

Ohne Erinnerung kein Dialog

Nostra Aetate im Schatten der *Schoah*

Reinhold Boschki

1. *Nostra Aetate* fiel nicht vom Himmel

Nicht selten ist in der Reflexion des erneuerten Verhältnisses der Katholischen Kirche zum Judentum davon die Rede, dass mit der Erklärung *Nostra Aetate* eine „kopernikanische Wende“ in der Beziehung zwischen Christen und Juden vollzogen worden ist.¹ Ohne Zweifel ist diese Einschätzung berechtigt, bedenkt man die uralte und tief in der christlichen Theologie und kirchlichen Haltung verankerte Tradition des Antijudaismus, der in der Kirchengeschichte bisweilen als offener Judenhas zum Vorschein kommen konnte. Neben wenigen Beispielen des friedlichen Zusammenlebens, des kirchlichen Schutzes jüdischer Existenz, der Kooperation und Duldung ist die Gesamtbilanz des Verhältnisses zu den Juden aus heutiger Sicht ernüchternd. Doch der Gesinnungswandel fiel nicht vom Himmel. Er ist historisch bedingt und kann nur im verlängerten Schatten der *Schoah* gedeutet werden.

Das Zweite Vatikanische Konzil ist nicht nur als Reaktion der katholischen Kirche auf die Moderne zu verstehen, wie es gerne dargestellt wird.² Das Konzil ist auch – und zwar zu einem bedeutenden Anteil – Antwort auf die *Ambivalenz* der Moderne, eine Reaktion auf

¹ Vgl. Stephan Leimgruber, *Interreligiöses Lernen*. München 2007, 40.

² Z. B.: „Das Zweite Vatikanische Konzil gilt als das bedeutsamste religiöse Ereignis des 20. Jahrhunderts. Mit ihm hat die katholische Kirche eine enorme – in der Religionsgeschichte beispiellose – Anstrengung unternommen, ihre Identität und ihre Sendung unter den Bedingungen der Moderne zu definieren und zu erklären.“: Mariano Delgado; Michael Sievernich, *Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern*. In: dies. (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*. Freiburg 2013, 15–32, hier: 15; vgl. auch die These Peter Hünermanns, das Vatikanum II sei „veranlasst durch die Moderne“: ... in mundo huius temporis ... Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozess der Gegenwart, in:

die Abgründe und Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, deren Traumata von Krieg und Zerstörung noch vielen Konzilsvätern, insbesondere aus Europa und Asien, in den Knochen steckten. Der schrecklichste Ausdruck dieser Ambivalenz der Moderne ist der Völkermord von Auschwitz und all das, wofür dieser Ortsname steht. Auschwitz wurde nicht *gegen* die Zivilisation und Kultur des Abendlandes realisiert, sondern kann verstanden werden als charakteristisches *Phänomen* dieser modernen Zivilisation und Kultur. In einer solchen Analyse folge ich Zygmunt Bauman, der den Holocaust in soziologischer Perspektive untersucht.³ Für ihn ist der nationalsozialistische Genozid zwar eine jüdische Tragödie, auch wenn die Juden nicht die einzigen Opfer waren (Bekanntlich starben als Folge der NS-Ideologie und ihres inhärenten Rassen- und Machtwahns mehr als 20 Millionen Menschen, davon sechs Millionen Juden). Dennoch ist der Massenmord an den europäischen Juden kein *ausschließlich* jüdisches Problem, sondern betrifft die ganze Menschheit: *„Der Holocaust wurde inmitten der modernen, rationalen Gesellschaft konzipiert und durchgeführt, in einer hochentwickelten Zivilisation und im Umfeld außergewöhnlicher kultureller Leistungen; er muss daher als Problem dieser Gesellschaft, Zivilisation und Kultur betrachtet werden.“*⁴

Dass die christliche Kirche einen Teil dieses Problems darstellt, insbesondere, was ihr Verhältnis zu den Juden betrifft, hatten viele Konzilsväter gespürt, auch wenn ihre Analyse nicht in einer solchen soziologischen und modernitätskritischen Schärfe explizit wurde. Das Gefühl jedoch ‚So kann es nicht weitergehen‘, ‚Es muss sich etwas ändern‘ war eine beträchtliche Inspiration und ein Motor des Konzilsprozesses, was in besonderer Weise für die Kräfte galt, die sich für eine Neuordnung des Verhältnisses der katholischen Kirche zum Judentum stark machten. Papst Johannes XXIII. gilt zurecht als Initiator einer ‚Judenerklärung‘ und „geistlicher Vater des Konzilsdokuments“⁵ *Nostra Aetate* (NA), da

Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg u. a. 2012, 31–53, hier 32–37.

³ Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, N.Y. 1989. Dt.: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg 1992, hier und im Folgenden zitiert nach der dt. Ausgabe, 10.

⁴ Ebd. (kursiv von Zygmunt Bauman).

⁵ Roman A. Siebenrock, *Nostra Aetate*. Theologischer Kommentar. In: Peter Hünermann; Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar*

er sich aufgrund seiner Vorerfahrungen und speziell durch die kurze – aber höchst intensive und bedeutsame – Begegnung mit dem französischen Historiker Jules Isaac, der mit knapper Not dem Holocaust entronnen ist, während seine Familie dem Massenmord zum Opfer fiel, des Problems des kirchlichen Mitschuld und Verantwortung bewusst wurde.⁶

Die Punkte, die Isaak dezidiert einbrachte, waren: Die Lehre von der „Verachtung der Juden“ und das christliche „System der Herabwürdigung“⁷ jüdischen Glaubens und Lebens musste überwunden werden; die ungerechten Aussagen über die Juden mussten in Lehre, Katechese und Predigt überprüft und korrigiert werden;⁸ die Juden sollten nicht länger als die Schuldigen am Tod Jesu bezeichnet werden; die Zerstreung des Judentums über den Erdkreis sollte fortan nicht mehr als Strafe für Ablehnung und Kreuzigung Jesu dargestellt werden.

