

Die Kirche und das Judentum

Zum unabgegoltenen Potenzial von *Nostra aetate*

Johanna Rahner

Mit John O'Malley¹ kann man die durch das II. Vatikanische Konzil in Gang gebrachten Veränderungen auf eine dreifache Weise unterscheiden: Entwicklungen, Reformen und Reformationen, im Deutschen würde man vielleicht besser: Revolutionen sagen. Während das Erste ein eher sukzessiv-kontinuierliches Weitergehen in der bisherigen Linie umschreibt, versucht der zweite Begriff eine Entwicklung zu umschreiben, die zwar neue Wege geht, aber letztlich doch innerhalb der gleichen Rahmenbedingungen zu positionieren ist. Die dritte Variante aber ist die spannendste, setzt sie jene schon sprichwörtlich gewordene Idee des Paradigmenwechsels voraus, der mit dem Namen Thomas Kuhn in die Wissenschaftstheorie eingegangen ist, und kennzeichnet dadurch den Anbruch von etwas gänzlich Neuem. Der Begriff, mit welchem man nun das II. Vatikanische Konzil als Ganzes auch angemessen beschreiben will – es scheint sich irgendwo zwischen Reform und Reformation, also zwischen kontinuierlichem Wandel und einem Neuland betretenden ‚Sprung nach vorne‘ zu bewegen –, die Haltung der katholischen Kirche zum Judentum, wie sie die Konzilserklärung *Nostra aetate* umschreibt, kann wohl am besten mit einem Paradigmenwechsel und daher nicht zu Unrecht mit dem Begriff der ‚Revolution‘ näher konturiert werden²: Aus der „Lehre der Verachtung“ (Jules Isaac) wird die Haltung und Lehre des Respekts, eine Anerkennung der jüdischen Theologie und des Judentums post Christum wie der bleiben-

¹ J. W. O'Malley, *What happened at Vatican II*, Harvard University Press 2008.

² Zum Bruch mit gerade den in langen Phasen der Kirchen- und Theologiegeschichte wie der lehramtlichen Traditionen prägenden Stereotypen vgl. besonders: C. Thoma, *Die Konzilserklärung über die Juden im Kontext*, in: M. Ries/W. Kirchschräger (Hrsg.), *Glauben und Denken nach Vatikanum II: Kurt Koch zur Bischofswahl*, Zürich 1996, 27–39, bes. 29ff. Zur Vorgeschichte vgl. J.-H. Tüch, *Im ungekündigten Bund. Das Konzil und die Juden: 50 Jahre Nostra Aetate*, in: ders., *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg i. Br. 2016, 309–349, bes. 313–327.

den messianischen Würde Israels, so hat dies einmal Johann Baptist Metz treffend beschrieben³, und führt dann weiter aus: Diese Ansätze leiten im weiteren zu einer Bewusstwerdung der eigenen, christlichen, glaubensgeschichtlichen wie theologischen Abhängigkeit über, „die deutlich werden lässt, dass es beim Dialog zwischen Judentum und Christentum auch und gerade um die eigene religiöse Identität geht, die mit dem Judentum unlösbar verknüpft ist“⁴.

1. Umkehr und Neubeginn: *Nostra aetate* als „Revolution“

In *Nostra aetate* kennzeichnen gleich zu Beginn der Ausführungen zum Judentum drei Grundeinsichten die veränderte Haltung der katholischen Kirche, die in der weiteren Wirkungsgeschichte zu jenen paradigmatischen Orientierungs- und Bewertungspunkten werden. Von ihnen kann man ohne Untertreibung sagen, dass ihr theologisch-herausforderndes Potenzial bis heute nicht abgegolten ist. Es sind dies 1. das besondere Verhältnis von Kirche und Judentum als Frage der *eigenen*, christlichen Identität, die unlösbar mit dem Judentum verbunden und konstitutiv darauf verwiesen bleibt: Israel gehört zum Geheimnis der Kirche selbst; die Kirche ist mit Israel „geistig“ verbunden und nimmt in gnadenhafter Weise an der Erwählung Israels durch die Patriarchen teil:

Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist. So anerkennt die Kirche Christi, daß nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden. (NA 4,1)

2. die Rede vom ungekündigten Bund und der bleibenden Erwählung Israels:

³ J. B. Metz, Im Angesicht der Juden, Christliche Theologie nach Auschwitz, Conc 20 (1984) 383–389, bes. 385.

⁴ Ebd.

Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich. (NA 4,4)⁵

Die 3. Grundeinsicht ist gewissermaßen eine ex negativo, aus einer eigenen, inneren Umkehr hervorkommend: die Klage über und die Absage an jeglichen Antisemitismus:

Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben.“ (NA 4,7)

Damit ist grundgelegt, was insbesondere unter dem Pontifikat von Johannes Paul II. eine außerordentliche Dynamik „der Umkehr und Erneuerung“⁶ entwickelt. Gerade diesem Pontifikat als „Glücksfall für das jüdisch-christliche Verhältnis“⁷ haben wir, so Hans Hermann Henrix, „eine neue Qualität der katholisch-jüdischen Beziehung“ zu verdanken.⁸ So ist es kaum erstaunlich, dass Papst Johannes Paul II. in seiner berühmten Rede in der Synagoge von Rom im Jahr 1986 genau diese drei Punkte noch einmal heraushebt

⁵ Dazu führt z. B. die Französische Bischofskonferenz aus: „Selbst wenn der Bund für die Christen in Jesus Christus erneuert wurde, muß das Judentum dennoch von den Christen nicht nur als eine soziale und historische, sondern vor allem als eine religiöse Realität betrachtet werden, nicht als Reliquie einer ehrwürdigen und abgetanen Vergangenheit, sondern als eine durch die Zeiten hindurch fortdauernde lebendige Realität“. *Französische Bischofskonferenz, Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum. Pastorale Handreichungen vom 16. April 1973*, in: H. H. Henrix/R. Rendtorff (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum I*, Paderborn/München 1988, 149–156, 151.

⁶ H. H. Henrix, *Katholische Kirche und Judentum. 40 Jahre nach ‚Nostra aetate‘ – am Ende eines bedeutenden Pontifikats*, in: *Kirche und Israel* 20 (2005), 162–177, 162.

⁷ H. H. Henrix, *Die Konzilserklärung Nostra aetate – Ihre Rezeption in Deutschland und Europa*, Festvortrag vom 6. Juli 2006 in Berlin; http://dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/festvortrag_henrix.pdf (27.10.2017).

⁸ H. H. Henrix, *Katholische Kirche und Judentum* (s. Anm. 6), 168.

und die dahinter sichtbarwerdende Dynamik einer theologischen (und damit auch heilsgeschichtlichen) Wertschätzung aufnimmt:

Wir sind uns alle bewußt, daß aus dem reichen Inhalt dieser Nr. 4 der Erklärung *Nostra aetate* drei Punkte besonders wichtig sind. Ich möchte sie hier, vor euch und bei dieser wahrhaft einmaligen Gelegenheit, hervorheben.

Der erste Punkt ist der, daß die Kirche Christi ihre „Bindung“ zum Judentum entdeckt, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt (vgl. *Nostra aetate*, Nr. 4, Absatz 1). Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas „Äußerliches“, sondern gehört in gewisser Weise zum „Inneren“ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.

Der zweite vom Konzil hervorgehobene Punkt ist der, daß den Juden als Volk keine ewigwährende oder kollektive Schuld wegen der „Ereignisse des Leidens (Jesu)“ (ebd., Absatz 6) angelastet werden kann, weder den Juden jener Zeit noch den späteren, noch den heutigen. Haltlos wird also jede angeblich theologische Rechtfertigung für Maßnahmen der Diskriminierung oder, schlimmer noch, der Verfolgung. Der Herr wird jeden „nach den eigenen Taten“ richten. Juden wie Christen (vgl. Röm 2,6).

Der dritte Punkt, den ich in der Konzilserklärung unterstreichen möchte, folgt aus dem zweiten. Trotz des Bewußtseins, das die Kirche von ihrer eigenen Identität hat, ist es nicht erlaubt zu sagen, die Juden seien „verworfen oder verflucht“, als würde dies von der Heiligen Schrift des Alten oder Neuen Testaments gelehrt oder könnte aus ihr gefolgert werden (ebd., Absatz 6). Im Gegenteil, das Konzil hatte zuvor in demselben Abschnitt der Erklärung *Nostra aetate* (vgl. Absatz 4), aber auch schon in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (vgl. Nr. 16) mit einem Zitat aus dem Römerbrief des hl. Paulus (11,28) festgestellt, daß die Juden „weiterhin von Gott geliebt werden“, der sie mit einer „unwiderruflichen Berufung“ erwählt hat.⁹

⁹ Die Rede vom „nie gekündigten Alten Bund“ kann als *die* Grundsignatur der Positionierung Johannes Pauls II. bezeichnet werden (vgl. dazu: *J.-H. Tück*, Im ungekündigten Bund [s. Anm. 2], bes. 340f), die im Weiteren dann auch die offizielle

Ich möchte die Frage dem Potenzial wie der Unabgeholtenheit von *Nostra aetate* daher gerade anhand dieser drei Punkte in den Blick nehmen und sie wie folgt reformulieren (dabei bin ich mir des Fragmentarischen meiner Ausführungen wohl bewusst):

1. Wie gehen wir mit der in der Problematik des Antisemitismus sichtbar werdende Frage nach der Relevanz des christlichen Antijudaismus verbunden mit der Rede von der Sünde und Schuld der Kirche als ekklesiologische Anfrage um?
2. Welche offenbarungstheologische Konsequenzen hat ein Ernstnehmen der Rede vom besonderen Verhältnis von Judentum und Christentum, der theologischen (!) Wertschätzung des Judentums (jenseits von Christusbekenntnis und Taufsakrament) samt der Problematik einer notwendigen ‚Konversion‘ der Hermeneutik des Ersten Testaments?
3. Wo und wie werden die theologischen Konsequenzen aus der Rede vom ‚niemals gekündigten Bund‘ sichtbar?

