

Kurt Kardinal Koch

Vortrag „Nostra aetate – Bleibender Kompass des Katholisch-Jüdischen Dialogs“¹ am 21. Juni 2015 in Frankfurt am Main

Zum 50. Jahrestag der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“ vom 28. Oktober 1965 hatte die Deutsche Bischofskonferenz zu einer Vortrags- und Diskussionsveranstaltung am Sonntag, 21. Juni 2015, im Haus am Dom in Frankfurt eingeladen. Die Veranstaltung stand unter dem Thema „Eine Revolution im Verhältnis der Kirche zum Judentum: 50 Jahre Konzilserklärung Nostra aetate“. Neben dem Präsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland, Josef Schuster, war als Hauptredner Kurt Kardinal Koch, Präsident der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, eingeladen. Kurzfristig war Kardinal Koch jedoch verhindert. Er begleitete am 21. und 22. Juni 2015 Papst Franziskus bei einer Pastoralreise nach Turin, zu der auch ein Besuch der Waldenserkirche gehörte. Pater Norbert Hofmann SDB, Sekretär der Vatikanischen Kommission, trug den Vortrag von Kardinal Koch vor.

Keywords: Nostra Aetate, Interreligiöser Dialog, Judentum, Christentum, Antisemitismus, Erinnerung

1. Streiflichter auf die Entstehungsgeschichte von „Nostra aetate“

„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.“² Mit diesen Worten beginnt der vierte Artikel der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“, die am 28. Oktober 1965 mit 2221 Ja-Stimmen gegen 88 Nein-Stimmen mit zwei Vorbehalten, also mit einer nahezu moralischen Einmütigkeit, genauer mit der eindrucksvollen Mehrheit von 96 % von den Konzilsvätern angenommen und vom seligen Papst Paul VI. promulgiert worden ist. Im Blick auf den vierten Artikel, der dem Verhältnis der Kirche zum Judentum gewidmet ist, hat der Konzilsberater Joseph Ratzinger in seinen damals sehr geschätzten Berichten über den Verlauf des Konzils mit Recht geurteilt, im Verhältnis zwischen Kirche und Israel sei „eine neue Seite im Buch der beiderseitigen Beziehungen“ aufgeschlagen worden³. Der damalige Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen, der deutsche Jesuitenkardinal Augustin Bea, in dessen Verantwortung die Redaktion der konziliaren Erklärung weithin gelegen hat, hat deren grundlegende Bedeutung aus der Tatsache wahrgenommen, dass sie gewiss zu den Themen gehört, „für die die sogenannte öffentliche Meinung grösstes Interesse zeigt“, und er hat daraus die Konsequenz gezogen, „dass viele das Konzil nach der Billigung oder Missbilligung dieses Dokumentes gut oder schlecht beurteilen werden“⁴.

Diese sehr positiven Urteile und optimistischen Einschätzungen der Bedeutung dieser Konzilserklärung lassen freilich kaum mehr etwas erahnen von der langen und verwickelten Entstehungsgeschichte, die diese Erklärung bis zu ihrer Promulgation

hinter sich bringen musste und an die zu erinnern auch nach fünfzig Jahren angebracht ist, um ihre damalige Sprengkraft und unverbrauchte Aktualität auch heute noch besser verstehen zu können. Diese lange Geschichte hat mit dem Auftrag begonnen, den der heilige Papst Johannes XXIII., dem die Versöhnung mit dem jüdischen Volk ein Herzensanliegen gewesen ist, am 18. September 1960 Kardinal Augustin Bea zuhanden des von ihm geleiteten Sekretariats für die Einheit der Christen erteilt hat, eine Erklärung über das jüdische Volk vorzubereiten⁵. Der Papst konnte damals freilich kaum ahnen, welches Ausmass dieser Auftrag in der Folgezeit annehmen und von welchen Schwierigkeiten die weitere Arbeit an dieser Erklärung begleitet sein sollte. Die Probleme lagen dabei weniger auf dem religiösen und theologischen Gebiet, sondern eher in den wenig glücklichen politischen Zeitumständen, die ein Höchstmass an Differenziertheit und Ausgeglichenheit erforderten.

Von daher erklärt sich die äusserst komplexe Textgeschichte dieser Erklärung⁶, die zunächst, wie erwähnt, als eigenständiges Dokument über das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk konzipiert gewesen ist. Weil in diesem Text nur das Judentum behandelt wurde und daraufhin von arabischer Seite Protest eingelegt worden ist, hat man sich entschieden, das Schema über die Juden in den grösseren Kontext der Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen im allgemeinen einzuordnen und als viertes Kapitel dem vorgesehenen Dekret über den Ökumenismus anzufügen. Diese Verortung hat deshalb einen guten Sinn, weil besondere und tief reichende Beziehungen zwischen der Kirche als dem erwählten Volk Gottes des Neuen Bundes und dem erwählten Volk Gottes des Alten Bundes bestehen und diese Beziehungen allen Christen gemeinsam sind und weil die erste Spaltung in der Geschichte der Christenheit in der Trennung zwischen Kirche und Synagoge wahrgenommen werden muss, die der katholische Theologe Erich Przywara als „Urriss“ bezeichnet und aus ihm die später stets fortschreitende Unganzheit der Catholica abgeleitet hat.⁷ Vor allem von Konzilsvätern, die im Nahen Osten lebten, wurde aber verlangt, dass auch der Islam in die Erklärung einbezogen werden sollte, und von weiteren Konzilsvätern wurde vorgeschlagen, alle nichtchristlichen Religionen im allgemeinen zu behandeln. Aufgrund dieser Einwände und wegen neu auftauchender Schwierigkeiten, die erneute Überarbeitungen des Textes notwendig gemacht haben, hat die Erklärung über das jüdische Volk schliesslich als vierter Artikel in die Erklärung des Konzils über das „Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ Eingang gefunden, die den Namen „Nostra aetate“ trägt. Die Frage des Verhältnisses der Katholischen Kirche zum Judentum wird damit im grösseren Kontext der Darlegung der Beziehung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen überhaupt betrachtet. Dabei handelt es sich in gewisser Weise um einen Kompromiss, weil das Judentum für den Christen nicht einfach als eine der vielen nichtchristlichen Religionen betrachtet und die Beziehung zwischen Judentum und Christentum nicht bloss als eine besondere Variante des interreligiösen Dialogs nivelliert werden darf, so dass ihre unverwechselbare Eigenart nicht mehr zum Tragen kommen könnte⁸. Denn die Kirche hat mit dem Judentum eine einmalige und einzigartige Beziehung wie mit keiner anderen Religion, und sie kann sich selbst ohne Referenz mit dem Judentum gar nicht verstehen, wie der heilige Papst Johannes Paul II. später anlässlich seines Besuchs in der römischen Synagoge mit den eindrücklichen und eindringlichen Worten zum Ausdruck gebracht hat: „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.“⁹ Auf dem Hintergrund der Entstehungsgeschichte der konziliaren Erklärung darf man den vierten Artikel, der von der Beziehung der Katholischen Kirche zum Judentum handelt, nicht nur als Ausgangspunkt, sondern auch als Herzmitte der ganzen Erklärung „Nostra aetate“ einschätzen.