Johannes XXIII. empfing Jules Isaac am 13.06.1960 und bekam von dem Historiker ein Dossier überreicht, das die wesentlichen Punkte einer völligen Neuordnung des Verhältnisses zu den Juden enthielt. Nach der Audienz erteilte der Papst den Auftrag, eine Erklärung über das jüdische Volk auszuarbeiten. Hier beginnt die Textgeschichte von NA 4 und des ganzen Dokuments.

Andere Akteure in der Genese der Erklärung stehen ebenfalls für eine von der Erinnerung an Auschwitz irritierte Position, darunter

zum Zweiten Vatikanischen Konzil (5 Bände), Freiburg 2004–2006, Band 3, 591–693, hier 634; zu *Nostra Aetate* insges. vgl.: Reinhold Boschki; Josef Wohlmuth (Hg.), *Nostra Aetate* 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie. Paderborn 2015.

⁶ Marco Morselli, Jules Isaac and the Origins of *Nostra Aetate*. In: Neville Laddan; Alberto Melloni (Hg.), *Nostra Aetate*. Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations. Berlin 2007, 21–28; höchst aufschlussreich auch: Thomas Stransky, *The Genesis of Nostra Aetate. An Insider's Story*. In: ebd. 29–53. Stransky betont, dass die halbstündige Begegnung mit Jules Isaac für Papst Johannes XXIII. einen Wendepunkt in der Wahrnehmung der Bedeutung eines neuen Verhältnisses zum Judentum darstellte.

⁷ Jules Isaac, *Hat der Antisemitismus christliche Wurzeln?* In: *Evangelische Theologie* 21 (1961), 339–354, hier: 345, 347.

⁸ Hier und zum Folgenden: Roman A. Siebenrock, *Nostra Aetate*. Theologischer Kommentar. In: Peter Hünermann; Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Händers Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (5 Bände)*, Freiburg 2004–2006, Band 3, 591–693, 634.

in erster Linie Kardinal Bea,⁹ Gregory Baum, Ernst Ludwig Ehrlich, aber, wie neuerdings bekannt wurde, auch weitere jüdische Gelehrte, wie der bedeutende amerikanische Philosoph und Menschenrechtskämpfer Abraham Joshua Heschel.¹⁰ Sie und ihre Mitstreiter waren überzeugt, dass die Kirche eine totale Umkehrung ihrer bisherigen Haltung dem Judentum gegenüber vollziehen müsse. Auch wenn es Vorläufer der Verständigung zwischen Christen und Juden vor Auschwitz gab, das Gedenken der Massenvernichtung und ihrer schrecklichen Konsequenzen ist der innere Kern, der Motivationshintergrund, mit anderen Worten: die Negativfolie einer revolutionären Neudefinition und Reformulierung der christlich-jüdischen Beziehungsgeschichte.

2. Erinnerung und Begegnung gehören zusammen

Auf der anthropologischen Ebene ist Erinnerung ein wesentliches Element von Begegnung, zumindest dann, wenn das Geschehen keine einmalige, kurze oder flüchtige Begegnung darstellt. Eine Begegnung zwischen Freunden, beispielsweise solchen, die sich lang nicht gesehen haben, löst in der Regel ein Erinnerungsstrom auf beiden Seiten aus, indem sich die Begegnenden Geschichten ihres früheren Zusammenseins erzählen. Die aktuelle Begegnungssituation ist – nicht nur bei Freunden, auch bei „Gegnern“ – geprägt durch die Geschichte ihrer früheren Beziehung. Das Vergangene wirkt unmittelbar auf das Gegenwärtige ein. Blickt man vor diesem Hintergrund in den Text von NA 4, fällt auf, dass erschreckend wenig von *konkreter* Erinnerung die Rede ist. Der Text schweigt über die *Schoah*. Bei allem Lob für die Bedeutung dieser Erklärung, wurde im Gefolge des Konzils immer wieder kritisiert, dass NA 4 in historischen Bezügen

⁹ Hierzu und zum Folgenden siehe die Kurzbeschreibungen mit weiterer Literatur: Andreas Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“*. Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttgart 2014, 69–76.

¹⁰ Vgl. Katharina Westerhorstmann, *Das Liebesgebot – Moralth theologische Erkundungen zu einer Theologie der Liebe im Anschluss an Nostra Aetate 4*. In: Reinhold Boschki; Josef Wohlmuth (Hg.), *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*. Paderborn 2015, 159–177, insbes. 173–175.

viel zu unkonkret, vage oder gar ausweichend bleibt. Dies macht sich an verschiedenen Punkten bemerkbar:

