Späte Einsicht
Nostra Aetate im Licht des Neuen Testaments

Thomas Söding

1. *Nostra Aetate* als Dokument eines Reformkonzils

Nostra Aetate[1] gehört zu den Schlüsseldokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die „Erklärung [...] über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" ist einer seiner ausgesprochen reformerischen Texte. Sie passt mit *Sacrosanctum Concilium* zusammen, der Liturgiekonstitution, die mit ihrem Reformansatz die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes belebt und dem Alten Testament mehr Aufmerksamkeit verschafft hat; sie ist mit *Dei Verbum* verbunden, der Offenbarungskonstitution, die dem Wort Gottes gewidmet ist und deshalb eine Theologie der Heiligen Schrift beider Testamente enthält; sie gehört mit der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* zusammen, die der biblischen Ekklesiologie des Gottesvolkes Gewicht verleiht, und mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes,* die auf einer breiten schöpfungs- und geschichtstheologischen Plattform das „Heute" des Gotteswortes zu erkennen angetreten ist. Eine große Nähe ergibt sich auch zum Ökumenismusdekret *Unitatis Redintegratio* und zur Erklärung über die Religionsfreiheit, *Dignitatis Humanae,* weil in beiden Dokumenten alte Vorbehalte der katholischen Theologie gegenüber dem Glauben und Denken anderer überwunden werden mussten.

Im Verbund mit all diesen wegweisenden Dokumenten des Konzils behält *Nostra Aetate* eine besondere Bedeutung. Denn in der Neuordnung des Lektionars für den Wortgottesdienst ist der Eigenwert des Alten Testaments und seiner jüdischen Exegese nicht berücksichtigt, während die Erklärung über die nicht-christlichen Religionen die eigene Geschichte des Judentums würdigen will; in der Offenbarungs-

[1] Vgl. *R. Siebenbrock,* Theologischer Kommentar zur Erklärung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hrsg.), HThKVatII, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2005, 591–693.

konstitution wird die ganze Bibel als Buch der Kirche vor Augen gestellt, ohne dass die jüdischen Wurzeln genannt werden, während *Nostra Aetate* eine Unterscheidung beim Konzept des Gottesvolkes anbahnt; in *Lumen Gentium* fehlt eine Verhältnisbestimmung zu Israel, die aber in der Heiligen Schrift grundgelegt ist und in *Nostra Aetate* angedacht wird; in *Gaudium et Spes* wird die jüdisch-christliche Verbindung vor dem Hintergrund des traditionellen Antijudaismus nicht gewürdigt, während die Erklärung über die nicht-christlichen Religionen ausdrücklich vor dem Hass auf die Juden warnt. Das Ökumenismusdekret ist auf die Wiedergewinnung der sichtbaren Kircheneinheit ausgerichtet, die Menschenrechtserklärung dient nicht zuletzt der Verteidigung der Religionsfreiheit. In *Nostra Aetate* ging es hingegen darum, eine andere Religion, insbesondere das Judentum, aber auch den Islam, als eine andere zu beschreiben und theologisch zu reflektieren – nicht von einem neutralen Standpunkt aus, sondern aus dem Herzen des christlichen Glaubens selbst.

Freilich zeigt sich im Abstand eines halben Jahrhunderts,[2] mit welch enormem Selbstbewusstsein der Kirche die Beziehungen zu anderen Religionen beschrieben werden. So wie in *Lumen Gentium* das – durchaus strittige – *subsistit* (LG 8) die essentielle Relation der römisch-katholischen Kirche zur *una sancta* nicht auflösen, sondern öffnen soll, will *Nostra Aetate* nicht einen neutralen Standpunkt beziehen, von dem aus die relative Wahrheit aller Religionen zu beschreiben wäre, sondern den traditionell katholischen, von dem aus das, was in Fülle nur die Kirche hütet, in Abstufungen auch anderswo bekannt ist. Durch diesen ekklesiologischen Ansatz wird zwar der Zirkelschluss der pluralistischen Religionstheorie[3] vermieden, die weltanschauliche Neutralität akademischer Beobachtergruppen zum Kriterium wissenschaftlicher Wahrheit zu erheben, aber zugleich die Frage aufgeworfen, mit welchem Recht sich die katholische Kirche eine globale Erklärungskompetenz zuerkennt.

