

Reinhold Boschki, Josef Wohlmuth (Hg.)
Nostra Aetate 4

STUDIEN ZU
JUDENTUM UND CHRISTENTUM

HERAUSGEGEBEN VON JOSEF WOHLMUTH

BAND 30

2015

Ferdinand Schöningh

REINHOLD BOSCHKI, JOSEF WOHLMUTH
(HG.)

Nostra Aetate 4

Wendepunkt im Verhältnis von Kirche
und Judentum – bleibende Herausforderung
für die Theologie

Unter Mitarbeit von Lukas Ricken

2015

Ferdinand Schöningh



Umschlagabbildung:

Schwester M. Euphemia Blaschke, *Moses vor dem brennenden Dornbusch* (Öl, 1965)
(Kloster St. Johann im Gnadenthal, Ingolstadt)



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

© 2015 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-78242-7



Inhalt

REINHOLD BOSCHKI & JOSEF WOHLMUTH Einführung	9
---	---

TEIL 1: Fragen aus praktisch-theologischer Perspektive an das Ganze der Theologie

CHRISTIAN BAUER Offenbarung im Alltag? Pastoraltheologie im Horizont der jüdischen Halacha	15
--	----

REINHOLD BOSCHKI Vergessene Erinnerung? Nostra Aetate 4 in der Perspektive einer anamnetisch-orientierten Theologie nach Auschwitz	25
--	----

ALBERT GERHARDS Anfragen von Nostra Aetate 4 an die Liturgiewissenschaft	37
---	----

CHRISTIAN M. RUTISHAUSER Christliche Spiritualität und jüdisch-christlicher Dialog	49
---	----

JAN WOPPOWA Religionspädagogik in der Spur von Nostra Aetate	61
---	----

TEIL 2: Nostra Aetate 4 als Herausforderung und Irritation für die theologischen Disziplinen

ULRICH BERGES Nostra Aetate 4 – Kritische Anmerkungen eines Alttestamentlers	75
---	----

RENÉ DAUSNER Das Volk Gottes und die messianische Zeit. Zur dogmatischen Herausforderung von Nostra Aetate 4 im 21. Jahrhundert	83
---	----

ERWIN DIRSCHERL Bleibende Erwählung oder Prädestination? Nostra Aetate gnadentheologisch gelesen	101
THOMAS FORNET-PONSE Nostra Aetate, das Judentum und die innerchristliche Ökumene	113
GREGOR MARIA HOFF Nostra Aetate 4 als Anfrage an die systematische Theologie.....	125
MARIA NEUBRAND MC Nostra Aetate 4 – Anfrage und bleibende Herausforderung für die Neutestamentliche Exegese	135
ANDREAS PANGRITZ Die Konzilserklärung Nostra Aetate aus evangelischer Sicht.....	147
KATHARINA WESTERHORSTMANN Das Liebesgebot – Moraltheologische Erkundungen zu einer Theologie der Liebe im Anschluss an Nostra Aetate 4.....	159
TEIL 3: Über Nostra Aetate hinaus – Zukunftsperspektiven	
FRANCESCO PAOLO CIGLIA Zwischen Gedächtnis, Anerkennung und Bekenntnis Nostra Aetate 4 – 50 Jahre danach.....	181
HANS HERMANN HENRIX Bilanz und Ausblick: Nostra Aetate 4 als Stachel im Fleisch christlich-theologischen Denkens	193
DANIEL KROCHMALNIK Trialog ‚in unserer Zeit‘ (Nostra Aetate) Ein Beitrag zum Weiterdenken der Konzilserklärung	207

ANDREAS MENNE & LUKAS RICKEN

Realität als Anspruch und der Antirealismus des Gefühls

Zur Zukunft von Nostra Aetate im Anschluss an Alexander Kluge..... 215

JOSEF WOHLMUTH

Nostra Aetate 4 – 50 Jahre danach im Blickfeld der Dogmatik..... 227

AUTORINNEN UND AUTOREN 257

Einführung

Es ist hinreichend bekannt, wie umstritten das vierte Kapitel von *Nostra Aetate* (NA) im Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) war. Es gab nicht nur den Widerstand der Konzilsväter aus den Kirchen von Nahost in der näheren Umgebung des Staates Israel, sondern auch das Schwergewicht der Kirchen- und Theologiegeschichte, die eine Neuorientierung, auf die vor allem die europäischen Kirchen nach der Shoah drangen, nicht einfach mitmachte. Im ersten Satz von NA 4 heißt es, die Kirche als „Volk des Neuen Bundes“ sei „geistlich“ (*spiritualiter*) „mit dem Stamm Abrahams“ verbunden. Die Anfänge ihres Glaubens liege „schon bei den Patriarchen, bei Mose und den Propheten“, so dass „alle Christgläubigen als Kinder Abrahams dem Glauben nach (vgl. Gal 3,7) in der Berufung ebendieses Patriarchen eingeschlossen sind“. Die Kirche steht also zu ihrer Herkunft aus dem Judentum und bekennt, dass sie angesichts der Offenbarungsprärogativen nach Röm 9,4 ohne das Judentum ihr eigenes Wesen gar nicht erkennen könnte. Das ist ein gewaltiges Neuverständnis, das die Kirche in NA 4 gewagt hat, war doch der Christenheit gar nicht mehr genügend bewusst, dass Jesus Jude war und blieb und alle Apostel einschließlich Paulus, die zum Glauben an Jesus kamen, Juden waren. Mit Röm 11,29 betont die Kirche jetzt, die Gnadengaben (*charismata*) und die Berufung der Juden aller Zeiten durch Gott (*hē klēsis tou theou*) seien von Gott her gesehen reuelos und somit unwiderrufbar (*ametamélēta*). Auf diesem Hintergrund musste die Kirche in Rückschau auf die konfliktreiche Trennungsgeschichte von Juden und Christen, die im 20. Jahrhundert die geplante Vernichtung der Juden durch die Nationalsozialisten nicht mit allen Mitteln zu verhindern versuchte, zu einem Schuldbekenntnis treiben, das in NA 4 noch verhalten, eher implizit vorhanden ist, im Jahr 2000 aber durch das öffentliche Schuldbekenntnis Papst Johannes Pauls II. einen wesentlichen Schritt weitergeführt wurde.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen ohne Ausnahme davon aus, dass das vierte Kapitel von *Nostra Aetate* einen Meilenstein im Verhältnis von Christenheit und Judentum darstellt. Aber sie versuchen nichtsdestoweniger, aus den verschiedenen Perspektiven der theologischen Disziplinen auch Rechenschaft abzulegen, was durch NA 4 in den 50 Jahren der Rezeption bereits erreicht wurde und – noch mehr – was es noch zu erreichen gilt. Die Rückschau konstatiert insgesamt eine erstaunliche Wirkungsgeschichte des relativ kurzen konziliaren Textes, die nicht zuletzt dem entschiedenen Eintreten der Päpste sowie engagierter Theologinnen und Theologen, die das besondere Verhältnis von Christen und Juden zum Zentralpunkt ihres theologischen Denkens machten, in der Nachkonzilszeit bis heute zu verdanken ist. Gleichwohl zeigt sich auch, dass die nachkonziliare Rezeption von NA 4 in wichti-