Die grosse Bedeutung der Konzilserklärung „Nostra aetate“ besteht zweifellos darin, dass sich zum ersten Mal in der Geschichte ein Ökumenisches Konzil in einer so ausdrücklichen und positiven Weise zum Verhältnis der Katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen im Allgemeinen und zum Judentum im Besonderen geäussert hat. Hinzu kommt, dass sich das Konzil nicht einfach mit rein praktischen Gesichtspunkten beschäftigt, sondern die Frage der jüdisch-christlichen Beziehung in einem theologischen Horizont und auf soliden biblischen Grundlagen behandelt hat. Nostra aetate ist kein politisches, sondern ein streng religiöses und theologisches Dokument. Erwähnenswert ist ferner, dass die neue Sicht des Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum nicht einfach eine sekundäre Frage ist, sondern eine Frage, die die innere Identität der Kirche selbst berührt, was auch daran abgelesen werden kann, dass sie auch in wichtige Konstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils Eingang gefunden hat. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ beispielsweise stellt vor allem in den Artikel 9 und 16 das Heraustreten der christlichen Kirche aus dem Gottesvolk Israel und dessen bleibende Erwähltheit heraus; und die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“ enthält in den Artikeln 14 bis 16 dieselbe Überzeugung in einer offenbarungstheologischen Wendung. Indem sich somit grundlegende theologische Aussagen in „Nostra aetate“ auch in anderen konziliaren Dokumenten wieder finden, geben solche Querverbindungen der Erklärung „Nostra aetate“ ein zusätzliches autoritatives Gewicht. Im Blick auf die Wirkungsgeschichte des Konzils darf man insgesamt das Urteil wagen, dass „Nostra aetate“ zu jenen konziliaren Dokumenten gezählt werden darf, die in einer besonders eingängigen Weise eine grundsätzliche Neuausrichtung des Zweiten Vatikanischen Konzils bewirken konnten.

2. Magna Charta der jüdisch-christlichen Beziehungen

Mit diesem kurzen Ausblick in die Wirkungsgeschichte ist bereits die theologische Sinnrichtung des vierten Artikels von „Nostra aetate“ vor unsere Augen getreten. Er beginnt mit einer biblisch fundierten Besinnung auf das Geheimnis und die heilsgeschichtliche Sendung der Kirche, er erinnert an jenes tiefe Band, aufgrund dessen das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams in geistiger Weise verbunden ist und bleibt. Er hebt die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens explizit hervor und bestätigt in positiver Weise das Juden und Christen „gemeinsame geistliche Erbe“. Er äussert den dringenden Wunsch, dass die gegenseitige Kenntnis und die daraus folgende wechselseitige Achtung von Juden und Christen gefördert werden muss. Er beklagt und verurteilt alle Beleidigungen und Hassausbrüche, Manifestationen von Gewalt und Verfolgungen, die von so genannt christlicher Seite gegen das jüdische Volk gerichtet gewesen sind. Er schärft ein, dass von Christen jede Geringschätzung, Herabwürdigung und Verachtung des Judentums vermieden werden muss, und er verurteilt jede Form des Antisemitismus. Der vierte Artikel von „Nostra aetate“ gilt deshalb mit Recht als Gründungsdokument und Magna Charta des jüdisch-katholischen Dialogs, dessen elementare Weichenstellungen im Folgenden noch weiter expliziert und konkretisiert werden sollen.¹⁰

a) Einzigartige und komplexe Beziehung zwischen Christen und Juden

Dass Artikel vier von „Nostra aetate“ einen grundlegenden Neubeginn in der Beziehung zwischen Judentum und Christentum markiert, kann zunächst durch einen kurzen Rückblick in die Geschichte verdeutlicht werden. Diese Geschichte stellt sich als eine sehr komplexe dar, die sich zwischen Nähe und Distanz, zwischen Geschwisterlichkeit und Fremdheit, zwischen Liebe und Hass bewegt hat, und zwar von allem Anfang an. Auf der einen Seite ist Jesus ohne Israel nicht zu verstehen, hat die frühe christliche Gemeinde in einer selbstverständlichen Weise an der jüdischen Liturgie im Tempel teilgenommen und ist auch Paulus auf seinen verschiedenen Missionsreisen jeweils zuerst immer in die Synagogen gegangen, bevor er sich mit seiner Verkündigung des Evangeliums an die Heiden gewandt hat. Auf der anderen Seite ist nach dem jüdischen Krieg und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 das nachbiblische rabbinische Judentum entstanden, das sich weitgehend durch Abgrenzung vom sich ausbreitenden Christentum konstituiert hat. In der Reaktion darauf hat das Christentum seinerseits seine endgültige Identität vor allem durch Abgrenzung vom Judentum gesucht. Die heutige Geschichtsforschung tendiert zwar zur Annahme, dass sich der Prozess der Entfremdung und Abgrenzung zwischen Judentum und Christentum über einen längeren als bisher angenommenen Zeitraum hingezogen und wohl erst nach der Zerstörung des zweiten Tempels im zweiten Jahrhundert allmählich Gestalt angenommen hat. Damit ist freilich nicht in Frage gestellt, dass dieser Prozess von den Anfängen der jüdisch-christlichen Beziehungen her angelegt und das Verhältnis zwischen Juden und Christen bereits früh von Konflikten geprägt gewesen ist, die der damalige Kardinal Joseph Ratzinger mit den Worten umschrieben hat: „Die Kirche wurde von ihrer Mutter als entartete Tochter betrachtet, während die Christen die Mutter als blind und verstockt betrachteten.“¹¹ Dieses Bild erinnert zwar noch daran, dass die Konflikte zwischen Juden und Christen in den Anfängen Familienstreitigkeiten ähnlich gewesen sind. Als jedoch das Bewusstsein, zu derselben Familie Gottes zu gehören, weitgehend verloren gegangen ist, haben sich die Beziehungen zwischen Juden und Christen zunehmend verschlechtert. Sie sind deshalb in der Geschichte schwerwiegenden Belastungen und grossen Feindschaften ausgesetzt gewesen, so dass es leider in zu vielen Fällen zu antijüdischen Entgleisungen gekommen ist, die auch mit Gewaltausbrüchen und Pogromen gegenüber den Juden verbunden gewesen sind.

Einen nicht mehr unterbietbaren Tiefpunkt hat die Judenfeindschaft in der europäischen Geschichte in dem von den Nationalsozialisten mit industrieller Perfektion geplanten und durchgeführten Massenmord an den europäischen Juden gefunden. Die Schoah muss dabei als hässlichster Ausdruck jenes primitiven rassistischen Antisemitismus der Nazi-Ideologie beurteilt werden, der sich bereits im 19. Jahrhundert entwickelt hat, der aber dem Christentum von Grund auf fremd ist und von den Päpsten Pius XI. und Pius XII. mehrfach scharf verurteilt worden ist. Die Schoah kann deshalb nicht dem Christentum als solchem zugerechnet werden; sie ist vielmehr von einer gottlosen, antichristlichen und neuheidnischen Ideologie geleitet und durchgeführt worden, und sie muss als der grauenhafte Tiefpunkt einer neuheidnischen Weltanschauung beurteilt werden, die nicht nur das Judentum, sondern auch das jüdische Erbe im Christentum vernichten wollte, wie Papst Benedikt XVI. bei seinem Besuch des Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau auf diesen Unheilszusammenhang hingewiesen hat: „Mit dem Zerstören Israels, mit der Schoah, sollte im Letzten auch die Wurzel ausgerissen werden, auf der der

christliche Glaube beruht, und endgültig durch den neuen, selbstgemachten Glauben an die Herrschaft des Menschen, des Starken, ersetzt werden.“¹² Der Papst hat damit unmissverständlich zum Ausdruck gebracht, dass das Christentum zutiefst im Judentum verwurzelt ist und ohne diese jüdischen Lebenswurzeln nicht existieren könnte.¹³