Die Katastrophe der Vernichtung des europäischen Judentums im Nationalsozialismus wird mit keiner Silbe erwähnt. Zunächst bleibt der Text rein auf der geistlichen und theologischen Ebene. Die Kirche „beklagt“ in diesem Artikel all die Verfolgungen, den Hass und die „Manifestationen des Antisemitismus, die, zu welcher Zeit auch immer und von welchen auch immer, gegen Juden gerichtet wurden“. Die Aussage ist klar und wurde zu einer zentralen Argumentationsfigur in der Rezeption des Konzilstextes, bis hin zur Spitzenaussage von Papst Franziskus: „Aufgrund unserer gemeinsamen Wurzeln kann ein Christ nicht antisemitisch sein!“¹¹ Damit ist eine wesentliche Basis für den Kampf gegen Restbestände der alten, überlieferten Judenfeindschaft in Kirche und Welt gelegt, aber auch für eine scharfe Verurteilung des neu aufkommenden Antisemitismus in den Gesellschaften von heute. In allen antijüdisch gefärbten Konflikten der Gegenwart (neu aufkeimender Antisemitismus in Europa; Angriffe auf jüdische Institutionen; Infragestellung des Existenzrechts des Staates Israel etc.) stellt sich die katholische Kirche – und mit ihr auch die evangelischen und die meisten freien Kirchen weltweit – auf die Seite der jüdischen Gemeinschaften.¹²

Und dennoch: Wie schon vielfach bemerkt wurde, ist das Wort ‚beklagen‘ relativ schwach und unkonkret. ‚Aufs Schärfste verurteilen und bekämpfen‘ wären stärkere Verben, die eine kraftvollere Dynamik nach sich ziehen könnten. Außerdem ist die Aussage über antijüdische Taten, die „zu welcher Zeit auch immer und von welchen auch immer“ ausgeführt wurden, an Unkonkretheit kaum zu überbieten. Hier fehlt es an konkreten Benennungen und vor allem an einer kritischen Selbstthematization und Selbstreflexion der Kirche. Die Geschichte des kirchlichen Antijudaismus wird in einer solchen wolkigen Formulierung verschleiert; es wird die Chance verpasst, eine historische, kirchen- und theologiegeschichtliche Revision von

¹¹ Papst Franziskus: Ansprache an die Delegation des Internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Beziehungen (24. Juni 2013): [http://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum/\(22.06.2016\)](http://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum/(22.06.2016)).

¹² Siehe die zahlreichen Dokumente der Kirchen zum Judentum und gegen Antisemitismus in: ebd.

höchster Stelle einzufordern bzw. direkt zu initiieren. Es scheint, als ob die Konzilsväter sich an dieser Stelle der historischen Verantwortung entziehen und das Kind nicht beim Namen benennen wollten.

Erinnerung bleibt demnach im Unkonkreten. NA 4 lässt, bei aller Größe und Bedeutung des Anliegens, einen Sinn für die eigene Schuldgeschichte vermissen. Die Kirche, Expertin in Sachen Schuld und Buße, scheint angesichts der Schuld, die sie im Laufe der Jahrtausende ihres Verhaltens gegenüber den Juden auf sich geladen hat, zu versagen. Während Verlautbarungen aus den Reihen der evangelischen Kirchen in den Nachkriegsjahren den Aspekt des Schuldbekenntnisses betonten,¹³ weichen NA 4 und ihre Nachfolgedokumente aus vatikanischer Feder sowie auf der Ebene der Bischofskonferenzen der Schuldfrage mehr oder weniger aus. Hier rächt sich die Unkonkretheit in der Benennung historischer Fakten: Weder die Massenvernichtung noch die antijüdische Theologie und kirchlich verantworteten antijudaistischen Aktionen quer durch die Beziehungsgeschichte von Christen und Juden werden benannt,¹⁴ woraus auch keine Anerkennung der Schuld im Text erkennbar wird. Die Kirche wird nirgends als Subjekt der Schuld benannt.

Es scheint, als ob die katholische Kirche im Konzilsdokument ebenso wie in Folgeverlautbarungen Erinnerungsschwächen und Gedächtnislücken aufweist. Im menschlichen Bereich, z. B. bei Gerichtsverhandlungen, deuten Gedächtnislücken auf die Unfähigkeit, mit Schuld umzugehen. Ist auch die katholische Kirche unfähig, strukturelle Schuld einzugestehen, geschweige denn zu bearbeiten?

¹³ Das sog. ‚Stuttgarter Schuldbekenntnis‘ des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland (1945) hatte die Juden nicht erwähnt, jedoch haben verschiedene protestantische Gremien und Gemeinschaften in den Nachkriegsjahren die Schuld der Kirchen und der Christen gegenüber den Juden betont. Siehe Rolf Rendtorff; Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band 1: Dokumente von 1945 bis 1985. Paderborn; München 2000, 527–549.

¹⁴ Davon unberührt bleiben die zahlreichen kirchlichen bzw. bischöflichen Schutzmaßnahmen gegen staatliche oder von aufgehetzten Gruppen initiierten Judenverfolgungen, die ebenfalls quer durch die Kirchengeschichte zu verzeichnen sind.

3. Nostra Aetate als Impuls zur ‚Erinnerung‘

Christlich-jüdischer Dialog kommt ohne Erinnerung der konkreten Verfolgungsgeschichte nicht aus, eine Neuordnung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden wird immer die *geschichtliche* Dimension dieses Verhältnisses wesentlich mit zu bedenken haben. Der Text von NA 4 ist hierin gleichermaßen bahnbrechend wie ergänzungsbedürftig. Es liegt auf der Hand, dass ein so bedeutendes und in der Kirchengeschichte ein- bzw. erstmaliges Dokument nicht alle Aspekte des neu zu ordnenden Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum erwähnen oder gar schon klären kann. Zwar wird die religiöse und glaubensgeschichtliche Erinnerung zu einer zentralen Kategorie der Neubesinnung, doch bleibt sie in erster Linie auf den religiösen Bereich beschränkt und spart den historischen weitgehend aus.