gen Punkten zusätzliche Fragen aufwarf, die zu erheblichen Konflikten führen mussten. Die Beiträge dieses Bandes scheuen sich aus ihrer Fachkompetenz heraus nicht, kontroverse Fragen beim Namen zu nennen und das Für und Wider des bisher Erreichten und in Zukunft zu Erreichenden abzuwägen. Verschiedene Kapitel zeigen Defizite im Text von NA 4 und in dessen Rezeptionsgeschichte auf, verweisen auf bedenkliche theologische Positionen, die bis heute Eingang in Lehrbücher und Standardwerke finden und zeigen Perspektiven auf, wie sie überwunden werden können. Die Frage nach der Judenmission ist nur ein Beispiel kontroverser Einschätzung in der christlichen Ökumene.

Wenn wir die Dinge richtig beurteilen, ist der jüdisch-christliche Dialog an einem Punkt angekommen, wo er sich nach außen klar von allen Formen von Antijudaismus und Antisemitismus distanziert, aber nach innen die Frage immer virulenter wird, wohin der Dialog denn führen soll, welche Ziele er noch zu erreichen versucht, wenn doch klar ist, dass die Beziehung von Judentum und Christentum, die in exceptioneller Nähe zueinander stehen, niemals dahin führen wird und soll, dass entweder alle Christen Juden werden oder alle Juden in die Kirche eintreten. Bis zu welchem Grad der inneren Versöhnung kann und soll es also kommen, wenn in der Erfahrung je größerer Nähe auch die der je größeren Differenz deutlich werden?

Wir glauben konstatieren zu müssen, dass die Anfangsbegeisterung für die Erneuerung des jüdisch-christlichen Dialogs derzeit in eine Phase der Ermüdung eingetreten ist, wofür man gewiss nicht die schwierigen politischen Verhältnisse in Israel/Palästina allein oder die Notwendigkeit des islamisch-christlichen Dialogs verantwortlich machen kann. Die innere Ermüdung des Dialogs ist auch ein Indiz dafür, dass die zentralsten Fragen, denen sich ein religiöser Mensch überhaupt stellen kann, nicht mehr mit der Leidenschaft diskutiert werden, die sie in jeder Generation neu verlangen. Und gewiss ist generell zu sagen, dass das Thema Judentum in der gegenwärtigen Theologie in Deutschland, aber auch weit darüber hinaus, in den Hintergrund getreten ist, wofür eine komplexe Gemengelage an Gründen vorliegt, die in den Beiträgen dieses Buches beleuchtet werden. Mag sein, dass die Theologie, die in diesem Band zum Ausdruck kommt, selbst noch zu verhalten wirkt, um neues Feuer im jüdisch-christlichen Dialog zu entfachen. Aber Anstöße geben alle Beiträge auf ihre Weise, dieses Feuer in dem einen oder anderen Kontext und vor allem in der Klärung neuer Streitpunkte nicht erlöschen zu lassen.

Inzwischen ist es auch Papst Franziskus, der in Nr. 247 seines Apostolischen Schreibens *Evangelii Gaudium* (2013) fast beschwörend schreibt:

„Als Christen können wir das Judentum nicht als eine fremde Religion ansehen, noch rechnen wir die Juden zu denen, die berufen sind, sich von den Götzen abzuwenden und sich zum wahren Gott zu bekehren (vgl. *1 Thess 1,9*). Wir glauben gemeinsam mit ihnen an den einen Gott, der in der Geschichte handelt, und nehmen mit ihnen das gemeinsame offenbarte Wort an.“

Ein solches Wort hätte ohne NA 4 gewiss nicht geschrieben werden können. Insofern waren die großen und immer auch noch kontroversen Debatten in der Konzilsaula im Herbst 1964 (und in der medialen und politischen Öffentlichkeit) eine Sternstunde des Konzils, der dann endlich und fast in letzter Stunde des Konzils am 28. Oktober 1965 die Verabschiedung mit 2221 Ja-Stimmen und 88 Ablehnungen folgen konnte. Die Rezeptionsphase von NA 4 ist mit der Rückschau nach 50 Jahren nicht abgeschlossen. Ja, an mehreren Stellen betonen die Autoren des Buches sogar diese stehe erst am Anfang und der Weg, der vor uns liegt, sei noch weit. Wenn er sich den zentralen Fragen wirklich stellt, liege sogar ein grundsätzlich unabschließbares Projekt vor uns. Dabei müssen sich die theologischen Fächer auf je ihre Weise ehrlich Rechenschaft ablegen, ob sie sich bisher bereits durch NA 4 hinreichend in Frage haben stellen lassen und ob sie bereit sind, sich in Zukunft im Gespräch, in Begegnung und in Auseinandersetzung mit dem Judentum – jüdischem Denken, Leben und Glauben, und zwar nicht nur in der Geschichte, sondern gerade auch in der Gegenwart – über sich selbst nachzudenken. NA 4 sollte auch in Zukunft der Ausgangspunkt für die christliche Theologie in der Vielgestalt ihrer Disziplinen bleiben, die sich dem Anspruch stellt, niemals mehr gegen das von Gott zuerst erwählte Volk Theologie zu betreiben.