Wenn wir uns diese tragische Geschichte vergegenwärtigen, müssen wir Christen mit tiefer Beschämung erkennen, dass die gemeinsame nationalsozialistische Anfeindung bei den Christen viel mehr leidempfindliche Compassion mit den Juden hätte wecken müssen, als sie de facto wirksam geworden ist. Wir Christen haben daher allen Grund, unsere Mitverantwortung an diesen grauenhaften Entwicklungen zu bedenken und vor allem zu bekennen, dass der christliche Widerstand gegen die grenzenlos inhumane Brutalität des ideologisch und rassistisch begründeten Nationalsozialismus nicht jene Klarheit und jenes Ausmass an den Tag gelegt hat, die man mit Recht hätte erwarten dürfen und müssen. Und wir Christen müssen ehrlich bedauern, dass erst das beispiellose Verbrechen der Schoah ein wirkliches Umdenken bewirken konnte, wie es seinen Ausdruck gefunden hat einerseits in der so genannten „Theologie nach Auschwitz“ in ihren verschiedenen Varianten¹⁴ und andererseits in der klaren Verwerfung aller „Manifestationen des Antisemitismus“ in „Nostra aetate“, und zwar „nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums“¹⁵.

Es darf dabei nicht unerwähnt bleiben, dass der Erklärung „Nostra aetate“ andere Entwicklungen vorausgegangen sind und sie vorbereitet haben. Zu denken ist vor allem an die International Emergency Conference on Anti-Semitism, die vom 30. Juli bis 5. August 1947 in Seelisberg stattgefunden hat und an der ungefähr 65 Personen, Juden und Christen aus verschiedenen Konfessionen teilgenommen haben, um sich weitreichende Gedanken darüber zu machen, wie man den Antisemitismus an der Wurzel ausrotten könnte. Die als „Zehn Punkte von Seelisberg“ bekannt gewordenen Perspektiven für einen neuen Dialog zwischen Juden und Christen haben in der einen oder anderen Form auch Eingang in die Konzilserklärung „Nostra aetate“ gefunden, die freilich das Verhältnis zum Judentum in einem dezidiert theologischen Horizont beleuchtet.

b) Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln des Christlichen

Die Verarbeitung der Katastrophe der Schoah und der Kampf gegen den Antisemitismus sind im christlichen Raum eine der wichtigsten Triebfedern gewesen, die zur Abfassung von „Nostra aetate“ und zu der darin vollzogenen Wende im Verhältnis der Katholischen Kirche zum Judentum geführt haben. Bei der kritischen Rückfrage nach der Mitverantwortung der Christen ist immer deutlicher erkannt worden, dass der Widerstand der Christen gegen den nationalsozialistischen Antisemitismus auch deshalb zu schwach gewesen ist, weil ein über Jahrhunderte hin wirksamer christlich-theologischer Antijudaismus eine weit verbreitete antisemitische Antipathie gegen die Juden begünstigt und sich ein altes antijüdisches Erbe in den Seelenfurchen von nicht wenigen Christen eingegraben hat.¹⁶ Für die Ausbreitung des neuheidnischen Antisemitismus und den mangelnden Widerstand der meisten Christen ist der christliche Antijudaismus zwar nicht die Ursache, wohl aber eine mentalitätsmässige Voraussetzung gewesen. Dies musste Grund genug, sich dieser geschichtlichen Hypothek selbstkritisch zu stellen.

Auszugehen ist dabei von der historischen Tatsache, dass im Verhältnis zwischen Kirche und Israel nach der Katastrophe der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 eine neue Situation eingetreten ist. Auf der einen Seite haben die an den Tempel gebundenen Sadduzäer diese Katastrophe nicht überlebt; ihnen gegenüber haben die Pharisäer ihre eigene und besondere Weise entwickelt, in der Zeit ohne Tempel das Alte Testament zu lesen und zu interpretieren. Auf der anderen Seite haben die Christen das Alte Testament im Licht des Neuen Testaments gelesen und in ihm die Erfüllung des im Alten Testament Verheissenen gesehen. Auf diesem Wege sind zwei verschiedene Weisen, das Alte Testament nach dem Jahre 70 neu zu lesen, entstanden, nämlich die christologische Interpretation der Christen und die im rabbinischen Judentum entwickelte Exegese. Da sich die christliche Kirche und das nachbiblische rabbinische und talmudische Judentum nach der Zerstörung des Tempels parallel ausgebildet haben, stellte sich nun die entscheidende neue Frage, wie sich diese beiden Weisen genauer zueinander verhalten. In dieser neuen Situation ist immer stärker ein Konflikt zwischen der Anknüpfung an das Alte Testament und dem Widerspruch zu seiner jüdischen Interpretation entstanden bis dahin, dass das Neue Testament nicht mehr nur als Erfüllung der im Alten Testament gegebenen Verheissungen, sondern auch als deren Substitution betrachtet und in der Folge dem Judentum die Würde, Bundesvolk Gottes zu sein, aberkannt und exklusiv für die Kirche als das „neue Israel“ in Anspruch genommen wurde.¹⁷

Diese Sicht der Substitution ist vor allem in der nachbiblischen Zeit geschichtswirksam geworden. Auf die Frage, wem das Testament gehört, hat beispielsweise der Barnabasbrief um das Jahr 130 eindeutig geantwortet, die Juden hätten wegen ihrer Sünden das Testament verspielt und verloren, so dass nun die Christen zum Erbvolk geworden seien. Noch einen Schritt weiter ist Justin in seinem „Dialog mit dem Juden Tryphon“ gegangen, in dem er den Neuen Bund dem Alten Bund entgegensetzt und erklärt hat, Jesus Christus sei in Person der Neue Bund und deshalb habe der Alte Bund in Jesus Christus sein Ende und sein Ziel gefunden. Vollends Irenäus von Lyon hat das Verhältnis von Altem und Neuem Bund ganz im Sinn von Verheissung und Erfüllung gedeutet, so dass in letzter Konsequenz das nachbiblische rabbinische Judentum als eine überholte Religion beurteilt worden ist.

Die so genannte Substitutionstheorie ist in der Tradition der christlichen Kirche bis in die jüngere Vergangenheit hinein wirksam geblieben. Angesichts der katastrophalen Auswirkungen des Antisemitismus im vergangenen Jahrhundert und mit der kritischen Rückfrage nach einer antijudaistischen Hypothek in der christlichen Tradition hat sich die Kirche aber in die Pflicht genommen gesehen, die Sicht der Substitution und die Beerbungstheorie zu überwinden und zur biblischen, vor allem paulinischen Sicht des Verhältnisses zwischen Juden und Christen zurück zu kehren. In diesem Sinn hat Kardinal Augustin Bea als Ziel der konziliaren Erklärung „Nostra aetate“ formuliert: „diese Wahrheiten über die Juden, die vom Apostel dargelegt werden und im Glaubensgut enthalten sind, den an Christus Glaubenden so klar wieder zu Bewusstsein zu bringen“¹⁸.

