

Institut Kirche und Judentum (1960-2005) – Geschichte, Ziele, Perspektiven

Von Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken

»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs«, Deutscher Koordinierungs-

Rat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Februar 2005.

1. Vergangenes als Gegenwart

Mehr als zwei Drittel der Bundesbürger ärgern sich darüber, »dass den Deutschen auch heute noch die Verbrechen an den Juden vorgehalten werden«. Mehr als die Hälfte stimmen der Behauptung zu, das, was »der Staat Israel heute mit den Palästinensern« mache, sei »im Prinzip auch nichts anderes als das, was die Nazis im Dritten Reich mit den Juden gemacht haben.«¹ Im Dresdener Landtag boykottiert die NPD-Fraktion das Gedenken an die Opfer des Holocaust, und ihr Vorsitzender entehrt in einer anschließenden Rede die Opfer durch den Missbrauch der Bezeichnung »Holocaust«. Wie viel Zustimmung fänden sie in einer anonymen Umfrage? Es ist müßig, darüber zu spekulieren - dass mit einer solchen Zustimmung zu rechnen wäre, lässt die noch frische Erinnerung an Fernsehinterviews zur Hohmann-Affäre erwarten. Man dürfe, so hieß es in Opferpose, in Deutschland nicht die Wahrheit sagen - gemeint war die halbe, die die Dinge wunschgemäß zurechtrückt.

Dieses Bild ließe sich derzeit in regelmäßigen Abständen weiter ausmalen, ohne dass sich dadurch eine völlig neue Landschaft ergäbe. Denn zwar haben sich die Aussageformen, in denen sich antijüdische Ressentiments äußern, zum Teil geändert; in der Abwehrhaltung, die sie erkennen lassen, gibt es jedoch durch die Jahrzehnte hin eine bemerkenswerte Kontinuität.² So erhielt das Institut Kirche und Judentum 1963, drei Jahre nach seiner Gründung, nach einer Fragebogenaktion in den Berliner Gemeinden eine dichte Reihe von Reaktionen, in denen vor allem zur Frage nach der Schuld der Kirche an dem an den Juden begangenen Unrecht Stellung bezogen wurde. Alle Antworten zielten darauf, die Frage überhaupt abzulehnen, weil man befürchtete, es sollten den Befragten als Nach- und Spätgeborenen oder als seinerzeit Unwissenden ungerechtfertigt Lasten aufgebürdet werden. In seiner differenzierten Antwort argumentierte Günther Harder, erster Leiter des Instituts (1960-1974) und hauptamtlich Professor für Neues Testament an der

Kirchlichen Hochschule Berlin, von Wesen und Bestand der Kirche her. Nicht um Schuldverteilung auf Personen und Gruppen gehe es. Die Frage nach der Schuld der Kirche betreffe vielmehr alle, weil die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen sei; eben deshalb auch sei es »für unser Fortbestehen als christliche Kirche ... unerlässlich, dass wir uns *in dem tiefen Schmerz über das in unserer Mitte geschehene Unrecht* einig sind.«³ Zwar ist hier von der Kirche die Rede, aber man könnte das, was hier von ihr gesagt ist, der Sache nach auf Gesellschaft und Land insgesamt übertragen.

Es scheint, als würden Harders Ausführungen umso mehr an Gewicht gewinnen, je größer der zeitliche Abstand der Generationen zur Nazizeit wird. Denn zwar liegt jene Zeit 60 und mehr Jahre und damit für heute Fünfzehnjährige eine Unendlichkeit weit zurück. Familiär, im Zusammenhang der Generationen, ist sie freilich noch immer da, wenn auch vielleicht uneingestanden; mehr noch, im gleichen Alter wie die Großeltern leben die Verfolgten, die jene Zeit durchlitten und überlebt haben und die durch sie gezeichnet sind.

Fraglos kann man, wie verschiedentlich mit Recht hervorgehoben worden ist, auf Schuld keine Beziehung aufbauen.⁴ Aber man kann es auch nicht durch Verdrängen zugefügten und in vielfachen Verästelungen wirksamen Leides, kann mithin die Aufgabe des Erinnerns nicht den Opfern allein überlassen und ‚unbelastet‘ seiner Straße ziehen. So ist Harders Wort von »dem tiefen Schmerz über das in unserer Mitte geschehene Unrecht« und über die aus ihm erwachsende Verantwortung wie ein Band, das beide zusammenschließen vermag, die christliche Gemeinschaft (und auch religiös Indifferente) quer durch die Generationen und Konfessionen und die jüdische, die ein unverbrüchliches Recht hat, wenigstens dies beides zu spüren: Es ist uns leid um das, was in unserer Mitte geschehen ist, und deshalb wollen wir ein *Miteinander*. Dieser zukunfts offene

Schmerz kann auf verschiedene Weise glaubhaft gelebt werden. Zu den besonders eindrücklichen Formen dürfte die fortgesetzte Suche nach den Spuren der jüdischen Gemeinschaft am eigenen Ort, die Kontaktaufnahme zu Überlebenden oder

auch die tatkräftige Hilfe gehören, mithin all das, was von bekannten größeren Institutionen wie Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste und von vielen kleinen, namenlosen Gruppen vor Ort praktiziert worden ist und wird.

2. Die erste Phase: Gründung und Basisarbeit (1960-1974)

Gelegentlich kann man zwar lesen, die derzeit im christlich-jüdischen Verhältnis oder Dialog erörterten Fragen hätten sich so geändert, dass selbst von den um 1980 diskutierten kaum noch etwas übrig geblieben sei - von früheren Zeiten ganz zu schweigen. Dies mag auf einer abgehobenen Ebene so sein, aus der Perspektive der Institutsarbeit ergibt sich ein anderes Bild. Diese Perspektive hängt fraglos mit der Programmatik zusammen, wie sie zu Beginn der Tätigkeit des Instituts formuliert wurde - im Rückgriff auf bereits damals weit zurückliegende Anfänge.

