

gut getan. Für übergreifende Fragen der Selig- und Heilig-sprechung hält es nur wenig Neues bereit.

Stefan Samerski

Yiftach J.H. Fehige, *Das Offenbarungsparadox. Zur Dialogfähigkeit von Juden und Christen*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2012 (Studien zu Judentum und Christentum), 169 S., 19,90 €, ISBN 978-3-506-77313-5

Jene, welche sich seit Jahren am christlich-jüdischen Austausch beteiligen, machen die Erfahrung, dass ihr Austausch nicht mehr unbestritten eine besondere Priorität in der interreligiösen Agenda aufweist. Dabei brachten sie den ehemals erfahrenen Vorrang in der Aufmerksamkeit problemlos mit der anderen Wahrnehmung zusammen, dass sie in der theologischen Zunft zu einer überschaubaren Minderheit gehören. Diese aber wusste um das Gewicht ihrer theologischen Themen und um die Relevanz der Argumente für das Ganze christlicher Theologie. Im Gefolge des „11. September“ ist ihr jedoch stärker bewusst geworden, dass der christlich-jüdische Austausch auch den Charakter eines Testes für den weiteren interreligiösen Dialog hat und der christlich-islamische Austausch interreligiöse Dominanz gewinnt. In dieser Situation könnte eine Vergewisserung, ob denn überhaupt eine theologische christlich-jüdische Dialogfähigkeit gegeben ist, wie verspätet erscheinen. So nimmt man die Studie von Yiftach J.H. Fehige mit nüchterner Erwartung zur Hand.

Der Inhaber des Lehrstuhls für Christentum und Naturwissenschaft an der Universität Toronto, der u.a. an der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen in Dogmatik promoviert wurde, möchte die „Kritik an der viel zu weitverbreiteten und an Unklarheit kaum zu überbietenden Rede von einem Dialog zwischen Juden und Christen“ fortschreiben (S. 9). Bezugspunkt ist ihm dabei ein dezidiertes Verständnis von Dialog: „Soll der Dialog zwischen Christen und Juden eine gehaltvolle Form der Begegnung sein, bei der die jüdische und

christliche Identität eine konstitutive Rolle spielt, dann muss der Dialog (a) propositional-diskursiver Natur sein und (b) aus dem jeweiligen normativ-ursprünglichen Offenbarungsgeschehen abgeleitet werden können“ (S. 9). Die Möglichkeit der Ableitung des christlich-jüdischen Dialogs aus dem normativen Offenbarungsgeschehen will der Autor nicht der Offenbarungstheologie entnehmen, sondern „vom Standpunkt philosophischer Theologie“ her erarbeiten. Offenbar hat er im Verständnis einer „philosophischen Theologie“ vor Augen, dass ihm als katholischer Theologe kein Mandat zusteht, sich in den Radius jüdischer Identität zu begeben und ein quasi konfessorisches Votum für die jüdische Seite abzugeben. Wohl kann er jüdisches Verständnis von außen zur Kenntnis nehmen und dessen Gehalt im gedanklichen Nachvollzug philosophisch prüfen.

So ist es folgerichtig, wenn er im ersten Kapitel „Das Judentum als Dialogpartner“ (S. 12-38) prüft, ob das Judentum als Dialogpartner überhaupt für das Christentum zur Verfügung steht. Der Dialog zwischen Christen und Juden vollzieht sich in der Beziehung von Menschen christlicher und jüdischer Identität. Es besteht die Gefahr eines Misslingens ihrer Begegnung und dies erst recht, wenn die Katastrophe der Schoah präsent ist. Die Überwindung von Fremdheit und Entfremdung bleibe schwierig. Doch hat der theologische Dialog über einen Dialog der Zwischenmenschlichkeit hinauszugehen und als Dialog die „Opposition theologischer Doktrin“ zu realisieren bzw. den „jeweiligen Offenbarungsanspruch“ zum Tragen kommen zu lassen. Fehige bindet die Offenheit jüdischer Theologie zum Dialog an das Zugeständnis, dass das Christentum über Offenbarung verfügt. Dazu befragt er den jüdischen Theologen David Novak, ob dieser Autor zu einer „Anerkennung des Offenbarungsanspruchs“ des Christentums findet, „ohne das christliche Glaubensbekenntnis zu affirmieren“ (S. 20). Da das Christentum sich faktisch für die Einhaltung der Noachidischen Gebote entschieden hat, hat es für Novak gemäß jüdischer Halacha eine mittelbare Beziehung zum Gott Israels. Für Novak bietet das gemeinsame