Desto wichtiger ist es, die Genese und Rezeption des Konzilstextes in seinen Stärken und Grenzen genau zu erfassen. Der neutestamentlichen Exegese kommt eine Schlüsselposition zu, weil sie jene

---

[2] Vgl. *A. Renz*, Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra Aetate“: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014.

[3] Vgl. *J. Hick*, The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic World, London ²2005.

Texte zu analysieren und zu interpretieren hat, die den Wahrheitsanspruch des Christentums originär widerspiegeln, aber auch seine genuine Verbundenheit mit dem Judentum, die sich in einer Trennung der Wege manifestiert hat.[4] Welche Bedeutung das Neue Testament und seine Exegese in der Genese, der Lektüre und der Rezeption von *Nostra Aetate* spielt, ist eine wichtige Frage im Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils.

2. Der Ansatz eines jüdisch-christlichen Dialoges in *Nostra Aetate*

Nostra Aetate behandelt nicht nur das Verhältnis zum Judentum, sondern zu allen nicht-christlichen Religionen. Die Einführung (NA 1) startet mit dem Bekenntnis, dass die eine Kirche, die auf der ganzen Welt vertreten ist, ihre Aufgabe darin sehen muss, „Einheit und Liebe unter den Menschen" zu fördern, und deshalb nach dem sucht, was in aller Vielfalt den verschiedenen Religionen und Kulturen gemeinsam ist. Offensichtlich nach dem Prinzip der Steigerung werden danach die verschiedenen Religionen, insbesondere Hinduismus und Buddhismus (NA 2), sodann der Islam (NA 3) und danach das Judentum (NA 4) behandelt, bevor der Schluss auf den Anfang zurücklenkt und ein Ethos universaler Brüderlichkeit fokussiert, das theologisch (mit 1 Joh 4,8) im Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe begründet wird. Je größer die Nähe zur Kirche, desto positiver sind die Wertungen und desto ausführlicher sind die Beschreibungen.

Im Blick auf die Weltreligionen lautet der Kernsatz: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist" (NA 2), wobei die Definition von Heiligkeit und Wahrheit unausgesprochen die katholische ist. Im Blick auf den Islam (NA 3)[5] ist das erste Hauptwort „Hochachtung" *(aestimatio)*, darin begründet, dass es starke Gemeinsamkeiten mit dem Christentum gibt: den Monotheismus, die Beziehung zu Abraham und zu den Propheten, die Verehrung der Jungfrau Maria, die Gerichtserwartung

[4] Vgl. *J. D. G. Dunn*, Beginning from Jerusalem. Christianity in the Making, Edinburgh 2008.

[5] Vgl. *H. Vöcking* (Hrsg.), Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation. Im Auftrag der Georges-Anawati-Stiftung, Freiburg i. Br. 2010.

und das Auferstehungsbekenntnis. Angesichts der zurückliegenden Konflikte wird Besserung gelobt und der gemeinsame Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden versprochen.

Am eingehendsten sind die Ausführungen zum Judentum (NA 4). Sie haben auch den stärksten Eindruck hinterlassen.[6] Das Schlüsselwort des programmatischen Auftaktes heißt: „geistlich verbunden" *(spiritualiter coniunctus)*. Das kann von keiner anderen Religion gesagt sein. Diese Verbindung wird in drei Argumentationsgliedern geknüpft: Die Kirche „anerkennt" *(agnoscit)*, dass ihr eigener Glaube in der Geschichte Israels wurzelt; sie hält sich mit Paulus vor Augen, welche heilsgeschichtlichen Auszeichnungen Gott den Juden hat zuteilwerden lassen, von der Gotteskindschaft über den Bund, den Gottesdienst und die Väter-Verheißungen bis zum Judesein Jesu (Röm 9,4 f.); sie vergegenwärtigt sich die bleibende Liebe Gottes zu den Juden, auch wenn sie Jesus nicht als Messias erkennen, und die gemeinsame Hoffnung. Daraus folgt eine dreifache Verpflichtung: die „gegenseitige Kenntnis und Achtung" *(cognitionem et aestimationem)* zu fördern, jede Rede von einer Verwerfung Israels streng zu meiden und aktiv gegen die Verfolgung von Juden einzutreten. Den Schluss bildet ein Bekenntnis zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi, die – ohne dass es gesagt würde – Israel offensichtlich nicht aus-, sondern einschließt.