So gab es schon 1951/52 einen von Harder initiierten Arbeitskreis, der sich um die Rezeption und Verbreitung der sog. Schwalbacher Thesen von 1950 in Berlin bemühte. Ab 1958 folgte dann unter Harders Vorsitz ein von der Berliner Kirchenleitung autorisierter Ausschuss »Dienst an Israel«, 1966 umbenannt in »Berliner Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden«. In beiden Arbeitsgemeinschaften ging es in Übereinstimmung mit den Seelisberger (1947), dann den Schwalbacher Thesen darum, vor allem die Geistlichen und Katecheten (Religionslehrer) sowie eine breitere Öffentlichkeit vor dem Hintergrund der antisemitischen Vergangenheit sachgerechter über das Judentum zu informieren und auf diesem Wege in der Breite in die Gemeinden hineinzuwirken.⁵

Bereits kurze Zeit nach seiner Gründung brachte der Ausschuss »Dienst an Israel« den Antrag an die Kirchenleitung auf den Weg, zur Wahrnehmung der angedeuteten Aufgaben ein Institut an der Kirchlichen Hochschule Berlin zu gründen. Dies geschah - mit der Kirchenleitung, der Kirchlichen Hochschule und dem Ausschuss als Trägern - zum 1. März 1960. Die in dieser Zeit in Satzung und Prospekten genannten Institutsaufgaben umschließen die Bereiche, die dann auch in den ersten 15 Jahren des Instituts unter der Leitung Harders in Zusammenarbeit mit seiner engagierten, ganztätig tätigen Assistentin Dr. Ursula Bohn (1907-2001) mehr oder weniger bestimmend waren: Organisation eines Dienstes an den Gemeinden, verschiedene Materialdienste (Gemeinden, Presse, Unterrichtswesen), Herausgabe eines Informationsheftes sowie Anschaffung,

Durcharbeitung und Verkartung einschlägiger Literatur.⁶

Von den genannten Trägerkreisen hat die Hochschule im Wesentlichen die Räumlichkeiten und die Kirche(nleitung) die Finanzen bereitgestellt, während der Ausschuss, von Harder geleitet, bis Mitte der siebziger Jahre als ständiger Beraterkreis des Instituts fungierte. Seine Tätigkeit bezog sich praktisch auf alle Bereiche, galt aber besonders der Mithilfe bei der Konzeption der bald begonnenen, vom Institut regelmäßig herausgegebenen Informationsblätter. Durch die Berichte über alle möglichen Veranstaltungen und Tagungen vermittelt das Organ nach wie vor ein anschauliches Bild der Arbeit in jenen Jahren - bis hin zur Dokumentation einzelner Kontroversen Harders als Institutsleiter.

Denn so umgänglich er auch war, vermochte er Positionen, die er einmal gewonnen hatte und die den eigenen Überprüfungen standhielten, beharrlich, ja kämpferisch zu vertreten. Dies konnte im Disput mit Kollegen über die Stellung zu Israel, in Auseinandersetzungen mit Gremien wie dem Lutherischen Weltbund oder aber auch mit der eigenen Kirchenleitung geschehen, der er selber angehörte und in der er mit den Aufgaben eines »Sachbearbeiters für christlich-jüdische Fragen« betraut war. Harder war auf Grund seines mutigen Verhaltens als Pfarrer im brandenburgischen Fehrbellin und als theologischer Lehrer der Bekennenden Kirche an der Kirchlichen Hochschule Berlin während der NS-Zeit hoch geachtet und mit ehemaligen Mitstreitern wie Bischof Kurt Scharf befreundet.⁷ Auch deshalb vermochte er die Kirchenleitung je und dann von der Unerlässlichkeit eines Wortes in Sachen »Kirche und Israel« zu überzeugen. Anlass konnten verstärkte antisemitische Umtriebe in Deutschland sein oder auch Bedrohungen Israels wie die anlässlich des Sechs-Tage-Krieges.

In Übereinstimmung mit den Gründungsintentionen für den Ausschuss »Dienst an Israel« und für das Institut blieben unter Harders Leitung die Gemeinden und die Schulen, insbesondere der Kreis der Katecheten, das hauptsächliche Tätig-

keitsfeld. Bearbeitet wurde es von Harder selbst, von der Assistentin durch zahlreiche Vorträge in den Gemeinden, vor allem aber - bis weit in die siebziger Jahre hinein - durch Reverend Heinz David Leuner aus London (1906-1977), der seine christliche und seine jüdische Existenz in so überzeugender, das Judentum ehrender und schützender Weise lebte, dass er auch im Jüdischen Gemeindehaus in Berlin ein gern gesehener Gast war. Das Institut hat ihn, als es Mitte der siebziger Jahre eine eigene editorische und verlegerische Tätigkeit aufnahm, durch einen Band mit Vorträgen und Aufsätzen aus seiner Feder geehrt.⁸

„ Vielleicht hat Günther Harder von allen, die in den Jahrzehnten nach dem Ende der Naziherrschaft an einer Neugestaltung des christlich-jüdischen Verhältnisses gearbeitet haben, am intensivsten das bedacht, zu Papier gebracht und auch kirchlich praktiziert, was Solidarität mit dem jüdischen Volk heißt.

Leuner war mithin nicht etwa in judenmissionarischer Absicht in Berlin tätig, die dem Institut von Anfang an fern lag, wie besonders klar ein 1961 vom Kuratorium herausgegebenes Werbeblatt zeigt. Darin wird die erwähnte Bildungsaufgabe des Instituts anhand von »drei eng miteinander zusammenhängenden Aufgabenkomplexen« verdeutlicht: Es gehe darum, 1. das Judentum »als eine eigenständige und einzigartige Größe« erkennen zu lehren, 2. die »biblischen Zusammenhänge zwischen Judentum und Christentum« genauer aufzuzeigen und 3. klar zu machen, »in welchem Maße sich auch die Kirche durch die Jahrhunderte hin am Judentum schuldig gemacht hat. Nur ein klares Wissen um diese Zusammenhänge vermag die oft bis ins Unterbewusste hineinwirkenden antijüdischen Ressentiments abzubauen.«⁹

Diese Institutsprogrammatik liegt ganz auf der Linie eines Aufsatzes Harders aus demselben Jahr 1961, in dem er - in ausdrücklicher Verneinung missionarischer Bestrebungen - als Sinn und Ziel des christlich-jüdischen Gesprächs bestimmt, es gelte, »einander sichtbar zu werden, also gerade das zu erreichen, wozu es Trägheit, Gewohnheit, Vorurteile und Ressentiments nicht kommen lassen«.¹⁰ Ähnlich heißt es nur ein Jahr später, das Gespräch könne als echtes, d.h. als »ein Sichsagen- und Sichfragenlassen nicht ohne Christuszeugnis geführt werden« - »allerdings nicht im Sinne einer gleichsam naiven Werbung unter Israel für Christus, sondern wesentlich im Sinne einer Rechtfertigung der Christenheit vor den

Fragen der Judenschaft«.¹¹ Es ist diese klare Unterscheidung zwischen einem Gesprächs- und einem missionarischen Verhältnis, die Harder gegenüber den Lutheranern in dem EKD-Ausschuss »Dienst an Israel«,¹² in der »AG Juden und Christen beim Deutschen Ev. Kirchentag«, in der er von Anfang an (1961) intensiv mitarbeitete,¹³ wie auch auf der Konferenz der Abteilung Weltmission des Lutherischen Weltbundes 1964 in Logumkloster in Dänemark durchgehalten hat.¹⁴ Seinen schönsten Ausdruck hat diese Zuordnung von Juden und Christen vielleicht in ihrer Beschreibung als »ebenbürtige Partnerschaft« gefunden.¹⁵ In diesem Sinne hätte er an der im Jahr 2000 von jüdischer Seite herausgegebenen Erklärung »Dabru Emet« fraglos seine Freude gehabt.¹⁶