Religiöse Erinnerung – und das gehört zu den großartigen Leistungen des Textes – wird für Kirche und Theologie fortan erkenntnisleitend: Die Kirche „gedenkt“ (*meminit*) des Bandes, durch das sie „mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist“. Sie erinnert „an die Anfänge ihres Glaubens“, die Patriarchen, Mose, die Propheten, den Exodus. Ausdrücklich spricht sie von der „Offenbarung des Alten Testaments“: *Revelationem* (groß geschrieben!) *Veteris Testamenti*. Damit stellt sich die Kirche unmissverständlich in die Heilgeschichte, die Gott mit Israel begonnen hat und bis heute weiterführt. Liturgisch niedergeschlagen hat sich dieser erinnerungsbezogene heilsgeschichtliche Ansatz etwa in der Neukonstruktion der Osternachtsliturgie, wie sie heute gültig ist: Die Lesungen der Schrift erzählen von der Schöpfung über die Befreiung aus Ägypten, die prophetische Offenbarung bis hin zu Jesus Christus. Christliche Identität kann sich fortan nur noch in der Erinnerungstradition der gemeinsamen Heilsgeschichte mit dem Judentum verstehen. Das Gedenken dieser „Anfänge“ (*initia*) ihrer Glaubensgeschichte ist konstitutiv für christliche Identität.

Im Text von NA 4 stecken weitere anamnetisch-theologische Elemente: So schreiben die Konzilsväter im dritten Abschnitt, dass die Kirche mit Paulus stets „vor Augen“ (*prae oculis*) habe, dass Israel „die Herrlichkeit, der Bund, die Gesetzgebung, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören“, wobei man sich wörtlich auf Röm 9,4–5 bezieht. Auch hier wird die kirchliche Gemeinschaft quasi ins

Eingedenken eingeschworen, sollte sie diese Worte des Apostels je vergessen haben. Insbesondere erinnert das Konzil daran, dass Christus „dem Fleische nach“ aus dem jüdischen Volk stammt, ebenso dass Maria, die Mutter Jesu, die Apostel und die meisten Jünger Juden sind. Oft genug wurde in der Geschichte der Kirche dieser zentrale Aspekt der Christologie aus der Erinnerung verbannt, verdrängt und bewusst unterdrückt. Hier leistet die Kirchenversammlung Nachhilfe in Sachen Erinnerung: ‚Vergesst es niemals mehr: Jesus war Jude!‘

Eine weitere verfälschte Erinnerungstradition wird vom Konzil bekanntlich ebenfalls unmissverständlich korrigiert: Wer an die Kreuzigung Jesu denkt, darf die Todesstrafe „weder unterschiedslos allen damals lebenden Juden noch den heutigen Juden“ zur Last legen. Hier wird ein genaues, historisches Gedenken angemahnt. Denn längst ist historisch klar, dass die Kreuzigung die Hinrichtungsart der Römer und keineswegs die des jüdischen Volkes war, dass Palästina unter römischer Zwangsherrschaft litt und die jüdischen Behörden in Jerusalem kein Recht hatten, eine Kreuzigung anzuordnen oder zu vollziehen. Jüdische Kollaborateure und Machthaber hatten offensichtlich an der Schuldigsprechung mitgewirkt, aber deshalb, so erinnert das Konzil, kann den Juden keineswegs eine Kollektivschuld übergestülpt werden. Erinnerung als gedeutete historische Erfahrung, so die Konsequenz aus dieser Passage, und Historiografie als wissenschaftliche historische Forschung bedingen sich gegenseitig.

Und schließlich, auch wenn es, wie erwähnt, absolut unkonkret bleibt, stellt die Klage über Hass, Verfolgung und Antisemitismus in der Geschichte eine gewisse Form der Gedenkkultur dar, die sich kirchlicherseits etablieren muss, um die Fehler der Vergangenheit in Gegenwart und Zukunft nicht zu wiederholen. Religiöser Antijudaismus und gesellschaftlicher wie staatlicher Antisemitismus müssen der Vergangenheit angehören – und gerade deshalb sind sie zu erinnern.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich im Text von NA 4 ein Sensus für die anamnetische Dimension kirchlichen Denkens und Handelns andeutet, er wird jedoch theologisch auf halber Strecke abgebrochen, da die konkrete Geschichte nur relativ vage in den Blickwinkel kommt. Geschichte als Realhistorie ist im Text von NA 4 als theologischer Topos, als *locus theologicus* noch kaum erkennbar.

4. Theologie in der Spur von Nostra Aetate

Das änderte sich in den Jahrzehnten nach dem Konzil, als die Bedeutung der Erinnerung an die konkrete Geschichte auch theologisch reflektiert wurde. Dabei sind die Arbeiten von Johann Baptist Metz zu einer anamnetischen Theologie im Zusammenhang mit der Entwicklung der Neuen Politischen Theologie wegweisend.¹⁵ Zwar haben auch andere an dem Projekt einer Theologie nach Auschwitz mitgewirkt,¹⁶ insbesondere Dorothee Sölle und Jürgen Moltmann aus der protestantischen Theologie, diese jedoch auf ihre je eigene Weise: Die Stärke des Ansatzes bei Sölle ist ihre pointierte, politische und narrative Zugangsweise, die eine enorme Wirkungsgeschichte zeigte.¹⁷ Moltmanns Konzeption war nicht weniger pointiert, jedoch hat er seine Theologie nach Auschwitz stets christologisch durchbuchstabiert und als Teil seines systematisch elaborierten, theologischen Gesamtansatzes konstruiert, was ihm heftige Kritik von verschiedenen Seiten einbrachte.¹⁸

¹⁵ Stellvertretend für zahlreiche Publikationen: Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg 2006; ders.: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz ⁵1992; ders.: *Anamnetische Vernunft*. In: Axel Honneth u. a. (Hg.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. Frankfurt/M. 1989, 733–738.