Verständnis von Moralität die Basis für ein gemeinsames Offenbarungsverständnis von Judentum und Christentum. Diese Offenheit sei ein Argument für die göttliche Freiheit, ist diese doch besser gestützt, als wenn man nur für eine Offenbarung eintritt. Auf der Ebene philosophischer Theologie kann als evidente Bedingung für Offenbarung die Moralität festgehalten werden, die „theologisch gesehen das Horchen der Person auf die gebietende Stimme Gottes“ (vgl. 1 Sam 3,4-9) ist. So begründe bei Novak die gegenseitige Anerkennung der Befolgung ethischer Weisungen als Antwort auf das Vernehmen der göttlichen Stimme den theologischen Dialog des Judentums mit dem Christentum. Novaks Dialogrechtfertigung ist – wie im Eingehen auf die Stellungnahme jüdischer Gelehrter zu Christen und Christentum *Dabru Emet* von 2000 erläutert wird – nicht eine „esoterische Privatmeinung“, sondern im Judentum mehrheitsfähig.

Das zweite Kapitel „Katholiken als Dialogpartner“ (S. 39-50) prüft, ob auch die Kirche als Dialogpartner zur Verfügung steht bzw. ob sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil das universalkirchliche Lehramt als Dialogpartner präsentiert hat. Als dessen folgenreichsten Text betrachtet der Autor die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“ und deren Artikel 4. Die Erklärung ermuntere zwar zu „brüderlichen Gesprächen“. Dennoch könne sie nicht als „Einsetzungsurkunde zum Dialog mit den Juden“ verstanden werden, kommt in ihr doch das Stichwort „Dialog“ nicht vor und dominiert doch das Thema gemeinsamer Abstammung von Abraham her. Das aber bedeute noch keine Anerkennung des gegenwärtigen Judentums. „*Nostra aetate*“ nehme den Glauben des heutigen Judentums nicht in den Blick und gelange nicht zur Zeitgenossenschaft beider Gemeinschaften. Vielmehr biete „*Nostra aetate*“ eine christliche Theologie, für die Gottes Offenbarung in Jesus Christus ihre unüberbietbare Vollendung gefunden hat. So steht das dritte Kapitel „Das Offenbarungsparadox in *Dei Verbum*“ (S. 51- 63) vor der Aufgabe, den Offenbarungsbegriff zu bedenken, welcher die Möglichkeit eines theologischen Dialogs

mit dem Judentum begründen kann. Die dogmatische Konzilskonstitution *Dei Verbum* bestimmt die Offenbarung als „Selbstoffenbarung Gottes“. Dabei kommt sie ebenso wenig wie die Konstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* darüber hinaus, das Volk Israel und den Alten Bund als Etappen auf dem Weg der Vorbereitung Christi zu bestimmen. Das Alte Testament bleibt auf dessen Kommen ausgerichtet; dessen Offenbarung ist die vollere Offenbarung. Hier geht es vor allem um die Heilige Schrift, für welche Gottes Offenbarung „die Selbstmitteilung Gottes in Wort und Tat“ (S. 58) und ein Ruf mit Inhalt ist. Der Inhalt der Offenbarung hat die Vernunft zum Adressaten, ohne dass die Offenbarung auf das menschliche Fassungsvermögen beschränkt wäre. Die von der Schrift bezeugte Wahrheit Gottes ist „zugleich vernunfttranszendent und vernunftimmanent“. So stellt sich eine „Offenbarungsparadoxie“ ein (S. 61). Das Übersteigen menschlicher Vernunft durch Gottes Offenbarung eröffnet die Möglichkeit des theologischen Dialogs von Juden und Christen.