Der jüdisch-christliche Dialog steht nicht gegen den interreligiösen Dialog, auf den *Nostra Aetate* insgesamt setzt. NA 4 aber ist nicht nur aus historischen Gründen zum ‚Herzen‘ einer an alle Religionen gerichteten Erklärung des Konzils geworden, sondern auch aus theologischen. Es gilt, daraus die Konsequenz im Auge zu behalten, dass es keinen interreligiösen Dialog geben kann, der auf Kosten des exzeptionellen Verhältnisses der Kirche zum jüdischen Volk geht. Im Gegenteil. Wie einige Beiträge darauf hinweisen, muss die Neuentdeckung des besonderen Verhältnisses zum Judentum das Verhältnis zu den anderen Religionen gerade beflügeln. Es ist in Zukunft theologisch noch viel intensiver zu bedenken, was die Erneuerung der christlich-jüdischen Beziehung etwa für die Beziehung zum Islam bedeutet. Dabei ist die Betonung des allgemeinen Heilswillens Gottes durch das Zweite Vatikanische Konzil ein zentraler theologischer Ausgangspunkt.

Es ist uns sehr bewusst, dass die anamnetische Dimension im christlich-jüdischen Dialog, d.h. die Erinnerung an die Schoa, mit dem Aussterben der letzten Überlebenden nicht an Bedeutung verlieren darf, auch wenn dieser Band darauf nicht den Schwerpunkt gelegt hat. Dennoch bildet, wie an mehreren Stellen unmissverständlich deutlich wird, die Ermordung der europäischen Juden durch die Nationalsozialisten der historische Hintergrund der Genese von NA 4 und einer erneuerten Haltung der Christen gegenüber den Juden. Die angesprochene Frage nach der Schuld der Kirche am Antijudaismus und der Mitschuld am Entstehen des Antisemitismus, der nach Auschwitz führte, darf in den theologischen Disziplinen auf keinen Fall in Vergessenheit geraten. Dabei ist zudem darauf zu achten, dass berechtigte Kritik an der Politik Israels nicht unversehens zu neuem Judenhass Anlass gibt. Hier ist auch intensi-

vere religiöse Bildung in Schule und Katechese gefordert, die mit Recht von einigen Beiträgen eingefordert wird.

Die theologischen Disziplinen müssen sich von NA 4 auch weiterhin ‚irritieren‘ und herausfordern lassen. Dies scheint uns eine bleibende Aufgabe mindestens für die nächsten fünfzig Jahre zu sein.

Der vorliegende Band geht zurück auf ein Theologisches Kolloquium, das vom 9. bis 11. März 2014 im Katholisch Sozialen Institut (KSI) in Bad Honnef bei Bonn stattfand und von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) als internationale Tagung unterstützt wurde. Der Gastfreundschaft des Tagungshauses mit seinem Direktor Herrn Prof. Ralph Bergold und seinem Team sowie den Verantwortlichen der DFG gilt unser aller Dank. Dem Verlag Schöningh und seinem Lektor Dr. Hans J. Jacobs danken wir für die Aufnahme in das Verlagsprogramm.

Besonders danken wir auch denen, die uns bei der Tagungsdurchführung sowie der technischen Erstellung des Bandes unersetzliche Hilfe geleistet haben, namentlich Herrn PD Dr. Stefan Altmeyer, Universität Bonn, den wissenschaftlichen und studentischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Universitäten Bonn und Tübingen, Andreas Menne, Lukas Ricken und Linda Schmidt, sowie dem Sekretariat des Seminars für katholische Religionspädagogik der Universität Bonn, Frau Sylvia Sokolowski.

Pfingsten/Schawuoth 2015/5775
Reinhold Boschki und Josef Wohlmuth

TEIL 1:

Fragen aus praktisch-theologischer Perspektive
an das Ganze der Theologie

CHRISTIAN BAUER

Offenbarung im Alltag? Pastoraltheologie im Horizont der jüdischen Halacha

Eine der eindrucklichsten Erfahrungen meines Theologiestudiums war eine zweiseimestrige Pflichtvorlesung, auf die ich eigentlich überhaupt gar keine Lust hatte: *Einführung in die Gesetzbücher Israels*. Was für mich zunächst vor allem nach staubrockener Kasuistik klang, erwies sich dann aber als eine echte theologische Offenbarung: befreiend, erfahrungsnah und lebenssatt. Ein immer wiederkehrender Satz des Professors – es handelte sich um Karlheinz Müller, den damaligen Würzburger Professor für Biblische Einleitung – ging ins Ohr und blieb im Kopf: Theologie muss nützlich sein. Und das heißt: sie muss einem guten, gelingenden Leben dienen. Denn das ist ja auch das letzte und höchste Ziel aller Offenbarung in der jüdischen Tora: Gott will das Heil der Menschen und sorgt sich daher auch um die Details ihres täglichen Lebens. Aus diesem Grund ist das Gesetz ein Teil der Offenbarung und das Buch Levitikus die Mitte der Tora. Deren einzelne Regelungen – immerhin 365 Verbote (für die Tage des Jahres) und 248 Gebote (für die Glieder des Menschen) – umfassen den gesamten Alltag. Da sie sich zum Teil bewusst widersetzen und ersetzen, eröffnen sie einen interpretativen Freiraum zur jeweiligen Fallentscheidung vor Ort. Diese ‚Halacha‘, also die situationsbezogene Frage nach dem ganz konkreten Willen Gottes im Hier und Jetzt, spielte meiner Wahrnehmung nach im jüdisch-christlichen Dialog bislang noch kaum eine Rolle – zumindest nicht im Rahmen der katholischen Pastoraltheologie.¹ Die Tübinger Habilitationsschrift von Christoph Lienkamp zu einer praktisch-theologischen Hermeneutik des Gesetzes wird hier eine gewisse Leerstelle füllen.