¹⁶ Zum Überblick: Reinhold Boschki, *Zur Aktualität einer Theologie nach Auschwitz*. In: *Theologie der Gegenwart* 52 (2009), 123–141.

¹⁷ Zur theologischen Biographie von Sölle vgl. Reinhold Boschki; Claudia Rehberger, Dorothee Sölle. *Religiöse Poesie und befreiende Theologie*. In: *Theologien der Gegenwart*. Darmstadt 2006, 159–178; zur ihrem erinnerungssensiblen theologischen Ansatz: Dorothee Sölle, *Eine Erinnerung um der Zukunft willen. Auschwitz und kein Ende*. In: dies., *Aufrüstung tötet auch ohne Krieg*. Stuttgart 1982, 17–30; dieses Thema hält sie in ihren Schriften konstant durch, vgl. dies., *Leiden*. Stuttgart 1973, 182; dies., *Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott*. Hamburg 1992.

¹⁸ Zu Moltmanns theologischem Gesamtansatz: Gerd Müller-Fahrenholz, Jürgen Moltmann. In der Befreiungsgeschichte Gottes. In: *Theologien der Gegenwart*. Darmstadt 2006, 159–178; Zur Theologie nach Auschwitz bei Moltmann: Jürgen Moltmann, *„Die Grube“: – „Wo war Gott?“ Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*. In: Michael Görg; Michael Langer (Hg.), *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*. Regensburg 1997, 45–60; die christologisch umstrittene Stelle findet sich in: Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München 1972, 259–261; besonders

Demgegenüber liegt die Stärke von Metz' theologischem Nachdenken über Auschwitz in seiner philosophischen Fundierung im Begriff der Erinnerung¹⁹ und in einer Vernunftkritik, die die Aufklärung und ihr Erbe nochmals radikal anfragt, indem sie die Dialektik der Aufklärung unverstellt ernst nimmt. Dazu gehört für Metz eine grundlegende Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie, insbesondere mit Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Walter Benjamin. Er verortet sein theologisches Denken nach Auschwitz in einer praktischen Fundamentaltheologie, die an keiner Stelle versucht, aus dem Schrecken des Holocaust christlich-theologisches Kapital zu schlagen. Im Gegenteil: Metz betont nachdrücklich die Irritation, die Auschwitz bei ihm persönlich und in seiner an Karl Rahner geschulten Theologie auslöste, als sie ihm als theologisches Problem und als ‚Unterbrechung‘ überlieferter theologischer Denkmuster bewusst wurde. An zentraler Stelle erscheint ab den späten 1970er Jahren die Auseinandersetzung mit der historischen Katastrophe von Auschwitz, die als „Zivilisationsbruch“ (Dan Diner) wahrgenommen wird und nunmehr zur „inneren Situation der christlichen Gottesrede gehört“.²⁰

Seit den 1970er Jahren hat Metz zahlreiche Beiträge zur Theologie und Kirche nach Auschwitz sowie zum Verhältnis von Juden und Christen vorgelegt.²¹ Damit hat er die entscheidenden Anstöße für ein weiteres Nachdenken über die kritische Bedeutung von Auschwitz für die christliche Gottesrede gegeben, das im Schülerkreis u. a. von Jürgen Manemann, Ottmar John, Tiemo Rainer Peters, Johanna Kohn, Gabriele Grunden, José A. Zamora und in meinen eigenen Versuchen aufgegriffen wurde. Metz sieht Auschwitz als „Zeit-Zeichen“, das Kirche und Theologie in ihrer „oft so geschmeidigen Rede von Gott und Welt“ grundsätzlich aufrütteln und ver-

scharfe Kritik kam aus den USA: Alice Eckardt; Roy Eckardt, *A Long Night's Journey into Day. A Revised Retrospective on the Holocaust*. Detroit ²1988.

¹⁹ Johann Baptist Metz, Art. Erinnerung. In: Hermann Krings u. a. (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* Band 1. München 1973, 386–396.

²⁰ Johann Baptist Metz, Vorwort zur Neuausgabe (5. Auflage) von ders., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz ⁵1992, 11.

²¹ Die wesentlichen Texte sind dokumentiert und leicht überarbeitet in: Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg 2006.

ändern muss.²² Das Gedächtnis des Leidens der Anderen, die *memoria passionis*, wird zu einer theologischen Grundkategorie für Theologie insgesamt,²³ wobei im Besonderen die spezifische Erinnerung an die Massenvernichtung der Juden im NS ein Brennpunkt der Reflexion bildet.

In der weiteren theologischen Entwicklung in Deutschland wird ‚Erinnerung‘ als theologische Basiskategorie erkannt, was besonders aus dem Gespräch mit den Erinnerungstraditionen im Judentum für die christliche Gottesreflexion rezipiert wird.²⁴ Denn wie das Judentum lebt das Christentum von Erinnerungen, die religiös und theologisch höchst bedeutsam sind. Theologie, so die Konsequenz, muss ebenso wie die Kirche insgesamt anamnetisch orientiert und erinnerungssensibel sein, um die konkrete Geschichte des Leidens der anderen, besonders ihrem Gipfelpunkt, dem Leiden in Auschwitz, niemals auszublenden.