Seinen Höhepunkt fand das Wirken Harders als Institutsleiter in den Jahren 1967/68. Nach einer Besuchs-, Kontakt- und Studienreise mit kirchlichen Mitarbeiter/innen nach Israel folgte zunächst eine nachhaltige Initiative angesichts der Bedrohung Israels im Sechs-Tage-Krieg im Juni 1967. An zwei denkwürdigen Sabbatabendgottesdiensten in der Synagoge in der Pestalozzistraße 1967 und 1968 unter Beteiligung von katholischen und evangelischen Geistlichen hatte Harder als Initiator Anteil. Und nicht zuletzt erfolgte 1968 die Einrichtung einer von ihm angeregten Kommission »Kirche und Judentum« der EKD, die 1975 unter seiner Mitarbeit ihre erste Studie »Christen und Juden« vorlegte.¹⁷

Vielleicht hat Günther Harder von allen, die in den Jahrzehnten nach dem Ende der Naziherrschaft an einer Neugestaltung des christlich-jüdischen Verhältnisses gearbeitet haben, am intensivsten das bedacht, zu Papier gebracht und auch kirchlich praktiziert, was *Solidarität mit dem jüdischen Volk* heißt. Unschwer ist in diesem Bestreben der von ihm nie geleugnete, vielmehr unterstrichene Tatbestand aufgehoben und verarbeitet, dass das Versagen gegenüber den Juden, d.h. das *Fehlen von Solidarität*, bis in die Reihen der Bekennenden Kirche reichte, dass also bei diesem Defizit anzusetzen sei, um das Verhältnis neu und dauerhaft aufzubauen. Diese Solidarität schloss für ihn Solidarität mit dem Staat Israel ein, d.h. die unverrückbare Bejahung seiner Existenz, nicht das Ja zu allen politischen Entscheidungen. Doch wie das Motiv der Solidarität aus dem existenziellen und dem theologischen Ringen mit den Erfahrungen des Kirchenkampfes kam, so hatte es für ihn noch eine sehr viel bedrängendere Bedeutung für die Kirche selbst. In einem bestimmten Sinne stand mit ihr für Harder

das Wesen, die Zukunft der Kirche selbst auf dem Spiel, die er sich nur noch in einer neu entdeckten, unverbrüchlichen, die Unterschiede nicht

aufhebenden Zusammengehörigkeit mit dem Gottesvolk vom Sinai vorstellen konnte.¹⁸

3. Die zweite Phase: Basis und Studierende (1974-2004)

Nachdem Harder mit dem 31.3.1972 emeritiert war, übernahm der Verfasser zum 1. April 1973 seinen Lehrstuhl für Neues Testament. Damit war auch die durch seinen Vorgänger begründete Verbindung von hauptamtlicher neutestamentlicher Professur und nebenamtlicher Institutsleitung gewährleistet. Die Übergabe der Leitung erfolgte zum 1. Oktober 1974.

„ Zu den Stärken der Konzeption des Instituts gehörte von Beginn an die feste Verknüpfung seiner Arbeit mit dem theologischen Hauptfach »Neues Testament«.

Der Bezug der Arbeit des Instituts auf die Gemeinden vor Ort hat sich in Übereinstimmung mit den Vorgaben der Satzung in der Folgezeit zu einem wesentlichen Teil erhalten. Ablesen lässt sich dies allein daran, dass der bei weitem größte Teil der etwa 500 Vorträge, die der gegenwärtige Leiter in den zurückliegenden 30 Jahren gehalten hat, auf Einladung von Stadt-, Land- und Studentengemeinden, von Pfarrkonventen, Kirchenkreisen in und außerhalb Berlins, von Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, Ev. und Kath. Akademien und Ev. Kirchentagen gehalten wurde. Ähnliches gilt für die etwa 40 Vorträge der Mitarbeiter/innen vor allem in Berliner Gemeinden, die im Lauf der Zeit hinzugekommen sind. Desgleichen gehört in diesen Rahmen die relativ regelmäßige Mitarbeit des Leiters in der Ausbildung des »Instituts für Katechetischen Dienst« (heute »Religionspädagogisches Institut«) in den ersten Jahren bis zu deren ‚Eigenvorsorgung‘ durch im Judentum kundige Mitarbeiter/innen - es gehört ja ohnehin zur Berliner Landschaft hinzu, dass die Arbeit an Fragen des christlich-jüdischen Verhältnisses hier an einer Reihe von Institutionen und Orten durch die Zeiten hin einen festen Platz hatte und hat.

Auch die neu gestaltete publizistische Arbeit des Instituts hatte zunächst einen klaren Zuschnitt vor allem auf Pfarrer/innen, Lehrer/innen und Gemeinden sowie eine breitere interessierte Öffentlichkeit. So hat das Institut von 1975 an zunächst die relativ weit angelegte Reihe »Veröffentlichungen aus dem IKJ« herausgegeben und verlegt. Ausgenommen die Festschrift »Treue zur

Thora« für Günther Harder zu seinem 75. Geburtstag 1977 (3. Aufl. 1986) und verwandte Projekte, knüpften die einzelnen Titel der Reihe von 1975 bis 1981 an die Themen der »Woche der Brüderlichkeit« und an die Arbeit der »Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag« an, lösten sich später jedoch aus diesen Zusammenhängen.

Einen Einschnitt in diesem Sinne bedeutete die Publikation »Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels« (2., überarb. u. erw. Aufl. 1994). Sie wurde vom Institutsleiter im Rahmen der Vorbereitung der Frühjahrssynode 1984 erarbeitet, mit der die Kirchenleitung das Institut 1981 beauftragt hatte. Aus der intensiven Zusammenarbeit mit Prof. Yehoshua Amir aus Jerusalem in der Phase der Vorbereitung der Synode - er war im Wintersemester 1983/84 Gastprofessor an der Kirchlichen Hochschule Berlin - erwuchs die Herausgabe einer erlesenen kleinen Sammlung mit Ansprachen und Predigten, die Amir im weiten Zeitraum von mehr als vier Jahrzehnten gehalten hatte.¹⁹ Amir sprach auch auf der Frühjahrssynode 1984, als sich die Synodalen in der ersten Hälfte der Tagung mit dem Thema der Neugestaltung des christlich-jüdischen Verhältnisses befassten und eine Erklärung »Orientierungspunkte zum Thema: Christen und Juden« verabschiedeten.²⁰ Außer Yehoshua Amir wirkten im Übrigen in den achtziger Jahren als Gastdozenten an der Hochschule der Bibelwissenschaftler Prof. Jacob Licht/Tel Aviv und Rabbiner Joseph Asher/San Francisco.