Im vierten Kapitel „Zur Rezeption von *Nostra aetate*“ (S. 64-78) bekräftigt Fehige seine Sicht, der Dialog mit dem Judentum werde erst mit der Rezeption des Konzils eröffnet, etwa mit dem Dokument der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‚*Nostra aetate*‘, Artikel 4“ vom 1. Dezember 1974. Die Notwendigkeit eines „Dialogs zwischen den zwei Religionen“ hat besonders Papst Johannes Paul II. in seinen Ansprachen betont. Sein Nachdruck meinte die Zeitgenossenschaft der beiden Gemeinschaften und führte die „Bande“ zwischen ihnen „auf den Plan des Bundesgottes“ selbst zurück. Die päpstliche Mahnung vor einem religiösen Relativismus will sichern, dass die Christen im Dialog ihren Glauben an die universale Heilsbedeutung Jesu Christi bezeugen. Hier könnte eine Verständnisschwierigkeit ohne Ausweg entstehen. Aber nach Johannes Paul II. streben Christen und Juden letzten Endes demselben Ziel zu, wenn auch auf unterschiedlichen Wegen. Beide – so der Papst – stehen „im unergründlichen Plan Gottes...“, der „sein

Volk nicht verstößt‘ (vgl. Ps 94,14; Röm 11,2)“ (S. 71). In der Großen Synagoge Roms 1986 hatte er von den Juden als den „älteren Brüdern“ gesprochen, was einem theologischen Vorrang des Judentums zuarbeitete. Später hat der Papst der Kirche das weitere Nachdenken über „das Geheimnis dieses Volkes“ anempfohlen. Die Offenbarung enthält diese Herausforderung, die der Kirche mit der lebendigen Gegenwart des heutigen Judentums entgegentritt und in der sich „in christlicher Perspektive die Unverfügbarkeit der Gnade Gottes“ artikuliert (S. 73). Freilich gebe es im Pontifikat von Johannes Paul II. eine „theologische Verunsicherung“, welche sich mit dem Katechismus der Katholischen Kirche (1992) und mit der Erklärung *Dominus Iesus* über die Heilsuniversalität Jesu Christi (2000) einstellt. Beide Dokumente – so der Autor – riefen Zweifel an der Möglichkeit des theologischen Dialogs mit dem Judentum wach.

Der theologischen Verunsicherung geht das fünfte Kapitel „Einheit der Schrift – Unterschied im Glauben“ nach (S. 79-95). Maßstab der Einheit der kanonischen Schrift ist, dass alle ihre Schriften denselben Gott bezeugen. Aber mit dem gegenwärtigen Judentum begegne ein theologischer Vorbehalt gegenüber der christlichen Deutung des Alten Testaments, welche Gottes Wort und Sprechen wesentlich von Jesus Christus her erschließt. Gleichwohl gibt es eine christliche Offenheit gegenüber dem im Dialog entgegenkommenden Offenbarungsanspruch und damit eine Ergebnisoffenheit. Sie ist mit der Einsicht gegeben, dass Gott seine Offenbarung in einer Weise vollenden wird, welche selbst vom Christusereignis her „unableitbar und unvorhersehbar“ ist (S. 87). Gottes Wesen lässt sich nur erschließen „in der Spannung der aufeinander nicht reduzierbaren und gleichwertigen Offenbarungsansprüche von Christen und Juden“ (S. 94). Die Israeltheologie von Röm 9-11, die das Heil für die Juden diskutiert, stütze den theologischen Dialog mit dem Judentum.

