichkeit, die auf die Vollendung ausgerichtet ist, welche nach Röm 11,26f auch Israel umfassen wird. Es wird daher eschatologisch die Einheit von Israel und Kirche erhofft und die Berufung zur Einheit des einen Gottesvolkes wahrgenommen.³⁷⁸

Da für Kardinal Lustiger die bleibende Erwählung des Volkes Israel, das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes und dem Messias Israels sowie das Wachhalten der Erwartung der Parusie ganz wesentliche Inhalte seiner Verkündigung waren, erlangt die Frage nach dem Verhältnis von „Altem“ und „Neuem“ Bund an Bedeutung, da dieses gleichsam der Angelpunkt ist, um das Verhältnis von Gottes erwähltem Volk und der Kirche zu verdeutlichen und gleichzeitig jede Substitutionstheorie abzuweisen.

5.2.1. Lustigers Position

Wie weiter oben schon ausgeführt wurde, deutet Lustiger den Neuen Bund, den Christus gestiftet hat, als Bestätigung und Besiegelung des Bundes Gottes mit Israel.

Dieser Bund ist Ausdruck der Erwählung Israels zur Sohnschaft und mit der Heilsverheißung verbunden. Der Abrahams-Bund, der die Erwählung Israels begründet, ist ein „fleischlicher“ Bund, der dem genealogischen Volk Israel ins Fleisch „eingeschnitten“ ist.³⁷⁹ Er wird durch den Sinaibund fortgeführt, in welchem dem Volk Israel das Gesetz als Weg zum Leben gegeben wird. Das Gesetz des Bundes ist nichts anderes als der Wille Gottes für das Volk Israel und die Weisung, die Leben hervorruft, da durch das Halten der Gebote das Volk Gott ähnlich wird: Sei heilig, denn ich dein Gott bin heilig (Lev 19,2).

Die „Gabe des Bundes ist die Gabe des Gesetzes als Gabe des Lebens“³⁸⁰, mit dem Gott bewirken will, dass seine Gegenwart in der Welt erfahrbar und der Mensch seiner ursprünglichen Berufung zum Abbild Gottes entsprechend Gott ähnlicher wird. Doch

³⁷⁸ Vgl. HOPING, Die Messianität Jesu, in: DERS. – TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie, 177.

³⁷⁹ Vgl. WYSCHOGROD, Gott und Volk Israel, 12.

³⁸⁰ LUSTIGER, Verheißung, 26.

genau deshalb enthüllt das Gesetz auch die Sünde, da es die Unzulänglichkeit des Menschen, den Willen Gottes zu erfüllen, offenbar macht.

Aus diesem Grund führt auch der Alte Bund Gottes mit dem Volk Israel zum Leben und seine Einhaltung zur Verwirklichung der Verheißungen, die dem jüdischen Volk gegeben sind. Weil Gott treu ist und sich selbst gegenüber seinem Volk verpflichtet hat, bleiben der Bund und die Verheißungen aktuell, auch wenn das Volk Israel den Bund wiederholt gebrochen hat.

Dadurch wird die Berufung Israels zur Sohnschaft als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch offenbart. Diese Offenbarung findet nach christlichem Verständnis ihren Höhepunkt in Jesus Christus, dem „Sohn schlechthin“. Er verwirklicht die Sohnschaft Israels vollkommen und in der Fülle des Geistes. Jesus selbst „empfängt den Bund. Er leitet die Zeit des Bundes im Geiste ein, des Bundes, den er in einem Akt des reinen Empfangens, der reinen Unterwerfung erfüllen wird“³⁸¹. Die Sohnschaft als Beziehungsgeschehen bedeutet eine Hinordnung des Sohnes auf den Vater, ein Sich-Empfangen vom Vater und die vertrauensvolle, treue Hingabe an seinen Willen. Diese Hingabe an den Willen des Vaters, die in der Lebenshingabe am Kreuz ihren Höhepunkt hat, ist die Erfüllung des Gesetzes bis in die letzte Konsequenz. Aufgrund Christi vollkommenen Vertrauens in Gott, den Vater, ruft sein Tod am Kreuz die Auferstehung hervor, wie Lustiger ausführt. So hat Jesus Christus als wahrer Mensch, der aus dem Willen Gottes lebt, das Gesetz vollkommen erfüllt und den „Neuen“ Bund gestiftet. Deshalb ist einzig und allein das Kreuz Ort und Vollzug der „Umwandlung“ vom Alten in den Neuen Bund,³⁸² an welchem das Gesetz und die Verheißungen erfüllt und das Erbarmen Gottes offenbar werden. Die Auferstehung, durch die das Erlösungswerk vollendet und die Verheißung erfüllt wird, ist die Gabe des Lebens vom Vater an den, der das Gesetz ganz erfüllt hat.

„Durch sein Leiden, durch seinen Gehorsam gibt der Sohn den Israel verheißenen Geist hin. Er gießt ihn aus. Er erlaubt den Seinen, bereits wirklich – wiewohl in Hoffnung – den Bund im Geist zu leben, in dem das Gesetz eingeschrieben ist in den Herzen der Kinder Gottes.“³⁸³ Mit der Hingabe seines Lebens übergibt Jesus Christus am Kreuz auch seinen Geist an die Menschen, interpretiert es Lustiger. Durch die Gabe des Geistes, der die Menschen zu Jüngern Jesu macht, sind der Zugang zum ewigen Bund, wie er in Ezechiel

³⁸¹ Ebd., 79.

³⁸² Vgl. PRYZWARER, *Alter und Neuer Bund*, 527.

³⁸³ LUSTIGER, *Verheißung*, 109.

verheißen ist, allen Menschen eröffnet und die dem Volk Israel gegebenen Verheißungen durch Jesus Christus verwirklicht. Da der Neue Bund in der Gabe des Geistes als Teilhabe am ewigen Leben Gottes besteht, ist der Neue Bund ein geistiger-universaler, in den der Mensch durch den Glauben und die Taufe eintritt und die Beschneidung des Herzens empfängt. Weil es sich um eine geistige Dimension handelt, das Ende der Geschichte noch nicht da ist und die Sünde in der Welt immer noch präsent ist, bleibt es aber eine verborgene Erfüllung.

Deswegen ersetzt der Neue Bund den Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk nicht, sondern bestätigt und erneuert ihn. So kommt im Neuen Bund die Kontinuität der Offenbarung Gottes zum Ausdruck,³⁸⁴ denn Jesus ist das Ja zu allem, was Gott in den alttestamentlichen Schriften verheißen hat (2 Kor 1,20). Da nämlich Jesus nicht gekommen ist, um das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen, und da Gottes Gnade unwiderruflich ist, hat der Alte Bund, der durch die Juden in der Toraobservanz gelebt wird, nicht an Gültigkeit verloren, davon ist Lustiger überzeugt, doch steht er seit dem Christusereignis in Beziehung zu Christus. Deshalb ist „der Neue Bund in Christus Kulminationspunkt der Heilsverheißungen des Alten Bundes“³⁸⁵. Im Neuen Bund wird der Alte nicht substituiert, sondern im Gegenteil gefestigt und ausgeweitet. Lustiger betont, dass „die Bezeugung des Christusereignisses an die Hebräische Bibel“³⁸⁶ gebunden ist und jede „substitutive Verhältnisbestimmung zwischen AT und NT“³⁸⁷ abgewiesen werden muss.

Durch den Glauben und die Taufe steht es Juden wie Heiden offen, in diesen Bund einzutreten. Juden aber, die Jesus nicht als Messias anerkennen und der Tora treu sind, erwarten diesen Bund beim Kommen des Messias am Ende der Zeiten. Da aber die Tora durch Christus erfüllt zum Sakrament des unzerbrechlichen Bundes und Ort der Begegnung mit dem Fleisch gewordenen Logos geworden ist, leben die Juden unabhängig von ihrer eigenen Entscheidung in Beziehung zu Christus, wenn sie die Tora befolgen. Sie leben, der Wahl Gottes entsprechend, nach dem Gesetz der Heiligkeit und erfüllen dadurch ihre Sendung, denn auch ihr Zeugnis ist gefordert. Freilich wird hier der Vorwurf der Vereinnahmung laut, der unten besprochen werden soll.

Lustiger vertritt somit einen „zweifachen“ Bund. Juden wie Heiden sind mit Jesus Christus verbunden, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Bund bedeutet hier eine „einzigartige

³⁸⁴ HOPING, Die Messianität Jesu, in: DERS. – TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie, 171.

³⁸⁵ KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“, Art. 27.

³⁸⁶ MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 467.

³⁸⁷ Ebd., 468.

Gottesbeziehung“³⁸⁸, die Juden mit ihrer Toraobservanz bejahen und Christus-Gläubige, Juden wie Heiden, mit ihrem Glauben an Jesus Christus und mit ihrer Eingliederung durch die Taufe empfangen. Er hat somit auch die trennende Wand der Feindschaft zwischen Juden und Heiden niedergerissen (vgl. Eph 2,11-22) und alle zur Anbetung Gottes zusammengeführt. Der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hatte, ist durch Jesu Judewerdung und Erlösungswerk nicht nur für Israel unzerbrechlich und unauflöslich geworden, sondern zugleich allen Menschen angeboten worden. Doch ist dieser Bund insofern noch nicht vollendet, als das Ende der Geschichte noch nicht gekommen ist und die Einheit des eschatologischen Gottesvolkes noch erwartet und erhofft wird. Auf diese Weise gewährt Lustigers Perspektive theologisch die bleibende Dignität des Volkes Israel und unterstreicht zugleich die Wende, die Christus heraufgeführt hat und die die Universalität seines Heilswirkens deutlich macht.

5.2.2. Einordnung und Rezeption Lustigers

Lustiger geht von der bleibenden Gültigkeit des Alten Bundes, der die Bundesschlüsse Gottes mit dem Volk Israel in der Geschichte umfasst, aus und erkennt dessen Bestätigung und Erfüllung im Neuen Bund, den Christus durch sein Erlösungswerk gestiftet und für die Völker geöffnet hat. Damit bestehen bis zum Ende der Geschichte Alter und Neuer Bund fort, bis ganz Israel bei der Parusie Christi den Messias erkennt, annimmt und in den Neuen Bund eintritt. Niemals deutet Lustiger das Wortpaar „alt“ und „neu“ im Sinne eines Gegensatzes oder einer Substitution, sondern vielmehr im Sinne der Kontinuität, Erneuerung und Aktualisierung.

Lustigers Bundestheologie ist daher dem auch von Helmut Hoving vertretenen Zugehörigkeitsmodell³⁸⁹ zuzuordnen, das die geschichtlich manifeste Bundesbeziehung des *einen* Gottes in den verschiedenen Bundesschlüssen zusammendenkt. Darin werden Alter und Neuer Bund differenziert und in ihrem Zusammenhang dargestellt, genauer gesagt wird der Alte Bund als die unabdingliche Voraussetzung des Neuen gewürdigt und der Neue Bund als Bestätigung und eschatologisches Ziel des Alten gesehen. Der Alte Bund verweist auf den Neuen und der Neue Bund bestätigt den Alten.

Das Zugehörigkeitsmodell berücksichtigt also „mit dem Blick auf die Einzigartigkeit und Universalität der Person Christi die Kontinuität und Diskontinuität von Judentum und

³⁸⁸ KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“, Art. 27

³⁸⁹ HOPING, Die Messianität Jesu, in: DERS. – TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie, 177.

Christentum und ihre divergierenden Selbstdeutungen“³⁹⁰. Es rezipiert das Verhältnis von Israel und Kirche aus Röm 9-11 und bedenkt die Einheit und die Differenz der beiden Größen. Dabei trägt es der Spannung Rechnung, „dass der Alte Bund von Gott her weiterhin in Kraft ist [und] Israel den Neuen Bund nicht angenommen hat“³⁹¹, dass aber „die Einheit von Altem und Neuem Bund nicht alleine in der Einheit des Geschichtshandelns des einen Gottes, sondern auch in seinem menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Messias Jesus begründet ist“³⁹². Das heißt, das Modell erlaubt einerseits die Entscheidung des Volkes Israel aus Gehorsam gegenüber Gott, Jesus jetzt nicht als den Messias Israels anzuerkennen, und wahrt zugleich die Singularität und die universale Heilsbedeutung Jesu Christi. Bleibende Erwählung, der von Christus gestiftete Bund und die Freiheit des Menschen werden also darin anerkannt.