Die erste und älteste Reihe der Institutsveröffentlichungen ist bis jetzt auf 27 Bände angewachsen, unter ihnen gewichtige Beiträge wie die Arbeit von Birte Petersen »Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort« (3. Aufl. 2004 mit einem Beitrag von Norbert Reck) und die erste deutschsprachige Buchveröffentlichung von Emil Fackenheim (»Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart«, 1999). Um den weiten Einzugsbereich dieser Reihe nicht zu gefährden, eröffnete das Institut 1981 eine zweite Reihe, zunächst »Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde« betitelt, ab Bd. 9 »Studien zu Kirche und Israel«. Sie umschließt überwiegend Dissertationen zu den ver-

schiedensten Aspekten des christlich-jüdischen Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart, darunter die in zwei hohen Auflagen erschienene Arbeit von Wolfgang Gerlach über die Bekennende Kirche und die Juden (»Als die Zeugen schwiegen«, 1987, 2., bearb. u. erg. Aufl. 1993). Auch enthält diese Reihe einen Band mit Arbeiten Harders zum christlich-jüdischen Verhältnis.²¹ Eine Sammlung mit Beiträgen des renommierten katholischen Dialogikers Hans Hermann Henrix wird demnächst als Bd. 23 erscheinen.

„ Welche Perspektiven lassen sich für die künftige Arbeit benennen? Was das Institut angeht, so ist die Zukunft derzeit unbestimmt, da der Lehrstuhl des Institutsleiters mit seiner Emeritierung am 31. März 2005 im Zusammenhang mit den rigiden Lehrstuhlstreichungen an der Theologischen Fakultät entfällt.

Zu den Stärken der Konzeption des Instituts gehörte von Beginn an die feste Verknüpfung seiner Arbeit mit dem theologischen Hauptfach »Neues Testament«. Denn die Personalunion in der Wahrnehmung von Lehrstuhl- und Institutsaufgaben bot vom Ansatz her die Möglichkeit, das Thema »Kirche und Judentum« angesichts der jüdischen Verwurzelung des Neuen Testaments kontinuierlich als eine der zentralen Fragestellungen des Hauptfaches transparent zu machen. Bereichert wurde die in diesem Sinne orientierte Lehrstuhlarbeit durch zahlreiche Blockseminare, die gleich von 1975 an über mehr als 20 Jahre hin von dem Institutsleiter und dem Judaisten F. Pierre Lenhardt/Notre Dame de Zion regelmäßig in Jerusalem und Berlin mit erfreulich großen Gruppen von Studierenden gehalten wurden. Auf der Grundlage dieser Zusammenarbeit ist dann auch die Jerusalemer Niederlassung der Brüder vom Zion, das Institut Ratisbonne im Zentrum des Westteils der Stadt, zum Sitz des 1978 ins Leben gerufenen Projektes »Studium in Israel« geworden. Dieses Projekt verdankt sich wesentlich der Initiative des damaligen Akademiedirektors Martin Stöhr/Arnoldshain. Es wurde über 25 Jahre hin von dem 1971 zur Wahrnehmung von kirchlichen Aufgaben von der Berliner Kirche durch Bischof Kurt Scharf nach Jerusalem entsandten Pfarrer Michael Krupp betreut, dazu an wichtigen Stellen der Vorbereitungsphase durch Bischof Martin Kruse gefördert. In der Gründungs- und Aufbauphase des Projektes hat das Institut auf verschiedene Weise mitgearbeitet.

Zur publizistischen Förderung der intensiven Verbindung von neutestamentlicher und christ-

lich-jüdischer Arbeit wurde Mitte der achtziger Jahre eine eigene Reihe (»Arbeiten zur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte«) gegründet, in der zurzeit der 9. Band vorbereitet wird. Hingegen wurde eine religionspädagogisch orientierte, 1981 eröffnete Serie (»Das Judentum. Abhandlungen und Entwürfe für Studium und Unterricht«) nach drei Bänden eingestellt, als sich die publizistische Arbeit im religionspädagogischen Bereich allgemein deutlich verbreiterte. Gleichsam im Gegenzug übernahm das Institut in den neunziger Jahren das an anderer Stelle in fünf Bänden erschienene, doch aus finanziellen Gründen nicht weitergeführte, insgesamt auf zehn Bände angelegte und von Yehuda T. Radday unter Mitarbeit von Magdalena Schultz erarbeitete Werk »*Al darkhe ha-parascha / Auf den Spuren der Parascha. Ein Stück Tora. Zum Lernen des Wochenabschnitts*«. Von diesen erstaunlich erfragten, pädagogisch gekonnt konzipierten Einführungen und Übungen zu jüdischer Bibelauslegung sind in den letzten Jahren die Bände 6-8 im Institut redigiert und publiziert worden, die Bände 1-5 gehen in absehbarer Zeit in 2. Auflage in den Druck.

Aus einem Aufenthalt des Institutsleiters am Hebrew Union College in Los Angeles 1985 resultierte die Idee, mit jüdischen und christlichen Kolleginnen und Kollegen regelmäßig eine Lernwoche mit Studierenden in der Art einer Sommeruniversität zu veranstalten. Seit 1987 sind in zweijährigem Abstand insgesamt neun solcher Sommeruniversitäten durchgeführt worden, zunächst mit sechs Dozenten und 70 bis 120 Studierenden, später mit zwölf Dozent/innen aus den USA, Israel, Frankreich, England sowie der Bundesrepublik und mit teilweise bis zu 250 Teilnehmenden. Die Themen der Studienwochen haben mehr oder weniger das ganze Spektrum von Fragen umfasst, die im christlich-jüdischen Verhältnis von Bedeutung sind.

Mehr als die Hälfte der Sommeruniversitäten haben inzwischen in Stadtmitte, im Berliner Dom und seinem Umfeld, stattgefunden, nachdem das Institut 1994 im Zuge der sukzessiven Vereinigung von Theologischer Fakultät der Humboldt-Universität und Kirchlicher Hochschule Ost und West zu einem kirchlichen Institut an der Humboldt-Universität mit Sitz im Dom geworden ist. Zwar hat sich die Institutsarbeit mit der Übersiedlung nicht wesentlich geändert, dennoch haben sich bestimmte Modifikationen ergeben. Das Institut ist von der Universität mit der Betreuung der Bibliothek des ehemaligen, von Hermann L. Strack gegründeten und bis 1956 existenten In-

stitutum Judaicum Berolinense betraut worden, so dass in seinen Räumen im Dom jetzt insgesamt etwa 12.000 Bände zu Judentum und christlich-jüdischem Verhältnis zugänglich sind. Außerdem wurde im Vertrag mit der Universität vereinbart, dass die Mitarbeiter/innen des Lehrstuhls begrenzt auch für Arbeiten des Instituts herangezogen werden könnten. Dies hatte vor allem zur Folge, dass sie verstärkt an redaktionellen Arbeiten an den Publikationen des Instituts beteiligt werden konnten. Dieser Tatbestand ist um so erfreulicher, als die personelle Ausstattung des Instituts mit drei Teilstellen von 20, 12 und 10 Wochenstunden ausgesprochen schmal ist. Sie ist allerdings auch in schwierigsten finanziellen Zeiten der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg auf Grund der kontinuierlichen Anteilnahme von Kirchenleitung und Konsistorium an der Arbeit des Instituts nicht wesentlich eingeschränkt worden. Zu besonderem Dank ist das Institut dem Vorsitzenden seines Kuratoriums, Propst Dr. Karl-Heinrich Lütcke, verpflichtet.