2. Antisemitismus, Antijudaismus und die Frage nach der Sündigkeit der Kirche

Die moralische Selbstrelativierung der Kirche erreicht mit dem Pontifikat Johannes Paul II. einen gewissen Höhepunkt; ja man kann geradezu von einer Grundsignatur dieses Pontifikates sprechen. Auslöser dieses päpstlich forcierten Mentalitätswechsels darf auch und gerade in einer besonderen Sensibilität für die Verhältnisbestimmung zum Judentum und der damit verbundenen Schuldgeschichte der Kirche gesucht werden.

Die katholischen Kirchen in Deutschland und Österreich entwickeln für die Frage der historischen Schuld der katholischen Kirche an der Schoa bereits recht früh ein eigenes Profil. Für die (west-)deutschen Bistümer ist dabei das Bekenntnis der Würzburger Synode von zentraler Bedeutung:

Wir sind das Land, dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszu-

Lehre der katholischen Kirche geprägt hat, wie an den entsprechenden Passagen des KKK von 1993 zu erkennen ist (vgl. KKK Nr. 121; aber auch Nr. 839).

rotten. Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat. Viele sind dabei aus nackter Lebensangst schuldig geworden. Daß Christen sogar bei dieser Verfolgung mitgewirkt haben, bedrückt uns besonders schwer.¹⁰

1988 veröffentlichen die deutschsprachigen Bischöfe den Text *Die Last der Geschichte annehmen* zum 50. Jahrestag der Novemberpogrome und betonen dabei:

Wir müssen die Last der Geschichte annehmen. Das sind wir den Opfern schuldig, deren Leiden und Tod nicht vergessen werden darf. Das sind wir den Überlebenden und Angehörigen schuldig, weil sonst jedes Gespräch mit ihnen und jedes neue Miteinander unmöglich wäre. Aber wir sind es auch der Kirche und damit uns selbst schuldig. Denn die Geschichte ist nicht etwas Äußerliches, sie ist Teil der eigenen Identität der Kirche und kann uns daran erinnern, dass die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist.¹¹

Ein besonderes Versagen der Kirche als Institution sieht der Text in den nur vereinzelt Wortmeldungen angesichts der Reichspogromnacht:

Es bedrückt uns heute schwer, daß es nur zu Einzelinitiativen für verfolgte Juden gekommen ist und daß es selbst bei den Pogromen vom November 1938 keinen öffentlichen und ausdrücklichen Protest gegeben hat, als Hunderte von Synagogen ver-

¹⁰ Vgl. Beschluss „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“ vom 22. November 1975 (Auszug), in: *Die Kirchen und das Judentum I* (s. Anm. 5), 244–246, hier: 245. Vgl. auch das Stuttgarter Schuldbekenntnis der Evangelischen Kirche Deutschlands vom Oktober 1945.

¹¹ „*Die Last der Geschichte annehmen*“. Wort der Bischöfe zum Verhältnis von Christen und Juden aus Anlass des 50. Jahrestages der Novemberpogrome 1938, Bonn, 20. Oktober 1988, *Die deutschen Bischöfe* 43, 6f.

brannt und verwüstet, Friedhöfe geschändet, Tausende jüdischer Geschäfte demoliert, ungezählte Wohnungen jüdischer Familien beschädigt und geplündert, Menschen verhöhnt, mißhandelt und sogar ermordet wurden.¹²

Hier wird deutlich, was Karl Kardinal Lehmann in seinem Beitrag „Nostra aetate – ein folgenreicher Konzilstext“ festhält: „Damit betrifft das Versagen und die Schuld der damaligen Zeit die Kirche als Institution und ist nicht nur das oft betonte und beklagte Versagen einzelner Christen.“¹³

Für die katholische Kirche als Weltkirche erhält diese Problematik letztlich durch das große Schuldbekenntnis im Jahr 2000 in St. Peter in Rom unter Papst Johannes Paul II. endgültig jene gesamtkirchliche Relevanz, die sich schon zuvor als Grundlinie seines Pontifikats abgezeichnet hatte.¹⁴ Die Kirche, so fordert Johannes Paul II., „kann nicht

¹² Wort der Deutschen Bischofskonferenz aus Anlass des 50. Jahrestages der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz vom 27. Januar 1995, in: H. H. Henrix/W. Kraus (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum II*, Gütersloh/Paderborn 2001, 385–86; 385.

¹³ Erklärung des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, zum 40. Jahrestag der Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils, am 28. Oktober 2005.

¹⁴ Der Text der Fürbitte zum Judentum lautet: „Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes. Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn.“ Man darf indes die theologischen Auseinandersetzungen im Vorfeld dieses Schuldbekenntnisses zur Reinigung des Gedächtnisses nicht unterschätzen; vgl. dazu das als ‚Interpretationshilfe‘ der Versöhnungsbitten verstandene Dokument der Internationalen Theologenkommission (*Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen der Vergangenheit*, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 2000; vgl. dort das Vorwort 15), das auch die ersten Bedenken gegen ein solches Unternehmen benennt: „Nicht zu übersehen ist auch, dass sich manche Gläubige von dem kirchlichen Schuldbekenntnis vor den Kopf gestoßen fühlen, insofern ihre Loyalität gegenüber der Kirche erschüttert werden könnte. Einige fragen, wie es möglich sein soll, der jungen Generation eine Liebe zur Kirche einzupflanzen, wenn man dieser Vergehen und Sünden anlastet. Andere beobachten mit Sorge, dass das Schuldbekenntnis der Kirche sehr einseitig bleiben könnte und eingefleischte Kirchenhasser es als Bestätigung ihrer Vorurteile und als Waffe antichristlicher Propaganda missbrauchen“ (ebd., 35).

die Schwelle des neuen Jahrtausends überschreiten, ohne ihre Kinder dazu anzuhalten, sich durch Reue von Irrungen, Treulosigkeiten, Inkonsequenzen und Verspätungen zu reinigen“.¹⁵ Denn – und damit kommt der Papst auf die Gegenwartsrelevanz dieses Aktes zu sprechen – „[d]iese Sünden der Vergangenheit lassen ihre Last leider noch immer spüren und bestehen als dieselben Versuchungen auch in der Gegenwart weiter. Dafür gilt es, Wiedergutmachung zu leisten, indem Christus inständig um Vergebung angerufen wird“.¹⁶ Darum ist das „Eingestehen des Versagens von gestern [...] ein Akt der Aufrichtigkeit und des Mutes, der uns dadurch unseren Glauben zu stärken hilft, daß er uns aufmerksam und bereit macht, uns mit den Versuchungen und Schwierigkeiten von heute auseinanderzusetzen“.¹⁷

Die für Theologie und Kirche damit gegebene Herausforderung beschreibt der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Ratzinger, mit folgenden Worten:

Die vielfältige Schuld, von der uns die Kirchengeschichte erzählt – wem ist sie zuzurechnen? Kann etwa die Kirche selbst schuldig werden? Welche Art von Bekenntnis, Buße, Vergebung ist da möglich? [...] Das Neue an dem Gedanken des Papstes und an

¹⁵ Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 119), Bonn 10. November 1994, Nr. 33.

¹⁶ *Tertio millennio adveniente* Nr. 34

¹⁷ Ebd., Nr. 33. Gerade dieser Aspekt steht nun auch im Mittelpunkt der Erwägungen der internationalen Theologenkommission, die sich den institutionentheoretischen wie ekklesiologischen Anfragen stellen will: „Die Schwierigkeit, die sich abzeichnet, besteht in einer genauen Beschreibung der Sünden der Vergangenheit im Hinblick vor allem auf die Kriterien einer historischen Urteilsbildung. Man muss genau unterscheiden zwischen der Verantwortung oder der Schuld, die Christen als gläubigen Gliedern der Kirche zukommt, und den Verfehlungen, die mit der christlich geprägten Gesellschaftsform einiger Jahrhunderte (der sogenannten *cristianità*) zusammenhängen, als die Strukturen der weltlichen und geistlichen Macht ineinander verwoben waren. Ohne eine wirklich geschichtliche Hermeneutik, die zwischen dem Handeln der Kirche als Glaubensgemeinschaft und einer christianisierten Gesellschaft klar zu unterscheiden weiß, kommt hier niemand weiter“. *Theologenkommission*, *Erinnern und Versöhnen* (s. Anm. 14), 34; zu den geschichtshermeneutischen Überlegungen vgl. bes. Kap. IV (ebd., 69ff.).