Im sechsten Kapitel „Das christliche Dialogangebot“ (S. 96-152) erinnert der Autor daran, dass Novak dem Christentum einen Offenbarungsanspruch zugestanden hat. In der

Fluchtlinie dieses Ansatzes thematisiert Fehige die Offenbarungstheorie von Richard Swinburne, einem christlichen Vertreter der analytischen Religionsphilosophie. Er wechselt so auf die Ebene philosophischer Theologie, um – abseits des theologischen Offenbarungsparadoxes – ein christliches Zugeständnis des jüdischen Offenbarungsanspruchs zu begründen. Nach Swinburne geschieht Offenbarung öffentlich, ohne zu eindeutig zu sein, und bedarf einer verbindlichen Interpretationsinstanz, die von Jesus mit der Kirche eingesetzt wurde. Diese Instanz hat nach Swinburne die Aufgabe, Implikationen der ursprünglichen Offenbarung für die jeweilige Gegenwart abzuleiten. Nach Swinburnes Verständnis schöpft die christliche Gemeinschaft aus „Schrift“ und „Tradition“, um die kirchliche Lehre zu formulieren. Analog dazu sind – so Fehige im Anschluss an Novak – jüdischerseits die „schriftliche“ Torah und die „mündliche“ Torah, Entstehungsquellen der Halacha, welche den Vorrang der Orthopraxie in der theologischen Reflexion des jüdischen Offenbarungsanspruchs begründet.

Der Autor bezieht sich auf die These von Swinburne, Gott sei mit begrifflicher Notwendigkeit trinitarisch. Dies eröffne die Möglichkeit, ohne Bezug auf das geschichtliche Wirken Jesu von Nazareth Inkarnation zu denken. Damit verbleibe die Argumentation im Bereich des klassischen philosophischen Theismus, in dessen Sinn die Erwartung geäußert werden kann, dass Gott Mensch wird. In diesem Denkansatz hat eine philosophisch bedachte Trinitäts- und Inkarnationslehre „nur den Stellenwert einer abgeleiteten Offenbarung“. Sie fungiert dann nicht mehr als „Beurteilungsmaßstab für den Inhalt authentischer Offenbarung“ (S. 147). Die Inkarnationslehre ist damit suspendiert, wenn es der philosophischen Theologie um die Prüfung des Eigenstands des jüdischen Offenbarungsanspruchs geht. Dieser ist durch eine Orthopraxie charakterisiert. Gott hat unter den Völkern Israel zu seinem besonderen Eigentum erwählt. „In der Besonderheit Israels durch die Befolgung der Gebote wird die Besonderheit Gottes innerweltlich sichtbar“ (S. 149). Dass vom Gott des Theismus erwartet wird, Gebote zu erlassen, hat Swinburne in seiner

Auslegung der „Opferung Isaaks“ begründet; Gebote haben den Sinn, Loyalität Gott gegenüber zu leben. Die theologische Autorität Gottes kommt mit den für das Judentum identitätsstiftenden Geboten ins Spiel. Es gibt eine jüdische Kette der Verbindlichkeit von der halachischen Autorität über die Torah zu Gott selbst, dessen Offenbarung die Torah ist. Hier kommt Fehige zu seinem Ziel, mit den von Swinburne bereitgestellten Kategorien dem jüdischen Offenbarungsanspruch auch vom Standpunkt christlichen Glaubens aus den Eigenstand im Offenbarungsanspruch zuzugestehen. Damit ist eine Grundvoraussetzung für einen theologischen Dialog des Christentums mit dem Judentum erfüllt. Und als Tenor des Schlusskapitels (S. 153-156) kann der Autor konstatieren: „Wenn sich Christen und Juden gegenseitig zugestehen können, Anteil zu haben an ein und derselben Offenbarungsgeschichte, dann ist der theologische Dialog ein Gebot der Vernunft“ (S. 155).