Neben der Tora gilt es dabei im Christentum, gesetzestheologisch nun verstärkt auch die Halacha in den Blick zu nehmen. Und damit – so Hans-Josef Klauck zum strukturanalogen Unverhältnis von theologischen Gipfelthemen und praktischen Alltagsfragen in der Erforschung der biblischen Weisheit – auch jene „Ebenen und Niederungen, in denen die Menschen leben“². Denn es gilt ja in beiden Religionen: Offenbarung ist nicht Alltag. Sie kommt von au-

¹ Um die in diesem Zusammenhang wichtigsten Namen zumindest kurz zu nennen: Ottmar Fuchs konzentriert sich im Kontext seiner Theologie der extremen Orte vor allem auf die Shoah, Heinz-Günther Schöttler im Kontext seiner homiletischen Tätigkeit am Abraham-Geiger-Kolleg vor allem auf die Verkündigung des Alten Testaments und Hanspeter Heinz im Kontext seiner langjährigen Leitung des jüdisch-christlichen Gesprächskreises beim ZdK vor allem auf die Pragmatik des Dialogs.

² Klauck, Hans-Josef: „Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,24). Jüdische Weisheitsüberlieferungen im Neuen Testament, in: ders.: *Alte Welt und neuer Glaube*, Freiburg-Göttingen 1994, 251–275, 274.

ßen, von mir aus auch „senkrecht von oben“³. Und dennoch hat sie ihren Ort inmitten jenes Alltags, dessen Routinen sie orientierend unterbricht. Anders fände das transzendente Wort Gottes ja auch keine Hörerinnen und Hörer in der Immanenz dieser Welt. Offenbarung *im* Alltag ist im Sinne jüdischer Gesetzestheologie aber immer auch Offenbarung *für den* Alltag – und das heißt: für das ‚gute Leben‘ aller Menschen im Horizont der Gottesherrschaft als einer toraförmigen Schöpfungsordnung.⁴

In einer Zeit, in der auch den großen Kirchen des ehemals ‚christlichen‘ Abendlandes die eigene Diasporasituation⁵ immer bewusster wird, wird diese halachische Frage nach der konkreten Gestalt der Offenbarung vor Ort immer virulenter. In Bezug auf eine entsprechende, kontextuell passgenaue Pastoral können die in verschiedenste spätmoderne Lebenswelten hineinverstreuten Christinnen und Christen von heute von ihren jüdischen Glaubensgeschwistern noch einiges lernen – zum Beispiel auch aus Judith Butlers großem neuem Buch über das *Judentum und die Kritik am Zionismus*. Vor dem Hintergrund dieser neuen christlichen Diasporasituation wäre eine gesteigerte Aufmerksamkeit für halachische Prozesse dann wohl auch ein aktueller „Anspruch“⁶, den die Pastoraltheologie aus ihrem Gespräch mit dem Judentum heraus an die christliche „Theologie als Ganze“⁷ zu formulieren hätte. Meine These lautet daher: Eine christlich-theologische Wiederentdeckung der Tora im Rahmen von *Nostra Aetate* erfordert zugleich auch eine christlich-theologische Wiederentdeckung der Halacha – unter differenzsensibler Wahrung der jüdisch-christlichen Unterschiede und analog dazu, dass die Pastoraltheologie die fachgewordene Selbsterinnerung der Theologie an den pastoralen Sinn des Dogmas und zugleich auch an die dogmatische Bedeutung der Pastoral darstellt (Stichwort: „pastorale Wende“⁸ des Zweiten Vatikanums). In diesem Kontext werde ich nun im Folgenden zunächst entsprechende gesetzestheologische Beiträge eines jüdischen Reformrabbiners und eines christlichen Neutestamentlers zur Halacha Israels ineinanderlesen, um sie dann abschließend von meinem eigenen Forschungsschwerpunkt her noch einmal konzils-theologisch zu rekonstruieren.

³ Barth, Karl: Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922. Karl-Barth-Gesamtausgabe (Bd. 47), Zürich 2010, 51.

⁴ Vgl. Ebner, Martin: Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess, Freiburg 1998, 15–18; 425f.; Maier, Johann: Torah und Pentateuch, Gesetz und Moral. Beobachtungen zum jüdischen und christlich-theologischen Befund, in: Vivian, Angelo (Hg.): Biblische und judaistische Studien, Frankfurt/M. 1990, 1–54, bes. 20f.

⁵ Vgl. Bauer, Christian: Alpenländische Diaspora? Erkundungen im nachkonstantinischen Christentum, in: Bucher, Rainer (Hg.): Nach der Macht. Zur Lage der Kirche in Österreich, Innsbruck 2014, 35–73.

⁶ Vgl. Rahner, Karl: Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als Ganze, in: ders.: Schriften zur Theologie (Band IX), Einsiedeln 1970, 127–147.

⁷ Ebd.

⁸ Bucher, Rainer: Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 2013, 211 (mit Verweisen u.a. auf Elmar Klinger und Hans-Joachim Sander).

1. Moshe Zemer: Halacha, liberal-jüdisch interpretiert

Judentum und Christentum erscheinen manchmal, bei aller Differenz, wie zwei theologische Paralleluniversen – sind sie doch, wenn auch mit grausam unterschiedlichem Schicksal, in ihrer jeweiligen Kontextualität stets auf dieselben historischen Makrokonstellationen bezogen. Besonders augenfällig ist dieser Zusammenhang in Bezug auf die jüdische und christliche Aufklärung in der Genealogie der europäischen Moderne. Seit Beginn der Neuzeit stehen sich hier wie dort eine liberal-progressive Reformvariante und ein defensiv-orthodoxer Antimodernismus gegenüber – inklusive zahlreicher Spiegelungseffekte zwischen diesen beiden parallel verlaufenden Traditionslinien. Liberales Judentum und Christentum haben in mancherlei Hinsicht vielleicht sogar mehr gemeinsam als liberales und orthodoxes Judentum bzw. liberales und orthodoxes Christentum. Eine terminologische Anmerkung: Im Sinne der amerikanischen Verwendung der Adjektive *liberal* und *progressive* werden im Folgenden die Begriffe des liberalen bzw. progressiven Judentums synonym verwendet. Einer der weltweit renommiertesten liberal-progressiven Reformrabbiner war der 1932 in Kansas City geborene und 2011 in Tel Aviv verstorbene Moshe Zemer. 1993 schreibt er im Vorwort seines Buches *Jüdisches Religionsgesetz heute*:

„Viele Jahre habe ich am Rabbinerseminar [...] die Quellen des jüdischen Religionsgesetzes studiert; in ihnen fand ich eine spannende, den Wandel der Zeitumstände berücksichtigende Entwicklung der Halacha [...]. Doch als ich in den sechziger Jahren in Israel einwanderte, um als Gemeinderabbiner [...] zu arbeiten, erschreckte mich die [...] manchmal geradezu feindselige Haltung, mit der viele Israelis der jüdischen Religion begegneten. Bei meinen Vorträgen hörte ich immer wieder [...], das Religionsgesetz sei erstarrt und [...] das Gegenteil von Fortschritt. [...] Freunde schlugen mir vor, meine Vorstellungen über einen [...] Ansatz historisch interpretierter, d.h. veränderten Zeitumständen Rechnung tragender Halacha [...] als Gegenmodell zur starren [orthodoxen] Rechtsprechung des Oberrabbinats zu formulieren.“⁹

Moshe Zemer wollte beides zugleich: ganz Zeitgenosse sein und dennoch „den halachischen Rahmen“¹⁰ nicht verlassen. Von wesentlicher Bedeutung ist hierbei ein gesetzestheologischer Ansatz im Geist der Aufklärung:

„Progressive Halacha [...] stützt sich auf die wissenschaftliche Erforschung der klassischen jüdischen Quellen, entdeckt die Vielfalt, Flexibilität und Kreativität des jüdischen Religionsgesetzes und bezieht neues Wissen mit ein, das archäologischen Forschungen und neu entdeckten historischen Dokumenten beruht, die unsere Vorfahren noch nicht kannten.“¹¹

⁹ Zemer, Moshe: *Jüdisches Religionsgesetz heute. Progressive Halacha*, Neukirchen-Vluyn 1999, 19f.

¹⁰ Ebd., 21.

¹¹ Ebd., 62.

Die Gegenposition zu seinem eigenen „liberalen [...] Gesamtverständnis von Offenbarung, Geschichte und Halacha“¹², das in gesetzes theologischer Hinsicht eine „ständige Offenheit für neue Situationen“¹³ ermöglicht, bestimmt er folgendermaßen:

„[Entwicklung ist hier] [...] nicht möglich, da die göttliche Offenbarung am [...] Sinai einmalig und für alle Generationen verbindlich sei. [...] Wenn alles schon am [...] Sinai offenbart wurde, gibt es für Weiterentwicklung [...] tatsächlich keinen Platz.“¹⁴

Christlicherseits entspricht dieser Position die von der römischen Schultheologie zum Teil noch immer autoritativ vertretene Lehre von der Abgeschlossenheit der Offenbarung nach dem „Tod des letzten Apostels“¹⁵. Aber auch hier gilt wie im Judentum: Keine Stimme ohne gewichtige Gegenstimme. Eine andere Position vertrat *innerjüdisch* zum Beispiel der spanische Rabbiner Joseph Albo aus dem 14. Jahrhundert, dessen Position Moshe Zemer folgendermaßen kommentiert:

„Die Tora ist nicht in dem Sinne abgeschlossen, dass sie alles zukünftige Wissen schon umfasst. Vielmehr wurden die zukünftigen Auslegungen der Tora Mose nicht schriftlich, sondern mündlich offenbart, damit die halachischen Autoritäten in jeder Generation sie auf die veränderten [...] Lebensbedingungen der Menschen anwenden konnten.“¹⁶

Zemer folgert aus diesem Grundsatz eines prinzipiell un abgeschlossenen, durch die Jahrhunderte hindurch zukunfts offenen Offenbarungsprozesses zwei Prämissen, die in ihrer Komplementarität auch im Kontext einer jüdisch inspirierten christlichen Gesetzes theologie aufeinander zu beziehen wären:

- Erstens: „Die Halacha ist ein sich entwickelndes System.“¹⁷ Das heißt: Die Frage nach dem Gelingen des Lebens muss im Horizont der Tora je nach Situation immer wieder neu gestellt werden.
- Und zweitens: „Die Halacha ist ihrem Wesen nach ethisch.“¹⁸ Das heißt: Sie muss dem Gelingen menschlichen Lebens dienen. Diesen heils orientierten Wesenszug der Halacha versuche ich nun in meinen nächsten Punkt aus der Perspektive einer christlichen Relecture näher zu bestimmen.

¹² Zemer 1999, 63.

¹³ Romain, Jonathan/Homolka, Walter: Progressives Judentum. Leben und Lehre, München 1999, 28.

¹⁴ Zemer 1999, 59f.

¹⁵ Demgegenüber vertraten Konzilstheologen wie M.-Dominique Chenu und sein Schüler Yves Congar eine zukunfts offene Offenbarungstheologie, die nach Spuren Gottes auch in den Stimmen der eigenen Gegenwart suchte – einmal ganz abgesehen davon, dass im Sinne der apostolischen Sukzession der wirklich letzte Apostel Christi erst am jüngsten Tag gestorben sein dürfte.

¹⁶ Zemer 1999, 62.

¹⁷ Ebd., 28.

¹⁸ Ebd.