¹⁸ „Auf folgende Fragen soll eine Antwort versucht werden: Mit welchem Ziel

der von ihm geplanten Bußliturgie der Kirche stellte die Theologen vor die Aufgabe, die theologische Bedeutung eines solchen Vorgangs zu bedenken, in der Geschichte des Glaubens nach seinen inneren Zusammenhängen zu suchen und damit auch seine Bedeutung für Glauben und Leben der Kirche heute und morgen zu klären.¹⁹

Eines wird deutlich: Man entkommt der ekklesiologischen Herausforderung nicht dadurch, dass man versucht, ihre Spitze durch die sophistische Unterscheidung zwischen der Kirche als göttliche Stiftung, die immer heilig ist und bleiben wird, und einzelnen Gliedern, die sich verfehlen und schuldig werden können²⁰, oder die Verhält-

werden diese zeichenhaften Akte vollzogen? Wer sind ihre adäquaten Träger? Wie sind ihre Gegenstände zu bestimmen, wenn historisches und theologisches Urteil präzise aufeinander bezogen sein sollen? Wer sind die Adressaten dieser öffentlichen Vergebungsbitten und Gesten der Versöhnung? Welche moralischen und ethischen Implikationen sind zu beachten? Welche möglichen Auswirkungen ergeben sich daraus für das Leben der Kirche und der Gesellschaft?“. *Theologenkommission*, *Erinnern und Versöhnen* (s. Anm. 14), 19.

¹⁹ J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Freiburg i. Br. 2002, 240.

²⁰ Das ist wohl die – trotz anderslautendem Anspruch – latente Neigung der Ausführungen in *Erinnern und Versöhnen* – „Doch in einem gewissen Sinn ist diese Kirche auch Sünderin, insofern sie real die Sünden derer, die sie wie eine Mutter in der Taufe als ihre Kinder geboren hat, auf sich nimmt, ähnlich wie Christus, der selbst ohne Sünden war, die Sünden der Welt, d. h. derer getragen hat, die durch Glaube und Taufe zu Gliedern seines Leibes, der Kirche werden sollen (vgl. Röm 8,3; 2 Kor 5,21; Gal 3,13; 1 Petr 2,24)“. *Theologenkommission*, *Erinnern und Versöhnen* (s. Anm. 13), 33f.; – ebenso wie im Dokument der *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*: Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoah, Rom 1998: vgl. z. B. Kap. IV: „Wir bedauern zutiefst die Fehler und das Versagen jener Söhne und Töchter der Kirche“; Kap V: „Am Ende dieses Jahrtausends möchte die katholische Kirche ihr tiefes Bedauern über das Versagen ihrer Söhne und Töchter aller Generationen zum Ausdruck bringen.“ Gerade angesichts der deutlich spürbaren apologetischen Grundorientierung dieses letzten Dokuments, die eher an das „eigene gute Gewissen“ denkt „nicht etwa die Genugtuung derer, die man um Verzeihung bittet“ schlugen die Wellen hoch: J. Hausstein, *Beichte ohne Buße? Die päpstliche „Vergebungsbitte“ und das Dokument „Erinnern und Versöhnen“*, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 51 (2000), 21–22; man drückte nicht nur die Enttäuschung über das nur halbherzige Eingestehen von Schuld und Schuldverstrickung aus (vgl. z. B. H. H. Henrix, *Das Nachdenken muss weitergehen. Zum vatikanischen Dokument*

nisbestimmung von Heiligkeit und Sündigkeit ins Paradox aufzulösen.²¹ Vielmehr muss man, nochmals mit Joseph Ratzinger formuliert, das ekklesiologisch Epochale dieses päpstlichen Schrittes hervorheben:

Worin liegt eigentlich die Überraschung, was ist das Neue dieses heiligen Jahres? Nach meinem Eindruck, den ich hier zur Debatte stellen möchte, hat sich zu Beginn der Neuzeit etwas verändert, als der Protestantismus eine neue Geschichtsschreibung der Kirche geschaffen hat mit dem Ziel, zu zeigen, daß die katholische Kirche nicht nur von Sünden befleckt ist, wie sie immer wußte und sagte, sondern daß sie vollständig korrupt und zerstört und nicht mehr die Kirche Christi, sondern im Gegenteil ein Instrument des Antichristen geworden sei. Mithin sei sie – da von Grund auf verdorben – nicht mehr Kirche, sondern Antikirche. In diesem Moment hatte sich offenbar etwas verändert.²²

Um Vergebung für das Vergangene zu bitten, bedeutet zum einen Anerkennung moralischer Verantwortung und das Bekenntnis zur strukturellen Sünde und Schuld, die das Vergangene bis heute als leidvoll erfahren lassen. Die Entwicklung einer Gemeinschaftsidentität ist hier ebenso Voraussetzung wie die Idee einer Verantwortungssolidarität ihre logische Konsequenz. Zum anderen aber bedeutet die Vergebungsbitte, Verantwortung für das Heute zu übernehmen:

Die Kirche kann und darf nicht mit Arroganz in der Gegenwart leben, sich von den Sünden ausgenommen fühlen und als Quelle des Bösen die Sünden der anderen, der Vergangenheit, ausmachen. Das Bekennen der Sünde der anderen befreit nicht vom

„Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa“, in: *EvTh* 58 (1998), 325–328), sondern vermutete sogar den Versuch einer bewussten „Verleugnung irgendwie gearteter Mitschuld“ bis hin zum Vorwurf der „Geschichtsklitterung“: vgl. E. Geldbach, *Der Vatikan und die „unaussprechliche Tragödie“ der Shoah*. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 49 (1998), 51–53; 52.

²¹ „Dieses Paradox, das das Geheimnis der Kirche charakterisiert, wirft nun die Frage auf, wie man beide Aspekte zusammensehen kann. Denn das Bekenntnis zu Gottes Wirken, aus dem die Kirche hervorgeht, enthält sowohl den Glauben an die Heiligkeit der Kirche und zugleich das Wissen um die immer bleibende Notwendigkeit von Umkehr und Reinigung.“ *Theologenkommission*, *Erinnern und Versöhnen* (s. Anm. 14), 55.

²² J. Ratzinger, *Weggemeinschaft* (s. Anm. 19), 244.

Anerkennen der Sünden der Gegenwart. Es hilft vielmehr, das eigene Gewissen zu wecken und den Weg zur Bekehrung für uns alle zu öffnen.²³

Genau diese Dimension macht indes die entscheidende ekklesiologische Herausforderung auch eines Bekenntnisses christlicher Schuld und Mitverantwortung an der Entstehung des Antisemitismus deutlich: „Wenn es stimmt, dass Sünde nicht einfach nur etwas ist, das quasi nur an der Peripherie der Kirche anzutreffen ist, und es so etwas gibt wie sündige Selbstbehauptung und mit Karl Rahner gesprochen: ‚sündiges Dogmatisieren‘“²⁴, dann ist, so Heinz-Günther Schöttler, „... die Dimension der Sünde (in) der Kirche [...] keine ausschließlich geschichtliche Größe. Religion, auch das katholische Christentum, ist *immer* ambivalent!“²⁵ Ein angemessener Umgang mit dieser Verantwortung nötigt die katholische Kirche daher zu einer Selbstreflexion, die an die Substanz der eigenen Wesensbestimmung von Kirche gehen muss, die dann auch die Sündigkeit dieser Kirche zu bekennen bereit ist.²⁶

3. Eine veränderte Hermeneutik des „Ersten“ Testaments und die theologische Sonderstellung des Verhältnisses von Kirche und Judentum

Die veränderte Haltung der Kirche zum Judentum entspringt auch und gerade einer veränderten Wahrnehmung biblischer Hermeneutik; ja sie ist ohne den Perspektivenwechsel biblischer Theologie nicht denkbar, die allzu lange das Deuteschema von Verheißung

²³ Ebd., 246.

²⁴ J. Werbick, Sündige Selbstbehauptung, in: HerKorr 54 (2000) 124–129, hier: 128f.

²⁵ H.-G. Schöttler, Religionen sind immer in Auslegungsprozesse verstrickt. Die Replik von Heinz-Günther Schöttler auf Hans Kessler, in: B. Spielberg/A. Schilling (Hrsg.), Kontroversen. Worum es sich in der Seelsorge zu streiten lohnt, Würzburg 2011, 239–241, 240.