Welche Perspektiven lassen sich für die künftige Arbeit benennen? Was das Institut angeht, so ist die Zukunft derzeit unbestimmt, da der Lehrstuhl des Institutsleiters mit seiner Emeritierung am 31. März 2005 im Zusammenhang mit den rigiden Lehrstuhlstreichungen an der Theologischen Fakultät entfällt. Eine Anbindung des Faches »Christlich-Jüdische Studien« (mit reduzierter Stundenzahl) an ein Hauptfach und damit eine entsprechende Nachfolge in der Leitung des Instituts stehen unter den derzeit gegebenen Umständen frühestens in vier Jahren in Aussicht. Für die kommenden beiden Jahre hat das Kuratorium den derzeitigen Leiter um die Fortsetzung seiner Arbeit gebeten. Ab 2008 soll zumindest das Fach »Christlich-Jüdische Studien« durch anteilige Stunden an einer Juniorprofessur abgedeckt werden. Von Seiten der Humboldt-Universität und der Theologischen Fakultät steht der Fortführung der Institutsarbeit durch die geplante Verlängerung des Vertrages für weitere fünf Jahre nichts im Wege.²²

4. Perspektiven und Probleme

Eine andere Frage ist die nach Perspektiven für die christlich-jüdische Arbeit insgesamt.²³ Landauf, landab wird allenthalben eine Abnahme des Interesses an Fragen des christlich-jüdischen und deutsch-jüdischen Verhältnisses beklagt, eine Erscheinung, die auch vor der Universität nicht Halt gemacht hat.

Sie ist hier vermutlich auf verschiedene Faktoren zurückzuführen und dürfte nicht zuletzt durch den bei Lichte besehen beschämenden Tatbestand erleichtert worden sein, dass man in Deutschland fast durchweg wie eh und je ein Theologiestudium absolvieren kann, ohne sich in einer einzigen Pflichtveranstaltung über das Judentum und Fragen des christlich-jüdischen Verhältnisses orientieren zu müssen²⁴ - obwohl man später im Beruf allein schon angesichts seines biblischen Bezuges geradezu notgedrungen ständig auch über das Judentum redet. Aber es hat natürlich auch seinen Vorteil und seinen Reiz, wenn diejenigen, die Lehrveranstaltungen besuchen, dies aus völlig freien Stücken und damit rein sachmotiviert tun. Zwar hat das Interesse an relativ speziellen, dafür umso gründlicher traktierbaren Themen nachgelassen, nicht jedoch das Interesse z.B. an Überblicksvorlesungen über Geschichte, Literatur und Religion des Judentums, über jüdische Feier- und Gedenktage und jüdischen Gottesdienst. Aus den verschiedenen

Lehrveranstaltungen pro Semester 40-50 Studierende zu finden, die Interesse an einer Einführung in den synagogalen Gottesdienst mit anschließendem Synagogenbesuch in der ausgesprochen gastfreundlichen jüdischen Gemeinde zu Berlin haben, ist nach wie vor kein Problem. Dieser Hautkontakt mit einer den meisten schon auf Grund der Sprache weithin fremden gottesdienstlichen Welt dürfte in seinem Gewicht gar nicht zu überschätzen sein.

Um Perspektiven skizzieren zu können, die einigermaßen wirklichkeitsnah und nicht allein am Schreibtisch eruiert sind, gilt es zumindest einige Eckdaten zu benennen oder in Erinnerung zu rufen. Obwohl jüdische Präsenz in Deutschland, gemessen an den Zahlen der sechziger bis achtziger Jahre, seit der Wiedervereinigung erheblich zugenommen und jüdisches Leben in unserem Land allem Anschein nach wieder eine Zukunft hat, sind die Gelegenheiten zu einem christlich-jüdischen Dialog im engeren Sinne nach wie vor selten. Sie sind weithin auf bekannte Einrichtungen wie Tagungen der Ev. oder Kath. Akademien, des Deutschen Koordinierungsrates sowie auf Kirchentage oder aber auf Veranstaltungen an solchen Orten begrenzt, in denen es eine größere jüdische Gemeinde mit geschulten Vertretern des Judentums gibt. Vermutlich wird es aus verschie-

denen Gründen noch eine ganze Zeit mehr oder weniger so bleiben.

In diesen Begegnungen und Gesprächen ist es sehr lange nicht nur, aber doch zu einem nennenswerten Teil darum gegangen, dass die jüdischen Partner/innen Hermeneuten des Judentums waren und vor allem dazu beitrugen, ein sachgerechteres Bild vom Judentum als Voraussetzung eines angemesseneren christlichen Redens über Juden und Judentum zu vermitteln. Nach dieser Zeit, in der Orientierung in diesem Sinne und auch die Erarbeitung verlorener Erkenntnisse über das, was beiden Religionen gemeinsam ist, im Vordergrund standen, scheint eine Phase begonnen zu haben, in der neben den Gemeinsamkeiten das je Eigene, Spezifische stärker betont wird. Damit bieten sich verstärkt Möglichkeiten, kontrovers zu diskutieren, vor allem dann, wenn es um die Auslegung der beiden gemeinsamen Bibel geht. Solche - auch heftigen - Dispute erscheinen jedoch im Sinne einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung erst dann möglich, wenn eine gewisse Vertrauensbasis gegeben ist, damit das Ganze nicht als eine Pflege herkömmlicher Antijudaismen missverständlich ist.

Von vielleicht noch größerem Gewicht als diese eher seltenen Dialoge scheint das zu sein, was man, ohne den Begriff zu pressen, den alltäglichen ‚christlich-jüdischen Dialog‘ innerhalb der Gemeinden und Kirchen nennen könnte. Er ist einfach damit gegeben, dass in den Kirchen permanent mit zwei grundlegenden Textsammlungen gearbeitet wird, die entweder - wie der Tanakh bzw. christlich gesprochen das Alte Testament - ein durch und durch jüdisches Buch sind oder aber wie die Dokumente des Neuen Testaments weithin in jüdischen Lebenszusammenhängen und von jüdischen Autoren verfasst sind. Jeder, der sich als Christ oder Christin auf sie bezieht, ist entsprechend dauernd direkt oder indirekt, bewusst oder unbewusst mit dem Judentum befasst, so dass er bei denen, die er auf irgendeine Weise belehrt, ständig implizit oder explizit ein Bild von Juden und Judentum begründet, regeneriert oder mitprägt. Entsprechend dürfte es keinen einzigen Zusammenhang im christlich-jüdischen Verhältnis geben, der für die Gestaltung dieses Verhältnisses von vergleichbarem Gewicht ist wie dieser kontinuierliche Bezug auf die Bibel Israels und die der Kirche. Er dürfte diese zentrale Stellung auch so oder so behalten. Deshalb kommt dem nachfolgenden Zusammenhang besonderes Gewicht zu.