Verheißungstheologisch ist das Zugehörigkeitsmodell auf den eschatologischen Neuen Bund für Israel ausgerichtet, an dem die Kirche schon jetzt teilhat. Das jüdische Volk lebt im Alten Bund und erwartet bei der Parusie den alttestamentlich verheißenen Neuen Bund, den Christus schon gestiftet hat, wohingegen die Kirche schon in diesem Neuen Bund lebt.³⁹³ Die Jünger Jesu, Juden wie Heiden, sind also durch den Glauben an Jesus als den Messias Israels und die Taufe schon in den Neuen Bund eingetreten. Das bedeutet weiter, dass die Teilhabe am Neuen Bund vom Bekenntnis Jesu als dem Messias Israels abhängig ist und es an Christus vorbei keinen Heilsweg gibt, dass aber zugleich die Sendung und die Hoffnung Israels auf die Ankunft des Messias theologisch ernst genommen wird. Kirche und Volk Israel werden daher sowohl in ihrem Selbstverständnis als auch in ihrem unauflöslichen Zusammenhang, in ihrer gemeinsamen Hoffnung wie in ihrem gemeinsamen Ziel wahrgenommen.

Deshalb wird erst am Ende der Geschichte die eschatologische Einheit des Gottesvolkes vollkommen verwirklicht sein, die sich aber schon jetzt im Lobpreis des einen und einzigen Gottes zeigt. „Aufgrund ihrer Erwählung gehören Israel und Kirche untrennbar zusammen und sind bleibend aufeinander verwiesen, doch ihre Einheit wird erst eschatologisch in Fülle möglich sein.“³⁹⁴

³⁹⁰ Ebd.

³⁹¹ KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“, Art. 34.

³⁹² HOPING, Die Messianität Jesu, in: DERS. – TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie, 171.

³⁹³ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 2015, 513.

³⁹⁴ Vgl. HOPING, Die Messianität Jesu, in: DERS. – TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie, 177.

Wie Mark Kinzer nach ihm legt Lustiger großen Wert darauf, dass die alttestamentliche Verheißung eines neuen und ewigen Bundes, die in Jesus verwirklicht wird, zuerst dem genealogischen Volk Israel gegeben wird und dass „das genealogische Volk Israel das Volk bleibt, dem der erneuerte Bund einzigartig als Erbe gehört“³⁹⁵. Damit betont Lustiger, dass es die an das Volk Israel ergangenen Verheißungen sind, die durch das Christusereignis erfüllt werden und die Heiden durch Gnade Zugang dazu empfangen, damit eschatologisch alle Menschen als Gottesvolk im Neuen Bund in Christus vereint sind.

5.2.3. Reflexion

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Stärke von Lustigers Perspektive in der Anerkennung und Achtung der bleibenden Erwählung Israels liegt, die er mit der Erlösungstat Jesu Christi, des Messias Israels, verbindet.

Lustigers Ansatz in der Bundestheologie ist insofern besondere Bedeutung zuzumessen, als er selbst „Judenchrist“ ist. Er hat stets an seiner jüdischen Identität sowie am Glauben an Jesus Christus als dem Messias Israels festgehalten. Insofern kann ihm nicht so einfach die Vereinnahmung jüdischen Selbstverständnisses vorgeworfen werden, da es auch sein eigenes Selbstverständnis ist, dem er Ausdruck verliehen hat. Er selbst war sich aber durchaus bewusst, dass seine Aussagen auch auf jüdischer Seite Widerspruch und Ablehnung hervorrufen könnten. Ohne falsche Rücksichtnahme und doch umsichtig hat Lustiger seinen theologischen Standpunkt vertreten. Bei der Analyse seiner Aussagen überzeugt seine Respekt, seine Liebe und seine Treue zum Volk Israel. Darüber hinaus hebt er in seinen Texten die bleibende, besondere Dignität des Volkes Israel hervor und betont die Angewiesenheit der Heidenchristen auf das auserwählte Volk. Denn nur mit Blick auf Israel, auf die an das Volk Gottes ergangene Offenbarung und damit auf den Gott Israels können die Heidenchristen das Geheimnis Christi und ihre eigene Berufung erkennen.

Durch Lustigers Darstellung des Bundes als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Volk bzw. Vater und Sohn wird nicht nur das von Liebe, Treue und Vertrauen geprägte Gottesverhältnis ausgedrückt, welches durch Jesus Christus jedem Menschen eröffnet wurde, sondern zeigt sich vielmehr noch die singuläre Berufung des Volkes Israel, die durch Jesu Tod und Auferstehung nicht hinfällig, sondern gefestigt worden ist. Der Bund

³⁹⁵ KINZER, *Searching Her Own Mystery*, 48.

mit Israel wurde somit niemals gekündigt, sondern in Christus gestärkt, vollkommen und ewig gemacht, weil Jesus Christus, der Sohn Gottes, in der Fülle des Geistes die Forderungen der Sohnschaft bis in die letzte Konsequenz gelebt hat.

Auf diese Weise verdeutlicht Lustiger die Singularität und Universalität Jesu Christi und verkündet den Messias Israels als Höhepunkt und Wendepunkt in der Heilsgeschichte. Jesus Christus trägt und sammelt nicht nur das Volk Israel, sondern verwirklicht dessen Sendung zum Heil der Welt und rettet auch jene, die durch ihn als unerwartete Kinder dem auserwählten Volk beigesellt worden sind.³⁹⁶

Deshalb ist der erneuerte Bund zuerst eine Gnade für das auserwählte Volk, dessen Dignität Lustiger stets betont. Weil der fleischliche Bund mit dem Volk Israel durch die Geistsendung Christi auf geistiger Ebene erneuert und bestätigt wurde, haben die Heidenvölker auf diese Weise gnadenhaft Zugang. „Die Völker können in die Gemeinschaft der Verheißungen Israels eintreten, indem sie in die Gemeinschaft des einen Gottes eintreten.“³⁹⁷ Er hebt stets die Verwiesenheit der Kirche auf das Volk Israel hervor, das die Erwählung zuerst empfangen hat und dem die Christen durch Christus verbunden sind. So wird einmal mehr die unauflösliche Verbundenheit und Verwiesenheit der Kirche mit dem Volk Israel deutlich.

Auf diese Weise verdeutlicht Lustiger die Gnadenhaftigkeit des Bundesgeschehens und verweist auf das von Juden wie Christen geforderte Zeugnis der ungeschuldeten Gnade. Das führt zu einer gegenseitigen Anerkennung der Brüderlichkeit auf beiden Seiten, die jede Überlegenheitsattitüde christlicherseits hinfällig macht. Da Lustiger darüber hinaus Erwählung und Berufung immer mit dem leidenden Messias in Zusammenhang setzt, ist dieses Privileg stets mit der Herrlichkeit des Gekreuzigten verbunden, das die Macht und den Sieg in der Ohnmacht der Liebe bis zum Äußersten erkennt.

Außerdem weckt Lustiger bei Christen das Bewusstsein der Kontinuität der Heilsgeschichte, dieselbe Offenbarung empfangen zu haben und dasselbe Ziel zu verfolgen wie ihre jüdischen Brüder und Schwestern, nämlich die Erwartung der Ankunft bzw. Wiederkunft des Messias, und fordert die Anerkennung der Schicksalsgemeinschaft und bedingungslose Solidarität mit Gottes erwähltem Volk.

Durch das angemessene Bewusstmachen der Vorläufigkeit der Welt und der Geschichte ruft Lustiger die Ausrichtung auf die Parusie Christi am Ende der Zeiten und das Eschaton wach, das angesichts des erneuerten und ewigen Bundes, der die Liebe und das Erbarmen

³⁹⁶ LUSTIGER, „Da es nicht anders geht...“, in: DERS., Wagt den Glauben, 58.

³⁹⁷ RATZINGER, Die Vielfalt der Religionen, 24.

Gottes endgültig offenbart hat, freudig erwartet werden kann. Dieses Bewusstmachen der Vorläufigkeit und die unbedingte Verwiesenheit auf die an das Volk Israel ergangene Offenbarung in den alttestamentlichen Schriften und auf Christus verhindern, aus dem Christentum eine Ideologie zu machen und die Vollendung mit gewaltsamen Mitteln auf der Erde erzwingen zu wollen. Es richtet vielmehr die Erwartungshaltung auf Gott hin. Damit verweist Lustiger auf die Notwendigkeit gelebten, lebendigen Glaubens und auf das Unterwegssein der Kirche Christus entgegen.

So wird einst eschatologisch der in Christus bestätigte, gefestigte und auf die Völker ausgeweitete Bund Zeichen der Einheit und der Verbundenheit mit dem *einen* Gott sein und Juden wie Heiden zu einem einzigen Gottesvolk versammeln. Bis dahin aber leben Juden die Tora beobachtend dem Willen Gottes entsprechend und Christen dem in ihr Herz eingeschriebenen Gesetz folgend verbunden in Christus, dem Grund der eschatologischen Einheit.

5.3. ANTIJUDAISMUS UND ANTISEMITISMUS

Nach der Katastrophe der Shoah kam selbstverständlich die Frage auf, wo die Ursprünge des Antisemitismus lagen und wie es möglich war, dass er solch eine Entfaltung erfahren konnte. Er war zwar kein völlig neues Phänomen, doch erreichte die Intensität und die Organisation des Hasses entsetzliche, ungeahnte Ausmaße.

Aufgrund seiner eigenen Biographie und selbst Ziel des Hasses seiend hat sich Kardinal Lustiger wiederholt zum Ursprung des Antisemitismus geäußert und unmissverständlich die völlige Inkompatibilität mit dem Christentum dargelegt. Dabei unterscheidet er zwischen dem christlichen Antijudaismus, der ein Streit um das Erbe ist, und dem heidnischen bzw. atheistischen Antisemitismus, der die Ablehnung des jüdischen Volkes aufgrund seiner Erwählung durch Gott ist.

5.3.1. Antijudaismus

Der christliche Antijudaismus entstand im Zuge des innerjüdischen Konflikts schon ab dem ersten Jahrhundert. In dieser Auseinandersetzung standen einander anfangs eine Minderheit im jüdischen Volk, die Jesus von Nazareth als den verheißenen Messias Israels bekannte, und die überwiegende Mehrheit des Volkes Israel, die diesen Glauben nicht teilte, gegenüber. Weil außerdem aufgrund des Anspruchs der universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi auch Heiden in die neu gegründeten jüdisch-christlichen

Gemeinden aufgenommen wurden, fand auch innerhalb der christlichen Gemeinden ein äußerst spannungsreicher und konfliktbeladener Prozess statt, in welchem sich das junge Christentum in zunehmender Differenz vom Judentum formierte. Dass sich die judenchristlichen Gemeinden im Jahr 135 nicht am Bar-Kochba-Aufstand beteiligten, beschleunigte den Bruch zwischen dem jungen Christentum und dem sich konstituierenden rabbinischen Judentum. So bildeten sich aus dem Frühjudentum um die Zeitenwende sowohl das rabbinische Judentum als auch das Christentum, die um den rechten Anspruch der Offenbarung wetteiferten und einander in stark polemischer Rhetorik begegneten.

In diesem Konflikt ging es vor allem um die Anerkennung Jesu von Nazareth als den Messias Israels, den Anspruch der universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi und um die Interpretation der Tora im Kontext der damaligen geschichtlichen Situation angesichts der römischen Besatzung und der Zerstörung des Tempels im Jahr 70.³⁹⁸ Die Auseinandersetzung drehte sich deshalb um die gültige Interpretation der Kontinuität der Heilsgeschichte und des rechten Erbes, das die christusgläubigen jüdischen Gemeinden nun für sich behaupteten und damit dem Großteil des jüdischen Volkes absprachen. Die Zerstörung des Tempels, die eine tiefe Zäsur für das Frühjudentum bedeutete, wurde von den Christen als Strafe Gottes für das jüdische Volk interpretiert, weil es Jesus nicht als den Messias Israels angenommen hatte. Es entstand „als Aussagemuster der christlichen Schriftauslegung, dass die Juden die Erben der Scheltreden und Fluchandrohungen seien, die Christen aber die Erben der Bundesschlüsse und Verheißungen der Bibel“³⁹⁹. Die so entwickelte Substitutionstheorie, die einsetzende Polemik und Ablehnung erwiesen sich als schwere Hypothek für die kommenden Jahrhunderte. Auch wenn die Erwählung und Berufung des Volkes Israel an sich nicht in Frage gestellt wurde, so wurde das jüdische Volk doch als von Gott verworfen angesehen.