2. Karlheinz Müller: Halacha, christlich-judaistisch rezipiert

Diese gesetzestheologische Position Zemers lässt sich nun mit der Halacha-Interpretation von Karlheinz Müller¹⁹ überblenden. Der bei Rudolph Schnackenburg exegetisch und bei Johann Maier judaistisch promovierte ehemalige Würzburger Professor für Biblische Einleitung ist einer *der* christlichen Halacha-Experten im deutschen Sprachraum. Sie ist ihm zufolge eine „mündliche Tora“²⁰, die der heilsbezogenen Grundausrichtung der Offenbarung insgesamt zu dienen hat:

„Das hat zunächst damit zu tun, dass die ‚schriftliche Tora‘ [...] niemals anders gesehen wurde, denn als Anleitung zu einem im Ganzen *erfolgreichen Leben*: ‚Der Herr hat uns verpflichtet, alle diese Gesetze zu halten [...], damit es uns das ganze Leben lang gut geht [...].‘ (Dtn 6,24). Was hier unter ‚Leben‘ verstanden wird, ist frei von allen verinnerlichenden Hintergedanken [...]. Besitz, Glück, Name, Wohlergehen, Kinder – das Ganze einer rundum positiven Welterfahrung: das sind die Assoziationen, die sich für den Juden seit eh und je einstellen, wenn er den Begriff der ‚schriftlichen Tora‘ in den Mund nimmt.“²¹

In diesem Zusammenhang genügt es nicht, die Gebote der schriftlichen Tora einfach nur in ihrem literalen Wortsinn zu tradieren:

„Gerade ein derart gelingendes Leben [...] hat endlos verschiedene Details, die gestern noch gar nicht absehbar waren und morgen schon wieder ohne Bedeutung sein können. Und so bleibt die von der ‚schriftlichen Tora‘ verheißene Effektivität der 613 Gebote und Verbote [...] darauf angewiesen, in jedem konkreten geschichtlichen Verhältnis neu erprobt zu werden [...]. Deshalb kam nach talmudischer Überzeugung [...] am Sinai ein *zweipoliger Prozess* in Gang. Für seinen Vollzug war nicht nur die Frage bestimmend, wie die ‚schriftliche Tora‘ von Geschlecht zu Geschlecht wortgetreu überliefert werden konnte. Sondern in seinen Abläufen musste sich auch die andere Frage beantworten lassen, ob und wie vor Ort [...] [jenes] Leben realisiert werden konnte, welches die ‚schriftliche Tora‘ [...] so nachdrücklich verheiß.“²²

In diesem zweifachen Realisierungsprozess zeigt sich, dass die Weisungen vom Sinai „nicht das letzte Wort Gottes“²³ sein können, sondern dass sie – in

¹⁹ Siehe dazu auch Müller, Karlheinz: Die Angewiesenheit der Tora auf die *Halacha*. Die frühjüdische Verständigung über das Wesen der Offenbarung, in: *Bibel und Kirche* 48 (1993), 118–127 sowie ders.: Anmerkungen zum Verhältnis von Tora und Halacha im Frühjudentum, in: Zenger, Erich (Hg.): *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, Freiburg 1996, 257–291 und ders.: Die Halacha der Väter und das Gesetz des Mose. Beobachtungen zur Autorisierung der Halacha im Buch der Jubiläen, in: *Biblische Notizen* 116 (2003), 56–68.

²⁰ Müller, Karlheinz: Bedingungen einer Erzählkultur. Judaistische Anmerkungen zum Programm einer ‚narrativen Theologie‘, in: Zerfuß, Rolf (Hg.): *Erzählter Glaube – erzählende Kirche* (QD 116), Freiburg 1988, 28–51, 31.

²¹ Ebd., 30f.

²² Ebd., 31.

²³ Ebd.

einem ‚pragmatizistischen Wahrheitstest‘²⁴ ihrer Bewährung im gelebten Leben – in Bezug auf ihren je aktuellen Offenbarungswert zu überprüfen sind:

„Die ‚mündliche Tora‘ steht [...] für eine Theologie, derzufolge [...] Offenbarung ununterbrochen mit neuer Welterfahrung [...] angereichert werden muss. [...] Das jüdische Konzept der ‚mündlichen Tora‘ umschließt die [...] Einsicht, dass [eine] [...] Offenbarung, die einem gelingenden Leben im Wege steht, nicht wahr sein kann – dass es letztlich ihr aktueller ‚Gebrauchswert‘ für ein erfolgreiches Leben ist, der über ihre ‚Wahrheit‘ entscheidet.“²⁵

Die schriftliche Tora muss in den verschiedensten historischen und geographischen Kontexten „anwendbar“²⁶ bleiben:

„Denn das Konzept der ‚mündlichen Tora‘ hat sein Drehmoment in der [...] Einsicht, dass jedes Geschlecht seine unterscheidbar eigene Gleichung mit der Offenbarung machen muss, um das Leben zu bestehen: die als ‚mündliche Tora‘ in den Rang der Offenbarung selbst erhobene Tradition setzt ein entwickeltes Bewusstsein [...] von der theologischen Wertmächtigkeit geschichtlicher Erfahrungen gegenüber der Offenbarung voraus. Für dieses bemerkenswert offene Modell der Theologie steht im Judentum ein endloser Chor von [...] über die Jahrhunderte hinweg miteinander debattierenden Schriftgelehrten ein. [...] Viele Generationen von Schriftgelehrten der verschiedensten Akademien sind [...] gesprächig und scharfsinnig, zuweilen auch nicht ohne Augenblinzeln damit beschäftigt, die ‚Mischna‘ [...] einer an Umfang fast unermesslichen, ja maßlosen ‚Vervollständigung‘ (Gemara) zuzuführen. [...] Es gibt keine Seite des Talmud, die nicht schon derart die relative Autonomie des Menschen gegenüber der Offenbarung bezeugte.“²⁷

Mit ihrem „heiligen Meinungswirrwarr“²⁸ sind die jüdischen Schriftgelehrten der personale Ausdruck eines ‚lernenden Lehramtes‘, das seine eigene plurale Verfasstheit bis in die offenbarungstheologischen Grundannahmen hinein nicht als ein zu überwindendes Problem, sondern vielmehr als eine wertvolle Ressource begreift – und auch hier drängen sich kontextanaloge Seitenblicke in die eigene christliche Tradition auf:

„Es bedarf [...] der Vielfalt der widersprechendsten Meinung, um der Offenbarung die ‚Wege des Lebens‘ abzutrotzen: und es ist aufregend zu beobachten, mit welchem Ernst [...] der Talmud noch die abwegigsten [...] Ansichten registriert. [In ihm] [...] kann man [jene] [...] Melodie [eines] [...] unabschließbaren ‚Lernens‘ [...] vernehmen, die [...] nichts anderes sein will, als die Artikulierung des Wortes Gottes, das [...] die ‚mündliche Tora‘ der Schriftgelehrten braucht, um zur Richtschnur eines erfolgreichen Lebens zu werden. Erst der Wiederhall

²⁴ Vgl. Bauer, Christian: Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir* (2 Bde.), Münster 2010, 517–525.