Es gab nach der Zeit der Verbrechen Deutschlands an den Juden eine wachsende Erkenntnis über den Anteil christlicher Traditionen an der Ausbildung der Judenfeindschaft in Deutschland wie in Europa überhaupt, ein Erschrecken auch darüber, in welchem Maße sich die Kirchen bei ihrem judenfeindlichen Reden und Handeln durch die Jahrhunderte hin auf das Neue Testament beriefen. Auf dieser Grundlage wurde sukzessive die Frage nach Antijudaismus im Neuen Testament gestellt. Sie umschloss aufs Ganze gesehen erstens die Frage nach einer prinzipiellen Verneinung des Judentums als einer relevanten religiösen Größe und zweitens die nach verzerrenden Darstellungen und Deutungen seiner Lebenswirklichkeit im zweiten Teil der christlichen Bibel. Es scheint, dass diese Frage inzwischen auf historischem Wege nach und nach zu den Akten gelegt wird. Die entsprechenden Auseinandersetzungen im Neuen Testament werden historisch erklärt und damit relativiert. Dagegen lässt sich zwar schwerlich im Prinzip etwas einwenden. Wo dies jedoch alles ist, gilt es mit Nachdruck den Tatbestand in Erinnerung zu rufen, dass das Neue Testament (wie die Bibel Israels) im Rahmen der Theologie stets historisches *und* kanonisches Dokument ist, so dass diese beiden Seiten der Textsammlungen zwar zu unterscheiden, nicht aber zu trennen sind. Damit ist jeder einzelnen Disziplin aufgegeben mitzureflectieren, wie mit beiden Textsammlungen *als kanonischen* umzugehen ist, d.h. als Texten, die in irgendeiner Weise eine normierende Funktion haben. Das Problem von Antijudaismus im Neuen Testament hat als aktuelles Problem seinen Sitz genau in diesem Zusammenhang der Kanonizität seiner Schriften und wird entsprechend seine Dringlichkeit behalten, solange sich Theologie und Kirche auf dieser Ebene auf sie beziehen.

Ähnliche Ansätze, das Phänomen »Antijudaismus« zu ignorieren oder kleinzureden, lassen sich auch in anderen Zusammenhängen beobachten. So werden z.B. belastenden Teilen der Wirkungsgeschichte Beispiele gelungenen Zusammenlebens von Christen und Juden gegenübergestellt - an sich ein durchaus zu begrüßendes, auch nicht ganz neues Verfahren - und im selben Atemzug dann jene problematischen Teile mit Hilfe unstimmgiger Antithesen entschärft.²⁵

Ein ebenso häufig benutztes wie untaugliches Mittel besteht in beiden Fällen - Neues Testament und Kirchengeschichte - in der Behauptung, man müsse das Neue Testament (und die Kirchengeschichte) gegen die Auffassung einzelner Theologen und anderer Zeitgenossen in Schutz nehmen,

es führe mehr oder weniger ein direkter Weg von den Schriften des Neuen Testaments zum Völkermord an den Juden in der NS-Zeit. Geht man diesem Vorwurf nach - vorausgesetzt, es werden ihm überhaupt Belege beigelegt -, so erweist sich alsbald seine ganze Brüchigkeit und damit die apologetische Schutzfunktion der Unterstellung.²⁶ Es mag hier und da Einzelne geben, die Behauptungen dieser Art aufstellen; im Rahmen ernst zu nehmender wissenschaftlicher Aussagen wird man sie *nicht* finden.

Im Hintergrund der zuletzt berührten Zusammenhänge dürfte am Ende die Sehnsucht nach einer anderen kirchlichen Vergangenheit stehen, analog zu der Sehnsucht nach einer anderen deutschen Vergangenheit. In der Tat sollte so differenziert gearbeitet und unterrichtet werden, dass weder eine Verachtung der Kirche in ihrer Geschichte noch eine Verachtung der deutschen Geschichte das Resultat, geschweige denn das Ziel der Untersuchungen bildet. Doch Achtung lässt sich umgekehrt auch nicht auf Verharmlosung aufbauen, sondern nur auf der Erkenntnis der eigenen Grenzen, auf der ungeschminkten Benennung des verübten Unrechts und auf der Orientierung an denen, die sich je und dann mutig anders verhielten.

Bereits Harder hatte nachhaltig mit der Frage nach dem Absolutheits- bzw. Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums gerungen und seine Auffassung in der kritisch gemeinten Aussage gebündelt, man könne überhaupt nicht von einem solchen Anspruch reden, sondern nur von »einer Ausschließlichkeit des Heils in Jesus Christus« sprechen bzw. von dem »einen wahren und lebendigen Gott«, auf den die Rede von Jesus Christus allein ziele.²⁷ Im Sommer 2003 nun hat die EKD »Theologische Leitlinien« ihrer Theologischen Kammer zum Thema »Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen« veröffentlicht, in der sie unter Hinweis darauf, dass die Wahrheit »Ereignis« und darum unverfügbar sei, eine ähnliche Richtung eingeschlagen hat.²⁸ Gerade im Vergleich mit Harders Position wird freilich zugleich die Problematik dieser »Leitlinien« deutlich.

Aufs Ganze gesehen bewegen sie sich zwischen der weit gefassten, einladenden Beteuerung, dass Gott allen und jedem Menschen nahe sei, und der nachhaltigen Bekräftigung, dass »die Wahrheit des Christusgeschehens« nicht »zu einer Teilwahrheit ermäßigt« werden dürfe, da ein »bisschen Wahrheit ... gar keine Wahrheit« sei.²⁹ Es scheint freilich, als würde sich diese letzte Fest-

stellung alsbald gegen die »Leitlinien« selber wenden. Denn das mit »Nähe« und »Wahrheit« angesprochene Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung bleibt durch das gesamte Dokument hindurch so unscharf, wie man es nicht erwartet, wenn es nicht nur um ein »bisschen Wahrheit« gehen soll.