Diese Spannungen kommen aber schon in den neutestamentlichen Schriften zur Sprache und bezeichnen das Ringen um den neuen Weg, den Jesus Christus eröffnet hat. Es ging darum, den Gläubigen nicht nur die Frohe Botschaft zu verkünden, sondern ebenso die Werkzeuge der Unterscheidung und der Weisung zu vermitteln, damit sie ihrem neuen Glauben gemäß, der aus der jüdischen Tradition erwachsen war, in rechter Weise zu leben vermochten. Selbstverständlich war hier insbesondere für die neu bekehrten Heidenchristen eine Unterrichtung notwendig, um die jüdische Offenbarung im Licht Jesu Christi deuten zu können und um konkrete Anweisungen für das christliche Leben zu

³⁹⁸ Vgl. HENRIX, Judentum und Christentum, 23–25.

³⁹⁹ Ebd., 31.

geben. So verwendeten die Autoren unter anderem Gegensatzpaare wie Fleisch und Geist oder Buchstabe und Geist, um ihre Botschaft zu vermitteln und den Perspektivenwechsel zu verdeutlichen. Tatsächlich ging es aber in den Schriften nicht um einen Konflikt mit Juden, wie Nirenberg festgestellt hat, sondern um Streitigkeiten innerhalb der jungen jüdisch-christlichen Gemeinde, in denen das Argument des „Judaïsierens“ ins Feld geführt wurde, um vor dem „Abgleiten von der rettenden zur tötenden Seite auf seinem Katalog von Antinomien“ zu warnen,⁴⁰⁰ wie Paulus Petrus in Gal 2,14 ermahnt, als dieser nicht mit heidnischen Konvertiten essen will. So vermittelt Paulus seinen Gemeinden den christlichen Perspektivenwechsel mithilfe der Gegenüberstellungen, um auf die Neuheit der Geistsendung hinzuweisen, wenn er in 2 Kor 3,6 schreibt: „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“ Im gesamten Kontext seiner Schriften zeigt sich, dass er aber nicht das jüdische Gesetz und schon gar nicht das Volk Israel als solches verwirft, sondern dass er zwischen jüdischen und aus dem Heidentum kommenden Christen differenziert, wenn es um die Befolgung der Gesetze geht und das „Judaïsieren“ daher ein heidnischer Irrtum war.⁴⁰¹

Dennoch wurde die Gegenüberstellung von Fleisch und Geist und der daraus konstruierte antijüdische Fokus von verschiedenen Kirchenvätern in den ersten christlichen Jahrhunderten polemisierend verwendet, um die eigene theologische Position gegenüber anderen Deutungen zu verteidigen. So formulierte Tertullian hinsichtlich Marcion knapp: „Nun soll der Häretiker es aufgeben, sich Gift von den Juden zu leihen.“⁴⁰² Auf diese Weise diente die antijudaistische Argumentation anfänglich der Bekämpfung innerchristlicher Konflikte, doch wurde daraus zunehmend eine Haltung, die Jude- und Christsein für unvereinbare Gegensätze hielt. Kyrill von Jerusalem schrieb in diesem Sinne im 4. Jahrhundert: „Falle nicht in Samaritanismus oder Judaismus! Denn für immer hat dich Jesus Christus davon befreit.“⁴⁰³ Das führte schließlich nicht nur zum Verschwinden der judenchristlichen Gemeinde, der Kirche von Jerusalem, und zu einer klaren Trennung, dem *parting of the ways*,⁴⁰⁴ zwischen Judentum und Kirche, sondern bereitete auch den Weg der weiteren antijudaistischen und antisemitischen Entwicklungen.

⁴⁰⁰ NIRENBERG, Antijudaismus, 70.

⁴⁰¹ Vgl. ebd., 67–71.

⁴⁰² TERTULLIAN, *Adversus Marcionem*, I, 19, 4; zit. nach: NIRENBERG, Antijudaismus, 110.

⁴⁰³ KYRILL VON JERUSALEM, 4. Taufkatechese, 37; zit. nach: Markus TIWALD, *Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Nr. 208), Stuttgart 2016, 41.

⁴⁰⁴ Vgl. TIWALD, *Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums*, 33.

Als nämlich mit der Konstantinischen Wende das Christentum zur Staatsreligion erhoben wurde, hat das anfänglich kräftemäßig ausgeglichenere Ringen zwischen Judentum und Christentum eine Verschiebung der Kräfte zugunsten des Christentums „aus den Völkern“ erfahren. Doch das hat nicht zur Entspannung der Beziehungen und zur brüderlichen Versöhnung beigetragen. Mit dem *parting of the ways* und dem Verschwinden der judenchristlichen Gemeinde sind nicht alle Streitigkeiten beigelegt worden und jede Konkurrenz um das Erbe sowie in der Missionstätigkeit verschwunden. Vielmehr wurde die antijudaistische Logik der Argumentation nicht abgelegt, sondern verstärkt und mit dem heidnischen Antisemitismus vermischt, sodass die Grundlage für entsetzliche Judenverfolgungen der nächsten Jahrhunderte gelegt wurde.

5.3.2. Antisemitismus

Vom Antijudaismus, der aus einem, wenn auch heftigen verletzenden und sehr polemisch geführten, Streit zwischen Brüdern entstanden ist, aber weder Gottes Existenz noch seine Offenbarung leugnet, unterscheidet Lustiger den Antisemitismus, dessen Ursprung im Heidentum liegt und dessen Ansinnen es ist, das Judentum zu vernichten.

Die Ursprünge des heidnischen Antisemitismus gehen auf die altägyptische Geschichtsschreibung zurück, wenn auch „die Ursachen des ägyptischen Antijudaismus spekulativ bleiben müssen“⁴⁰⁵, wie David Nirenberg in seinem Werk *Antijudaismus* nachgewiesen hat. Die Juden wurden als Feindbilder stilisiert, um das eigene Prestige zu retten und die Eroberung durch die Römer zu rechtfertigen. Als politisch nicht integrierter Außenseiter im Alten Ägypten wurde dem jüdischen Volk Misanthropie, Gottlosigkeit, Gesetzlosigkeit und universale Feindseligkeit vorgeworfen.⁴⁰⁶ Damit wurden schon damals die Grundlagen für jene Anklagen geschaffen, mit welchen das jüdische Volk im Laufe der Geschichte in verschiedenen Varianten immer wieder konfrontiert wurde. Es wurde schon damals aus politischer Motivation verfolgt, vertrieben und vernichtet.

Wie Lustiger darlegt, ist der antike heidnische Antisemitismus nach der Konstantinischen Wende im 4. Jahrhundert in die Kirche eingedrungen und hat einen institutionellen Gegensatz in den schon vorhandenen religiösen Konflikt zwischen Judentum und Kirche, die dann eine Interessensgemeinschaft mit dem römischen Imperium bildete, eingebracht.⁴⁰⁷ Damit wurde über den religiösen „Brüderstreit“ hinaus eine politische

⁴⁰⁵ NIRENBERG, *Antijudaismus*, 57.

⁴⁰⁶ Ebd., 57.

⁴⁰⁷ Vgl. LUSTIGER, *Gotteswahl*, 90.

Dimension in den Konflikt eingetragen, der zu einer rechtlichen Benachteiligung der Juden führte.⁴⁰⁸ Es verschob sich mit der Konstantinischen Wende deshalb nicht nur das ohnehin schon vorhandene Kräfteungleichgewicht weiter zugunsten des Christentums, sondern durch das Staatskirchentum wurde das Judentum nun auch rechtlich und gesellschaftspolitisch stark eingeschränkt und benachteiligt.

Die antisemitische Logik spann sich über die Jahrhunderte weiter und führte im Mittelalter zu furchtbaren Verfolgungen und zur Vernichtung der Juden in weiten Teilen Europas, sodass es in Westeuropa bis ins 19. Jahrhundert praktisch keine jüdische Bevölkerung mehr gab.⁴⁰⁹

Doch Kardinal Lustiger sieht erst im atheistischen Antisemitismus der Aufklärung die Wurzeln jenes Antisemitismus, der in der Shoah einen davor unvorstellbaren, grauenvollen Höhepunkt erreicht hat. Das heißt, die Shoah war das Ergebnis einer Entwicklung, die in der Epoche der Aufklärung ihren Ursprung hat und die den Zusammenbruch des westlichen Rationalismus anzeigt,⁴¹⁰ wie Lustiger erklärt. Denn in der aus der geistigen Tradition des christlichen Abendlandes hervortretenden Aufklärung hat der Mensch die Vernunft zum Maß aller Dinge erhoben. Das Absolutsetzen der Vernunft und damit ihre Vergötzung implizieren die Ablehnung des Absoluten. In weiterer Folge werden auch „vulgärer Darwinismus, Rassentheorie, der Wille der Moderne, einen neuen Menschen zu schaffen, und die Vorstellung vom ‘unwerten’ Leben wirksam“⁴¹¹, die schließlich zum atheistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten führen. Die Verweigerung der für das Judentum wesentlichen Selbstunterscheidung⁴¹² des Menschen von Gott und das Absolutsetzen des Menschen sind der Kern der Sünde des Atheismus. Es ist nichts anderes als das Heidentum, das sich letztlich Gottes bemächtigen und seine Stelle einnehmen möchte. Mit der Shoah sind das Scheitern und die Zerstörungswut dieses Strebens nach Allmacht offensichtlich geworden und das christlich geprägte Europa der Versuchung erlegen, wie Gott sein zu wollen.

Der Atheismus, die Verweigerung gegenüber Gott, konnte nur auf dem Boden der jüdisch-christlichen Tradition entstehen, da allein hier der Wahl Gottes entsprechend die

⁴⁰⁸ Vgl. HENRIX, Judentum und Christentum, 35–37.

⁴⁰⁹ Vgl. NIRENBERG, Antijudaismus, 248.

⁴¹⁰ Jean-Marie LUSTIGER, Jüdische und christliche Überlieferung angesichts der Herausforderung des Universalen. Internationales jüdisch-christliches Kolloquium, Heppenheim, 30. Juni 1981; veröffentlicht in: Una Sancta 2, 1983, in: DERS., Wagt den Glauben, 75–78, hier: 75.

⁴¹¹ SIEBENROCK, Theologischer Kommentar, in: HILBERATH – HÜNERMANN (Hgg.), Zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 621.

⁴¹² MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 473.

Offenbarung Gottes stattgefunden hat und empfangen worden ist. Nur wo Gott erkannt wird, kann er aufgrund der menschlichen Freiheit abgelehnt werden. Weil das jüdische Volk dazu erwählt ist, Gottes Existenz zu bezeugen und nach dem Gesetz der Tora zu leben, sind die Juden dort „gesellschaftliche Außenseiter, nicht `säkularisierbare` und nicht assimilierbare `Fremdkörper`“⁴¹³, wo sich Menschen Gott verweigern. Denn „der Jude ist die Symbolgestalt des in einer kontingenten Offenbarung und in der Einzigartigkeit der Geschichte anwesenden Absoluten“.⁴¹⁴ Als Zeichen und Beweis der Existenz und Gegenwart Gottes in der Welt wird deshalb das jüdische Volk abgelehnt und verfolgt. Aufgrund der Erwählung also ist das Volk Israel eine Provokation, die der Atheismus aus Neid und Eifersucht auf die Gegenwart Gottes und aufgrund der Ablehnung Gottes bekämpft und auszulöschen versucht. Der daraus resultierende Hass auf Gott sucht alles zu zerstören, was Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt ist. Instinktiv versuchen daher die Heiden, jene also, die Gott nicht als den einen und einzigen Gott verehren (wollen), das jüdische Volk auszulöschen. Sie wollen Gott eliminieren und verfolgen den, in dem er fleischlich gegenwärtig ist: sein Volk. Denn „die Feinde Gottes, die Gott vernichten wollen, indem sie sein Volk zerstören, geben sich nicht mit der Zerstörung der jüdischen `Religion` oder der jüdischen `Kultur` zufrieden, sondern müssen auch und vielleicht zuerst den Körper Israels vernichten“⁴¹⁵. Deshalb ist „die Verfolgung der Erwählten Gottes kein Verbrechen wie jedes andere, zu dem der Mensch fähig ist: Es handelt sich um ein Verbrechen, das direkt mit der Erwählung verbunden ist, mit dem jüdischen Sein. [...] Israel wird genau wegen seiner „Herausgenommenheit“ von den Heiden verfolgt“⁴¹⁶, was auch immer der konkret Anlass und die Konsequenz der Verfolgung gewesen sein mag, so Lustiger.