Der vom Autor eingangs als viel zu weitverbreitet kritisierte Gebrauch des Begriffs des christlich-jüdischen Dialogs ist also nicht Ausgangspunkt, um diesen Dialog einzuschränken oder ihm die theologische Legitimation abzusprechen. Es geht ihm vielmehr um eine Verantwortung dieses Dialogs, dem er attestiert, ein Gebot der Vernunft zu sein. Der Weg zu diesem wohl begründeten Attest ist freilich beschwerlich. Hier ist weniger an die Eigentümlichkeiten störender Druckfehler (etwa bei der durchgehenden Falschschreibung des Namens von Rolf Rendtorff) oder des Wechsels in der Schreibweise von Begriffen (etwa mal „Torah“, mal „Thora“ geschrieben) oder der Übernahme amerikanischer Stileigenheiten (so werden die Adjektive in den Kapitel- und Absatzüberschriften groß geschrieben, oder es fehlt bei „Paul VI.“ oder „Johannes Paul II.“ jeweils der Punkt) gedacht. Vielmehr liegt das Beschwerliche in der Eigenheit der Gedankenführung. Man könnte sie dezisionistisch nennen. Der wichtige Grundgedanke, den theologischen Dialog zwischen Christentum und Judentum im Geltungsbereich der philosophischen Theologie zu begründen, bedient sich der Kategorialität eines Denkens, das zugleich scharf kritisiert wird. Fehige bezieht sich auf

die Offenbarungstheorie Swinburnes, dessen zunehmenden Einfluss er „mit gemischten Gefühlen“ konstatiert; er hält Swinburne eine vielfache Karikierung des Christentums „in fast schon unverantwortlicher Weise“, philosophische Defizite seiner Argumente, einen irritierenden Konservatismus und eine willkürliche christliche Apologetik vor (vgl. S. 96, Fußnote 3). Mit einer so fundamentalen Kritik an Swinburne verliert das Vorhaben eigentlich die Glaubwürdigkeit, diesem Denken Grundpfeiler des eigenen Argumentationsgangs zu entnehmen, der auf eine christliche Zuerkennung des Eigenstandes des jüdischen Offenbarungsanspruchs angelegt ist. Demgegenüber ist die Orientierung an David Novak als Gewährsmann einer jüdischen Anerkennung christlicher Teilhabe am biblischen Offenbarungsanspruch überzeugend. Novak ist eine gewichtige Stimme im innerjüdischen Diskurs und einer der Initiatoren der jüdischen Stellungnahme Dabru Emet zum Christentum.

Der theologische Dialog von Christen und Juden wird in der vorliegenden Studie mit der philosophischen Theologie begründet. Dies hat im Dialog der zurückliegenden Jahrzehnte durchaus Entsprechungen. So hat z. B. Emmanuel Levinas einmal in einem Dialog mit christlichen Theologen gemeint, er habe bei Franz Rosenzweig die philosophische Möglichkeit gefunden, „die Wahrheit in den beiden Formen von Judentum und Christentum zu sehen. Das ist außergewöhnlich. Das Ende der Wahrheit ist nicht das eine. Die gültige, metaphysische Wahrheit ist wesentlich in zwei Formen möglich, in Christentum und Judentum“ (so in: Gotthard Fuchs/Hans Hermann Henrix [Hg.], *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt 1987, S. 166). Nun steht bei Fehige hinter dem philosophischen Plädoyer für den Dialog wohl die Überzeugung, sowohl dem Judentum als auch dem Christentum sei eine wechselseitige Zuerkennung der Teilhabe an Gottes Offenbarung auf originär theologischer Basis nicht erschwinglich. Im tatsächlichen christlich-jüdischen Dialog findet sich jedoch eine vielfache Dialogrechtfertigung auf originär theologischer Basis. Angesichts der von Fehige erinnerten

Rezeptionsgeschichte zu Nostra aetate ist dies für die christliche Seite nicht verwunderlich. Aber auch jüdischerseits findet sich die religiös-theologische Dialogbegründung. Für diese hat nicht zuletzt Levinas mehrfach Psalm 62,12 als biblische Stütze herangezogen: „Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört“. Das Psalmwort ist eine höchst bedenkenswerte Kurzformel für das Gebot eines theologischen Dialogs von Christen und Juden.

Hans Hermann Henrix