“ **Die Stellungnahme der Theologischen Kammer (der EKD, Red.) hat sämtliche gerade in Jahrzehnten mühsam (wieder)erkannten besonderen Konturen der jüdischen Gemeinschaft restlos verwischt: Seit 25 Jahren hat eine um die andere der Gliedkirchen der EKD erklärt und begründet, dass sie nicht nur aus historischen, sondern gerade auch aus theologischen Gründen eine besondere Beziehung zur jüdischen Gemeinschaft habe - in den »Leitlinien« hingegen ist das Judentum eingemeindet in den Kreis der dem Christentum geschlossen gegenübergestellten Religionen, so als hätte es nichts an kirchlichen Erklärungen gegeben.**

Diese Unbestimmtheit dürfte ihren Grund in folgendem theologischen Problem haben: Die »Leitlinien« nehmen zwar gelegentlich - fast formelhaft - das Stichwort »Rechtfertigung des Sünders« auf³⁰ und stellen mit Nachdruck Jesus Christus »als entscheidendes, Menschen errettendes Ereignis der Wahrheit« heraus.³¹ Aber die gesamte Thematik des Gerichtes, die für biblische Rede von Rechtfertigung, Sünde und Errettung schlechterdings *konstitutiv* ist, wird nur rudimentär berührt. Damit bleiben die »Leitlinien« eine klare, mehr als formelhafte Benennung, woraus das Christusgeschehen errettet, schuldig und der Sache nach bei ein »bisschen Wahrheit«. Man mag darüber hinaus fragen: Wo in den Ausführungen ist noch etwas von dem Geheimnis Gottes zu spüren, von dem er je und dann so viel kundgibt, dass Menschen mit diesem sie tragenden *Anteil an der Wahrheit* in dieser Welt zu leben vermögen? Und wo ist hier nicht zuletzt die »sich *auf die Fundamente* richtende Perspektive«, um die die »Leitlinien« andere Dokumente »ergänzen« sollen, d.h. die EKD-Handreichung »Zusammenleben mit Muslimen« und die drei EKD-Studien »Christen und Juden«?³² Denn die Stellungnahme der Theologischen Kammer hat sämtliche gerade in Jahrzehnten mühsam (wieder)erkannten besonderen Konturen der jüdischen Gemeinschaft restlos verwischt: Seit 25 Jahren hat eine um die andere der Gliedkirchen der EKD erklärt und begründet, dass sie nicht nur aus historischen, sondern gerade auch aus theologischen Gründen

eine besondere Beziehung zur jüdischen Gemeinschaft habe - in den »Leitlinien« hingegen ist das Judentum eingemeindet in den Kreis der dem Christentum geschlossen gegenübergestellten Religionen, so als hätte es nichts an kirchlichen Erklärungen gegeben. Die Theologische Kammer der EKD liegt damit genau auf der Linie der Fakultäten, an denen die Thematik des christlich-jüdischen Verhältnisses desgleichen ungeachtet aller Verlautbarungen eine Randerscheinung ist.

Günther Harder hat einst gerade auf der Basis, dass ein Gespräch ohne Christuszeugnis überhaupt nicht geführt werden könne, mit aller wünschenswerten Klarheit festgestellt: Die Christuskirche weiß sich »in Christus« mit dreierlei »beschenkt«, was von Haus aus Israel und nicht der Kirche zugeordnet ist: mit dem Alten Testament, d.h. den Heiligen Schriften, mit der Erwählung, d.h. mit der unverbrüchlichen Zuwendung Gottes, und mit den Verheißungen. Alles drei aber bleibe auch weiterhin Israels.³³ Dies ist Voraussetzung und Fundament aller christlich-jüdischen Gespräche und macht die besondere Signatur des Verhältnisses von Christen und Juden aus. Weil »ein bisschen Wahrheit ... gar keine Wahrheit ist«, dürfte deshalb dem trefflichen Vorschlag alles Gehör gebühren, dass »Leitlinien« und die übrigen EKD-Dokumente als ein Ganzes aufeinander bezogen, diskutiert und damit ins Lot gebracht werden sollten.³⁴

Anmerkungen:

¹ Aribert Heyder/Julia Iser/Peter Schmidt, *Isralekritik oder Antisemitismus? Meinungsbildung zwischen Öffentlichkeit, Medien und Tabus*, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände*, Folge 3, Frankfurt/M. 2005, S. 151 (die genauen Zahlen: 68,3 % bzw. 51,2%).

² Vgl. zur differenzierten Einschätzung Werner Bergmann, *Aus der Geschichte gelernt? Konflikte über Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland (1949-2000)*, in: Christina Tuor-Kurth (Hg.), *Neuer Antisemitismus - alte Vorurteile?*, Stuttgart 2001, S. 11-31; ders., *Alter Hass in neuen Kleidern*, in: *Der Tagesspiegel* vom 23. Jan. 2005, S. 8, sowie epd-Dokumentation Nr. 10/2003: *Antisemitismus - Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute*.

³ IKJ-Informationsblatt Nr. 5/Juli 1963, S. 1 (Kursiv. von vdO-S).

⁴ Vgl. z.B. Aaron R. Bodenheimer, *Der Alte und das Kind*, in: Christina Kurth/Peter Schmidt (Hg.), *Das christlich-jüdische Gespräch. Standortbestimmungen*, Stuttgart 2000, S. 124-135, hier S. 133.

⁵ Text und Einführung in die beiden Thesenreihen in: R. Rendtorff/H. H. Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*, Paderborn/München 1988, S. 646-650. Vgl. zum Ganzen die Protokolle in der Akte IKJ-Harder 1.

⁶ Vgl. etwa das Protokoll der Sitzung des Ausschusses »Dienst an Israel« vom 17. Febr. 1959 und seine Vorlage für die Kirchenleitung vom 18. Juni 1959 (beides in IKJ-Harder 1) sowie die Satzung des IKJ.

⁷ Siehe zu Biographie (und Bibliographie) Harders Martin Lehmann-Habeck, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 16 (1999), Sp. 635-643.

⁸ Heinz David Leuner, *Zwischen Israel und den Völkern. Vorträge eines Judenchristen*, Berlin 1978.

⁹ IKJ-Harder 1.

¹⁰ G. Harder, *Christen vor dem Problem der Judenfrage. Evangelisch-jüdisches Gegenüber seit 1945* (1961), in: ders., *Kirche und Israel. Arbeiten zum christlich-jüdischen Verhältnis*, hg. v. P. von der Osten-Sacken unter Mitarbeit von Richard Scherer, Berlin 1986, S. 111-124, S. 113.

¹¹ G. Harder, *Das christlich-jüdische Gespräch im Verhältnis zum christlichen Zeugnis an Israel* (1962), in: ders., *Kirche und Israel* (s. A. 10), S. 183-195, hier S. 192.

¹² Vgl. G. Harder, *Zur Frage des Heilsweges. Briefwechsel G. H. - Ernst Ludwig Ehrlich*, in: ders., *Kirche und Israel* (s. A. 10), S. 222-245, hier S. 222.