²⁶ Vgl. dazu: J. Rahner, Kirche und Schuld. Skizze einer dogmatischen Verhältnisbestimmung aus katholischer Sicht, in: J. Enxing (Hrsg.), Schuld. Theologische Erkundungen eines Phänomens, Mainz 2015, 98–121; zur Frage der ‚strukturellen Verfehlungen der Kirche‘ vgl. auch J.-H. Tück, Im ungekündigten Bund (s. Anm. 2), 342f.

und Erfüllung, von Vorlauf und Vollendung bedient und auch instrumentalisiert hat.²⁷

Dabei ist zunächst der zunehmend bewusst werdenden, verwobenen Geschichte beider Auslegungstraditionen Rechnung zu tragen. Gerade weil neuere „religions- und kulturgeschichtliche Untersuchungen immer deutlicher heraus [arbeiten], dass die alte These, dass ‚einerseits das Christentum die hegemoniale Religion des römischen Imperiums geworden und die christliche Orthodoxie‘ entstanden war und andererseits das Judentum sich nach der Zerstörung des Tempels (70 n. u. Z.) als rabbinisches Judentum gefestigt hatte und mit seiner eigenen Orthodoxie und Hegemonie hervortrat“²⁸ zunehmend kritisch zu hinterfragen ist und viel eher bis weit in das 3. Jahrhundert hinein von einer Koexistenz und gegenseitigen Einflussnahme von frühem Christentum und rabbinischem Judentum zu rechnen ist, gilt es daraus die theologischen Konsequenzen zu ziehen.²⁹

Die christliche Bibel verdankt sich zu großen Teilen der jüdischen Hl. Schrift. Interpretationsmethoden, Symbolwelt, theologische Denk- wie Frömmigkeitsformen haben ihre Wurzeln im Judentum, nicht als periphere, sondern als zentrale Motive und Gedankenwelt christlicher Theologie.³⁰ Das aber ist nicht nur von historischer, son-

²⁷ Ausdrücklich weist daher das Dokument der „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ jede Art einer Enterbungs- oder Substitutionstheorie energisch zurück (vgl. *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), Nr. 17–19; 23; 30.

²⁸ H.-G. Schöttler, „Beziehungen wie zu keiner anderen Religion“ (Johannes Paul II.). Das besondere Verhältnis von Christentum und Judentum, in: B. Spielberg/A. Schilling (Hrsg.), *Kontroversen. Worum es sich in der Seelsorge zu streiten lohnt*, Würzburg 2011, 230–236, 232.

²⁹ Vgl. dazu auch: *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (s. Anm. 27), Nr. 31: „Nach Jahrhunderten des Gegeneinanders bleibt es bis heute eine Pflicht des jüdisch-katholischen Gesprächs, diese beiden Weisen der neuen Lektüre der biblischen Schriften miteinander in Dialog zu bringen, um eine „reiche Komplementarität“ wahrzunehmen, wo sie besteht, und um „uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen“ (Evangelii gaudium 249)“; vgl. dort auch den Rekurs auf das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission.

³⁰ Vgl. D. Senior, *Nostra aetate and the Catholic Biblical Renewal. A New Under-*

dern von aktueller Relevanz für die christliche Theologie.³¹ Dabei ist gerade auf die von Christoph Dohmen betonte Asymmetrie des Verhältnisses zu verweisen:

Wenn wir als Christen nach einem Verständnis unseres Alten Testaments suchen, das der Tatsache gerecht wird, dass wir nicht die Erstadressaten dieser Texte (von Juden für Juden) sind, dann reicht es natürlich nicht, die jüdische Auslegung der Bibel zu kennen und zu respektieren. Da sich die jüdische Auslegung späterer Zeiten auf das rabbinische Verstehen der Texte bezieht, gilt es vor allem, das Wesen dieser Auslegung für die eigene – christliche – Auslegung fruchtbar zu machen.³²

Das Dokument der päpstlichen Bibelkommission *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* aus dem Jahr 2001 bringt den damit verbundenen theologischen Perspektivenwechsel der biblischen Hermeneutik an einer Stelle prägnant auf den Punkt:

Die Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesart der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar. (Nr. 22)

Daraus wird dann auch die Schlussfolgerung gezogen:

Auf dem konkreten Feld der Exegese können die Christen gleichwohl viel von der jüdischen Exegese lernen, die seit mehr als zweitausend Jahren ausgeübt worden ist, und sie haben in der Tat im Laufe der Geschichte auch viel von ihr gelernt. Ihrerseits können sie hoffen, dass die Juden auch aus christlichen exegetischen Untersuchungen werden Gewinn ziehen können. (ebd.)

standing of Judaism and the Jewish Roots of Early Christianity, in: „Perché stessero con Lui“: scritti in onore di Klemens Stock nel suo 75. compleanno a cura di Lorenzo de Santos, Roma 2010, 27–41, hier: 38.

³¹ Vgl. ebd.

³² C. Dohmen, *Biblische Auslegungstraditionen*, Freiburger Rundbrief, 21 (2014) 84–94, 90.

„Deshalb sollte“, so Heinz-Günther Schöttler, „bei der Beschreibung des Verhältnisses von Judentum und Christentum auf die gängige Mutter-Tochter-Metaphorik zugunsten der Geschwister-Metaphorik verzichtet werden, wobei das heutige rabbinische Judentum das ‚jüngere Geschwister‘ wäre.“³³ Doch geht das Ganze noch einen Schritt weiter: Denn, wenn mit diesen Sätzen aus dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, wie Schöttler festhält, die katholische Kirche erstmals „auf das jahrhundertelang von ihr beanspruchte Auslegungsmonopol bezüglich der Bibel Israels“ verzichtet, d. h. anerkennt, „dass die christliche Lesart *eine* mögliche ist“³⁴, neben der es auch eine andere, nämlich die jüdische gibt, dann hat das offenbarungstheologische Konsequenzen. Denn aus dieser

lehramtlichen Position ergibt sich unweigerlich die Feststellung: Das verweigerte Ja Israels zu Jesus von Nazaret kann von Christen als Treue der Juden zu ihrer ureigenen Tradition verstanden werden. Es kann für uns Christen sogar heilsam sein, das Nein der Juden zu Jesus als ihrem Messias in Ehrfurcht zu respektieren, um dabei die Tiefendimensionen unseres Christusbekenntnisses besser zu erfassen.³⁵

Wenn indes gilt, dass die gläubige Weggemeinschaft von Christentum und Judentum im Heilsplan Gottes selbst gründet, wie Johannes Paul II. in einer Ansprache an die Delegierten nationaler Bischofskonferenzen für die Beziehungen mit dem Judentum am 6. März 1982 in Anspielung auf NA 4,2 ausdrücklich sagt: „unsere beiden Religionsgemeinschaften ‚sind auf der Ebene der eigenen Identität verbunden‘ [...] das heißt, daß die Bande zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk sich auf den Plan des Bundesgottes gründen“³⁶, dann bedeutet diese zunächst, dass der Heilsanspruch des Christentum nicht mehr auf Kosten und ohne Rücksicht auf

³³ H.-G. Schöttler *Beziehungen* (s. Anm. 28), 233; vgl. auch M. Boys, *Has God Only One Blessing? Judaism as a Source of Christian Self-Understanding*, New York 2000, die anschaulich von ‚fraternal twins‘ spricht.

³⁴ H.-G. Schöttler, *Beziehungen* (s. Anm. 28), 233.

³⁵ E. Zenger, *Das Nein heutiger Juden zu Jesus als ihrem Retter ernst nehmen*, in: W. Homolka/E. Zenger (Hrsg.) „...damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br. 2008, 205–221; 216.

³⁶ *Die Kirchen und das Judentum I* (s. Anm. 5), 78.

das Judentum formuliert werden kann. „Hier steht also nicht Glauben gegen Unglauben, sondern Glauben und Glauben sind einander zugewandt!“ Das Verhältnis von Kirche und Judentum ist ein Besonderes. Oder wie die „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ zum 50. Jahrestag von *Nostra aetate* festhält:

Trotz des in der Geschichte erfolgten Bruchs und des daraus resultierenden schmerzhaften Konflikts, bleibt sich die Kirche der bleibenden Kontinuität mit Israel bewusst. Das Judentum ist nicht einfach als eine andere Religion zu betrachten; die Juden sind vielmehr die „älteren Brüder“ (Heiliger Papst Johannes Paul II.), die „Väter im Glauben“ (Benedikt XVI.). [...] Der Dialog zwischen Juden und Christen kann nur im analogen Sinn als ‚inter-religiöser Dialog‘ bezeichnet werden, also als ein Dialog zwischen zwei in sich geschiedenen und verschiedenen Religionen. Es stehen sich nicht zwei grundsätzlich andersartige Religionen gegenüber, die sich unabhängig voneinander ohne gegenseitige Beeinflussung entwickelt haben.³⁷

Aus diesem Grund stehen die Ausführungen des Konzils zum Judentum auch unter dem Bogen der dogmatischen Reflexion der Kirche auf sich selbst – es geht um unsere eigene Identität als Christinnen und Christen, wenn es um die Haltung der Kirche zum Judentum geht – und nicht um die fundamentaltheologisch orientierte Perspektive der Beziehungen „nach draußen“³⁸: „Es gehört also in ihr theologisches *principium*, in ihre Ursprungsdimension, die sie bleibend normativ bestimmt“.³⁹ Oder – so noch einmal die „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ –: „Als ‚inter-religiösen Dialog‘ im eigentlichen Sinn kann man daher das jüdisch-christliche Gespräch nur mit Vorbehalt bezeichnen; man könnte eher von einer Art ‚intra-religiösem Dialog‘ oder ‚innerfamiliärem Dialog‘ *sui generis*

³⁷ *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“, Nr. 14f.