Mit diesen Klarstellungen sind Weichenstellungen vorgenommen worden, die nicht zurückgedreht werden können, ohne dass die Kirche ihrer Verantwortung für den Religionsfrieden untreu würde und ihrer biblischen Basis verlustig ginge. Gleichwohl ist das Arrangement des Dokumentes nicht selbstverständlich. Es war von Anfang an strittig, ob das Judentum in einem Dokument mit anderen Religionen oder besser eigens behandelt werden soll. So ist es auch strittig geblieben. Gewiss machen die Formulierungen des Dokumentes deutlich, dass selbst im Vergleich mit dem Islam zum Judentum ganz besondere Beziehungen bestehen. Die Zugehörigkeit zu einer Erklärung über „die nicht-christlichen Religionen" beugt auch einer sublimen Vereinnahmung des Judentums vor. Dennoch bleibt es bei der Ambivalenz, dass die Beziehungen zwischen Judentum und Christen-

---

[6] Vgl. *N. Lamdan/A. Melloni,* Nostra Aetate. Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations. Proceedings of the International Conference, Jerusalem, 30 October–1 November 2005, Berlin 2007.

tum ganz eigener Art sind und deshalb auch eine eigene Betrachtung verdienen.

Durch die neueste Forschung ist deutlicher denn je geworden, dass sich Judentum und Christentum nicht wie Eltern und Kind, sondern wie Geschwister zueinander verhalten. Dass sich das Christentum (sobald von einer eigenen Religion zu sprechen ist) nur aus seiner Beziehung zum Judentum heraus verstehen kann, ist vom Neuen Testament an klar. Dass sich auch das Judentum – jedenfalls der Zeit nach der Tempelzerstörung – nicht nur auf sich selbst bezogen, sondern (darin) auch vom stürmisch wachsenden Christentum abgesetzt hat, wird seltener gewürdigt und dort geleugnet, wo es heißt, dass sich das Christentum zwar nicht ohne das Judentum, das Judentum aber ohne das Christentum verstehen könne, entspricht aber den historischen Entwicklungen.[7] Das im Christentum so genannte Alte Testament dokumentiert die gemeinsame Geschichte von Juden und Christen. Allerdings wird sie im Judentum und im Christentum unterschiedlich fortgesetzt und in Teilen auch unterschiedlich gedeutet. Den Unterschied macht der Glaube an Jesus Christus, der geteilt wird oder nicht. Daraus resultiert eine dialogische Beziehung, die Verständigung und Kritik umfasst. *Nostra Aetate* konzentriert sich aus gutem Grund auf die Gemeinsamkeiten. Ein halbes Jahrhundert später kann auch über die bleibenden Unterschiede gesprochen werden, deren Beschreibung keine Abwertung bedeutet, sondern die Bedingung der Möglichkeit einer Anerkennung.