¹³ Vgl. die Protokolle der Sitzungen des Ausschusses »Dienst an Israel« 1960/61 (IKJ-Harder 1) sowie Gabriele Kammerer, *In die Haare, in die Arme. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« beim Deutschen Ev. Kirchentag, Gütersloh 20001*, S. 18f.55f (mit einer zu späten Ansetzung von Harders Überwindung der Judenmission, s. oben).

¹⁴ Siehe dessen dort gehaltenes Referat: *Das christlich-jüdische Gespräch* (1964), in: ders., *Kirche und Israel* (s. A. 10), S. 170-182.

¹⁵ Harder, *Briefwechsel* (s. A. 12), S. 224.

¹⁶ Siehe hierzu Rainer Kampling/Michael Weinrich (Hg.), *Dabru emet - redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003.

¹⁷ Vgl. zum Ganzen die Protokolle des Ausschusses »Dienst an Israel« (mit beigefügten Materialien), in: IKJ-Harder 3.

¹⁸ Vgl. besonders Harders Beitrag: *Die Bedeutung der Auserwähltheit Israels für die Christen* (1968), in: ders., *Kirche und Israel* (s. A. 10), S. 137-154, hier S. 149-154.

¹⁹ Deraschot. *Jüdische Predigten*, Berlin 1983.

²⁰ Text und Einleitung in: Rendtorff/Henrix, *Kirchen*, S. 612-616.

²¹ *Kirche und Israel* (s. A. 10).

²² Vgl. zur Arbeit des Instituts auch den einfühlsamen Bericht von Martin Stöhr, *Das Institut Kirche und Judentum*, in: Ralf Golling/P. von der Osten-Sacken (Hg.), *Hermann L. Strack und das Institutum Judaicum in Berlin. Mit einem Anhang über das Institut Kirche und Judentum*, Berlin 1996, S. 204-213.

²³ Zu dieser Thematik ist in den letzten Jahren eine Reihe von Bänden erschienen - außer den beiden in A. 4 und A. 16 genannten u.a. die folgenden: E. Kessler/J. T. Pawlikowski/J. Banki (Hg.), *Jews and Christians - Conversations*, Cambridge 2002; Katja Kriener/Bernd Schröder in Verb. mit Michael Dörrfuß (Hg.), *Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs - 25 Jahre Studium in Israel*, Gütersloh 2004; epd-Dokumentation Nr. 12/2004: *Der christlich-jüdische Dialog auf dem Prüfstand*.

²⁴ Vgl. Friedrich Gleiss, *Außerhalb des Blickfelds*, in: *LuthMonatshefte* 33 (1994), S. 9f (im Wesentlichen unverändert gültig).

²⁵ Vgl. z.B. Wolfram Kinzig, *Nähe und Distanz. Auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*,

in: ders./Cornelia Kück (Hg.), *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination*, Stuttgart 2002, S. 9-27 (s. bes. zu Johannes Chrysostomos S. 20f und zu Adolf von Harnack S. 23f).

²⁶ Vgl. als Beispiel den Nachweis des Verfassers in seiner Monographie: *Martin Luther und die Juden*, Stuttgart 2002, S. 285 mit A. 2.

²⁷ Harder, *Briefwechsel* (s. A. 12), S. 228.

²⁸ Hg. v. *Kirchenamt der EKD*, August 2003, S. 15; vgl. S. 22.


²⁹ A.a.O., S. 15.

³⁰ A.a.O., S. 8.10.14.15.17.

³¹ A.a.O., S. 15.

32 A.a.O., S. 6 (Kursiv. von vdO-S).

³³ Harder, *Gespräch* (s. A. 11), S. 193 und S. 192-195 insgesamt.

³⁴ Siehe Friedhelm Pieper, *Ermüdungserscheinungen oder Krise in der christlich-jüdischen Zusammenarbeit - eine Problemanzeige aus christlicher Sicht*, in: *epd-Dokumentation Nr. 12/2004* (s. A. 23), S. 11-17, hier S. 14. 

Was hat sich seit Nostra Aetate in der katholischen Kirche getan? Welche sichtbaren Veränderungen sind eingetreten?

Von Dr. Hans Hermann Henrix

»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs«, Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Februar 2005.

Im Rahmen eines Seminars »Die Kirchen und das Judentum« nach den Änderungen und Entwicklungen in der katholischen Kirche seit der Konzilserklärung Nostra Aetate zu fragen, lässt unterschiedliche Möglichkeiten einer Beantwortung offen. Da wäre zum einen die Möglichkeit, die kirchenamtlichen und -politischen Entwicklungen zu skizzieren und die Rolle von Papst, vatikanischer Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden sowie nationaler Bischofskonfe-

renzen, einzelner ortskirchlicher Synoden oder Bischöfe zu analysieren. Man könnte sich andererseits ausschließlich auf die Maßnahmen, Aussagen und Gesten sowie Symbole der beiden Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. konzentrieren und erhielte ein farbiges Bild einer Entwicklung mit unerwarteten Perspektiven. Schließlich aber ist ein eher theologisch angelegter Bericht denkbar, der auch das nicht einfach Zutageliegende berücksichtigt und zugleich offen ist für die offiziellen Vorgänge und Geschehnisse in der katholischen Kirche. Ich entscheide mich für die Variante eines eher theologisch angelegten Berichtes, der theologische Linien zeichnet und dabei mitlaufend auf dialogische Erfahrungen und offizielle Entwicklungen eingeht.

I. Zum diachronen Dialogkontext von Theologie

1) Ein Stenogramm

Zu den bemerkenswertesten Entwicklungen in der katholischen Kirche und unter Katholiken der letzten Jahrzehnte seit dem II. Vatikanischen Konzil zählt ohne Zweifel der jüdisch-christliche Dialog. Er ist Vision und Wirklichkeit zugleich. Wirklichkeit ist er als Gespräch zwischen Gremien und einzelnen Persönlichkeiten aus Judentum und Christentum; auf weltkirchlicher Ebene gibt es das Internationale katholisch-jüdische Verbindungskomitee, deren Partner die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden und das sog. IJCIC, das International Jewish Committee for Interreligious Consultations sind. In Jahreskonferenzen werden in einem

etwa zweijährigen Rhythmus Fragen des wechselseitigen Verhältnisses erörtert und Austauschrunden zu Grundaspekten von Judentum und Christentum gepflegt. Das letzte dieser Treffen fand vom 5. bis 8. Juli 2004 in Buenos Aires statt und hat als Rahmenthema »Liebe und Gerechtigkeit in Judentum und Christentum« behandelt. Ganz entsprechend gibt es auf nationalkirchlicher Ebene vergleichbare Organe des Dialogs, so besonders in der katholischen Kirche der USA, aber auch in Polen oder in Deutschland. Die Instrumente des tatsächlichen Dialogs sind strukturell verankert und in der Regel gut genutzt. Demgegenüber noch Vision ist die breite Verwurzelung des Dialogs in den beiden Gemeinschaften bis in die sabbatliche oder sonntägliche Praxis von Gemeinden.