Auch Papst Benedikt XVI. formulierte bei seiner Rede in Auschwitz am 28. Mai 2006: „Die Machthaber des Dritten Reiches wollten das jüdische Volk als ganzes zertreten. [...] Im tiefsten wollten jene Gewalttäter mit dem Austilgen dieses Volkes den Gott töten, der Abraham berufen, der am Sinai gesprochen und dort die bleibend gültigen Maße des Menschseins aufgerichtet hat. Wenn dieses Volk einfach durch sein Dasein Zeugnis von dem Gott ist, der zum Menschen gesprochen hat und ihn in Verantwortung nimmt, so sollte dieser Gott endlich tot sein und die Herrschaft nur noch dem Menschen gehören [...] Mit dem Zerstören Israels, mit der Schoah, sollte im letzten auch die Wurzel ausgerissen

⁴¹³ LUSTIGER, Gotteswahl, 89.

⁴¹⁴ Ebd., 88.

⁴¹⁵ WYSCHOGRÖD, Gott und Volk Israel, 158.

⁴¹⁶ LUSTIGER, Verheißung, 64.

werden, auf der christliche Glaube beruht und endgültig durch den neuen, selbstgemachten Glauben an die Herrschaft des Menschen, des Starken, ersetzt werden.“⁴¹⁷ Der Papst schließt sich damit der Deutung Lustigers an, in dem er die Schoah, den Versuch des Austilgens des Volkes Israel und auf die Spitze getriebenen Antisemitismus, als Bestreben sieht, Gott zu vernichten und die absolute menschliche Herrschaft durch eine Vergötzung des Christusglaubens zu errichten.

5.3.3. Reflexion

So lässt sich zusammenfassen, dass der christliche Antijudaismus die an das Volk Israel ergangene Offenbarung und die Verheißungen anerkennt, aber behauptet, nach dem Christusereignis der einzige, rechtmäßige Erbe zu sein und das Volk Israel aufgrund dessen Untreue zu substituieren. Darin gleicht das Verhältnis von Judentum und Christentum jenem der Brüder Jakob und Esau, das durch den Streit um das Recht des Erstgeborenen geprägt ist. Doch hat „Israel-Jakob, der Erstgeborene gemäß der freien Erwählung der Liebe Gottes, niemals seinen Titel der Erstgeburt verachtet, noch hat er auf ihn verzichtet“⁴¹⁸. Daher war es ein so entscheidender Schritt der Kirche, die Substitutionstheorie mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hinter sich zu lassen und jeden Antijudaismus zu tilgen. Die Aufarbeitung der stark belasteten, antijudaistischen Vergangenheit ist ein höchst notwendiges und noch nicht abgeschlossenes Projekt. Denn noch verweigern sich christliche Gruppen wie die Piusbruderschaft immer noch diesem Perspektivenwechsel, sodass der christliche Antijudaismus, der tendenziell in Richtung Antisemitismus geht, noch nicht überwunden ist.⁴¹⁹ Positiv gewendet sind die Verständigung und der lebendige Austausch der brüderlichen Beziehungen, wie sie exemplarisch zwischen Joseph und seinen Brüdern in Ägypten herrschen, „wo sie, im Gegenüber von Angesicht zu Angesicht austauschen, was sie geworden sind und was sie trennte, um schließlich ihren gemeinsamen Ursprung und ihre anfängliche Gemeinschaft wiederzufinden“⁴²⁰, prioritär.

⁴¹⁷ Benedikt XVI., Ansprache von Papst Benedikt XVI. im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau [28. Mai 2006]. URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html [Abruf: 23. März 2024; 11:20].

⁴¹⁸ LUSTIGER, Zum vierzigsten Jahrestag von *Nostra Aetate*, in: IKaZ 34/6 (2005) 616.

⁴¹⁹ Vgl. Jan-Heiner TÜCK, Im ungekündigten Bund. Das Konzil und die Juden: 50 Jahre *Nostra Aetate*, in: DERS., Gottes Augapfel, 309–350, hier: 310f.

⁴²⁰ Ebd., 618.

Weil die Auseinandersetzung von Anfang an das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum geprägt hat und ein falsch verstandenes Christentum viel zum leidvollen Schicksal der Juden in Europa beigetragen hat, ist es unerlässlich, zum Ursprung und zur Quelle zurückzukehren, um vom Vater selbst Vergebung und Versöhnung zu erlangen, wie es Papst Johannes Paul II. im Heiligen Jahr 2000 vollzogen hat, und weiterhin den jüdisch-christlichen Dialog zu vertiefen. Sich in der Ordnung der Erwählung respektvoll auf die gemeinsame Wurzel und das gemeinsame Erbe zu beziehen, ist die Voraussetzung, um angesichts der gemeinsamen Hoffnung und der gemeinsamen Sendung für die Verkündigung der Offenbarung und für Gerechtigkeit und Frieden einzutreten und gemeinsam die prophetische und priesterliche Verantwortung für die Welt zu übernehmen. Denn je tiefer die brüderliche Einheit, desto glaubwürdiger ist das Zeugnis für die Präsenz des lebendigen Gottes in der Welt. Das gemeinsame Stehen vor Gott in der von Gott gegebenen Verschiedenheit bezeugt letztlich Gottes Größe vor den Menschen. Zudem leuchtet die Kontinuität der einen, universalen Heilsgeschichte, die ausgehend von den Juden alle Völker umfassen möchte, dann deutlicher auf, wenn sie Judentum und Christentum brüderlich versöhnt und authentisch bezeugt wird.

Umso schmerzlicher ist der immer noch vorhandene Antijudaismus in traditionalistischen Kreisen, die den fundamentalen Perspektivenwechsel, der mit *Nostra Aetate* 4 vollzogen worden ist, ablehnen und „sich dieser amtlichen Neupositionierung im Verhältnis zum Judentum bis heute hartnäckig verweigern“.⁴²¹

Ebenso wie dem Antijudaismus muss jedem Antisemitismus entschieden und in Solidarität, im Mitleiden mit dem Volk Israel, entgegengetreten werden. Das bedeutet für Christen Entschiedenheit in der Nachfolge Christi, da sie in Christus Zeugen Gottes in der Welt und mit dem Volk Israel vereint sind. Aufgrund der Ablehnung Gottes und der ihn (vermeintlich) ersetzenden Allmachtsbestrebungen verfolgt der Antisemitismus die Erwählten Gottes und sucht sie zu vernichten. In der Gegenwart gibt es erschreckende Beispiele, wie das Massaker am 7. Oktober 2023 an der jüdischen Bevölkerung in Israel und die antisemitischen Reaktionen, die gezeigt haben, dass der Antisemitismus leider nicht der Geschichte angehört, sondern eine tägliche, reale Bedrohung für das Volk Israel darstellt. Deshalb sind weder die Zivilgesellschaft noch der Staat oder die Kirche von der Pflicht entbunden, die Erinnerung an das Grauen wachzuhalten. Sie sind angehalten „im Kampf gegen das Vergessen nicht nachzulassen“, „wenn der lebendige Erinnerungs- und

⁴²¹ Jan-Heiner TüCK, Die fragile Autorität der Opfer. Der Angriff auf die 'Schau gegen das Vergessen' verstört, vereint aber auch im Widerstand, in: IKaZ 47 (2019) 448–455, hier: 452.

Erzählfaden zu reißen droht“⁴²², damit die vernarbte Wunde der Vergangenheit in der Gegenwart bewegt und Quelle der Heilung wird.

Aufgabe der Kirche wäre es im Besonderen, solidarisch Stellung zu beziehen, theologisch den unauflösbaren Zusammenhang von Volk Israel und Kirche zu bezeugen, und vor allem den einen und einzigen Gott zu verkünden, der als Jesus von Nazareth jüdischer Mensch geworden ist, um allen Menschen eine gemeinsame Zukunft und eine Hoffnung zu eröffnen (Jer 29,11).

⁴²² Vgl. ebd., 449 und 454.

6. CONCLUSIO

Die Vorsehung hat es nach Lustigers eigenem Selbstverständnis⁴²³ gefügt, dass er, Aron Jean-Marie Kardinal Lustiger, in einer Zeit gelebt und gewirkt hat, in der es in der Kirche zu einem bedeutsamen Paradigmenwechsel gegenüber dem Judentum gekommen ist. Als Jude, der in Jesus Christus inmitten der Schoah den Messias erkannt hat, hat er sich mit den ihm zu Verfügung stehenden Mitteln an diesem Perspektivenwechsel beteiligt und ihn mitgestaltet. Über sein persönliches Zeugnis hinaus war er Träger und Repräsentant des Judentums in der Kirche und war schon allein aufgrund dieser Tatsache eine „lebendige Provokation“⁴²⁴. Denn als katholischer Würdenträger mit jüdischer Identität hat er zu einem Zeitpunkt der Geschichte auf die Bedeutung des jüdischen Volkes für die Kirche verwiesen, als genau diese durch die Schoah eine offene Wunde war, geschah doch der entsetzliche Versuch der Vernichtung der Juden im christlichen Abendland. So hat Kardinal Lustiger in der Kirche ihren jüdischen Teil repräsentiert und sich stark für die Versöhnung zwischen Judentum und Kirche sowie im jüdisch-katholischen Dialog engagiert.

Theologisch von seiner jüdischen Identität und von der aus Frankreich ausgehenden theologischen Erneuerungsbewegung um Henri de Lubac geprägt hat er einen Blick auf Christus und die Kirche eröffnet, der nicht nur eine neue Tiefe der Güte und Größe Gottes, der Person Jesu Christi und der Berufung des Menschen offenbart, sondern auch die unauflösliche Verbundenheit Christi mit dem Volk Israel und folglich der Kirche mit dem Volk Israel ans Licht bringt. Sein Zugang zu Christus und zur Offenbarung kann durchaus als jüdische Hermeneutik bezeichnet werden, da seine Art, die biblischen Schriften zu betrachten sowie seine Denkform selbst der rabbinischen Weise ähnlich sind.

Ausdruck dieser Hermeneutik ist das von Lustiger angewendete Konzept der *corporate personality*, das als jüdische Denkform in den alttestamentlichen Schriften zutage tritt und im Neuen Testament erweitert wird. Mithilfe dieses Konzeptes konnte Lustiger einerseits die fundamentale und wesentliche Zugehörigkeit Jesu von Nazareth zum Volk Israel, ohne die Jesus nicht als der Christus erkannt werden kann, und andererseits die Einigung und Beziehung Jesu Christi zum Volk Israel ausdrücken sowie ein starkes Bewusstsein für dessen singuläre Rolle im Heilsplan Gottes wecken. Darüber hinaus gelang es ihm damit

⁴²³ Vgl. LUSTIGER, Gotteswahl, 386–387.

⁴²⁴ LUSTIGER, Gotteswahl, 392.

auch, die in Christus eingegliederte Kirche, ihre unlösbare Verbundenheit mit dem Volk Israel und so Jesus Christus als den Stifter der Einheit des jüdischen Volkes und der Kirche darzustellen. Auf diese Weise wurden die Kontinuität und die Einheit des in den biblischen Schriften offenbarten Heilsplan Gottes deutlich, dessen Höhepunkt die Inkarnation Gottes als Jesus von Nazareth und dessen Heilswirken ist. Der von Joseph Ratzinger später geprägte Begriff der „christologisch vermittelten Einheit von Altem und Neuem Testament“⁴²⁵, der von Ludwig Schwienhorst-Schönberger aufgegriffen wurde, um die „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“⁴²⁶ zu begründen, wird schon durch die Anwendung des Konzeptes der *corporate personality* bei Lustiger deutlich und greifbar. Mark Kinzer hat an diesem Zugang Lustigers insbesondere in seinem Werk „Searching Her Own Mystery“ angeknüpft und daraus weiter die bleibende Bedeutung des Volkes Israel in seiner „Israelekklesiologie“⁴²⁷ entwickelt. Daran anschließend böte es sich an, die historische, die geistige und die mystische Dimension des Leibes Christi aus israeltheologischer Perspektive systematisch aufzuarbeiten, um den Zusammenhang von Volk Israel und Kirche in Christus weiter ans Licht zu bringen.

Anhand dreier zentraler christologischer Themen wurde Lustigers israeltheologische Perspektive in dieser Arbeit entfaltet.