3. Das Neue Testament im Fokus von *Nostra Aetate*

Wie in anderen Konzilsdokumenten auch, spielt der Bezug auf die Bibel eine weit größere Rolle als in früheren Dogmen und Deklarationen. Dieser erhöhte Stellenwert der Bibel ist in *Dei Verbum* begründet. In welchem Maße die Schriftauslegung zum Ort theologischer Erkenntnis wird, kann vielfach dahingestellt bleiben. Aber im Fall von *Nostra Aetate* führt nur der Rückgang auf die Heilige Schrift und das Neue Testament selbst zu einem Fortschritt theologischen Denkens. Denn in der patristischen wie der mittelalterlichen, der tri-

[7] Vgl. *P. Schäfer,* Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, Tübingen 2010.

dentinischen wie der neuscholastischen Theologie gibt es kaum einen Ansatz, um den Blick der christlichen Theologie für das zu öffnen, was anderen Religionen heilig ist und was die bleibende Bedeutung des Judentums ausmacht.[8] Im Neuen Testament ist das aber anders, so sehr der Missionseifer den Blick konzentriert und so wenig die moderne Liberalität herrscht (die allerdings in der Gefahr steht, vorschreiben zu wollen, die Religion nur in einer lauen Temperatur zu konsumieren). Im Spiegel der Schriftreferenzen von *Nostra Aetate* lässt sich erkennen, wo die urchristlichen Schnittstellen gesehen werden. Es dominiert eindeutig Paulus, der freilich unterschiedslos nach der Apostelgeschichte, nach den anerkannt echten Briefen und nach den Schreiben einer Art Paulusschule zitiert wird.[9]

Der universalgeschichtliche Auftakt (in NA 1) ist mit einer Anspielung auf die Areopagrede (Apg 17,26) und mit weiteren Referenzen auf die Vorsehung Gottes (Weish 8,1; Apg 14,17; Röm 2,6–7; 1 Tim 2,4) abgesichert. Die Zitate sind insofern durchaus sachadäquat gewählt, als sie eine weisheitliche Dimension der paulinischen Theologie öffnen, die mit dem kompatibel ist, was man (nicht ohne Missverständnisse) „natürliche Theologie" nennen kann.[10] Den Abschluss bildet ein Hinweis mit der Johannesapokalypse auf die eschatologische Vollendung, die allen Völkern offensteht (Offb 21,23 f.).

Im Abschnitt über die Weltreligionen ist der biblische Bezug nachvollziehbar locker. Es fällt allerdings auf, dass die Logos-Theologie, die für die Kirchenväter eine Brücke für eine interkulturelle Orientierung gewesen ist, ausfällt. Demgegenüber wird – durchaus kühn – Joh 14,6: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" zitiert, ohne die Fortsetzung: „[...] niemand kommt zum Vater außer durch mich", freilich unter Verzicht auf jede Vermittlung der Heils-

---

[8] Den Finger auf die offene Wunde legt *D. Nirenberg,* Anti-Judaism. The Western Tradition, New York 2014 (deutsch: ders., Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, München 2015).

[9] Die methodische Unterscheidung ist *state of the art;* vgl. *M. Ebner/S. Schreiber* (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 8), Stuttgart ²2013, 229–274.

[10] Vgl. *E. G. Dafni,* Natürliche Theologie im Lichte des hebräischen und griechischen Alten Testaments, in: ThZ 57 (2001) 295–310; zu Paulus vgl. *K. Kertelge,* „Natürliche Theologie" und Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus, in: ders., Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg i. Br. 1991, 148–160.

exklusivität mit der Heilsuniversalität.[11] Indirekt ist der Bezug zur paulinischen Versöhnungstheologie in 2 Kor 5,18f.,[12] die wegen der Einzigkeit Gottes universal ist. Es fehlt allerdings ein Verweis auf die hermeneutische Offenheit des Apostels, mit einem wachen Blick für die Werte der Umwelt alles zu prüfen und das Gute zu behalten (1 Thess 5,21; Phil 1,9–11; 4,8f.).