³⁸ Vgl. dazu auch K. Wenzel, Christlicher Heilsuniversalismus und jüdisches Gotteszeugnis. Überlegungen zu ihrem Verhältnis aus Anlass der revidierten Karfreitagsfürbitte, in: W. Homolka/E. Zenger (Hrsg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br. 2008, 176–190; 181.

³⁹ Ebd., 183.

sprechen.⁴⁰ Doch welche systematisch-theologischen Konsequenzen hat dieses veränderte Bestimmungsverhältnis?

4. Das veränderte Verhältnis von Judentum und Christentum und seine offenbarungstheologischen Folgen

Wo und wie können die (offenbarungs-) theologischen Konsequenzen aus der Rede vom ‚niemals gekündigten Bund‘ sichtbar werden?

4.1 Mission

Am naheliegendsten ist hier ohne Frage die Problematik der Mission. Hier sind zu Beginn des neuen Jahrtausend sicher die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus* wie die 2007 erfolgte Wiedereinführung des tridentinischen Messritus samt der nun durch Papst Benedikt XVI. veränderten Karfreitagsfürbitte nicht ohne Irritationen geblieben.

Im Gefolge von *Dominus Iesus* brach im US-amerikanischen Raum zu Recht eine intensive Diskussion um die Frage der Suffizienz der Heilssituation der Juden aus, wie sie aus der Perspektive dieses Dokuments herausgelesen werden konnte.⁴¹ So haben nicht wenige jüdische Stimmen die Ausführungen in *Dominus Iesus* als Restituierung der klassischen Enterbungstheorie verstanden.⁴² Nach Hans Hermann Henrix ist es wohl dem Einsatz von Kardinal Walter Kasper zu verdanken⁴³, der in mehreren Vorträgen in den USA im Frühjahr 2002 – auch gegenüber den den Stand der aktuellen theo-

⁴⁰ *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (s. Anm. 27), Nr. 20.

⁴¹ Die anstoßerregende Passage in *Dominus Iesus* lautet bekanntlich: „Wenn es auch wahr ist, dass die Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen können, so ist doch gewiss, dass sie sich objektiv in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen.“ (Nr. 22)

⁴² So z. B. der amerikanisch-orthodoxe Historiker David Berger, vgl. *H. H. Henrix*, *Katholische Kirche* (s. Anm. 6), 171f.; der Beitrag von Berger „On *Dominus Iesus* and the Jews“; online abrufbar unter: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/berger.htm (31.8.2017).

⁴³ Vgl. bes. *W. Cardinal Kasper*, *The Good Olive Tree*, in: *America* 185:7, 7. Sep-

logischen Reflexion der Kirche nicht einholenden Ausführungen von *Dominus Iesus* – die Verbindlichkeit der Rede vom ungekündigten Bund ebenso betonte⁴⁴ wie den daraus notwendig folgenden Verzicht einer katholischen Judenmission⁴⁵ –

This does not mean that Jews in order to be saved have to become Christians; if they follow their own conscience and believe in God's promises as they understand them in their religious tradition they are in line with God's plan, which for us comes to its historical completion in Jesus Christ⁴⁶

– und damit auch die Notwendigkeit der Differenzierung des Missionsbegriffs offenlegte, wie dies schon das Dokument *Dialog und Mission* des damaligen „Sekretariats für die Nichtchristen“⁴⁷ aus dem Jahr 1984 (vgl. Nr. 13)⁴⁸ vorgeschlagen hatte. Maßstab aber muss jene dialektische Verhältnisbestimmung von offenem Bekenntnis und Dialog gegenüber dem Judentum sein, das bereits die Konzilsväter bei der Debatte um den Entwurf von NA 4 am 28. und 29. September 1964 in den Mittelpunkt gestellt hatten: Der Hinweis auf die eschatologische Vereinigung Israels mit der Kirche muss so formuliert werden, dass jeder Anschein von Proselytismus und Missionierung zu unterbleiben hat.⁴⁹

Die Spur Kardinal Kaspers nahm dann der Studientext der US-amerikanischen Bischofskonferenz *Reflections on Covenant and Mis-*

tember 2001; W. Cardinal Kasper, Christians, Jews and the Thorny Question of Mission, in: *Origins* 32:28, 19. Dezember 2002.

⁴⁴ „Der Glaube der Juden sei für die katholische Kirche keine andere Religion, sondern das Fundament des eigenen Glaubens.“ E. Furlinger, *Der Dialog muss weitergehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog*, Freiburg i. Br. 2009, 520; online abrufbar unter: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/kasper_dominus_iesus.htm (31.8.2017).

⁴⁵ Vgl. dazu H. H. Henrix, *Katholische Kirche* (s. Anm. 6), 172.

⁴⁶ W. Kasper, *The Commission for Religious Relations with the Jews: A Crucial Endeavour of the Catholic Church*, online abrufbar unter: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/Kasper_6Nov02.htm (31.8.2017).

⁴⁷ Die Kommission erhält später den Namen „Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog“.

⁴⁸ Vgl. E. Furlinger, *Dialog* (s. Anm. 44), 438f.

⁴⁹ Vgl. dazu ebd., 347.

sion aus dem Jahr 2002 auf, der zwar noch einmal eine Welle innerkatholischer Diskussion um die Frage des Verhältnisses von Dialog, Bekenntnis und Mission auslöste⁵⁰, aber in Deutschland 2005 durch das Dokument *Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft*⁵¹ des „Gesprächskreises Juden und Christen beim ZdK“ eine nachhaltige Unterstützung erfuhr. Die Verfasser halten darin ausdrücklich fest: „Deshalb vertritt der Gesprächskreis mit großem Nachdruck die Überzeugung, dass es eine Judenmission nicht geben darf“⁵², und heben dabei insbesondere auf die theologische Valenz der, im Bezug auf andere Religionen, „unvergleichbaren Nähe“ von Judentum und Christentum ab.⁵³ Letzteres ist seinerseits die Basis für ein gemeinsames Zeugnis in der Welt, also die – wie Johannes Paul II. in seiner Ansprache zum 50. Jahrestag des Aufstandes im Warschauer Ghetto formuliert hat – *gemeinsame* Mission, nämlich „ein Segen für die Welt zu sein (vgl.

⁵⁰ Zur Diskussion in den USA vgl. H. H. Henrix, Katholische Kirche (s. Anm. 6), 171f.

⁵¹ 13. April 2005: <https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum/i.-katholische-verlautbarungen-1/dokumente/erklaerung-201ejuden-und-christen-in-deutschland.-verantwortete-zeitgenossenschaft-in-einer-pluralen-gesellschaft201c-1> (1.2.2017).

⁵² Ebd., Kap. III/2. Die Verfasser nennen biblische wie historische Gründe: „Die Judenmission war in vielen Phasen der Geschichte mit Unterdrückung, Gewalt und Zwang seitens der Christen verbunden und hat große Teile des jüdischen Volkes in schreckliche Ängste versetzt. Allein diese unheilvolle Geschichte erklärt und rechtfertigt schon hinreichend die heutige Ablehnung der Judenmission. Auch Christen muss inzwischen klar geworden sein, dass der lange, mit vielen Opfern verbundene Widerstand der Juden gegen die Missionierung sich unter anderem dadurch erklärt, dass die meisten Juden fest in ihrer Überzeugung standen, im Bund Gottes zu leben und mit der Tora den Weg zu kennen und zu gehen, der ihnen von Gott bestimmt ist. Die entschiedene Ablehnung der Judenmission besagt aber nicht, dass sich Judentum und Christentum gegeneinander abschließen müssen. Im Gegenteil. Sie gewinnen die Freiheit, sich gegenseitig Rechenschaft über ihren Glauben zu geben. Paulus spricht davon, dass ‚ganz Israel gerettet wird‘ (Röm 11,26f.), wenn der Erlöser aus Zion kommt. Darüber kann sich die Christenheit freuen, ohne ihre eigene Heilshoffnung für Israel ins Spiel bringen zu müssen.“ (ebd.)

⁵³ „Deshalb sollte auch der jüdisch-christliche Dialog der Gegenwart nicht versuchen, umfassende Lösungen für alle theologischen Probleme anzustreben. Er kann aber sehr wohl dazu beitragen, dass sich Juden und Christen im Lobpreis der unbeirrbareren Treue Gottes einander – unvergleichbar mit den übrigen Religionen – nahe wissen dürfen.“ (ebd.)