Um in Erinnerung zu rufen, dass die Kirche durch jenes Volk, mit dem Gott den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes erhalten hat, bezieht sich die Erklärung „Nostra aetate“ deshalb explizit auf das Bild des „guten Ölbaums, in dem die Heiden als wilde Schösslinge eingepropft sind“¹⁹. Dieses ausdrucksstarke Bild im 11. Kapitel des Briefes an die Römer (11, 16-20) stellt für Paulus den entscheidenden Schlüssel dar²⁰, um das Verhältnis zwischen Israel und der

christlichen Kirche im Licht des Glaubens zu betrachten. Mit diesem Bild bringt er im Blick auf Einheit und Unterschied zwischen Israel und Kirche genauer einen doppelten Aspekt zum Ausdruck: Auf der einen Seite ist das Bild dahingehend ernst zu nehmen, dass die aufgepfropften wilden Zweige nicht aus der Wurzel selbst erwachsen sind und nicht von ihr abstammen, sondern eine neue Wirklichkeit und damit ein neues Heilshandeln Gottes darstellen, so dass die christliche Kirche nicht einfach als ein Zweig oder eine Frucht Israels verstanden werden kann. Auf der anderen Seite ist das Bild aber auch dahingehend ernst zu nehmen, dass die Kirche nur lebensfähig ist, wenn sie ihre Nahrung und Kraft aus der Wurzel Israels bezieht und die aufgepfropften Zweige welk oder gar absterben würden, wenn sie von der Wurzel Israels abgeschnitten würden. Ohne Bild gesprochen bedeutet dies, dass Israel und Kirche aufeinander bezogen und angewiesen sind, gerade weil zwischen beiden nicht nur Einheit, sondern auch Differenz besteht. Israel und Kirche sind und bleiben miteinander verbunden, und zwar sowohl unvermischt als auch ungetrennt.

c) Theologische Rückbesinnung auf das „gemeinsame geistliche Erbe“

Einheit und Unterschied zwischen Judentum und Christentum zeigen sich vor allem bei der Frage, wie sich der Neue und der Alte Bund zueinander verhalten. Für den christlichen Glauben versteht es sich zunächst von selbst, dass es letztlich nur eine Bundesgeschichte Gottes mit seiner Menschheit geben kann. Diese Glaubensüberzeugung findet sich freilich bereits auch im Alten Testament und manifestiert sich darin, dass sich die Geschichte Gottes mit seinem Volk in einer Reihe von verschiedenen Bündnissen verwirklicht, wobei jeder von diesen Bündnissen die vorherigen in sich aufnimmt und wiederum in neuer Weise auslegt. Dies gilt auch für den Neuen Bund, den Gott in Jesus Christus geschlossen hat und der für Christen der endgültige Bund und damit auch die definitive Interpretation dessen ist, was von den Propheten des Alten Bundes verheissen worden ist oder, wie Paulus sich ausdrückt, das „Ja“ und das „Amen“ zu „allem, was Gott verheissen hat“ (2 Kor 1, 20). Der Neue Bund kann deshalb weder als Aufhebung oder Abschaffung noch als Ersetzung oder Substitution des Alten Bundes verstanden werden, wie Walter Kardinal Kasper mit Recht betont: „Der Neue Bund ist für Christen nicht die Substitution, sondern die Erfüllung des Alten Bundes. Beide stehen zueinander in einem Verhältnis der Verheissung oder Antizipation und Erfüllung.“²¹

Zwischen Erfüllung und Substitution muss folglich klar unterschieden und jedes Substitutionsdenken ausgeschlossen werden. Denn für den christlichen Glauben ist es evident, dass der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, aufgrund der unbeirraren Treue Gottes zu seinem Volk nie aufgekündigt worden ist, wie dies in „Nostra aetate“ ausdrücklich festgehalten ist: „Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern.“²² Der von den Christen geglaubte Neue Bund darf deshalb nicht als Ende, sondern nur als überbietende Bestätigung und Erfüllung des Alten Bundes verstanden werden.

Diese Sicht des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Bund hat auch Konsequenzen für Einheit und Unterschied im Blick auf die Zeugnisse der Offenbarung Gottes. Weil Israel das von Gott geliebte Volk seines Bundes ist, der niemals widerrufen noch aufgekündigt worden ist, gehört das Bundesbuch Israels, das Alte Testament, zum bleibenden Erbe der christlichen Kirche; und mit der Existenz des Alten Testaments als eines wesentlichen Teils der einen christlichen

Bibel gibt es eine tief verwurzelte Zusammengehörigkeit und innere Verwandtschaft von Judentum und Christentum.

Mit der Existenz des Neuen Testaments hat sich freilich bereits früh die Frage gestellt, wie sich beide Testamente zueinander verhalten. Dabei wurde auch die gefährliche Auffassung vertreten, das Neue Testament habe das alttestamentliche Buch der Verheissungen heilsgeschichtlich überholt und zu etwas Veraltetem gemacht, das im Glanz des Neuen vergangen sei, genauso wie man auf das Licht des Mondes nicht mehr angewiesen ist, sobald die Sonne aufgegangen ist. Eine solche schroffe Entgegensetzung zwischen der hebräischen und der christlichen Bibel, die im zweiten Jahrhundert vor allem von Markion vertreten worden ist, ist glücklicherweise nie offizielle Lehre der christlichen Kirche geworden. Mit seiner Verwerfung des Alten Testaments ist Markion vielmehr auf den geschlossenen Widerstand der nachapostolischen Kirche gestossen, und er ist im Jahre 144 aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen worden. Die Bedeutung dieser antimarkionitischen Entscheidung der frühen Kirche für das Verhältnis der Kirche zum Judentum kann man kaum überschätzen.

Dies ist freilich nur die eine Seite des Verhältnisses zwischen den beiden Testamenten. Dass das Juden und Christen gemeinsame Erbe des Alten Testaments nicht nur eine fundamentale Basis einer geistlichen Verwandtschaft bildet, sondern dass damit auch eine elementare Spannung in die Beziehung zwischen beiden Glaubensgemeinschaften hinein getragen ist, zeigt sich darin, dass die Christen das Alte Testament im Licht des Neuen Testaments lesen, und zwar in der Überzeugung, die Augustinus in der einprägsamen Formel ausgesprochen hat: „Das Neue Testament liegt im Alten verborgen, und das Alte ist im Neuen offenbar.“²³ In derselben Sinnrichtung hat sich auch Papst Gregor der Grosse ausgesprochen, wenn er das Alte Testament als „Vorausschau des Neuen Testaments“ und dieses als „den besten Kommentar zum Alten Testament“ bezeichnet hat²⁴.