²⁵ Müller 1988, 31f.

²⁶ Ebd., 32.

²⁷ Ebd., 33.

²⁸ Ebd. Siehe auch Blue, Lionel: *Wie kommt ein Jude in den Himmel*, München 1976, 23 sowie 86–96. Auf dieses wunderbare, unbedingt lesenswerte Buch kann hier aus Platzgründen leider nur hingewiesen werden.

der Offenbarung im anhaltenden [...] Streit der Schriftgelehrten [...] macht den Willen Gottes verstehbar.“²⁹

3. Dogma und Pastoral: Halacha, konzilstheologisch rekonstruiert

NA 4 stellt einen hochrangigen konzilstheologischen Ort zur Verfügung, auf dessen Boden die reformorientierten, aufklärungsoffenen Varianten von Judentum und Christentum miteinander ins Gespräch kommen können. Das von Moshe Zemer und Karlheinz Müller skizzierte ‚offenbarungsprozessuale‘ Verständnis der Halacha bietet eine Chance, das „gemeinsame geistliche Erbe“ (NA 4) von Judentum und Christentum zu heben und somit dem *einen* Herrn „Schulter an Schulter“ (NA 4) immer besser zu dienen. Von den sechzehn Lehrdokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils ist dabei nicht nur NA von Bedeutung. Mit Blick auf die halachische Tradition des Judentums gilt es, christlicherseits auch *Dei Verbum* und *Gaudium et Spes* mitzubedenken, die beiden Offenbarungskonstitutionen des Zweiten Vatikanums. DV, dessen explizite, dogmatische Offenbarungskonstitution lehrt den pastoralen Sinn des Dogmas. Und GS, dessen implizite, pastorale Offenbarungskonstitution³⁰, lehrt die dogmatische Bedeutung der Pastoral – höchstlehramtlich festgeschrieben in der offiziellen Fußnote zum Titel der Pastoralkonstitution³¹, der wohl wichtigsten Fußnote in der jüngeren Theologiegeschichte. Die erste Interpretationslinie ist auch einer klassischen christlichen Offenbarungstheologie relativ geläufig. Die zweite weniger. Eine Brücke zwischen beiden baut DV mit seiner Aussage, die Offenbarung erschließe sich „nicht aus der Hl. Schrift allein“ (DV 9). Sondern eben auch aus der menschlichen Erfahrung – oder kirchlich spezifischer formuliert: in der Pastoral des Volkes Gottes.

Diese Pastoral ließe sich dann als eine vor Ort praktizierte ‚Halacha‘ des Christentums verstehen: als je neu zu erringende Einsicht, was hier und jetzt einem gelingenden Leben dient. Für die Offenbarung ist daher nicht nur das Dogma von konstitutiver Bedeutung, sondern auch die Pastoral. Das „pastorale Prinzip“³² des Zweiten Vatikanums mit seiner dogmatischen Ausrichtung auf den „universalen Heilswillens Gottes“³³ lässt in gegenwartsnaher Weltzu-

²⁹ Müller 1988, 34; 37.

³⁰ Vgl. Bauer, Christian: Zeichen der Präsenz Gottes? *Gaudium et spes* als zweite Offenbarungskonstitution des Konzils, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 136 (2014), 64–79.

³¹ „Obgleich die Pastoralkonstitution [...] aus zwei Teilen besteht, bildet sie dennoch ein Ganzes. [...] So fehlt weder im ersten Teil die pastorale noch im zweiten Teil die dogmatische Absicht.“ (Fußnote zum Titel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*).

³² Vgl. Sauer, Hanjo: Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Frankfurt/M. 1993.

³³ Vgl. Siebenrock, Roman: Gott will das Heil aller Menschen. Eine Grundinterpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Panhofer, Johannes/Wandinger, Nikolaus (Hg.): Kirche zwischen Reformstau und Revolution. Vorträge der 13. Innsbrucker Theologischen Sommertage 2012, Innsbruck 2013, 31–52.

wendung daher auch beide Offenbarungslichter leuchten: das „Licht des Evangeliums“ (GS 4) und das „Licht der menschlichen Erfahrung“ (GS 46). Oder, nun wieder jüdisch gesprochen: das Licht der Tora und das Licht der Halacha. Für eine Kirche des Konzils ist die säkulare Welt ihrer jeweiligen Gegenwart nicht einfach ‚nur‘ pastoral relevant, sie ist vielmehr auch dogmatisch „revelant“ (also: offenbarungsträchtig) – nämlich als der soziale Ort einer „möglicherweise ergehenden Offenbarung“³⁴. Im Originalton des Konzils klingt das dann so: „Das Volk Gottes bemüht sich [...], aus den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, herauszufiltern, was darin wahre Zeichen der Präsenz und des Ratschlusses Gottes sind.“ (GS 11). Gregor Hoff bringt es auf den Punkt:

„Die Welt [...] schreibt eigene Offenbarungsgeschichten [...]. [...] Von daher muss *Gaudium et spes* als ein offenbarungstheologisches Dokument gelesen werden.“³⁵

Diesem „offenbarungstheologischen Stellenwert“³⁶ der Pastoralkonstitution entspricht, dass sie sich der „Offenbarungssprache“³⁷ klassischer römischer Scholastik bedient:

„[*Gaudium et spes*] [...] sagt [...] von der Kirche: [...] Sie erhellt, sie enthüllt, sie erschließt, sie macht offenkundig. [...] Ihr Handeln besitzt Offenbarungsqualität [...]. ‚Dei verbum‘ greift [erst wirklich] in ‚Gaudium et spes‘.“³⁸