Die Gottessohnschaft Christi konkretisiert und offenbart sich in der Sohnschaft Israels und die Sohnschaft Israels ist die Voraussetzung, um die Gottessohnschaft Christi erkennen zu können, da die Offenbarung Gottes mit der Erwählung Israels, mit seiner Geschichte und Berufung zur Sohnschaft und zum Heil der Welt begonnen hat. Gott hat auf diese Weise durch das Volk Israel das Kommen seines Sohnes vorbereitet und verwirklicht, wie er es verheißen hatte. So hätte Gott in keinem anderen Volk Mensch werden können, um seinen Heilsplan zu verwirklichen. „Die Offenbarung des Vaters in der Sendung des Sohnes ist nicht ein Handeln außerhalb der Erwählung und der Verheißung Israels, sondern kann, wenn der Sohn wirklich den Vater offenbart, nur in der Bundesgeschichte Israels gedacht werden.“⁴²⁸

⁴²⁵ Joseph RATZINGER, Dienst und Leben des Priesters (Erstveröffentlichung 1996), in: JRGS 7/2, Freiburg i. Br. 2012, 897–915, hier: 913; zit. nach: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Messianische Judentum und die kanonische Dialogizität, in: KINZER u.a. (Hgg.), Jesus – der Messias Israels?, 146–171, hier: 171.

⁴²⁶ Vgl. ebd., 153.

⁴²⁷ KINZER, Searching Her Own Mystery, 10.

⁴²⁸ MALLMANN, Der eschatologische König, in: KINZER u.a. (Hgg.), Jesus – der Messias Israels?, 237.

Damit unterstreicht Lustiger die unauflösliche Zugehörigkeit Jesu Christi zum jüdischen Volk und weist der Judewerdung Gottes hohe theologische Dignität zu, die die Konkretheit und Kontingenz der Offenbarung, wie sie im Neuen Testament bezeugt ist, ernst nimmt. „Das Judesein des menschengewordenen Gottessohnes muss zu einem zentralen Interpretament der Inkarnationstheologie werden“⁴²⁹, so auch die Forderung von Helmut Hoping. Denn das ganze konkrete, geschichtliche Dasein des Sohnes des Vaters als Sohn Israels ist für das Christentum überaus bedeutsam, wie Hoping es in seinem Werk *Jesus aus Galiläa*⁴³⁰ herausgearbeitet hat.

Die Judewerdung Gottes als Jesus von Nazareth bestätigt nicht nur Gottes Heilshandeln in der Geschichte durch die Erwählung des Volkes Israels zur Sohnschaft, sondern bestimmt diese Berufung des jüdischen Volkes als personale Beziehung und als Heil für die Völker konkret. Denn durch das treue Befolgen der Tora in der Fülle des Geistes verwirklicht Jesus die Sendung Israels vollkommen und ist deshalb die „Bestimmung der Sohnschaft des auserwählten Volkes“⁴³¹. Er vertritt das Volk Israel stellvertretend vor dem Vater und vor den Menschen, ohne es freilich zu ersetzen. Damit tut er die Berufung Israels kund, an der in Christus alle Menschen zur Teilhabe eingeladen sind. Indem er Sohn Davids wird und sich als Sohn Gottes fleischlich mit seinem auserwählten Volk verbindet, nimmt er auch diese höchste Entfaltung des Menschseins als Beziehungsgeschehen gegenüber Gott auf sich und heilt sie. Mit der Fleischwerdung, einem konkreten geschichtlichen Ereignis, ist es auf diese Weise zu einem Wendepunkt in der Heilsgeschichte⁴³² gekommen, der die Bedingung der Möglichkeit des erfüllten, heiligen Lebens für den Menschen grundlegend und dauerhaft verändert und in dem sich der liebende und barmherzige Gott endgültig offenbart hat.

So wird bei Lustiger „die Einzigartigkeit Christi aus dessen geschichtlich realisiertem Verhältnis zu seinem Abba“⁴³³, wie es in den biblischen Schriften bezeugt ist, erkennbar, indem er das vorbehaltlose Vertrauen und den vollkommenen Gehorsam Jesu zum Vater sowie die Treue Jesu zum Gesetz und seine Sündlosigkeit unterstreicht. „Die Benennung Jesu als Sohn will genau dies sagen, dass er restlos relativ ist auf den anderen hin, auf den

⁴²⁹ Helmut HOPING, Das Judesein Jesu und seine Bedeutung für die Christologie, in: KINZER u.a. (Hgg.), *Jesus – der Messias Israels?*, 205.

⁴³⁰ HOPING, *Jesus aus Galiläa*.

⁴³¹ MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn*, 463.

⁴³² Vgl. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*. 1. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap.1–4 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 4), Freiburg i. Br. 1979, 242; zit. nach: HENRIX, *Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung*, 8.

⁴³³ Ebd., 473.

Vater.“⁴³⁴ Joseph Ratzinger drückt damit pointiert aus, was Lustiger in seinen Betrachtungen ausführt. Der Gehorsam und die Liebeshingabe Jesu am Kreuz im Vertrauen auf die erlösende und rettende Liebe des Vaters offenbaren, was die Beziehung zwischen Vater und Sohn bedeutet und wozu der Mensch berufen ist: Liebe und Leben, die durch den Tod hindurch gehen, ihn überwinden und über ihn siegen. „Seine Willensgemeinschaft mit dem Vater, die ‚ganze Gerechtigkeit‘, die er erfüllt, eröffnet den Himmel.“⁴³⁵

Lustiger stellt daher betrachtend die unterschiedlichen Dimensionen der Sohnschaft und ihr „unvermishtes und ungetrenntes“ Verhältnis zueinander dar, denn die Gottessohnschaft und Davidssohnschaft bedingen und erhellen einander, sodass Lustiger Jesus Christus als den „Sohn schlechthin“ bezeichnet und verdeutlicht, dass die Sohnschaft untrennbar mit der Messianität Jesu verbunden ist.

Diesen Zusammenhang weist Lustiger in seiner Exegese des Matthäus-Evangeliums⁴³⁶ auf, indem er darauf hinweist, dass das ganze Neue Testament Jesus zuerst als den verheißenen Messias Israels *für* das Volk Israel bezeugt. „Wenn Jesus Messias *aus Israel* ist, wie das Neue Testament einmütig bekennt, dann ist und bleibt er auch Messias *für Israel*“⁴³⁷, wie es auch Michael Theobald klar betont. Eindeutig legt Lustiger auf diesen Aspekt ein Hauptaugenmerk, da es sich darin um ein zentrales Moment der Heilsgeschichte handelt. Nur wenn Jesus von Nazareth der Messias *für* Israel ist, kann er es auch für die Völker sein. Damit betont er aber auch die Gnadenhaftigkeit der Eröffnung des Bundes für alle Nationen und ihre Verwiesenheit auf Israel, insofern das Heil von den Juden kommt (vgl. Joh 4), und verdeutlicht somit die messianische Sendung des jüdischen Volkes. Diese findet ihren stärksten Ausdruck im leidenden Messias. Nicht nur war es für Lustiger biografisch eine entscheidende Erfahrung⁴³⁸, Jesus als den leidenden Messias für sein Volk zu erkennen, sondern auch eine Erkenntnis, um die Geschichte und die Erfahrungen des Volkes Israel deuten zu können, die sich in Jesus Christus unermesslich verdichten und

⁴³⁴ RATZINGER, Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie, JRGS 6/2, 841.

⁴³⁵ RATZINGER, Jesus von Nazareth: Erster Teil, 49.

⁴³⁶ LUSTIGER, Verheißung, 44.

⁴³⁷ Michael THEOBALD, Jesus, Messias aus Israel und für Israel, in: KINZER u.a. (Hgg.), Jesus – der Messias Israels?, 175–196, hier: 175.

⁴³⁸ LUSTIGER, Gotteswahl, 49. – Anm.: Bruno Charmet setzt diese starke persönliche Erfahrung Lustigers in Verbindung mit der Kenosis Jesu, von der Paulus im Philipperbrief schreibt und nach Meinung der Exegeten auf den leidenden Gottesknecht aus Jesaja anspielt. Vgl. Bruno CHARMET, Bilan de l'héritage du cardinal Lustiger dans le domaine des relations judéo-chrétiennes, in: DUCHESNE – LACOUT (Hgg.), Un juif cardinal, 221–260, hier: 228.

von ihm getragen und umfasst werden. Als der leidende Messias ist Christus nicht nur der angekündigte leidende Gottesknecht und trägt die Leiden seines Volkes mit seinem Volk, für sein Volk und für die Völker, sondern er verwirklicht auch hier die messianische Berufung des jüdischen Volkes, Heil für die Welt zu sein. Durch seinen Kreuzestod, seine Auferstehung und durch die Geistsendung hat Jesus allen Menschen den Zugang zur Sohnschaft Israels, zu seiner Erwählung und zu seinen Verheißungen eröffnet.⁴³⁹ In Christus werden daher die Gläubigen aus den Völkern in das Volk Israel eingegliedert und treten damit in die Erwählung, die Geschichte und die Verheißungen Israels ein, um in Christus an der Sohnschaft, an der lebendigen und vertrauensvollen Gottesbeziehung teilzuhaben und das Gesetz im Geiste zu erfüllen. Die notwendige, heilvolle Versöhnung, die Christus vom Kreuz her geschenkt hat, ermöglicht es, das Erbarmen selbst als Gabe⁴⁴⁰ zu empfangen und weiter zu schenken, damit sich der Friede Christi ausbreite. Jan-Heiner Tück hat diesen Gedanken in seiner Theologie der Versöhnung aufgegriffen und diese messianische Gabe als Quelle umfassender Versöhnung beschrieben, die im Gericht Opfern und Tätern gerecht wird und die Hoffnung auf die eschatologische Einheit aller Menschen in Christus, der inkarnierten Feindesliebe, begründet.⁴⁴¹ So eröffnet Christus durch sein Erlösungswerk, wiewohl im Modus der Hoffnung, die Bedingung der Möglichkeit der Versöhnung von Opfern und Tätern.

Damit bezeugt Lustiger Christus als den „Grund der eschatologischen erhofften Einheit des einen Gottesvolkes“⁴⁴², wie Menke es treffend ausgedrückt hat, und als den universalen Heilsmittler, als den die Kirche Jesu Christus seit jeher bekennt.

Das führt allerdings zu der drängenden Frage, warum ausgerechnet das jüdische Volk, zu dem Christus zuerst gesandt war, diesen nicht als Messias anerkennt. Lustiger lässt die Frage als solche unbeantwortet, weist aber darauf hin, dass die ersten Christen die Jünger aus dem Volk Israel waren und die Kirche von Jerusalem für das Urchristentum maßgeblich war.⁴⁴³ Doch betont Lustiger wiederholt, dass die Existenz des Volkes Israel bis zum Ende der Geschichte als Beweis für die Existenz Gottes notwendig ist und aufgrund der Treue Gottes das Heil erwarten darf, bei der Parusie jedoch Gesamtisrael, zeitübergreifend die Lebenden wie die Toten, Jesus als den Messias erkennen wird, der die

⁴³⁹ Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 108–110.

⁴⁴⁰ Vgl. LUSTIGER, Die Gabe des Erbarmens, in: DERS., Wagt den Glauben, 412–417.

⁴⁴¹ Vgl. TÜCK, Das Unverzeihbare verzeihen?, in: DERS., Gottes Augapfel, 265–284.

⁴⁴² MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 466.

⁴⁴³ Vgl. LUSTIGER, Gotteswahl, 96 und 101.

an Israel ergangenen Verheißungen schon verwirklicht hat. Diese Perspektive lässt eine gewisse Offenheit für die These der zwei Heilswege, wobei beachtet werden muss, dass auch bei Lustiger kein Weg an Christus vorbeiführt, denn schließlich wird ganz Israel ihn als den Messias erkennen.

Das führt aber weiter zu der Frage nach dem Verhältnis von Volk Israel und Kirche, nämlich inwieweit die explizite Gemeinschaft der Kirche für Juden heilsnotwendig ist, wenn sie sich im treuen Befolgen der Tora und ohne Vermittlung der Kirche auf die endgültige Begegnung mit Christus am Ende der Zeiten vorbereiten. So wird dieser Weg eine mögliche Weise der Verwirklichung des Heils für die Juden, ohne sich eine Entscheidung darüber anmaßen zu wollen.⁴⁴⁴ Eine hier kurz behandelte These führt über die Betrachtung „Jesu als lebendige Tora“⁴⁴⁵ dahin, aus christlicher Sicht die Christusnachfolge der Juden im Beobachten der Tora zu behaupten. Damit wäre das jüdische Volk schon jetzt in heilsbringender Gemeinschaft mit Christus. Allerdings kann das auch als eine Vereinnahmung und ein nicht Ernstnehmen des jüdischen Selbstverständnisses verstanden werden, außer es handelt sich um Judenchristen. Für diese bedeutet diese These eine Vertiefung ihrer jüdischen Identität, denn durch ihr Christusbekenntnis sind sie nicht von der Toraobservanz dispensiert, sondern erfüllen das Gesetz im Geist Christi, sodass ihre Christusnachfolge auch im Beobachten des Gesetzes ihren Ausdruck findet, das ihnen als Sakrament die Begegnung mit Christus ermöglicht.