Damit kehren wir an den Ausgangspunkt dieses Gedankengangs zurück, bei dem wir festgestellt haben, dass nach der Zerstörung des Tempels zwei Weisen, das Alte Testament zu lesen und zu deuten, entstanden sind, und können abschliessend als Konsequenz formulieren, die Papst Benedikt XVI. in seinem Buch über Jesus von Nazareth gezogen hat: „Wir erkennen es nach Jahrhunderten des Gegeneinanders als unsere Aufgabe, dass diese beiden Weisen der neuen Lektüre der biblischen Schriften – die christliche und die jüdische – miteinander in Dialog treten müssen, um Gottes Willen und Wort recht zu verstehen.“²⁵ Papst Benedikt hat damit ein Ergebnis wieder aufgegriffen, das die Päpstliche Bibelkommission in ihrem Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ im Jahre 2001 dahingehend formuliert hat²⁶, dass die Christen zugeben können und müssen; „dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt“, und zwar in „Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte“, um daraus den Schluss zu ziehen: „Jeder dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar.“²⁷

3. Erfreuliche Rezeption von „Nostra aetate“ nach dem Konzil

Mit diesen theologischen Reflexionen über den Inhalt von „Nostra aetate“ haben wir bereits den Blick auf die Geschichte der Rezeption dieser konziliaren Erklärung geöffnet. Dabei gilt es das Augenmerk vor allem darauf zu richten, dass jene verheissungsvollen Perspektiven, die „Nostra aetate“ grundgelegt hat, von den Päpsten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in vielfältiger Weise bestätigt und vertieft worden sind. Es darf dabei freilich nicht vergessen werden, dass am Beginn von „Nostra aetate“ der heilige Papst Johannes XXIII. steht, der bereits während seines diplomatischen Dienstes als Apostolischer Delegat in der Türkei in den Jahren 1935 bis 1944 eine persönliche Erfahrung vom tragischen Schicksal der Juden während der Terrorherrschaft des Dritten Reiches hatte und Tausende von Juden während ihrer nationalsozialistischen Verfolgung vor der Vernichtung bewahrte. Während seines Pontifikats zeigen vor allem zwei Episoden seine innere Einstellung zum jüdischen Volk. Während der Liturgie am Karfreitag im Jahre 1959 hat er unvorhergesehen angeordnet, in der Aufforderung zur Fürbitte für die Juden „Oremus pro perfidis Iudaeis“ das Eigenschaftswort „perfidi“, das bisher mit dem Namen der Juden verbunden gewesen ist, wegzulassen. Als im Oktober 1960 amerikanische Juden nach Rom gekommen sind, um dem Papst für seine Bemühungen um die Errettung von Juden zu danken, hat er sie unter Bezugnahme auf die Begegnung Josephs mit seinen Brüdern in Ägypten nicht mit seinem Papstnamen, sondern mit seinem Taufnamen begrüsst: „Sono io, Guiseppe, il fratello vostro.“ Diese beiden Episoden verdeutlichen, dass sein Herz vorbereitet gewesen ist für eine neue Zuwendung zu den Juden, deren religiös-theologische Verwirklichung er dem Jesuitenpater Augustin Bea anvertraut hat. Der eigentliche Anstoss für die Ausarbeitung eines eigenen Dokumentes über die Juden dürfte die Begegnung von Papst Johannes XXIII. mit dem jüdischen Historiker Jules Isaac am 13. Juni 1960 gewesen sein, der dem Papst eine Denkschrift mit eindringlichen Bitten um eine neue Sicht des Verhältnisses der Kirche zum Judentum vorgelegt hatte.²⁸

Das von Johannes XXIII. angestossene Bemühen, das Verhältnis der Katholischen Kirche zum Judentum auf neue Grundlagen zu stellen, konnte freilich erst vom seligen Papst Paul VI. aufgegriffen und weitergeführt werden. Sein grosses Verdienst besteht darin, dass er die von Johannes XXIII. eingeleitete Wende konsequent nachvollzogen, theologisch vertieft und mit neuen Akzenten versehen hat.²⁹ Noch vor der Promulgation von „Nostra aetate“ hat Papst Paul VI. die Zeit für reif gehalten, eine Reise ins Heilige Land zu unternehmen. Der eigentliche Anlass für diese Reise im Jahre 1964 ist zwar die Begegnung zwischen dem Papst und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel gewesen. Wie aber diese Begegnung in Jerusalem zum Katalysator der orthodox-katholischen Beziehungen und in einem gewissen Sinne der christlichen Ökumene überhaupt geworden ist³⁰, so sind mit der Israel-Reise von Paul VI. auch neue und verheissungsvolle Entwicklungen im Verhältnis der Katholischen Kirche zum Judentum eingeleitet worden. Diese sind vor allem sichtbar geworden in der Begegnung mit den Autoritäten des Staates Israel, als der Papst die Juden mit dem schönen Begriff „Söhne des Bundesvolkes“ angesprochen hat und damit zum Ausdruck bringen wollte, dass auch die heutigen Juden zu diesem Bundesvolk gehören und der Bund Gottes mit diesem Volk weiter besteht. Ferner hat Paul VI. an die biblischen Stammväter Abraham, Isaak und Jakob erinnert, um so die gemeinsamen Wurzeln des Glaubens hervorzuheben. Man darf seine Reise ins Heilige Land zweifellos als „Meilenstein auf dem Weg zu einem veränderten Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Judentum“³¹ einschätzen und urteilen, dass von ihr her eine logische Entwicklung zu den religiös-theologischen Stellungnahmen verläuft, die das Konzil später mit „Nostra aetate“

formuliert hat. Neben diesen und anderen autoritativen Aussagen zum jüdisch-katholischen Dialog hat Paul VI. auch den unmittelbaren Begegnungen mit Vertretern des Judentums einen wichtigen Platz eingeräumt, die stets von einem herzlichen Ton geprägt gewesen sind und das grosse Interesse und die hohe Wertschätzung belegen, die Paul VI. dem Judentum entgegen gebracht hat. Von daher wird es nicht erstaunen, dass man nach seinem Tod in einem jüdischen Nachruf diese Würdigung lesen konnte: „Das jüdische Volk auf der ganzen Welt wird sich der Regierungsjahre Papst Pauls VI. immer erinnern als des Anfangs von einem neuen Zeitalter für die katholisch-jüdischen Beziehungen.“³²