Gen 12,2f.). Das ist die gemeinsame Aufgabe, die auf uns wartet. Deshalb ist es für uns, Christen und Juden, notwendig, zuerst ein Segen füreinander zu sein.“⁵⁴

Schwieriger scheint die Situation um die Wiedereinführung des Gebrauchs des tridentinischen Messritus durch das *Motu proprio Summorum Pontificum* vom 7. Juli 2007 und die dadurch notwendig gewordene Neufassung der Karfreitagsfürbitte. Zwar entschärfte die durch Papst Benedikt XVI. veränderte Karfreitagsfürbitte den latenten Antisemitismus der bis 1962 geltenden tridentinischen Fassung –

Lasst uns auch beten für die Juden, auf dass Gott, unser Herr, ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Retter aller Menschen. [Lasset uns beten. Beugtet die Knie. Erhebet Euch.] Allmächtiger ewiger Gott, Du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Gewähre gnädig, dass beim Eintritt der Fülle aller Völker in Deine Kirche ganz Israel gerettet wird. Durch Christus, unseren Herrn. Amen.

–, die Überschrift im Missale von 1962 *Pro conversione Judaeorum* blieb indes zunächst unverändert und wurde erst im Nachhinein, wohl aufgrund der entstandenen Diskussionen zum schlichten *Pro Iudaeis* verändert. Indes scheint der Text der Fürbitte selbst theologisch deutlich hinter das zurückzufallen, was die bisher geltende, positive und offenbarungstheologisch offene Formulierung des nachvatikanischen Messritus in der Fassung von 1970 ausgesagt hatte:

Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will. [Beugtet die Knie. – Stille – Erhebet Euch.] Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen.“

⁵⁴ Johannes Paul II., Botschaft an den Koordinierungsrat jüdischer Vereinigungen in Polen vom 6. April 1993; dt. Fassung in: OR (D) 23 Nr. 16. Vom 23. April 1993, S. 3. Vgl. dazu auch: *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (s. Anm. 27), Nr. 48f.

Diese hatte die theologische Wertschätzung und Würdigung des Judentums wie der heutigen Juden unmissverständlich zum Ausdruck gebracht und damit jeden Anschein einer Bekehrungsabsicht implizit zurückgewiesen.⁵⁵ An die Stelle der heilsgeschichtlichen Wertschätzung und Würdigung Israels und der Anerkenntnis seiner Glaubens- und Bundestreue tritt in der neuen Fassung des tridentinischen Ritus unvermittelt das Thema Konversion zu Jesus Christus, das das Thema Judenmission zumindest implizit wieder einbringt. Damit ist die Fürbitte nicht nur geschichtsvergessen eine „Theologie ohne Erinnerung“, „ohne Erinnerung an die Schuld der Christen und der Kirche“.⁵⁶ Sie bietet zugleich

eine unzureichende Israeltheologie; sie bewegt sich – jetzt nur in einem rhetorisch freundliche(re)n Sprachgewand – in dem alten Denkmuster, das meint, die Juden um ihres Heiles willen zu Jesus Christus bekehren zu müssen! Sie ‚weiß‘ nichts von der „Israelitica dignitas“ und leugnet den eigenständigen Heilsweg der Juden, auf dem der eine, Juden und Christen einende Gott die Juden führt. Und dieser eigenständige Heilsweg ist in Gottes Ratschluss und Heilsplan eingeborgen.⁵⁷

Anhand der Heftigkeit der Reaktionen⁵⁸ lässt sich noch einmal eindrücklich anschaulich machen, wie sensibel das Thema der christli-

⁵⁵ Vgl. A. Gerhards, Die Fürbitte für die Juden in ihrem liturgischen Kontext, in: W. Homolka/E. Zenger (Hrsg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br. 2008, 115–125; 119.

⁵⁶ H.-G. Schöttler, Von Heilswegen und Holzwegen. Die Karfreitagsfürbitten für die Juden und ihre Theologien, in: W. Homolka/E. Zenger (Hrsg.), „...damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br. 2008, 159–175; 172.

⁵⁷ Ebd., 171.

⁵⁸ So sprach der Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken von einer „neuen Belastung der jüdisch-christlichen Beziehungen“, denn die Karfreitagsfürbitte „trifft jenen Nerv, der für Juden, gleich welcher religiösen Richtung, an ein historisches Trauma rührt: Bekehrung zum Glauben an Jesus Christus! Denn das Gebet für die Juden hatte seit dem Mittelalter am Karfreitag zu harten Demütigungen und gefährlichen Ausschreitungen gegen die ‚perfiden‘ und ‚verblendeten‘ Juden geführt. Dieses Vokabular traditioneller Judenfeindschaft kommt in der neuen Fürbitte zwar nicht vor, aber die dort formulierte Hoffnung auf die Erleuchtung der Herzen der Juden und ihre Erkenntnis Jesu Christi hat alte jüdische Ängste wieder wachgerufen. [...] Die

chen Judenmission ist. Freilich sind die Reaktionen nicht einfach nur in ihrer berechtigten Emotionalität wahrzunehmen. Denn die Karfreitagsfürbitte für die Juden ist von weittragender hermeneutischer Relevanz; es geht um die theologische Ratio der angemessenen Verhältnisbestimmung von Kirche und Judentum; die Karfreitagsfürbitte ist daher keine liturgische „Petitesse“, sondern

eine zentrale theologische Äußerung der Kirche über sich selbst. Es geht hier um Wesentliches [...] insofern die Kirche sich nur dann angemessen selbst versteht, wenn sie ihre Verbindung mit den Juden sieht, „dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“ [...]. Sich dieser inneren, mit der Beziehung zu keiner anderen Religion verwechselbaren Verbundenheit des

Zulassung der beiden Formen wiegt besonders schwer bei einem historisch so belasteten Thema wie der Karfreitagsfürbitte für die Juden. Die sich in zwei unterschiedlichen Formen äußernde Uneindeutigkeit des Betens irritiert die Gläubigen in der Kirche und beschädigt das gewachsene Vertrauen zwischen Katholiken und Juden schwer.“ *Gesprächskreis Juden und Christen*, Erklärung „Neue Belastung der christlich-jüdischen Beziehungen“ vom 29.2.2008. Der Ausbildungsleiter am Abraham-Geiger-Kolleg Berlin, Rabbiner Walter Homolka, führte in einem Interview aus: „[...] die umstrittene Karfreitagsfürbitte lässt die besondere Stellung des Judentums als Gottes Volk völlig außer Acht. Gott hat uns Juden zum ‚Licht unter den Völkern‘ berufen, wir haben also sicher nicht die Erleuchtung durch die katholische Kirche nötig. Da vergreift sich die jüngere Schwester schwer im Ton.“ *W. Homolka*, Protest von Rabbinern – Gespräch mit Walter Homolka, in: *Der Spiegel*, 20. März 2008: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/protest-von-rabbinern-die-katholische-kirche-hat-ihre-antisemitischen-tendenzen-nicht-im-griff-a-542556.html> (31.3.2015). Micha Brumlik ergänzte in einem Beitrag auf dem Osnabrücker Katholikentag 2008: „Entgegen dem Vertrauen auf Gottes Allmacht am Ende der Tage, an dem er sich den Menschen so zeigen wird, wie er es will, bittet ihn die katholische Kirche schon heute darum, zum wenn geistig-geistlichen Judenmissionar zu werden. Das ist jedoch – wenn auch mit etwas taktvolleren Mitteln – nichts anderes als ein Aufruf zur Mission.“ *M. Brumlik*, Zur Rationalität der erneuerten, lateinischen Karfreitagsliturgie, in: http://www.compass-infodienst.de/Micha_Brumlik_und_Heinz-Guenther_Schoettler__Zur_umstrittenen_Karfreitagsfuerbit.5345.0.html (31.3.2015). Vgl. zum Ganzen auch den Sammelband: *W. Homolka/E. Zenger* (Hrsg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br. 2008. Der Verdacht eines theologischen Rollback verdichtete sich dann noch im Januar 2009 durch den Eklat um die Wiederaufnahme vier exkommunizierter Bischöfe aus der Priesterbruderschaft Pius X., unter denen sich ein expliziter Leugner des Holocausts befand, Bischof Richard Williamson, der indes in der Zwischenzeit die Priesterbruderschaft verlassen hat.