Ein weiterer ekklesiologischer Aspekt, der sich aus Lustigers israeltheologisch perspektivierter Christologie ergibt, ist die mit dem vorigen Punkt zusammenhängende Frage nach dem Verhältnis des Volkes Israel zu Kirche, genauer gesagt zu Einordnung in das im Zweiten Vatikanum entwickelte Kirchenschema. Lustiger zufolge ist das Volk Israel mit Christus fleischlich verbunden, gehört damit „in gewisser Weise“ zu Christus⁴⁴⁶ und steht damit in Beziehung zur Kirche. Das Judentum gehört aus christlicher Perspektive daher nicht nur „in gewisser Weise“ zu Christus, sondern hat in Bezug auf die Kirche eine andere Stellung als alle anderen Religionen. So schreibt Jan-Heiner Tück, dass „die Behandlung des Judentums im Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit (LG 16) nicht befriedigend ist, weil Israel ‘im Zwiebschalenmodell’ am äußersten Rand [...] behandelt wird, was seiner besonderen Stellung nicht gerecht wird“⁴⁴⁷. Auch hier stellt sich

⁴⁴⁴ Vgl. PRÖPPER, Wegmarken, in: MANEMANN – METZ (Hgg.), Christologie nach Auschwitz, 142–143.

⁴⁴⁵ KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“, Art. 26.

⁴⁴⁶ Vgl. LUSTIGER, Gotteswahl, 100.

⁴⁴⁷ TÜCK, Im ungekündigten Bund, in: DERS., Gottes Augapfel, 337.

vorbehaltlich des Vorwurfs der Vereinnahmung und des von Christus selbst geforderten persönlichen und bewussten Christusbekenntnisses, daher die schon angesprochene Frage, welchen Platz das Volk Israel in der Beziehung zur Kirche als Leib Christi einnimmt, da die Verheißungen Gottes an sein auserwähltes Volk immer noch gültig sind. Ohne das Bekenntnis zu Christus und die eigene Sendung zu verleugnen, wäre möglicherweise eine Akzentverschiebung im kirchlichen Selbstverständnis nahegelegt, die dem Verhältnis zum Judentum und seiner Bedeutung für die Kirche gerecht wird.

Klar ist aber unabhängig von der Beantwortung dieser Frage, dass das jüdische Volk und die Kirche eine Weggemeinschaft⁴⁴⁸ bilden, da sie das gleiche Ziel vor Augen haben: die Ankunft bzw. die Wiederkunft des Messias. So wird es am Ende der Geschichte nur einen Hirten und eine Herde geben und die Einheit in Christus im eschatologischen Königtum Jesu Christi vollkommen verwirklicht sein, in dessen Vorwegnahme die Kirche schon jetzt leben darf, wie es Bernard Malmann herausgearbeitet hat.⁴⁴⁹

In dieser „messianischen Weggemeinschaft“⁴⁵⁰ müssen allerdings das Volk Gottes und die Kirche, weil sie den Bedingungen der Geschichte unterworfen sind, einander Zeugen der ungeschuldeten Gnade Gottes sein.⁴⁵¹ Lustiger legt in seinem Zugang nahe, dass die Kirche stärker auf das Volk Israel verwiesen ist als umgekehrt. Denn die Kirche ist auf das Judentum als ein Korrektiv angewiesen, um einerseits die Konkretheit der Geschichte nicht aus den Augen zu verlieren und andererseits seine Hilfe im Verständnis des Geheimnisses Jesu Christi anzunehmen, der ohne die Geschichte des Volkes Israel, seine Denkform und Tradition unverständlich bleibt. Insofern ist es ein asymmetrisches Verhältnis, wie Lustiger selbst es bei seinen Besuchen der Yeshiva University in New York immer wieder bezeugt hat, ohne die Christen von der Verpflichtung zu entbinden, den Glauben an Jesus als des Messias Israels authentisch zu bezeugen. Doch ist besonders der gegenseitige Austausch in der Schriftbetrachtung für beide Seiten bereichernd, wie Papst Franziskus in dem von ihm geprägten Ausdruck der „reichen Komplementarität“ zum Ausdruck gebracht hat, da ja

⁴⁴⁸ Vgl. Erich ZENGER, Das erste Testament als Herausforderung christlicher Liturgie, in: Georg STEINS (Hg.), Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie, Stuttgart 1997, 11–28, hier: 28; zit. nach: MALLMANN, Der eschatologische König, in: KINZER u.a. (Hgg.), Jesus – der Messias Israels?, 243.

⁴⁴⁹ MALLMANN, Der eschatologische König, in: KINZER u.a. (Hgg.), Jesus – der Messias Israels?, 235–244.

⁴⁵⁰ Ebd., 243.

⁴⁵¹ Vgl. LUSTIGER, Verheißung, 115–116.

aufgrund der Einheit der Schrift die jüdische wie die christliche Leseart legitim sind und die beiden Lesemodelle einander ergänzen.⁴⁵²

Das führt zur daran anschließenden Erörterung der Wiedererstehung der *ecclesia ex circumcisione*, die in dieser Arbeit behandelt wurde. Dabei geht es um die kontrovers diskutierte Frage, ob ein institutionalisierter Raum für Judenchristen notwendig und möglich sei. Lustiger hat diese Frage bejaht⁴⁵³ und eine hebräisch-katholische Gemeinde in Israel unterstützt und gefördert, um dieses Anliegen zu verwirklichen. Denn darin geht es um das Wesen der katholischen Kirche als von Gott zusammengerufene Versammlung aus Juden und Heiden. Nicht nur ist die Gegenwart von Judenchristen in der Kirche Zeichen der Einheit der Menschheit in Christus und Zeichen der Treue des Heilshandelns Gottes, sondern würde damit auch ein Schritt zur Heilung des ersten Schismas („Ur-Riss“)⁴⁵⁴ unternommen. Darüber hinaus nehmen Judenchristen in der Kirche nicht nur einen besonderen Platz in ihrer zweifachen Verbundenheit mit Christus ein, sondern bilden mit Christus das doppelte Band, das die Kirche mit dem Volk Israel verbindet, wie Mark Kinzer es im Anschluss an Lustiger dargestellt hat,⁴⁵⁵ und verhelfen den Christen aus den Völkern zu einem tieferen Verständnis des Evangeliums. Die Kirche würde wieder jüdischer und sichtbar innerhalb ihrer selbst eine jüdische Art der Nachfolge Christi ermöglichen. Außerdem bildeten sie ein wichtiges Brückenglied zur Verständigung mit dem Judentum, ohne aber einer „Judenmission“ Vorschub zu leisten, die klar abgelehnt werden muss. Das Zeugnis schulden Christen dem Volk Israel immer, doch darf dies nie gewaltsam oder manipulativ geschehen, sondern muss gemäß dem Evangelium ein Zeugnis wahrer Liebe sein.

Ein weiterer Aspekt, der durch den judenchristlichen Teil der Kirche zum Ausdruck gebracht würde, ist das monotheistische Bekenntnis, das dadurch gestärkt würde. Es wäre Zeugnis für und der Beweis des *einen* Gottes, der seinem Handeln in der *einen*

⁴⁵² Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Messianische Judentum, in: KINZER u.a. (Hgg.), Jesus – der Messias Israels?, 153.

⁴⁵³ Vgl. KINZER, Searching Her Own Mystery, 20.

⁴⁵⁴ Vgl. Erich PRZYWARA, Römische Katholizität – All-christliche Ökumenizität, in: Johann Baptist METZ u.a. (Hgg.), Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner, Freiburg i. Br. 1964, 524–528, hier: 526; zit. nach: DIKASTERIUM ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN, Cardinal Augustin Bea as a protagonist of reconciliation between Catholics and Jews. Reflections of his significant legacy [Rome 10. April 2019]. URL: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/ilc---international-catholic-jewish-liaison-committee-/discorsi/cardinal-augustin-bea-as-a-protagonist--of-reconciliation-between.html> [Abruf: 13. März 2024; 09:30]; vgl. TÜCK, Gottes Augapfel, 337.

⁴⁵⁵ KINZER, Searching Her Own Mystery, 20.

Heilsgeschichte treu ist, indem er durch die Sendung seines Sohnes den Alten Bund im Neuen erneuert, festigt und in sich selbst verankert und universalisiert. Denn in Christus haben alle Menschen teil an diesem Bund. Christen aus dem Volk Israel bezeugten gerade diesen Aspekt auf einzigartige Weise.

Aus dem Vorangegangenen ist evident geworden, dass weder Antijudaismus und noch Antisemitismus, der letztlich die Ablehnung Gottes selbst ist, mit dem Christentum vereinbar sind. Es ist erschütternd, dass erst die Schoah ein Nachdenken und Umdenken diesbezüglich in der Kirche ausgelöst hat. Dankbar darf aber anerkannt werden, dass seit *Nostra Aetate* in dieser Hinsicht viel Positives in der Kirche geschehen und der Weg der Versöhnung entschieden beschritten worden ist. Doch angesichts der Tatsache, dass „man sich in traditionalistischen Kreisen der amtlichen Neupositionierung im Verhältnis zum Judentum bis heute hartnäckig verweigert“⁴⁵⁶, und auch aufgrund der aktuellen Ereignisse im Land Israel erkennt man die Notwendigkeit, in diesem Punkt immer wachsam zu bleiben und die unbedingt notwendige Solidarität mit dem Volk Israel auszudrücken. Auch diesen Aspekt auszuweisen und darauf hinzuweisen, war Lustiger ein großes Anliegen.

So lässt sich abschließend sagen, dass es Lustigers Verdienst war, in der Kirche einen theologischen Ansatz zu entwickeln, um ihre unauflösliche Verbundenheit mit dem Volk Israel aufzuweisen und so die Kontinuität und Einheit des Heilsplanes Gottes darzustellen. Außerdem hat Lustiger neu das Bewusstsein dafür geweckt, Christus allein im Kontext des Volkes Israels erkennen und verstehen zu können. So hat er nicht nur an der Erneuerung der kirchlichen Beziehung zum jüdischen Volk mitgewirkt, sondern auch an einer israeltheologischen Erneuerung der Theologie, die analog zur patristischen Erneuerungsbewegung um Henri de Lubac eine Bekehrung der Theologie im Zurückkehren zur Wurzel ermöglicht. Denn durch das Betrachten und Erforschen der israeltheologischen Dimension des Christentums erwächst eine tiefere Erkenntnis Jesu Christi und der Sendung der Kirche, die das Zeugnis für den *einen* und *einzig*en Gott stärkt, zu einer tieferen Einheit mit Christus und mit dem Volk Israel führt sowie vor der Entwurzelung und Ideologisierung des Christentums bewahrt. Das ist nicht nur Ausdruck der Achtung der Wahl Gottes und daher von theologischer Notwendigkeit, sondern in lebendiger Christusnachfolge auch das Gebot brüderlicher Liebe, denn das Maß der

⁴⁵⁶ Tück, Die fragile Autorität der Opfer, in: IKaZ 48/4 (2019) 448–454, hier: 452.

Solidarität und Liebe zum Judentum ist das Maß der Liebe zu Christus. Die brüderliche Verbundenheit mit dem jüdischen Volk und das Bewusstsein des gemeinsamen Zieles der Parusie stärken das Zeugnis für die Existenz Gottes in der Welt, sodass Judentum und Kirche jeweils ihre messianische Berufung authentischer leben können.

7. BIBLIOGRAPHIE

KIRCHLICHE DOKUMENTE UND QUELLEN

BENEDIKT XVI., Ansprache von Papst Benedikt XVI. im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau [28. Mai 2006]. URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html [Abruf: 23. März 2024; 11:20].

- Ansprache an eine Delegation des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen (IJCIC) [9. Juni 2005]. URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050609_jewish-committee.html [Abruf: 24. März 2023; 14:58].

DIKASTERIUM ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN, Cardinal Augustin Bea as a protagonist of reconciliation between Catholics and Jews. Reflections of his significant legacy [Rome, 10 April 2019]. URL: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/ilc---international-catholic-jewish-liaison-committee-/discorsi/cardinal-augustin-bea-as-a-protagonist--of-reconciliation-between.html> [Abruf: 13. März 2024; 09:30].

FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium [24. November 2013] (VApS 194), Bonn 2013.

FRANZÖSISCHE BISCHOFSSKONFERENZ, Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum. Pastorale Handreichung [16. April 1973] (Auszüge), in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (Hg.), „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes“ (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate*, (Arbeitshilfen; 307), Bonn 2019, 26–34.

JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Päpstliche Bibelkommission [11. April 1997]. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1997/april/documents/hf_jp-ii_spe_19970411_pont-com-biblica.html [Abruf: 23. März 2024; 11:25].

- Treffen mit den Vertretern der jüdischen Gemeinschaft des Elsass in Straßburg [9. Oktober 1988]. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1988/october/documents/hf_jp-ii_spe_19881009_comunita-ebraica.html [Abruf: 23. März 2024; 11:30].

- Ansprache an die jüdische Gemeinde Roms in der Synagoge [13. April 1986]. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html [Abruf: 23. März 2024; 11:37].

KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von „*Nostra aetate*“ (Nr. 4) [10. Dezember 2015] (VApS 203), Bonn 2016.

PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel [24. Mai 2001] (VApS 152), Bonn 2001.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes“ (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate*, (Arbeitshilfen; 307), Bonn 2019.

- Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Erklärung der Deutschen Bischöfe [28. April 1980] (Die deutschen Bischöfe; 26), Bonn 1980.

BÜCHER

BALTHASAR, Hans Urs von, Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk, Einsiedeln 1976.

BOUYER, Louis, The Bible and the Gospel. The meaning of scripture: From the God Who Speaks to the God Made Man, Providence 2019 (Original: La Bible et L'Évangile, Paris 1951).

- The Memoirs of Louis Bouyer. From Youth and Conversion to Vatican II, the Liturgical Reform, and After, Kettering 2015 (Original: Mémoires, Paris 2014).

BOYARIN, Daniel, Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus' [übers. v. Armin WOLF], Würzburg 2015.

BROCKE, Edna, Gedankensplitter zur Beschreibung Jüdischer Identität, in: GEPHART, Werner – WALDENFELS, Hans (Hgg.), Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt am Main 1999.

CAZELLES, Henri, Alttestamentliche Christologie, Einsiedeln 1983.

CHARMET, Bruno, Bilan de l' héritage du cardinal Lustiger dans le domaine des relations judéo-chrétiennes, in: DUCHESNE – LACOUT (Hgg.), Un juif cardinal, 221–260.

- CORNIDES, Johannes, Der Preis des Verlustes der Juden für die Kirche. Christliche Lehre als Geschichte des Vergessens, in: PATRICK (Hg.), Jesus, der König der Juden?, 37–47.
- Corpus Christi. Biblische Vorausbilder, sakramentale Vergegenwärtigung und ekklesiologische Vorwegnahme des ›neuen Menschen‹ (Paderborner Theologische Studien, Bd. 59), Paderborn u.a. 2018.
- CRÜSEMAN, Frank, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992
- CZOPF, Tamás, Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, Bd. 78), Sankt Ottilien 2016.
- DANIELOU, Jean, Edmond Fleg et Jésus (1946), in: DERS., Dialogue avec Israël, Paris 1963, 87–96.
- Christianisme et Judaïsme. Lettre de M. Edmond Fleg et Réponse du Père Daniélou, in: DERS., Dialogues avec Les Marxistes, Les Existentialistes, Les Protestants, Les Juifs, L'Hindouisme, Paris 1948, 157 – 165.
- DANZ, Christian u.a. (Hgg.), Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser (Dogmatik in der Moderne, Bd. 30), Tübingen 2020.
- DAVIES, William D., Paul and Rabbinic Judaism. Some rabbinic elements in Pauline Theology, Philadelphia ⁴1980.
- DUCHESNE, Jean – LACOUT, Sylvaine (Hgg.), Un Juif cardinal. Aron Jean-Marie Lustiger: qu' en est-il de l'héritage?, Journées d'études du Centre Chrétien d'Études Juives (Septembre 2017 et septembre 2021), Paris 2022.
- Préface, in: DERS. – LACOUT (Hgg.), Un juif cardinal, 7–14.
- ELLIS, E. Earle, Paul and His Recent Interpreters, Grand Rapids, Michigan 1961.
- FAURE, Patrick, Les voyages à New York du cardinal Jean-Marie Lustiger, in: DUCHESNE – LACOUT (Hgg.), Un juif cardinal, 179–197.
- FRAINE, Josef de, Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der ›Korporativen Persönlichkeit‹ in der Heiligen Schrift [übers. v. Robert KOCH und Hubert RAUSCH], Köln 1962 (Original: Adam et son Lignage, Brügge 1959).
- FRANKENMÖLLE, Hubert, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.) (Studienbücher Theologie, Bd. 5), Stuttgart 2006.

- GEPHART, Werner – WALDENFELS, Hans (Hgg.), Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt am Main 1999.
- GOLDMAN, Shalom, Jewish Christian Difference and Modern Jewish Identity: Seven Twentieth-Century Converts, London u.a. 2015.
- HENGEL, Martin, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen ²1975.
- HENRIX, Hans Hermann, Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum (Forum Christen und Juden, Bd. 17), Berlin 2019.
- Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, Kevelaer 2004.
 - Die Kirchen und das Judentum, Bd. 2: Dokumente von 1986–2000, Paderborn 2001.
- HERMISSON, Hans-Jürgen, Das vierte Gottesknechtlied im deuterocesajanischen Kontext, in: JANOWSKI – STUHLMACHER (Hgg.), Der leidende Gottesknecht, 1–25.
- HILBERATH, Bernd Jochen – HÜNERMANN, Peter (Hgg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2009.
- HOFF, Gregor Maria, Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwart, Paderborn 2017.
- HOPING, Helmut, Jesus aus Galiläa. Messias und Sohn Gottes, Freiburg i. Br. ²2020.
- Gottes Wort in jüdischem Fleisch. Jesus von Nazareth und der Gedanke der Inkarnation, in: DANZ u.a. (Hgg.), Christologie zwischen Judentum und Christentum, 229–246.
 - Die Messianität Jesu und das Mysterium Israels. Israeltheologie als Aufgabe der Christologie, in: DERS. – TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie, 159–181.
 - Das Judesein Jesu und seine Bedeutung für die Christologie, in: KINZER u.a. (Hgg.), Jesus – der Messias Israels?, 202–214.
- HOPING, Helmut – TÜCK, Jan-Heiner (Hgg.), Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah (Quaestiones disputatae 214), Freiburg i. Br. 2005.
- IRSIGLER, Hubert (Hg.), Die Identität Israels. Entwicklungen und Kontroversen in alttestamentlicher Zeit, Freiburg i. Br. 2009.
- JANOWSKI, Bernd – STUHLMACHER, Peter (Hgg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, Tübingen 2020.
- JANOWSKI, Bernd, Er trug unsere Sünden. Jes 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in: DERS. – STUHLMACHER (Hgg.), 27–48.
- KARPLUS, Rivka, Aron Jean-Marie Lustiger: l'identité juive de l'archevêque de Paris, in: DUCHESNE – LACOUT (Hgg.), Un juif cardinal, 29–58.

- KINZER, Mark S., *Searching Her Own Mystery. Nostra Aetate, the Jewish People, and the Identity of the Church*, Eugene, Oregon 2015.
- KINZER, Mark S. u.a. (Hgg.), *Jesus – der Messias Israels? Messianisches Judentum und christliche Theologie im Gespräch*, Freiburg i. Br. 2023.
- LANGER, Gerhard, *Midrasch (Jüdische Studien, Bd. 1)*, Tübingen 2016.
- LIEVENBRÜCK, Ursula, Ein Rückblick auf *Nostra Aetate*. Kommentierende Darstellung eines viel kritisierten und viel gerühmten Konzilstextes, in: SCHREIBER – SCHUHMACHER (Hgg.), *Antijudaismen in der Exegese?*, 41–75.
- LUBAC, Henri de, *Die Kirche. Eine Betrachtung* [übers. v. Hans Urs VON BALTHASAR], Einsiedeln ²2011.
- *Glauben aus der Liebe* [übers. v. Hans Urs VON BALTHASAR], Einsiedeln ³1992.
- LUSTIGER, Jean-Marie, *Wagt den Glauben* [übers. v. Hans Urs VON BALTHASAR], Einsiedeln 1986.
- „Da es nicht anders geht...“. Interview mit Y. Ben Porat und D. Judkowski, in: *Yediot Haharonot*, Tel-Aviv, vom 6., 15., 21. Januar 1982; abgedruckt in: *Le Débat* Nr. 20, Mai 1982, in: DERS., *Wagt den Glauben*, 41–74.
- *Das christliche Leben, Wiederaufnahme des jüdischen Pascha*. Interview mit Jean Daniel, in: *Le Nouvel Observateur*, 1. April 1983, in: DERS., *Wagt den Glauben*, 90–104.
- *Jüdische und christliche Überlieferung angesichts der Herausforderung des Universalen*. Internationales jüdisch-christliches Kolloquium, Heppenheim, 30. Juni 1981; veröffentlicht in: *Una Sancta* 2, 1983, in: DERS., *Wagt den Glauben*, 75–78.
- *Die Gabe des Erbarmens*, in: DERS., *Wagt den Glauben*, 412–417.
- *Gotteswahl. Jüdische Herkunft, Übertritt zum Katholizismus, Zukunft von Kirche und Gesellschaft*. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton [übers. v. Thorsten SCHMIDT], München ²1992.
- *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund* [übers. v. Dominic SCHUBERT], Augsburg 2003.
- MAIER, Johann, *Judentum. Studium Religionen*, Göttingen ²2013.
- MALLMANN, Bernard, *Der eschatologische König für das eine Volk aus Juden und Heiden*. Antwort auf Mark S. Kinzer, in: KINZER u.a. (Hgg.), *Jesus – der Messias Israels?*, 235–244.

- MANEMANN, Jürgen – METZ, Johann Baptist (Hgg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an die Thesen von Thimo Rainer Peters (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Bd. 12), Münster u.a. ²2001.
- MENKE, Karl-Heinz, Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes, Regensburg 2021.
- Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg ³2012.
 - Jesus Christus: 'Wiederholung' oder 'Bestimmung' der Heilsgeschichte Israels? Zwei Grundgestalten jüdisch perspektivierter Christologie, in: HOPING – TÜCK (Hgg.), Streitfall Christologie, 125–158.
- MORIN, Éric, L'Élection du Messie, inséparable de celle d'Israël, in: DUCHESNE – LACOUT (Hgg.), Un juif cardinal, 91–109.
- MÜNZ, Christoph, Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz, Gütersloh 1995.
- MUßNER, Franz, Der „Jude“ Jesus, in: MUßNER, Franz – THEOBALD, Michael (Hgg.), Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche: Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1999.
- NIRENBERG, David, Antijudaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, München ²2017.
- PANNENBERG, Wolfhart, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 2015.
- PATRICK, James Earle (Hg.), Jesus, König der Juden? Messianisches Judentum, Judenchristen und Theologie jenseits der Substitutionslehre, Wien 2021.
- PESCH, Rudolf, Gott ist gegenwärtig, Augsburg 2006.
- Juden und Christen – ein einziges Volk Gottes?, Düsseldorf 2009.
- PRÖPPER, Thomas, Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz, in: MANEMANN – METZ (Hgg.), Christologie nach Auschwitz, 134–146.
- „Dass nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe...“. Ein Beitrag zum Verständnis der „Endgültigkeit“ der Erlösung, in: DERS., Evangelium und freie Vernunft, Freiburg i. Br. u.a. 2001, 40–56.
- PRZYWARA, Erich, Alter und Neuer Bund, Wien 1956.
- Römische Katholizität – All-christliche Ökumenizität, in: METZ, Johann Baptist u.a. (Hgg.), Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner, Freiburg i. Br. 1964, 524–528.
- RATZINGER, Joseph, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, Bad Tölz 2005.