Weitere Schritte bei der Versöhnung mit dem Judentum hat der heilige Papst Johannes Paul II. getan³³, dessen grosses Bemühen bereits in seiner Biographie verwurzelt ist. Er ist in Wadowice, einem kleinen polnischen Städtchen, das zu einem guten Viertel aus jüdischen Mitbürgern bestanden hat, aufgewachsen, so dass für ihn Freundschaften mit Juden bereits in der Kindheit selbstverständlich gewesen sind. Während seines Pontifikats ist es ihm ein wichtiges Anliegen gewesen, die Bande der Freundschaft mit dem Judentum zu vertiefen. Er hat deshalb immer wieder jüdische Persönlichkeiten und Gruppierungen empfangen; und bei seinen zahlreichen Pastoralreisen gehörte eine Begegnung mit einer jüdischen Delegation überall dort, wo eine grössere jüdische Gemeinde lebt, in sein Pflichtprogramm. In der Öffentlichkeit ist sein leidenschaftliches Bemühen um den jüdisch-christlichen Dialog vor allem aufgrund seiner grossen Gesten wahrgenommen worden, von denen die folgenden besonders hervorgehoben zu werden verdienen: Bereits im ersten Jahr seines petrinischen Dienstes hat er am 7. Juni 1979 das ehemalige Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau besucht und vor dem Gedenkstein mit hebräischer Inschrift in besonderer Weise der Opfer der Schoah mit berührenden Worten gedacht: „An diesem Gedenkstein darf niemand gleichgültig vorbeigehen.“³⁴ In Erinnerung bleibt zweitens der Besuch von Johannes Paul II. in der römischen Synagoge am 13. April 1986, dem deshalb eine besondere Bedeutung zukommt, weil in Rom eine jüdische Gemeinde gelebt hat, bevor der christliche Glaube in diese Stadt gebracht worden ist, und weil zum ersten Mal in der Geschichte der Bischof von Rom eine Synagoge besucht hat, um vor aller Welt seine Wertschätzung des Judentums zu bezeugen. Drittens bleibt die Öffentliche Liturgie am 12. März im Heiligen Jahr 2000 unvergesslich, während der der Papst auch um Vergebung der Schuld gegenüber dem „Volk Israel“ mit den eindringlichen Worten gebeten hat: „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.“³⁵ In einer leicht veränderten Form hat Papst Johannes Paul II. diese Vergebungsbitte als schriftlich formuliertes Gebet in die Quader der Klagemauer in Jerusalem anlässlich seiner Reise ins Heilige Land gesteckt, während der er auch die Holocaustgedenkstätte Yad-VaSchem besucht, der Opfer der Schoah gedacht, Überlebenden dieser unvergleichlichen Tragödie begegnet und zum ersten Mal Kontakt mit dem Jerusalemer Oberrabbinat aufgenommen hat. Im Rückblick darf man dankbar festhalten, dass Johannes Paul II. mit seinem grossen Engagement für den katholisch-jüdischen Dialog während seines langen Pontifikats wichtige Weichen für die Zukunft dieser notwendigen Begegnung zwischen Judentum und Christentum gestellt hat.

Das vielfältige Bemühen von Papst Johannes Paul II. ist vom damaligen Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, Joseph Kardinal Ratzinger, wesentlich mitgetragen und theologisch verantwortet worden, der selbst wegweisende Artikel

über das Verhältnis des Christentums zum Judentum im Konzert der Weltreligionen veröffentlicht³⁶ und seine theologische Sicht im Jubiläumsjahr 2000 konzis zum Ausdruck gebracht hat: „Auch wenn die letzte abscheuliche Erfahrung der Shoah im Namen einer antichristlichen Ideologie erfolgte, welche den christlichen Glauben in seiner abrahamitischen Wurzel treffen wollte, im Volk Israel, kann man nicht leugnen, dass sich ein gewisser ungenügender Widerstand von christlicher Seite gegen diese Grausamkeiten aus dem antijüdischen Erbe erklärt, das in der Seele nicht weniger Christen da war.“³⁷ Auf diesem theologischen Hintergrund kann es nicht erstaunen, dass Papst Benedikt XVI. das Versöhnungswerk seines Vorgängers im Blick auf die katholisch-jüdische Begegnung weitergeführt und vorangebracht hat. Während seines beinahe achtjährigen Pontifikats hat er all jene Schritte unternommen, die sein Vorgänger während den 27 Jahren seines Pontifikats getan hat: Papst Benedikt XVI. besuchte am 28. Mai 2006 das ehemalige Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau³⁸. Bei seinem Besuch in Israel im Mai 2009 stand er ebenfalls vor der Klagemauer in Jerusalem und betete für die Opfer der Schoah in Yad-VaSchem, wo er in einer eindrucksvoll tiefen Weise auf die Bezeichnung dieses Ortes einging und über die in Gott begründete Unverlierbarkeit des Namens jedes Menschen meditierte: „Man kann ein heimtückisches Netz von Lügen spinnen, um andere zu überzeugen, dass gewisse Gruppen keine Achtung verdienen. Doch so sehr sich einer auch bemüht, man kann niemals den Namen eines Menschen wegnehmen.“³⁹ Am 17. Januar 2010 wurde Papst Benedikt XVI. von der jüdischen Gemeinde in Rom in ihrer Synagoge herzlich empfangen, in der er eine unverwechselbare spirituelle Meditation über den Dekalog vortrug, den er als „Polarstern des Glaubens und der Moral des Gottesvolkes“ würdigte.⁴⁰ Mit seiner spirituellen Tiefe und der ihm eigenen Kraft des Wortes hat Papst Benedikt XVI. den Facettenreichtum des gemeinsamen geistlichen Erbes von Judentum und Christentum zum Leuchten gebracht und jene Wegweisungen theologisch vertieft, die in „Nostra aetate“ vorgegeben sind.

Der jüdisch-katholische Dialog findet heute eine gute Fortsetzung mit Papst Franziskus, der bereits als Erzbischof von Buenos Aires enge Kontakte mit der jüdischen Gemeinde und vor allem mit dem Rabbiner Abraham Skorka gepflegt hat und der sie auch als Papst weiterführt.⁴¹ Wie bei seiner Amtseinsetzung mit der Gegenwart von hohen jüdischen Repräsentanten aus den USA, Israel, Argentinien und der jüdischen Gemeinde in Rom sichtbar geworden ist, ist es Papst Franziskus ein wichtiges Anliegen, die Bande der Freundschaft zwischen Juden und Katholiken zu intensivieren und zu vertiefen. Immer wieder empfängt er jüdische Persönlichkeiten und Gruppierungen in Audienz und gibt die starke Zusicherung ab, dass man unmöglich Christ und zugleich Antisemit sein kann. Der bisherige Höhepunkt seines Bemühens ist gewiss die Reise ins Heilige Land im Mai 2014 mit seiner Begegnung mit den beiden Oberrabbinern, seinem Gebet an der Klagemauer und der Umarmung eines jüdischen und eines muslimischen Freundes und mit der aufrüttelnden Meditation in Yad-VaSchem gewesen, wo er um die Gnade gebetet hat, „uns zu schämen, was zu tun wir als Menschen fähig gewesen sind“.

4. Offene theologische Fragen und gegenseitiger Dienst am Glauben

Den Päpsten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es ein wichtiges Anliegen gewesen, dass jene Perspektiven, die in „Nostra aetate“ grundgelegt sind, in der ganzen Kirche rezipiert und weitergeführt werden. Bei allen diesen grossen Verdiensten sind freilich noch nicht alle theologischen Fragen, die sich in der Beziehung zwischen Christentum und Judentum stellen, gelöst. Dass vielmehr noch

eine grosse Anstrengung an theologischer Reflexion unternommen werden muss, wird auch durch das vor wenigen Jahren publizierte Projekt „Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships“ bestätigt, das auf Anregung der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum von einer informell einberufenen internationalen Gruppe von christlichen Theologen realisiert worden ist und zu dem einzelne jüdische Fachleute und Freunde als kritische Beobachter zur Teilnahme eingeladen worden sind.⁴² Wie verdienstvoll dieses jüdisch-christliche Gespräch auch gewesen ist, so hält Walter Kardinal Kasper doch in realistischer Weise fest, dass es noch keineswegs zu einem Abschluss gekommen ist: „Wir stehen erst am Anfang eines neuen Beginns. Viele exegetische, historische und systematische Fragen sind noch immer offen und wahrscheinlich wird es immer solche Fragen geben.“⁴³