Dennoch, eine Theologie, die sich von der Erinnerung an die Schrecken der *Schoah* berühren lässt und die gleichzeitig von einer radikalen Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses her denkt, ist auch mehr als 50 Jahre nach dem Konzilsdokument *Nostra Aetate* eher die Ausnahme als die Regel. Die Diskussionen um das Vermächtnis von *Nostra Aetate* zeigen, wie schwer sich einzelne theologische Disziplinen tun, alte, stereotype Denkmuster wie das Verheißungs-Erfüllungsschema oder substitutionstheologische Elemente aus ihrem Repertoire zu verbannen, beispielsweise in der Exegese. Auch in neueren exegetischen Kommentaren finden sich theologische Figuren des Substitutions- und Enterbungsmodells, des vereinnahmenden Integrationsmodells, des ausschließenden Kontrastmodells und des Nivellierungsmodells.²⁵ In der systematischen Theologie ist einer der wenigen theologischen Ansätze, die das An-

²² Ebd. 36.

²³ Ebd. 252ff.

²⁴ Vgl. Paul Petzel; Norbert Reck (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*. Darmstadt 2003.

²⁵ Maria Neubrand, *Nostra Aetate* 4. Anfrage und bleibende Herausforderung für die Neutestamentliche Exegese. In: Reinhold Boschki; Josef Wohlmuth (Hg.), *Nostra Aetate* 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie. Paderborn 2015, 135–146; vgl. auch: Stefan Schreiber; Thomas Schumacher (Hg.), *Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach Nostra Aetate*. Freiburg 2015.

liegen der Erneuerung nicht nur peripher, sondern zentral bearbeiten, der von Josef Wohlmuth.²⁶ Wohlmuth sieht die bleibende Erwählung Israels und das einzigartige Verhältnis der Kirche zum Judentum als eine der zentralen „Zeit-Ansagen“ für Theologie und Kirche der Gegenwart.²⁷ In der evangelischen Theologie sind – natürlich unabhängig von der Konzilserklärung – eigene Wege einer Erneuerung gegangen worden, die bereits mit den Namen Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer, in der Nachkriegszeit mit Helmuth Gollwitzer, Eberhard Bethge, Friedrich-Wilhelm Marquardt und deren Schülerkreise verbunden sind.²⁸

Neuerdings hat Jan Heiner Tück eine Studie vorgelegt, die sich dem Anliegen einer Theologie in der Spur des Konzils und dem Gedenken von Auschwitz verpflichtet weiß.²⁹ Mit *Nostra Aetate* sind, so Tück, „die klare Absage an antijudaistische Stereotypen in Theologie, Liturgie, Predigt und Katechese mit einer theologischen Würdigung des nachbiblischen Judentums“ verbunden.³⁰ Der Neuanfang ist einerseits ein Bruch mit der antijudaistischen Tradition in Theologie und Kirche, der durch den Schock der *Schoah* ausgelöst wurde, andererseits sieht Tück die Konzilserklärung *Nostra Aetate* zurecht in der Tradition der antimarkionitischen Weichenstellungen der frühen Kirche, die die *Einheit* der Heilsgeschichte, den *einen* Gott, die *Einheit* der Bibel in Gestalt des Alten *und* Neuen Testaments für die christliche Tradition ein für allemal festgeschrieben haben.³¹

²⁶ Um nur ein Beispiel aus dem reichen Schrifttum Josef Wohlmuths zu zitieren: In seiner Schrift ‚Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart‘. Paderborn 2005, stellt Wohlmuth seinen Ansatz dezidiert in den Horizont einer „Eschatologie nach Auschwitz“ (47f). – Weitere Beiträge Wohlmuths zum jüdisch-christlichen Gespräch siehe: www.wohlmuth.uni-bonn.de. Zum Überblick über die Wirkungsgeschichte von Wohlmuths Denken vgl.: Florian Bruckmann; René Dausner (Hg.), Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken (FS für Josef Wohlmuth). Paderborn 2013.

²⁷ Josef Wohlmuth, *Theologie als Zeit-Ansage*. Paderborn 2016, 31f.

²⁸ Zum Überblick siehe die Studie von Andreas Pangritz, *Vergegnungen, Umbrüche und Aufbrüche. Beiträge zu einer Theologie des christlich-jüdischen Verhältnisses*. Leipzig 2015.

²⁹ Jan Heiner Tück, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*. Freiburg 2016.

³⁰ Ebd. 14.

³¹ Ebd. 309–349.