- Jesus von Nazareth: Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2006.
 - Jesus von Nazareth: Prolog – Die Kindheitsgeschichten, Freiburg i. Br. 2012.
 - Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie, JRGS 6/2, Freiburg i. Br. 2013.
 - Herkunft und Bestimmung, JRGS 5, Freiburg i. Br. 2021.
 - Dienst und Leben des Priesters, in: JRGS 7/2, Freiburg i. Br. 2012, 897–915.
- REMAUD, Michel, *Chrétiens devant Israël Serviteur de Dieu* (Théologies, Bd. 3), Paris 1983.
- RENDTORFF, Rolf – HENRIX, Hans Hermann (Hgg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 1: *Dokumente von 1945–1985*, Paderborn – Gütersloh ³2001.
- RENZ, Andreas, Die Stärkung des „geistlichen Bandes“ mit den „älteren Brüdern“. Die lehramtliche Rezeption von *Nostra Aetate* 4, in: SCHREIBER – SCHUHMACHER (Hgg.), *Antijudaismen in der Exegese?*, 76–114.
- ROBINSON, Henry W., *Corporate personality in ancient Israel*, Edinburgh ²1981.
- SCHÄFER, Peter, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München 2007.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Das Johannesevangelium. 1. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap.1–4* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 4), Freiburg i. Br. 1979.
- SCHÖNBORN, Christoph, Vorwort, in: PATRICK (Hg.), *Jesus, der König der Juden?*, 9–10.
- SCHÖNEMANN, Eva, *Bund und Tora. Kategorien einer im christlichen-jüdischen Dialog verantworteten Christologie*, Göttingen 2006.
- SCHREIBER, Stefan – SCHUMACHER, Thomas (Hgg.), *Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach «Nostra Aetate»*, Freiburg i. Br. 2015.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Das Messianische Judentum und die Hermeneutik der kanonischen Dialogizität*, in: KINZER u.a. (Hgg.), *Jesus – der Messias Israels?*, 146–171.
- SIEBENROCK, Roman A., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Nostra aetate*, in: HILBERATH – HÜNERMANN (Hgg.), *Zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 591–693.
- SON, Sang-Won, *Corporate Elements in Pauline Anthropology: A Study of the Selected Terms, Idioms, and Concepts in the Light of Paul's Usage and Background* [Diss. Southwestern Baptist Theological Seminary, United States – Texas], 1999.

- STOSCH, Klaus von, Die Einzigkeit Jesu Christi als Implikat der Einzigkeit Israels. Plädoyer für eine mutual inklusive Lesart der Christologie in der Israeltheologie, in: DANZ u.a. (Hgg.) Christologie zwischen Judentum und Christentum, 291–309.
- THEOBALD, Michael, Jesus, Messias aus Israel und für Israel. Neutestamentliche Perspektiven, in: KINZER, Mark S. u.a. (Hgg.), Jesus – der Messias Israels? Messianisches Judentum und christliche Theologie im Gespräch, Freiburg i. Br. 2023, 175–196.
- THIEL, Winfried, Gedeutete Geschichte. Studien zur Geschichte Israels und ihrer theologischen Interpretation im Alten Testament (Biblisch-theologische Studien, Bd. 71), Neukirchen-Vluyn 2005.
- TENNANT, Frederick R., The Sources of Doctrines of the Fall and Original Sin, o.O. 1903 (reprint: New York 1968).
- TINQ, Henri, Jean-Marie Lustiger. Le cardinal prophète, Paris 2020.
- TIWALD, Markus, Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Nr. 208), Stuttgart 2016.
- TREPP, Leo, Die Juden. Volk, Geschichte, Religion, Reinbek bei Hamburg 1998.
- TÜCK, Jan-Heiner, Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz, Freiburg i. Br. 2016.
- Das Unverzeihbare verzeihen? Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung auf Versöhnung, in: DERS., Gottes Augapfel, 249–284.
 - Versöhnung im Eschaton als dramatische Nachgeschichte? Eine These im Spiegel der Kritik, in: DERS., Gottes Augapfel, 285–305.
 - Im ungekündigten Bund. Das Konzil und die Juden: 50 Jahre *Nostra Aetate*, in: DERS., Gottes Augapfel, 309–350.
 - Der Jude Jesus – 'die Tora in Person'?, in: DANZ u.a. (Hgg.), Christologie zwischen Judentum und Christentum, 183–207.
- VORDERHOLZER, Rudolf, Henri de Lubac begegnen, Augsburg 1999.
- WASCHKE, Ernst-Joachim, Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie, Berlin – New York 2001.
- Ein Volk aus vielen Völkern. Die Frage nach Israel als die Frage nach dem Bekenntnis seiner Erwählung, in: DERS., Der Gesalbte, 235–252.
 - Wurzeln und Ausprägung messianischer Vorstellungen im Alten Testament. Eine traditionsgehistorische Untersuchung, in: DERS., Der Gesalbte, 3–104.

- WERBICK, Jürgen, Gott – menschlich. Elementare Christologie, Freiburg i. Br. 2016.
- WYSCHOGRD, Michael, Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens, Stuttgart u.a. 2001.
- ZENGER, Erich, Das erste Testament als Herausforderung christlicher Liturgie, in: STEINS, Georg (Hg.), Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie, Stuttgart 1997, 11–28.

ZEITSCHRIFTEN

- GUGGENHEIM, Antoine, Aron Jean-Marie card. Lustiger, „apôtre et prophète“ (Eph 3,5), in: NRT 130/1 (2008) 26–43.
- HELLER, Karin, In memoriam Jean-Marie Cardinal Lustiger (1926-2007). Hommage à un cure de Paris, in: NRT 130/1 (2008) 44–64.
- LUSTIGER, Jean-Marie, Zum vierzigsten Jahrestag von *Nostra Aetate*, in: IKaZ 34/6 (2005) 614–620.
- PEPINO, John M., Mémoires by Louis Boyer (review), in: THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA PRESS (Hg.), Antiphon: A journal for Liturgical Renewal 19/2 (2015) 231–237.
- PERRIMAN, Andrew C., The corporate Christ: re-assessing the Jewish background, in: Tyndale Bulletin 50/2 (1999) 241–263.
- REHM, Martin, Rez. zu: Josef de Fraine, Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der „Korporativen Persönlichkeit“ in der Heiligen Schrift, Köln 1962, in: MThZ 14 (1963) 86f.
- SHEDD, Russel Philipp, Man in Community. A study of St. Paul's application of Old Testament and early Jewish conceptions of human solidarity, London 1958.
- ROGERSON, John W., The Hebrew Conception of Corporate Personality: a re-examination, in: The Journal of Theological Studies 21/1 (1970) 1–16.
- TÜCK, Jan-Heiner, Die messianischen Juden – ein „nach vorne weisendes Zeichen“, in: IKaZ 52 (2023) 443–458.
- Die fragile Autorität der Opfer. Der Angriff auf die 'Schau gegen das Vergessen' verstört, vereint aber auch im Widerstand, in: IKaZ 47 (2019) 448–455.
 - Jesus – Tora in Person und Gabe der Vergebung. Jean-Marie Lustiger über den Messias Israels, in: IKaZ 36/5 (2007) 509–512.
- WYSCHOGRD, Michael, Letter to a friend, in: Modern Theology 11 (1995) 165–171.

- Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: Evangelische Theologie 55/1 (1995) 13–28.

INTERNETQUELLEN

HENRIX, Hans Hermann, Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung. Zur christologischen Ernstnahme des Judeseins Jesu. URL: <https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/theologie-des-dialogs/menschwerdung-des-sohnes-gottes-als-judewerdung/prof.-dr.-hans-hermann-henrix-menschwerdung-des-sohnes-gottes-als-judewerd> [Abruf: am 17. April 2023, 12:45].

SOULEN, R. Kendall, Supersessionism, in: Encyclopedia of Jewish-Christian Relations Online, 2019. URL: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/ejcro.9724136> [Abruf: 1. Februar 2024; 12:50].

THOMAS VON AQUIN, Summa theologica, III. URL: <https://bkv.unifr.ch/de/works/sth/versions/summe-der-theologie/divisions/2972>. [Abruf: 5. Januar 2024; 10:45]

ABSTRACT

Jesus Christus, der „Sohn schlechthin“ - Grundzüge israelperspektivierter Christologie und Ekklesiologie bei Aron Jean-Marie Kardinal Lustiger

Diese Arbeit beschäftigt sich mit der israeltheologisch perspektivierten Christologie und deren ekklesiologischen Konsequenzen bei Aron Jean-Marie Kardinal Lustiger.

Mittels des hermeneutischen Konzeptes der *corporate personality* stellt Lustiger die Verbundenheit Jesu Christi mit dem Volk Israel und mit der Kirche dar. Auf diese Weise werden die *eine* Heilgeschichte, die mit der Erwählung des Volkes Israel begonnen hat und in Christus ihren Höhepunkt erfahren hat, und daher die Kontinuität und Einheit der Offenbarung Gottes sichtbar. Anhand dreier christologischer Aspekte, nämlich der Sohnschaft Jesu Christi, seiner Messianität und Christus als das „einheitsstiftende Prinzip“, wird diese These vertieft.

Als Sohn Gottes und Davidssohn ist Jesus Christus der „Sohn schlechthin“. Durch die Inkarnation des Sohnes des Vaters als der Jude Jesus von Nazareth verwirklicht sich in ihm die Erwählung Israels zur Sohnschaft und zum Heil der Welt, um vom Vater ausgehend die verlorene Menschheit zu sammeln und zum Vater zurückzuführen. Daher kann das Christentum nicht ohne das Judentum verstanden werden.

Als Messias *für* Israel erfüllt Christus die an das Volk Israel ergangenen Verheißungen und macht sie durch sein Erlösungswerk allen Menschen zugänglich. Als der leidende Messias trägt er auch das Leiden seines Volkes und verwirklicht dessen messianische Sendung, Versöhnung und Heil für die Welt zu schenken. Deshalb ist Christus auch der „Grund der eschatologisch erhofften Einheit des Gottesvolkes“.

Aufgrund dieses christologischen Befundes werden die ekklesiologischen Konsequenzen anhand dreier Themen dargestellt.

Erstens wird die Bedeutung der *ecclesia ex circumcisione* und ihre institutionelle Wiederherstellung in der Kirche diskutiert, da die Kirche nur als Versammlung von Juden und Heiden wahrhaft katholisch ist und so das eschatologisch erneuerte Gottesvolk sichtbar macht. Zweitens wird das Verhältnis von Altem und Neuem Bund betrachtet. Aufgrund der Treue Gottes und der Offenbarung gemäß ist der Alte Bund nicht obsolet, sondern im Neuen Bund durch Christus erfüllt. Das bedeutet einerseits, dass das Volk Israel und die Kirche eine brüderliche, messianische Weggemeinschaft bilden, die auf die Parusie des Messias Israels ausgerichtet ist und andererseits, dass Antijudaismus und Antisemitismus mit dem Christentum selbst widersprechen.

Abstract

Jesus Christ, the "Son par excellence" - Basic features of Israel-perspectivised Christology and Ecclesiology in Aron Jean-Marie Cardinal Lustiger

This work deals with the theologically perspectivised Christology of Israel and its ecclesiological consequences in Aron Jean-Marie Cardinal Lustiger.

Lustiger uses the hermeneutical concept of corporate personality to illustrate the bond between Jesus Christ and the people of Israel and the Church. In this way, the one history of salvation, which began with the election of the people of Israel and culminated in Christ, and therefore the continuity and unity of God's revelation, become visible. This thesis is deepened on the basis of three Christological aspects, namely the sonship of Jesus Christ, his Messiahship and Christ as the "unifying principle".

As the Son of God and the Son of David, Jesus Christ is the "Son par excellence". Through the incarnation of the Son of the Father as the Jew Jesus of Nazareth, the election of Israel to sonship and the salvation of the world is realised in him to gather lost humanity from the Father and bring it back to the Father. Christianity can therefore not be understood without Judaism.

As the Messiah for Israel, Christ fulfils the promises made to the people of Israel and makes them accessible to all people through his work of redemption. As the suffering Messiah, he also bears the suffering of his people and realises their messianic mission to bring reconciliation and salvation to the world. Therefore Christ is also the "reason for the eschatologically hoped-for unity of the people of God".

Due to this Christological finding, the ecclesiological consequences are presented based on three topics.

Firstly, the significance of the *ecclesia ex circumcisione* and its institutional restoration in the church is discussed, as the church is only truly catholic as an assembly of Jews and Gentiles and thus makes the eschatologically renewed people of God visible.

Secondly, the relationship between the Old and New Covenants is considered. Due to God's faithfulness and according to revelation, the Old Covenant is not obsolete, but is fulfilled in the New Covenant through Christ.

This means, on the one hand, that the people of Israel and the Church form a brotherly, messianic companionship that is orientated towards the parousia of the Messiah of Israel and, on the other hand, that anti-Judaism and anti-Semitism contradict Christianity itself.