Im Abschnitt über den Islam gibt es keinen direkten biblischen Bezug; aber das Bekenntnis zum einen Gott, der Bezug auf Abraham, das Motiv der Jungfrauengeburt, das Konzept der Prophetenchristologie und die Eschatologie von Gericht und Vollendung, die als theologische Gemeinsamkeiten erwähnt werden,[13] sind allesamt, im gesamt-biblischen Horizont, neutestamentlich geprägt.[14]

Im Abschnitt über das Judentum sind die Schriftbezüge erwartungsgemäß sehr eng und stark paulinisch geprägt.[15] Im Kern steht das ausführliche Zitat mit den *notae* des Gottesvolkes aus Röm 9,4f. Aber der Horizont ist erheblich weiter. Die Partizipation an der Abrahamskindschaft, die den Gläubigen verheißen sei, wird auf Gal 3,7 gestützt.[16] Die Verwurzelung der Kirche in Israel wird mit dem Ölbaumgleichnis von Röm 11,17–24 in Erinnerung gerufen. Aus dem Epheserbrief nimmt *Nostra Aetate* die Verkündigung Jesu Christi als

---

[11] Das Problem verschäft *P. Kirchschläger*, Nur ich bin die Wahrheit. Der Absolutheitsanspruch des johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen (HBS 63), Freiburg i. Br. 2010.

[12] Vgl. *R. Vorholt*, Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

[13] Diese irenische Sicht wird mit einem Papst-Zitat abgestützt: *Gregor VII.*, ep. III.,21 ad Anazir (Al-Nasir), regem Mauritaniæ, ed. E. Caspar in MGH, Ep. sel. II, 1920, I, 288, 11–15; PL 148, 451 A.

[14] Ausgelassen ist die im Islam nicht seltene Deutung des „Parakleten" auf Muhammad; vgl. dazu *T. Günzelmansur* (Hrsg.), Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet im Johannesevangelium und seine koranische Bedeutung, Regensburg 2012.

[15] Vgl. *R. Siebenrock*, Kommentar (s. Anm. 1), 661: „Die Aussagen von Röm 9–11 und Eph 2 gewinnen eine normative Bedeutung".

[16] Die Einheitsübersetzung von 1979 verschärft den Ton, wenn sie schreibt: „Daran erkennt ihr, daß nur die, die glauben, Abrahams Söhne sind". Die paulinische Aussage ist aber rein positiv, so z.B. die Lutherbibel von 1984: „Erkennt also: die aus dem Glauben sind, das sind Abrahams Kinder". Zur Exegese vgl. *A. M. Buscemi*, Lettera ai Galati. Commentario esegetico (Studia Biblicum Franciscanum Analecta 63), Jerusalem 2004, 255f.

Friedensstifter zwischen Juden und Heiden auf – nicht ohne zu erwähnen, dass der Ort dieses Friedens „in ihm" ist (Eph 2,14–17), aber ohne zu reflektieren, dass der „Leib" Christi, wo diese Friedensinitiative stattfindet, nach dem Epheserbrief die Kirche ist. Die starke Aussage, dass die Juden, obgleich sie dem Evangelium Steine in den Weg legen, von Gott geliebt bleiben, wird mit Röm 11,28f. begründet. Es fehlt ein Zitat von Röm 11,26: „Ganz Israel wird gerettet werden". Aber der Duktus von Röm 11,11–32 ist präsent. Bemerkenswert ist das Zitat von Zeph 3,9, das im Alten Testament die Hoffnung auf eine gemeinsame Gottesverehrung von Juden und Heiden „Schulter an Schulter" (wörtlich: „mit einer Schulter") ausdrückt und darin auch für das Judentum eine universale Heilsaussicht eröffnet hat.[17] Dem würde die paulinische Schriftreflexion in Röm 15,9–12 entsprechen, die (mit Ps 18,50, Dtn 32,43^{LXX}, Ps 117,1 und Jes 11,1.10) aus heidenchristlicher Perspektive die eschatologische Gemeinschaft im Gotteslob mit den Juden vor Augen stellt. In der Abwehr des Antijudaismus wird zwar – mit Verweis auf Joh 19,6 – das Drängen der jüdischen Oberen auf die Hinrichtung Jesu erwähnt, so wie zuvor – mit Lk 19,44 – daran erinnert wird, dass nach der (christlichen) Heiligen Schrift „Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt" hat; aber das Postulat, die alte Diffamierung der Juden als Gottesmörder (von der in einer älteren Version explizit die Rede war) zu überwinden, wird nicht noch einmal neutestamentlich begründet, wiewohl dazu die Möglichkeit bestanden hätte.