Christentums mit dem Judentum zu erinnern und aus ihr zu leben, gehört zur Identität des Christentums selbst!⁵⁹

Explizit hält daher die „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ fest:

Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgrundtiefes Geheimnis Gottes. Es ist deshalb kein Zufall, dass Paulus seine heilsgeschichtlichen Reflexionen in Römer 9–11 über die endgültige Rettung Israels auf dem Hintergrund des Christusmysteriums in eine großartige Doxologie münden lässt: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege!“ (Röm 11,33)⁶⁰

Und zieht daraus die unmissverständliche Konsequenz:

Die Kirche ist daher verpflichtet, den Evangelisierungsauftrag gegenüber Juden, die an den einen und einzigen Gott glauben, in einer anderen Weise als gegenüber Menschen mit anderen Religionen und weltanschaulichen Überzeugungen zu sehen. Dies bedeutet konkret, dass die katholische Kirche keine spezifische institutionelle Missionsarbeit, die auf Juden gerichtet ist, kennt und unterstützt.⁶¹

Den interessantesten Vorschlag zur Sache machte im Kontext des Streits um die Karfreitagsfürbitte indes der Wiener Kardinal Christoph Schönborn, der zwar von der Notwendigkeit des Bekenntnisses des einen Heilswegs in Jesus Christus, aber zugleich von der Differenzierung zweier Modalitäten, dieses Heil zu verkündigen und anzunehmen, sprach, die den Begriff der Mission selbst zu differenzieren und damit zu revidieren habe:

Diese doppelte Modalität der Annahme des Heils verlangt folglich in der Kirche eine doppelte Modalität des Zeugnisses der

⁵⁹ H.-G. Schöttler, *Heilswege* (s. Anm. 56), 160f.

⁶⁰ *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (s. Anm. 27), Nr. 36.

⁶¹ Ebd., Nr. 40.

Christen für das Evangelium und der Vorbereitung auf die gleiche Taufe im Namen des einzigen Herrn Jesus Christus. [...] Angesichts der verschiedenen Formen des religiösen Zwangs, denen die Juden im Verlauf der Geschichte der Christenheit ausgesetzt waren und für die die Kirche um Vergebung gebeten hat, bedeutet dies, dass die Christen in unwiderruflicher Weise auf alle Formen des Proselytismus gegenüber den Juden verzichteten. Dies kann jedoch nicht bedeuten, dass die Christen auf jene Mission verzichteten, die die Apostel von Christus empfangen und der Kirche übermittelt haben, das Evangelium „den Juden zuerst“ zu verkünden. Aber diese Verkündigung muss mit den vom übernatürlichen Standpunkt her reinsten Mitteln erfolgen. Mit dem Gebet, der Hingabe des Lebens, der absichtslosen Nächstenliebe und vor allem mit der Anerkennung der religiösen Identität der Juden müssen die Jünger Jesu die „Liebe des Volkes“ (Apostelgeschichte 2,47) erwerben, damit ihr von Respekt und Demut getragenes Glaubenszeugnis für Christus von den Juden als Vollendung und nicht als Verneinung der Verheißung angenommen werden kann, deren Träger sie sind.⁶²

Mit dieser inneren Korrektur des Missionsbegriffs gegenüber dem Judentum und der These einer doppelten Modalität der Annahme des Heils stellt sich aber nun endgültig die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Ort des Judentums für das Christentum gerade angesichts der Ablehnung des christologischen Bekenntnisses. Sie lassen sich mit jenen Fragen prägnant umschreiben, die bereits 1973 die französische Bischofskonferenz benannt hat:

Welches ist die spezielle Aufgabe des jüdischen Volkes im Plan Gottes? Welche Erwartungen beseelt es, und in welcher Weise unterscheidet sich diese Erwartung von unserer eigenen oder kommt ihr nahe?⁶³

Der damit verbundenen Herausforderung muss sich die Kirche aus Gründen der eigenen Wahrhaftigkeit stellen:

Der dauernde Fortbestand des jüdischen Volkes bedingt für die Kirche nicht nur ein Problem bezüglich der zu verbessernden äü-

⁶² Christoph Kard. Schönborn, in: <http://www.kath.net/news/19574> (31.3.2015).

⁶³ H. H. Henrix/R. Rendtorff, *Die Kirchen und das Judentum I* (s. Anm. 5), 151.

ßeren Beziehung, sondern auch ein inneres Problem, das ihr eigenes Selbstverständnis berührt. Ist nicht gerade diese Beziehung, die nur als ein unverkrampftes Spannungsverhältnis gelebt werden kann, eines der Elemente der Dynamik der Heilsgeschichte?⁶⁴

4.2 Christologie

Gerade hier wird nun deutlich, dass die offenbarungstheologischen Folgerungen nicht allein auf praktische Konsequenzen zu reduzieren sind. Denn nicht nur das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum entspringt dem göttlichen Heilsplan, sondern, so betont das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* im Rekurs auf Röm 11, auch „Nichtanerkennung Jesu als Messias“ ist ebenso ein „Teil“ dieses „paradoxen Planes Gottes“ (vgl. Nr. 59). In der bereits zitierten Ansprache in der Synagoge von Rom hatte Johannes Paul II. in Bezug auf die christliche Glaubensperspektive bereits diesen „grundsätzlichen Unterschied in der Zustimmung [...] zur Person und zur Lehre Jesu von Nazareth“ herausgehoben und dann ausgeführt:

Aber diese Zustimmung gehört dem Bereich des Glaubens an, das heißt der freien Zustimmung der Vernunft und des Herzens, die vom Geist geleitet werden. Sie darf niemals in dem einen oder anderen Sinn zum Gegenstand von äußerem Druck werden. Das ist der Grund dafür, warum wir bereit sind, den Dialog unter uns in Loyalität und Freundschaft sowie in der Achtung vor den inneren Überzeugungen der einen und der anderen zu vertiefen.⁶⁵

Benedikt XVI. hat in seiner Ansprache in der Synagoge in Köln 2005 diesen Faden wieder aufgenommen:

In diesem Dialog kann es nicht darum gehen, die bestehenden Unterschiede zu übergehen oder zu verharmlosen: Auch und gerade in dem, was uns aufgrund unserer tiefsten Glaubensüber-

⁶⁴ R. Kard. Etchegaray, Intervention während der sechsten Vollversammlung des Synode der Bischöfe am 4. Oktober 1983, in: H. H. Henrix/R. Rendtorff, *Die Kirchen und das Judentum I* (s. Anm. 5), 219.

⁶⁵ H. H. Henrix/R. Rendtorff, *Die Kirchen und das Judentum I* (s. Anm. 5), 110.

zeugungen voneinander unterscheidet, müssen wir uns gegenseitig respektieren.⁶⁶

Zu Recht spricht Knut Wenzel hier von der Herausforderung durch ein wechselseitiges Bestimmungsverhältnis:

Jesus ist als der Christus lesbar nur im Kontext der Geschichte des JHWH-Glaubens Israels und nicht ohne sie. Nizäa und Chalzedon, aufgrund ihrer Gebundenheit an geschichtlich bedingte Vorstellungen- und Sprachmuster prinzipiell verbesser-, jedoch nicht aufgebbar, müssen sich durch den Glauben Israels lesen, von ihm her bestimmen lassen, sollen sie ihrerseits die christliche Bestimmung der biblischen Glaubensüberlieferung sein können. Der christliche Heilsuniversalismus realisiert sich nicht als Abkoppelung von seiner Ursprungsgeschichte, sondern in der Hindurchführung ‚der Welt‘ durch diese konkret-geschichtliche Bedeutungsüberlieferung.⁶⁷

Dieses Bestimmungsverhältnis ist die entscheidende Konsequenz der theologischen Anerkennung des Judentums, denn indem

die katholische Kirche, mit *Nostra aetate* und bestärkt durch die Resonanz der Religionserklärung in vielen Äußerungen Papst Johannes Pauls II., die Beziehung zu einem lebendigen (und nicht beerbten oder musealisierten) Judentum als ihrer Identität wesentlich anerkennt, anerkennt sie auch die Möglichkeit und Legitimität eines jüdischen, nicht christlich integrierten Glaubens. Sie toleriert ihn nicht nur, sondern würdigt ihn: als für sie selbst von Bedeutung. Deren Mindestbestimmung wird in der Zeugenschaft für die geschichtlich-konkrete Bedeutung der Rede von Jesus als dem Christus zu sehen sein.⁶⁸

⁶⁶ Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 169, 14. September 2005, 48.

⁶⁷ K. Wenzel, *Christlicher Heilsuniversalismus* (s. Anm. 38), 187f.