Heute mehren sich auch unter jüdischen Rabbinern die Stimmen, die die Zeit für reif halten, dass im jüdisch-christlichen Gespräch die theologischen Fragen vertieft werden müssen und dass in seinem Mittelpunkt die höchst komplexe Frage stehen muss, wie die von uns Christen mit den Juden geteilte Glaubensüberzeugung, dass der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, aufgrund der unbeirrbar Treue Gottes zu seinem Volk nie aufgekündigt worden ist, sondern gültig bleibt, und die christliche Glaubensüberzeugung von der Neuheit des in Jesus Christus uns geschenkten Neuen Bundes theologisch so kohärent zusammengedacht werden können, dass die innere Einheit zwischen Altem und Neuem Testament bewahrt bleibt und sich sowohl Juden als auch Christen nicht verletzt fühlen, sondern in ihren Glaubensüberzeugungen ernst genommen wissen.⁴⁴

Dabei handelt es sich nicht einfach um eine akademische Frage: es geht vielmehr immer auch um die sehr ernste und existenzielle Frage nach dem Heil des Menschen, so dass hier besondere Vorsicht geboten ist. Denn auf der einen Seite steht und fällt der christliche Glaube mit dem Bekenntnis, dass Gott alle Menschen zum Heil führen will, diesen Weg in Jesus Christus als dem universalen Mittler des Heils geht und uns deshalb „kein anderer Name unter dem Himmel gegeben“ ist, „durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4, 12). Aus diesem christlichen Bekenntnis darf auf der anderen Seite aber in keiner Weise der Schluss gezogen werden, die Juden wären von Gottes Heil ausgeschlossen, weil sie nicht an Jesus Christus als den Messias Israels und den Sohn Gottes glauben. Eine solche Konsequenz hätte überhaupt keinen Anhalt an der heilsgeschichtlichen Schau des Paulus. Er bringt in seinem Brief an die Römer vielmehr seine Überzeugung zum Ausdruck, dass es in der Heilsgeschichte keinen Bruch geben kann, sondern das Heil von den Juden kommt; und er geht ganz klar davon aus, dass Gott während der „Zeit der Heiden“ Israel eine eigene Sendung anvertraut hat. Und die sich selbst gestellte Frage, ob Gott denn sein eigenes Volk verstossen habe, verneint Paulus entschieden und hält dezidiert fest: „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11, 29). Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch ausser Frage; wie dies aber ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgründtiefes 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 geheimnisvolle 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).

Mit dieser vorsichtigen Antwort eröffnet sich zugleich die Erkenntnis, dass dennoch im Blick auf die Heilsfrage des Menschen der wohl elementarste Unterschied zwischen Judentum und Christentum sichtbar wird. Denn die jüdische Basalkritik am Christusbekenntnis der Christen und am Christentum überhaupt besteht darauf, dass die Welt immer noch unversöhnt und das Reich Gottes in unserer Welt noch nicht angekommen ist. Das Judentum ist und bleibt gerade dort, wo es seiner göttlichen Berufung treu bleibt, ein Stachel in der Seite des Christentums, weil es die Erfahrung der Unerlöstheit der Welt in Erinnerung ruft und einschärft, wie Franz Rosenzweig hervorgehoben hat: „Dies Dasein des Juden zwingt dem Christentum in alle Zeit den Gedanken auf, dass es nicht bis ans Ziel, nicht zur Wahrheit kommt, sondern stets – auf dem Weg bleibt.“⁴⁵ Denselben Stachel hat Schalom Ben-Chorin mit den Worten zum Ausdruck gebracht: „Der Jude weiss zutiefst um diese Unerlöstheit der Welt und er erkennt und anerkennt inmitten dieser Unerlöstheit keine Enklaven der Erlösung.“⁴⁶ Und in derselben Stossrichtung hat Martin Buber den bleibenden Unterschied zum Christentum so profiliert: „Die Kirche steht auf dem Glauben an das Gekommensein Christi, als an die der Menschheit durch Gott zuteil gewordene Erlösung. Wir Israeli vermögen das nicht zu glauben.“⁴⁷

Damit ist in der Tat die Besonderheit des Christentums benannt, das aufgrund des Christusereignisses überzeugt ist, dass in Jesus Christus die Liebe Gottes inmitten der noch unversöhnten und unerlösten Welt dennoch bereits gegenwärtig ist: „Die Besonderheit des Christentums besteht in dem Glauben an die Versöhnung der anderweitig noch unversöhnten Welt in Jesus Christus und in der Gegenwart seines Geistes.“⁴⁸ Indem das Christentum in Treue zu seiner göttlichen Sendung die Gegenwart der Liebe und Versöhnung Gottes inmitten der leidenden, stöhnenden und unversöhnten Welt bezeugt und im Kreuz Jesu Christi den „ständigen Versöhnungstag Gottes“⁴⁹ wahrnimmt, ist das Christentum auch ein Stachel in der Seite des Judentums.

Wenn Judentum und Christentum ihren Überzeugungen treu bleiben und sich darin gegenseitig respektieren und zugleich herausfordern, können sie sich gegenseitig diesen Dienst am Glauben tun. In diesem gegenseitigen Glaubensdienst aneinander bleiben Judentum und Christentum, Synagoge und Kirche unlösbar aneinander gebunden, wenn Christen und Juden aus jenem „gemeinsamen geistlichen Erbe“ leben, das „Nostra aetate“ in Erinnerung gerufen hat. In diesem Sinn ist und bleibt diese wegweisende Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils der Kompass der Versöhnung zwischen Juden und Christen auch heute und in die Zukunft hinein.

Quelle:

http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/2015-107b-50-Jahre-Nostra-aetate-Rede-Kardinal-Koch.pdf (2024-04).

¹ Vortrag im Haus am Dom in Frankfurt am 21. Juni 2015.

² Nostra aetate, Nr. 4.

³ J. Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (Köln 1966) 68.

⁴ Relatio von Augustin Kardinal Bea über die „Erklärung über die Juden und Nichtchristen“, gehalten in der Konzilsaula am 25. September 1964, in: A. Kardinal Bea, Die Kirche und das jüdische Volk (Freiburg i. Br. 1966) 148-157, zit. 148.

⁵ Vgl. D. Recker, Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung (Paderborn 2007).

⁶ Vgl. J. Oesterreicher, Kommentierende Einleitung zur „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Band 13 (Freiburg i. Br. 1967) 406-478.

⁷ E. Przywara, Römische Katholizität – All-christliche Ökumenizität, in: J. B. Metz u. a. (Hrsg.), Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner (Freiburg i. Br. 1964) 524-528, zit. 526.

⁸ Vgl. J. Kardinal Ratzinger, Der Dialog der Religionen und das Jüdisch-christliche Verhältnis, in: Ders., Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund (Hagen 1998) 93-121.

⁹ Giovanni Paolo II, Ringraziamo il Signore per la ritrovata fratellanza e per la profonda intesa tra la Chiesa e l'Ebraismo. Allocuzione nella Sinagoga durante l'incontro con la Comunità Ebraica della Città di Roma il 13 aprile 1986, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II IX, 1 1986 (Città del Vaticano 1986) 1024-1031, cit. 1027.