In der Schlusspartie wird eine wunderschöne Harmonie mit Verweisen auf Johannes (1 Joh 4,8), Petrus (1 Petr 2,12) und Paulus (Röm 12,18) komponiert, die durch ein Zitat aus der Bergpredigt (Mt 5,48) untermauert wird: Gott ist der Vater aller; deshalb sind die Christen gehalten, in Frieden mit anderen zu leben. Der Religionsfriede ist ein Schlüssel zum Weltfrieden.

Der biblische Ansatz der gesamten Erklärung ist unverkennbar, insbesondere im Blick auf das jüdisch-christliche Verhältnis. Dass die Unterschiede zwischen den neutestamentlichen Konzepten wenig beachtet und andere Möglichkeiten nicht genutzt worden sind, darf

---

[17] Vgl. *H. Irsigler*, Zefanja (HThKAT 51), Freiburg i. Br. 2002, 372–384. Der Vers wird zwar nicht im Neuen Testament, recht oft aber von den Kirchenvätern, immer mit Bezug auf Röm 9–11, und zeitgleich in der rabbinischen Literatur zitiert.

nicht verkennen lassen, dass eine klare Wende im Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen eingeleitet werden sollte und mit Hilfe der Bibel, speziell des Neuen Testaments und ganz besonders durch eine neue Zuwendung zu Paulus eingeleitet werden konnte.

Freilich bleiben Fragen: Es wird nicht erörtert, welche neutestamentlichen Texte antijüdisch ausgelegt worden sind und selbst den Antijudaismus angefeuert haben. So wird das Verhältnis von Affirmation und Diffamierung, von Pathos und Polemik, Kritik und Konstruktivität nicht erörtert, von dem aber die urchristlichen Schriften geprägt sind. Es wird auch nicht zwischen Schrift und Tradition unterschieden, so dass problematische und befreiende Tendenzen der Auslegung nicht vom Schriftzeugnis abgehoben werden. Hier zeigt sich die Notwendigkeit einer kreativen Rezeption, die *Nostra Aetate* nicht als End-, sondern als Startpunkt einer Entwicklung nimmt, die mit dem Konzil über das Konzil hinaus denken muss. Die neutestamentliche Exegese hat hier eine mäeutische Funktion.

4. Der Einfluss der Exegese auf *Nostra Aetate*

Dass es eine Erklärung zu den Juden gab, war das erklärte Ziel von Johannes XXIII.[18] Ohne eine Rückbesinnung auf die Bibel wäre es nicht zu erreichen gewesen. Mehr noch: Nicht nur die Erschütterung durch die Shoa, auch die Neuentdeckung der Bibel in der katholischen Kirche machte eine Reform des jüdisch-christlichen Verhältnisses ebenso möglich wie unabweisbar. Welche Einflüsse ausgeübt worden sind und sich durchsetzen konnten oder nicht, bedarf einer kritischen Betrachtung, die Stärke und Grenze, Intention und Rezeption der Erklärung einzuschätzen hilft. Die Einflüsse der Exegese waren bei weitem nicht die einzigen und vielleicht noch nicht einmal die stärksten;[19] aber sie waren signifikant und sind bislang seltener gewürdigt worden.

---

[18] Zur Genese von *Nostra Aetate* vgl. den Bericht des Zeitgenossen und Beteiligten *J. Oesterreicher*, Kommentierende Einleitung, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Bd. 2 (LThK², Bd. 13), Freiburg i. Br. u. a. 1967, 406–487.