⁶⁸ Ebd., 188. Als jüdischer Vorstoß, der in die gleiche Richtung der wechselseitigen Bestimmungsverhältnisses geht, kann der am 3. Dezember 2015 veröffentlichte Text „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen“ aus der Feder europäischer und nordamerikanischer orthodoxer Rabbiner gelten. Nach einer ausdrücklichen

Doch können wir vor diesem Hintergrund zu einer Neukonstellation der Christologie kommen? Denn wir dürfen nicht, wie dies John Pawlikowski nachdrücklich festhält, im internen Forum christlicher Theologie das eine und im jüdisch-christlichen Miteinander das andere sagen.⁶⁹

Freilich gilt hier auch die Einsicht:

Damit ein Dialog zwischen Juden und Christen gelingen kann, dürfen christologische Aussagen nicht als Movens der theologischen Liquidierung der Juden fungieren, vielmehr kann dort die Nähe zu und die Verbundenheit mit den Juden erkannt und gestiftet werden.⁷⁰

Die Antwort auf die darin sichtbarwerdende Grundfrage einer „Christologie im Angesicht des Judentums“ ist bis heute allenfalls ansatzweise angedacht. Von Johann Baptist Metz stammt die von einer „Theologie nach Auschwitz“ so nachdrücklich eingeforderten

Würdigung der veränderten Verhältnisbestimmung von Katholischer Kirche und Judentum, die mit dem II. Vatikanischen Konzil und „der Erfolgsgeschichte“ von *Nostra aetate* erreicht worden ist, halten die Rabbiner ausdrücklich fest: „Wie Maimonides und Jehudah Halevi vor uns ... erkennen wir an, dass das Christentum weder ein Zufall noch ein Irrtum ist, sondern göttlich gewollt und ein Geschenk an die Völker. Indem Er Judentum und Christenheit getrennt hat, wollte G-tt eine Trennung zwischen Partnern mit erheblichen theologischen Differenzen, nicht jedoch eine Trennung zwischen Feinden. Rabbiner Jacob Emden schrieb, dass „Jesus der Welt eine doppelte Güte zuteil werden liess. Einerseits stärkte er die Torah von Moses in majestätische Art ... und keiner unserer Weisen sprach jemals nachdrücklicher über die Unveränderlichkeit der Torah. Andererseits beseitigte er die Götzen der Völker und verpflichtete die Völker auf die sieben Noachidischen Gebote, so dass sie sich nicht wie wilde Tiere des Feldes aufführten, und brachte ihnen grundlegende moralische Eigenschaften bei ... Christen sind Gemeinden, die zum himmlischen Wohl wirken und zu Dauerhaftigkeit bestimmt sind. Ihre Bestimmung ist zum himmlischen Wohl und die Belohnung wird ihnen nicht versagt bleiben. [...] Jetzt, da die katholische Kirche den ewigen Bund zwischen G-tt und Israel anerkannt hat, können wir Juden die fortwährende konstruktive Gültigkeit des Christentums als unser Partner bei der Welterlösung anerkennen, ohne jede Angst, dass dies zu missionarischen Zwecken missbraucht werden könnte“ (Nr. 3).

⁶⁹ J. T. Pawlikowski, *Christology and the Jewish-Christian Dialogue: A Personal Theological Journey*, in: IThQ 72 (2007) 147–167, bes. 163ff.

⁷⁰ L. Koelle, *Systematische Theologie in Israels Gegenwart*, in: K. Müller (Hrsg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 369–387, 377.

Verabschiedung einer triumphalistischen Christologie zugunsten einer „theodizee-sensiblen“ Karsamstags-Christologie,⁷¹ die die Differenz von „schon“ und „noch nicht“ als christologischen Kontrapunkt betont. Hans Urs v. Balthasar skizziert ihre soteriologisch-eschatologische Konturen;⁷² Thomas Pröpper entwickelt aus der Unterscheidung von „Endgültigkeit“ und „Vollendung“ unter den freiheits- und symboltheoretischen Kategorien eine inhaltliche Näherbestimmung der Christologie, die

einerseits den Ereigniszusammenhang von Jesu Verkündigung, Tod und Auferstehung als die der Unbedingtheit der Liebe Gottes gemäße [...] Offenbarungsgestalt begreif[t], sie in diesem Sinn als „end-gültig“ [bezeichnet] [...], zugleich und andererseits [...] das in dieser endgültigen Zusage von Gottes Liebe verbürgte Versprechen ihrer Treue als stets noch einzulösendes und seine Erfüllung angesichts der andauernden Heillosigkeit unserer Welt und Geschichte als noch nicht vollendete [bedenkt].⁷³

Und Hansjürgen Verweyen legt eine „Christologie des wartenden Erlösers“⁷⁴ vor – allesamt Ansätze, die an Sprache wie Argumentationsstruktur der Christologie arbeiten, ihre klassischen Argumentationslinien angesichts möglicher triumphalistischer Attitüden kritisch hinterfragen und demgegenüber bewusst das jüdische Fundament jeder christologischen Rede im Sinne der Stärkung ihrer heilsgeschichtlich-inkarnationstheologischen Perspektive einfordern und

⁷¹ Vgl. dazu besonders: *J.-H. Tück*, Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, Paderborn ²1999.

⁷² Vgl. u. a. *H. U. v. Balthasar*, Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1990; zu einem Ansatz einer ‚anamnetischen Christologie‘ in den Spuren v. Balthasars vgl. besonders: *J.-H. Tück*, ‚Bete zu uns, wir sind nah‘. Paul Celans Gedicht *Tenebrae* als Anstoß für eine anamnetische Christologie, in: ders., Gottes Augapfel (s. Anm. 2), 57–86, bes. 71ff; zu deren besonderer eschatologischer Konturierung vgl. ders., In alle Ewigkeit unversöhnt? Hartmut Langes Novelle *Das Konzert* – ein theologischer Versuch, in: ebd., 219–248, bes. 240; und ders., Das Unverzeihliche verzeihen? Jenkélévitch, Derrida und die Hoffnung auf Versöhnung, in: ebd., 249–305.

⁷³ Besonders: *T. Pröpper*, Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz, in: ders.: *Evangelium und Freie Vernunft, Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 276–287, hier: 281.

⁷⁴ Vgl. u. a. *H. Verweyen*, Botschaft eines Toten, Regensburg 1997; *H. Verweyen*, Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft, Regensburg 2000.

dadurch am Ende die christologische Kernfrage eschatologisch zu öffnen versuchen.

An zentraler Stelle hält daher das bereits zitierte Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* zu Recht fest:

Was sich in Christus bereits erfüllt hat, das muss sich in uns und in der Welt noch erfüllen. Die endgültige Vollendung wird die des Endes sein, mit der Auferstehung der Toten und dem neuen Himmel und der neuen Erde. Die jüdische Messiaserwartung ist nicht gegenstandslos. [Anm.: Das Original verwendet den theologisch besetzteren Begriff „bleibt nicht unerfüllt“; J. R.] Sie kann für uns Christen ein starker Ansporn sein, die eschatologische Dimension unseres Glaubens lebendig zu erhalten. Wir wie sie leben von der Erwartung. Der Unterschied ist nur, dass Derjenige, der kommen wird, die Züge Jesu tragen wird, der schon gekommen ist, unter uns gegenwärtig ist und handelt. (Nr. 21)⁷⁵

⁷⁵ Am Ende halten die Verfasser ausdrücklich fest: „In der Vergangenheit mochte zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten der Bruch zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche Jesu Christi fast vollständig erscheinen. Im Lichte der Schrift sieht man, dass es dazu niemals hätte kommen dürfen. Denn ein vollständiger Bruch zwischen Kirche und Synagoge widerspricht der Heiligen Schrift“ (Nr. 85); und führen weiter aus: „Vor allem beim Studium der großen Themen des Alten Testaments und ihrer Weiterführung im Neuen wird einem die eindrucksvolle Symbiose bewusst, die die beiden Teile der christlichen Bibel verbindet, und zugleich die überraschende Kraft der geistlichen Bande, die die Kirche Christi mit dem jüdischen Volk verknüpfen. Im einen wie im anderen Testament ist es derselbe Gott, der mit den Menschen in Beziehung tritt und der sie einlädt, in Gemeinschaft mit ihm zu leben; es ist ein einziger Gott, der auch die Quelle von Einheit ist; ein Schöpfergott, der verlässlich für seine Geschöpfe sorgt, vor allem jene, die vernunftbegabt und frei sowie berufen sind, die Wahrheit zu erkennen und zu lieben; vor allem ein Gott, der befreit und rettet, nachdem die Menschen, die er nach seinem Bild geschaffen hat, aufgrund ihrer Schuld elender Sklaverei verfallen sind“ (ebd.). Das Neue Testament bringt zwar „zugleich seine Zustimmung zur Offenbarung des Alten Testaments und seine mangelnde Übereinstimmung mit der Synagoge zum Ausdruck“, aber „es handelt sich um Uneinigkeit auf der Ebene der Glaubensüberzeugung. Sie wurde Quelle religiöser Kontroversen zwischen zwei Menschengruppen, die von der gleichen Glaubensgrundlage im Alten Testament ausgehen, aber dann uneins werden über die Weise, wie die weitere Entwicklung dieses Glaubens zu verstehen ist. So tief die Uneinigkeit auch reichen mag, so rechtfertigt sie doch in keiner Weise wechselseitige Feindseligkeit. Das Beispiel von Paulus in Röm 9 – 11 zeigt vielmehr ein Haltung

Vielleicht kann daher der Satz als Leitlinie gelten: Es „eint die Hoffnung auf die vollendete Erlösung Juden und Christen mehr, als sie die christliche Jesusinterpretation trennt“.⁷⁶

des Respekts, der Hochschätzung und der Liebe gegenüber dem jüdischen Volk. Diese ist die einzige wirklich christliche Haltung in einer heilsgeschichtlichen Situation, die in geheimnisvoller Weise Teil des ganz positiven Heilsplans Gottes ist“ (Nr. 87).

⁷⁶ *Gesprächskreis Juden und Christen beim ZdK*, Juden und Christen in Deutschland (s. Anm. 51), Kap. III.4.