¹⁰ Vgl. H. H. Henrix, Nostra aetate und die christlich-jüdischen Beziehungen, in: D. Ansorge (Hrsg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven (Münster 2014) 228-245; N. Lamdan, A. Melloni (eds.), Nostra aetate: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations (Berlin 2007); J.-H. Tück, Das Konzil und die Juden. Nostra aetate – Bruch mit dem Antijudaismus und Durchbruch zur theologischen Würdigung des nachbiblischen Bundesvolkes, in: G. Augustin und M. Schulze (Hrsg.), Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben. Festschrift für Kurt Kardinal Koch zum 65. Geburtstag. Zweiter Teilband (Freiburg i. Br. 2015) 857-893, zit. 880.

¹¹ J. Cardinal Ratzinger, Das Erbe Abrahams, in: Ders., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio (Augsburg 2002) 235-238, zit. 237.

¹² Benedetto XVI, „Dovevo venire“. Auschwitz-Birkenau: La visita al campo di concentramento il 28 maggio 2006, in: Insegnamenti di Benedetto XVI II, 1 2006 (Città del Vaticano 2007) 724-729.

¹³ Vgl. C. Sedmak, Europa und eine Ethik des Gedächtnisses: Papst Benedikt und der Holocaust, in: Ders. / St. O. Horn (Hrsg.), Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität (Regensburg 2011) 155-183.

¹⁴ Vgl. E. Kogon / J. B. Metz, Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk (Freiburg i. Br. 1979).

¹⁵ Nostra aetate, Nr. 4.

¹⁶ Vgl. Judaïsme, anti-judaïsme et christianisme. Colloque de l'Université de Fribourg (Saint-Maurice 2000).

¹⁷ Vgl. K. Backhaus, Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit, in: H. Frankemölle (Hrsg.), Der ungekündigte Bund (Freiburg i. Br. 1998) 211-231.

¹⁸ Relatio von Augustin Kardinal Bea über „Die Haltung der Katholiken zu den Nichtchristen und hauptsächlich zu den Juden“, gehalten in der Konzilsaula am 19. November 1963, in: A. Kardinal Bea, Die Kirche und das jüdische Volk (Freiburg i. Br. 1966) 141-147, zit. 144.

¹⁹ Nostra aetate, Nr. 4.

²⁰ Vgl. F. Mussner, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche (Freiburg i. Br. 1987).

²¹ W. Cardinal Kasper, Foreword, in: Ph. A. Cunningham u. a. (Ed.), Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships (Michigan 2011) X-XVIII, cit. XIV: „The New Covenant for Christians is not the replacement (substitution), but the fulfilment of the Old Covenant. Both stand with each other in a relationship of promise or anticipation and fulfilment.“

²² Nostra aetate, Nr. 4.

²³ Augustinus, Quaestiones in Heptateuchum 2, 73.

²⁴ Gregor der Grosse, Homiliae in Ezechielem I, VI, 15.

²⁵ J. Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung (Freiburg i. Br. 2011) 49.

²⁶ In deutscher Sprache veröffentlicht als Nr. 152 der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ (Bonn 2001), Nr. 22.

²⁷ In deutscher Sprache veröffentlicht als Nr. 152 der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ (Bonn 2001), Nr. 22.

²⁸ Vgl. M. Quisinsky, Art. Isaac, Jules, in: Ders. / P. Walter (Hrsg.), Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Freiburg i. Br. 2012) 139-140.

²⁹ Vgl. J. Ernesti, Paul VI. Der vergessene Papst (Freiburg i. Br. 2012), bes. 91-106: Das Verhältnis zum Judentum.

³⁰ Vgl. Métropolitte Emmanuel / Cardinal K. Koch, L'esprit de Jérusalem. L'orthodoxie et le catholicisme au XXIème siècle (Paris 2014).

³¹ Th. Brechenmacher, Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung (München 2005) 245.

³² Zitiert in: Freiburger Rundbrief 28 (1978) 93.

-
- ³³ Vgl. Giovanni Paolo II - Benedetto XVI, Ebrei, fratelli maggiori. La necessità del dialogo fra cattolicesimo ed ebraismo nei discorsi di Papa Wojtyła e di Papa Ratzinger. A cura di Santino Sparta (Roma 2007); E. J. Fisher and L. Klenicki (eds.), *The Saint for Shalom. How Pope John Paul II Transformed Catholic-Jewish Relations. The Complete Texts 1979-2005* (New York 2011).
- ³⁴ Giovanni Paolo II, Vittoria della fede e dell'amore sull'odio. Al Campo di Concentramento di Brzezinka il 7 giugno 1979, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 1979 (Gennaio-Giugno) (Città del Vaticano 1979) 1482-1487, zit. 1484.
- ³⁵ Giovanni Paolo II, Perdoniamo e chiediamo perdono! La giornata del perdono nella prima domenica di quaresima del Grande Giubileo, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* XXIII, 1 2000 (Città del Vaticano 2002) 351-355.
- ³⁶ J. Kardinal Ratzinger, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* (Hagen 1998).
- ³⁷ J. Cardinal Ratzinger, Das Erbe Abrahams, in: Ders., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio* (Augsburg 2002) 235-238, zit. 237.
- ³⁸ Vgl. J.-H. Tück, Wo war Gott? Der deutsche Papst in Auschwitz – eine theologische Nachbetrachtung, in: Ders. (Hrsg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.* (Freiburg i. Br. 2013) 122-134.
- ³⁹ Benedetto XVI, Nessuno neghi o dimentichi la Shoah. La visita al Memoriale di Yad Vashem il 11 maggio 2009, in: *Insegnamenti di Benedetto XVI* V, 1 2009 (Città del Vaticano 2010) 787-789, zit. 787.
- ⁴⁰ Benedetto XVI, Un cammino irrevocabile di fraterna collaborazione. Incontro con la Comunità Ebraica nel Tempio Maggiore degli Ebrei di Roma il 17 gennaio 2010, in: *Insegnamenti di Benedetto XVI* VI, 1 (Città del Vaticano 2011) 86-92, zit. 90.
- ⁴¹ Vgl. J. Bergoglio (Papst Franziskus) / A. Skorka, *Über Himmel und Erde. Jorge Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka* (München 2013).
- ⁴² Ph. A. Cunningham, J. Sievers, M. C. Boys, H. H. Henrix & J. Svartvik (Ed.), *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships* (Cambridge 2011).
- ⁴³ Ebda. XIV. Zur deutschen Version dieses Vorworts vgl. W. Kardinal Kasper, Juden und Christen – Das eine Volk Gottes, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 30 (2010) 418-427.
- ⁴⁴ Vgl. die differenzierte Studie von Th. Söding, Erwählung – Verstockung – Errettung. Zur Dialektik der paulinischen Israeltheologie in Röm 9-11, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 39 (2010) 382-417.
- ⁴⁵ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* III, 197.
- ⁴⁶ Sch. Ben-Chorin, *Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels* (Hamburg 1956) 99.
- ⁴⁷ M. Buber, *Der Jude und sein Judentum* (Köln 1963) 562.
- ⁴⁸ W. Pannenberg, Das Besondere des Christentums, in: P. Lapede / W. Pannenberg, *Judentum und Christentum. Einheit und Unterschied. Ein Gespräch* (München 1981) 19-31, zit. 29-30.
- ⁴⁹ J. Kardinal Ratzinger, Israel, die Kirche und die Welt. Ihre Beziehung und ihr Auftrag nach dem „Katechismus der Katholischen Kirche“ von 1992, in: Ders., *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* (Hagen 1998) 17-45, zit. 43.