[19] Jan-Heiner Tück verweist auf H. U. v. Balthasar und J. Isaac: *J.-H. Tück*, Das Konzil und die Juden. 50 Jahre Nostra Aetate – Vermächtnis und Auftrag, in: Communio 44 (2015) 303–320.

a. Exegetische Einflüsse bei der Konzeption

Der wichtigste Ansprechpartner des Papstes beim Thema Judentum war Augustin Bea, der langjährige Leiter des Päpstlichen Bibelinstituts (von 1930–1949)[20] und spätere Chef des päpstlichen Einheitssekretariates, der die christliche Ökumene zu fördern, aber auch die Beziehungen zu den Juden zu pflegen hatte (und hat).[21] Bea war einer der Protagonisten der katholischen Bibelbewegung,[22] die zwar in erster Linie auf eine Erneuerung der innerkirchlichen Liebe zur Heiligen Schrift aus gewesen ist, aber sich über die Wiederentdeckung des Alten Testaments auch für die Begegnung mit dem Judentum qualifiziert hatte.[23]

Zu den ersten Vorstößen für ein Dokument, das die Beziehungen der katholischen Kirche zum Judentum auf eine neue Basis stellen sollte, gehört eine von Bea initiierte Programmschrift wider den Antijudaismus. Vom Päpstlichen Bibelinstitut verantwortet, war sie, wie es scheint, stark von Stanislaus Lyonnet, einem der besten katholischen Neutestamentler seiner Zeit, beeinflusst worden. Er war ein Paulusexperte, der für die *Bible de Jérusalem* den Römer- und den Galaterbrief übersetzt und kommentiert hat, also sowohl die polemischen als auch die irenischen Ausführungen des Apostels über die Beziehungen der frühen Kirche zum pharisäisch geprägten Judentum seiner Zeit.[24] In der Vorlage des Bibelinstitutes wird festgehalten, dass

---

[20] Vgl. *St. Schmidt,* Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit, Graz/Wien/Köln 1989.

[21] Andere Möglichkeiten, die es zur Anknüpfung gegeben hätte, haben allenfalls indirekt gewirkt; vgl. *F. W. Maier,* Israel in der Heilsgeschichte nach Römer 9–11, Münster 1929; *E. Peterson,* Die Kirche aus Juden und Heiden (1933), in: ders., Theologische Traktate. Hg. v. Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg 1994, 141–174.

[22] Vgl. *P.-G. Müller,* Die Römisch-Katholische Bibelbewegung und ihre Vorgeschichte, in: Th. Berger/E. Geldbach (Hrsg.), Bis an die Enden der Erde. Ökumenische Erfahrungen mit der Bibel (Ökumene konkret 1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1992, 38–69.

[23] Vgl. *A. Bea,* Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg i.Br. 1966.

[24] Vgl. *S. Lyonnet,* Les épitres de saint Paul aux Galates, aux Romains, Paris 1959; ders., Quaestiones in epistulam ad Romanos, Rom 1962; ders., Les étapes de l'histoire du Salut selon L'Epitre aux Romains, Paris 1969; ders., Le message de l'Epître aux Romains, Paris 1971.

die paulinische Vision von der Rettung ganz Israels in den offiziellen Lehrdokumenten der Kirche bislang nicht aufgenommen worden sei, aber in der Heiligen Schrift stehe und mindestens einen Antisemitismus theologisch unmöglich machen müsste. Ebenso wird betont, dass häufig antijüdisch ausgelegte Texte, wie die Prophetie der Tempelzerstörung Mt 24,2,[25] der Blutruf des Volkes Mt 27,25,[26] die Polemik des Paulus in 1 Thess 2,15[27] und sein Insistieren auf Gottes Zorn in Röm 9,22,[28] diesen Sinn keineswegs tragen, sondern, unter Berücksichtigung ihrer Zeit und Gattung, gerade im Gegenteil die Verbundenheit Jesu wie des Neuen Testaments mit dem Judentum belegen, wenngleich in jener kritischen Auseinandersetzung, für die es die engsten Parallelen wieder im Judentum gebe. Die exegetische Intervention war der katholischen Kirche ihrer Zeit voraus, hat ihr aber die richtige Richtung des Weges gewiesen. Die spätere Exegese hat dieses Votum in allen wesentlichen Punkten bestätigt.[29]

Die Denkschrift des Bibelinstitutes stand nicht allein. Sie wurde von einer Bittschrift des amerikanischen Institutes für jüdisch-christliche Studien flankiert, die von dem Neutestamentler John J. Dougherty[30] unterzeichnet wurde und für die Würdigung der heilsgeschichtlichen Verwurzelung der Kirche in Israel seit Abraham, die Betonung alttestamentlicher Motive in der Liturgie und die doktrinale Zurückweisung des Antijudaismus (mit Verweis auf Röm 9,5,

---

[25] Vgl. *Ch. Metzdorf*, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT II/168), Tübingen 2003.