Neben der theologischen ist auch die kirchliche Sensibilität für das Gedenken des Holocausts in den vergangenen Jahrzehnten gewachsen. Das von Metz beeinflusste synodale Schreiben *Unsere Hoffnung* (1975)³² spricht die Massenvernichtung der Juden direkt an und konstatiert, dass „wir [...] aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft [waren], die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte“³³. Allerdings sind auch in diesem Dokument beschwichtigende und verschleiernde Sätze zu finden – ein Kennzeichnen derlei kirchlicher Kompromisspapiere: „Dass Christen sogar bei dieser Verfolgung mitgewirkt haben, bedrückt uns besonders schwer.“³⁴ Man spricht indirekt vom „Eingeständnis dieser Schuld“ und von der „Bereitschaft, aus dieser Schuldgeschichte unseres Landes und auch unserer Kirche schmerzlich zu lernen.“ Konkretisierungen indes bleiben aus. Auch weitere kirchliche Aktionen und Ansprachen, wie die Besuche der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. im ehemaligen Vernichtungslager Auschwitz (1979, 2006) und in der Gedenkstätte Yad Vashem (2000, 2009), welche zuletzt auch Papst Franziskus (2014) besuchte, zeigen zum einen eine erinnerungssensible Haltung, bleiben aber andererseits, wie beispielsweise israelische Kritiker im Zusammenhang mit Benedikts Auftreten in Yad Vashem bemerkten, „zu allgemein und unverbindlich“ und ohne „eine Bitte um Vergebung von denjenigen zu hören, die unsere Tragödie verursacht haben. Zu ihnen gehören auch die Deutschen und die Kirche“.³⁵ Etwas konkreter wird das vatikanische Dokument „Wir erinnern. Eine Reflexion der Shoah“ aus dem Jahr 1998,³⁶ doch wird auch hier die Erinnerung an die kirchliche Mitschuld geschönt bis hin zu verdreht, indem wiederholt die Ablehnung des Rassenantisemitismus und des Nationalsozialismus

³² Siehe die relevanten Auszüge in: Rolf Rendtorff; Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum I. Dokumente von 1945–1985*. Paderborn 1988, 244–246.

³³ Ebd. 245.

³⁴ Dieses und das folgende Zitat: ebd.

³⁵ Zitiert nach einem Bericht der FAZ vom 12.05.2009.

³⁶ Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen vom 16. März 1998: <http://www.nostraetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/wir-erinnern-eine-reflexion-ueber-die-shoah/wir-erinnern-eine-reflexion-ueber-die-shoah> (22.06.2016).

durch die Katholische Kirche in der NS-Zeit betont wird.³⁷ Sätze wie „Wir bedauern zutiefst die Fehler und das Versagen jener Söhne und Töchter der Kirche“ bleiben erneut auf der Ebene des unverbindlichen Beklagens und Bedauerns, das oben bereits im Text von NA 4 festzustellen war. Offenbar fällt es weiten Teilen der Kirche auch fünfzig Jahre nach Promulgation von NA schwer, die Erinnerung an Auschwitz in unverstellte Selbstreflexion und unmissverständliche Selbstkritik münden zu lassen.

Die Irritation des kirchlichen Selbstbewusstseins durch den Schrecken von Auschwitz hält sich ebenso wie die Irritation der christlichen Theologie insgesamt in engen Grenzen. Ausnahmen bestätigen die Regel.

5. Nostra Aetate 4 – Auftrag für die Zukunft

Und dennoch: Betrachtet man das Dokument NA 4 mit einigem Abstand und im Kontext der langen Geschichte des Verhältnisses von Christen und Juden, kann, wie erwähnt, von einer Epochenscheide gesprochen werden, eine 180-Grad-Wende, wie sie kirchengeschichtlich kaum ein Vorbild hat. Dabei ist ohne Zweifel zu sagen: Ohne die *Schoah* ist NA nicht denkbar. Der Dogmatiker Roman Siebenrock sieht NA 4 als Reaktion der katholischen Kirche auf Auschwitz, die Neuordnung der Beziehung zum Judentum war „wesentlich von der europäischen Katastrophe der Schoa“ motiviert.³⁸ Angesichts der „strukturellen Sünde“, die die Kirche im Laufe der Jahrhunderte – allen Ausnahmen zum Trotz – durch ihre inhärente Judenfeindschaft auf sich geladen hatte, schreckte das Bewusstwerden der Katastrophe von Auschwitz viele Konzilsväter auf: „Doch in der tiefsten Nacht zeichnete sich eine Wende ab. Der Beginn eines wirklichen Dialogs zwischen Christen und Juden entwickelte sich im

³⁷ Vgl. Hans Hermann Henrix, Einfluss und Wirkungen der Konzilserklärung Nostra Aetate, Artikel 4 in Europa. In: ders. (Hg.), *Nostra Aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*. Aachen 2006, 59–82, hierzu: 63f.

³⁸ Roman A. Siebenrock, *Nostra Aetate. Theologischer Kommentar*. In: Peter Hünermann; Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (5 Bände), Freiburg 2004–2006, Band 3, 591–693, 597.

Schatten der Schoah.“³⁹ Für Johannes XXIII. war die Neuordnung des Verhältnisses zum Judentum ein Herzensanliegen, seit er, wie oben kurz erwähnt, dem Überlebenden Jules Isaak begegnet war, dessen Frau, Tochter und Schwiegersohn im Holocaust ermordet wurden. Indem der Papst daraufhin dem deutschstämmigen Jesuiten Kardinal Bea SJ als Leiter des Päpstlichen Einheitsrates den Auftrag zur Ausarbeitung einer Erklärung über die Juden übergab, bekam die Thematik besonderen Schwung: „Für die deutschen Bischöfe und Kardinal Bea war Auschwitz auf dem Konzil präsent. Die christliche ‚Theologie nach Auschwitz‘ begann in St. Peter.“⁴⁰

Die Ermordung der europäischen Juden war zumindest implizit und (leider) oft genug unausgesprochen, als Erinnerung an ein konkretes geschichtliches Ereignis auf dem Konzil präsent. Die Abgründe der Moderne, die als „Dialektik der Aufklärung“ (Adorno/Horkheimer) diskutiert wird und die eine schreckliche Dynamik entfaltete, den Menschen zu instrumentalisieren und seine Würde zu banalisieren, wurde zusammen mit dem kirchlich gepflegten Antijudaismus gleichermaßen Teil eines Weges, der nach Auschwitz führte. Das Konzil sieht der brutalen Realität ins Auge, wie im 20. Jahrhundert die Menschenwürde mit Füßen getreten wird und nennt u. a. „Völkermord“, „Folter“, „willkürliche Einkerkierungen“, „Deportationen“, „Sklaverei“ und vieles mehr (GS 28). „Daher das gegenseitige Misstrauen und die Feindschaften, Konflikte und Leiden, deren Ursache und Opfer zugleich der Mensch selbst ist.“ (GS 8)