Offenbarungstheologisch entspricht dieser wechselseitigen Durchdringung von Dogma und Pastoral in Dogma und Pastoral eine wechselseitige Durchdringung von Tora und Halacha in Tora und Halacha. In beiden Fällen handelt es sich um religionskonstitutive Zweitheiten, die sich in gewissem Sinne strukturanalog zueinander verhalten. Und die gegen eine „versteinerte“³⁹ halachische Auslegung der Tora ebenso stehen wie gegen eine ‚petrifizierte‘ pastorale Auslegung des Dogmas. Das gleichstufige Zueinander von Tora und Halacha spiegelt sich im gleichstufigen Zueinander von Dogma und Pastoral. Oder noch einmal anders gesagt: Die Tora verhält sich zur Halacha wie das Dogma zur Pastoral. Zwar besteht zwischen dem halachischen Prinzip des Judentums und dem pastoralen Prinzip des Zweiten Vatikanums keine historisch oder systematisch lineare Kontinuität – wohl aber lässt sich sekundär und konstellativ eine indirekte Verbindung zwischen ihnen herstellen. Papst Franziskus weist in die Richtung dieser Rekonstruktion, wenn er mit Blick auf das Zweite

³⁴ Rahner, Karl: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941, 17.

³⁵ Hoff, Gregor: Offenbarungen Gottes. Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg 2007, 191f., 250f.

³⁶ Klinger, Elmar: Kirche und Offenbarung. Eine neue Systematik in der Theologie, in Münchener Theologische Zeitschrift (2003), 141–155, 138.

³⁷ Ebd., 138f.

³⁸ Ebd.

³⁹ Zemer 1999, 58.

Vatikanum von „einer Lektüre des Evangeliums im Licht der zeitgenössischen Kultur“⁴⁰ spricht. Erst von konkreten pastoralen Erfahrungsorten her, so lässt sich konzilstheologisch resümieren, gewinnt das christliche Dogma wirkliche Offenbarungsqualität.

4. Schluss

Das Schlusswort meines Beitrags gebührt einem erklärten Lieblingsautor von Papst Franziskus, dessen Schriften längst vom kulturwissenschaftlichen Geheimtipp zur theologischen Pflichtlektüre avanciert sind: dem jesuitischen Mystikgeschichtler und Foucault-Doppelgänger Michel de Certeau. Mit dessen Unterscheidung von *lieux* (Orten) und *espaces* („Räumen“) ausgedrückt, stehen jüdische Tora und christliches Dogma für stabile ‚Diskursorte‘ im Sinne der *loci theologici* Melchior Canos, jüdische Halacha und christliche Pastoral hingegen für dynamische „Praxisräume“ im Sinne der *lieux théologiques en acte* M.-Dominique Chenus. Denn, so Michel de Certeau zur konzilstheologisch erforderlichen wechselseitigen Transformation von theologischen Orten und pastoralen Räumen: „Der Raum ist ein praktizierter Ort.“⁴¹ An nichts Geringeres kann uns Christinnen und Christen die jüdische Halacha erinnern – nicht als interreligiöse Kopiervorlage, sondern vielmehr als eine willkommene Inspiration zu Eigenem.

⁴⁰ Spadaro, Antonio: Das Interview mit Papst Franziskus. Teil 2. Römische Dikasterien, Synodalität, Ökumene. http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906433 (Aufruf: 20. Oktober 2013).

⁴¹ Certeau, Michel de: *Arts de faire. L'invention du quotidien* (Bd. 1), Paris 1990, 173.

REINHOLD BOSCHKI

Vergessene Erinnerung? Nostra Aetate 4 in der Perspektive einer anamnetisch- orientierten Theologie nach Auschwitz

Hinführung

Das Zweite Vatikanische Konzil ist nicht nur als Reaktion der katholischen Kirche auf die Moderne zu verstehen, wie es gerne dargestellt wird.¹ Das Konzil ist auch – und zwar zu einem bedeutenden Anteil – Antwort auf die *Ambivalenz* der Moderne, eine Reaktion auf 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.² Für ihn ist der nationalsozialistische Genozid zwar eine jüdische Tragödie, auch wenn die Juden nicht die einzigen Opfer waren (– als Folge der NS-Ideologie und ihres inhärenten Rassen- und Machtwahns starben 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

¹ 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.“: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael: Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern, in: diess. (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: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg Herder 2012, 31–53, 32–37.

² Bauman, Zygmunt: *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.

*außergewöhnlicher kultureller Leistungen; er muss daher als Problem dieser Gesellschaft, Zivilisation und Kultur betrachtet werden.*³

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“⁴ *Nostra Aetate* (NA), da 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.⁵

Die Punkte, die Isaac dezidiert einbrachte, waren: Die Lehre von der „Verachtung der Juden“⁶ und das christliche „System der Herabwürdigung“⁶ jüdischen Glaubens und Lebens musste überwunden werden; die ungerechten Aussagen über die Juden mussten in Lehre, Katechese und Predigt überprüft und korrigiert werden;⁷ die Juden sollten nicht länger als die Schuldigen am Tod Jesu bezeichnet werden; die Zerstreuung 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 in erster Linie Kardi-

³ Bauman 1992, 10. (kursiv von Zygmunt Bauman).

⁴ Siebenrock, Roman A.: *Nostra Aetate*. Theologischer Kommentar, in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (5 Bände), Freiburg 2004–2006, Band 3, 591–693, 634.

⁵ Morselli, Marco: *Jules Isaac and the Origins of Nostra Aetate*, in: Lamdan, Neville/Melloni, Alberto (Hg.): *Nostra Aetate: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations*, Berlin 2007, 21–28; höchst aufschlussreich auch: Stransky, Thomas: *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. ein Wendepunkt in der Wahrnehmung der Bedeutung eines neuen Verhältnisses zum Judentum darstellte.

⁶ Isaac, Jules: *Hat der Antisemitismus christliche Wurzeln?* In: *Evangelische Theologie* 21 (1961), 339–354, 345, 347.

⁷ Hier und zum Folgenden: Siebenrock 2004, 634.