Die Christenheit hat aus der Konfrontation mit geschichtlicher Erfahrung gelernt. In der Vergegenwärtigung der Unmenschlichkeit wurde der Kirche ihre Bestimmung auf neue Weise bewusst: Sie muss auf der Seite der Menschen stehen, sie hat den Auftrag, der menschlichen Gemeinschaft zu dienen, für die Verständigung unter den Völkern und Religionen einzutreten, Frieden und Gerechtigkeit auf allen Ebenen zu fördern. Der Holocaust kann dabei als Bruch bezeichnet werden, der die Kirche auf einen neuen Weg geführt

³⁹ Ebd. 626.

⁴⁰ Roman A. Siebenrock, Das Schifflin Petri auf offener See ... – Besinnung auf das Gewicht des Senfkorns des Konzils Nostra Aetate. In: Hans Hermann Henrix, Einfluss und Wirkungen der Konzilserklärung Nostra Aetate, Artikel 4 in Europa. In: ders. (Hg.), Nostra Aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach. Aachen 2006, 11–31, hier 17.

hat. Auschwitz hat die Kirche verändert. Durch die Begegnung mit einem Überlebenden des Holocaust, der stellvertretend für die Opfer und Besiegten, die Ermordeten und stummen Toten sprach, wurde die Keimzelle gelegt, womit die katholische Kirche ihr Verhältnis zu den anderen Religionen, ihre Einstellung zu den Menschenrechten, zur Religionsfreiheit und – als Herz und Keim all dieser Bewegungen – ihre Beziehung zum Judentum auf eine völlig neue Grundlage stellen konnte.

Auch wenn es Vorläufer dieser Entwicklungen gab, auf dem Konzil wurden diese Themen zum ersten Mal in der Kirchengeschichte lehramtlich in positiver Weise aufgegriffen und in ein offizielles Dokument eingebracht. Dabei stellt die ganze Erklärung NA einen Meilenstein dar. „Mit ihm äußert sich die katholische Kirche erstmals in ihrer Geschichte positiv zu den anderen Religionen und vor allem zum Judentum.“⁴¹

Die reale Geschichte ist im Sinne der Loci-Lehre von Melchior Cano ein *locus theologicus*, insbesondere die Leidensgeschichte der Menschen. Das Gedenken dieser Leiden ist nicht nur eine menschliche und gesellschaftliche Pflicht, sondern auch eine theologische und kirchliche Grundaufgabe.

Erinnerung ist Grundvoraussetzung für eine erneuerte Begegnung. Dabei müssen heiße Eisen angefasst und heikle Punkte besprochen werden. Das schmerzt, hat aber gleichzeitig eine reinigende Wirkung. NA 4 hat, so kann zusammenfassend gesagt werden, mit dem religiösen Gedenken des Zusammenhangs von jüdischer und christlicher Heilsgeschichte ein neues Kapitel aufgeschlagen, das die Christenheit an ihre Ursprünge erinnern soll. Gleichzeitig hat das Dokument eine Vielzahl konkreter Erinnerungen unterschlagen. Dennoch *ist* die Erklärung in ihrer Genese eine Replik auf die Schrecken des 20. Jahrhunderts, insbesondere die *Shoah*.

Ihr Ziel ist und bleibt eine bestimmte kirchliche Praxis, die auf Verständigung, eine neue Haltung (*habitus*) und eine neue Lehre ausgerichtet ist. In Katechese, Predigt und Lehre sollen alle Verantwortlichen dafür sorgen, dass die Erinnerung an das besondere

⁴¹ Hans Hermann Henrix, *Nostra Aetate – ein zukunftsweisendes Dekret. Eine Einführung*. In: ders. (Hg.), *Nostra Aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*. Aachen 2006, 1–9, hier: 1.

Band, das Juden und Christen verbindet, niemals mehr verloren geht. Dazu sind Lehr-Lernprozesse erforderlich, die in jeder Generation aufs Neue durchgeführt und eingeübt werden müssen.⁴² Die direkte und indirekte Wirkungsgeschichte von NA hat eine Theologie und Kirche in Entstehung gebracht, die für Auschwitz sensibel geworden ist, zwar in je unterschiedlichem Maße, aber insgesamt doch nicht unberührt. Im Konfliktfall wie dem des neu aufkeimenden Antisemitismus in der Gesellschaft und weltweit, in den Auseinandersetzungen um rechtsradikales Denken, Ausländer- und Fremdenfeindlichkeit – gerade angesichts der Flüchtlingssituation in Europa – muss sich zeigen, wie sehr sich Kirche und Theologie in ihrem Verhältnis zum Judentum erneuern und sich von der Erinnerung an Auschwitz verändern lassen kann.⁴³

⁴² Jan Woppowa, Religionspädagogik in der Spur von Nostra Aetate. In: Reinhold Boschki; Josef Wohlmuth (Hg.), *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*. Paderborn 2015, 61–72.

⁴³ Vgl. Angelika Strube (Hg.), *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*. Freiburg 2015.