[26] Vgl. *R. Kampling*, Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA 16), Münster 1984.

[27] Vgl. *St. Schreiber*, Der Erste Brief an die Thessalonicher (ÖTK 13/1), Gütersloh 2014, z.St.

[28] Der Vers ist nach wie vor strittig; vgl. *J. Thießen*, Zorndemonstration Gottes mit Heilsabsicht? Zur Problematik der Syntax und der Bedeutung von Römer 9,22–23, in: FNT 23 (2010) 37–72.

[29] Ein wichtiger Aspekt ist die negative Zeichnung des zeitgenössischen Judentums in der christlichen Bibel- und Geschichtswissenschaft, die es zu verändern galt; vgl. *K. Müller*, Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament. Eine kritische Rückschau auf die Entwicklung einer Methodik bis zu den Qumranfunden (JudUm 6), Frankfurt/Main 1983.

[30] Vgl. *J. J. Dougherty*, The Gospels. Part I of New Testament Studies, Immaculate Conception Seminary 1946.

die Geburt des Messias als Jude) eintrat. Die einflussreiche Denkschrift der Arbeitsgemeinschaft Apeldoorn, der auch Johannes Oesterreicher, Sekretär des Einheitsrates und wichtiger *drafter* des Dokumentes, angehörte, wurde von dem französischen Theologen Paul Démann verfasst, der seinerseits durch Röm 9–11 einen Weg der Überwindung des Antisemitismus und der Versöhnung mit den Juden gesehen hat.[31] Betont werden der Eigenwert des Alten Testaments als (menschliches) Wort Gottes und die Einheit der Heiligen Schrift beider Testamente; unterstrichen wird die genaue Aufklärung über die Verwicklungen beim Tode Jesu unter Einbeziehung des neutestamentlichen Moments der „Unwissenheit" (Lk 23,34; Apg 3,17; 1 Kor 2,8) und unter strenger Vermeidung jeder Pauschalisierung; angesprochen wird die Deutung des Todes Jesu als Sühne für die Sünden *aller* Menschen (wie mit dem tridentinischen Katechismus festgehalten wird); betont wird die Anerkennung, dass nicht nur die Kirche, sondern dass auch die nicht an Jesus glaubenden Juden das Gottesvolk Israel repräsentieren, und die Hoffnung auf eschatologische Versöhnung nach Röm 11,26 haben dürfen.

b. Exegetische Positionen im Redaktionsprozess

Unter dem maßgeblichen Einfluss des Ökumenikers Gregory Baum und des Dogmatikers Leo von Rudloff konnte Johannes Oesterreicher eine Vorlage erarbeiten, die luzide drei entscheidende Eckpunkte des jüdisch-christlichen Verhältnisses markiert: die heilsgeschichtliche Verwurzelung der Kirche in Israel, die Gestaltung der jeweiligen Gegenwart unter dem Aspekt, dass die Juden, die zu Jesus Nein sagen, Gottes Geliebte bleiben, und die Hoffnung auf eschatologische Versöhnung. Von allen Eckpunkten aus wurden die biblischen, speziell die neutestamentlichen Bezugsfelder vermessen, mit besonderem Nachdruck bei Paulus. Dieser Vorlage kann attestiert werden, dass sie biblisch-theologisch, speziell neutestamentlich, argumentiert. Auch

[31] Vgl. *P. Démann,* Antisémitisme et conscience chrétienne (CSion 1/3), o.O. 1948; ders., La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible. Constatations et perspectives (CSion 3/4), o.O. 1952; vgl. auch *O. Rota,* Dépasser les cadres du philosémitisme. La vision œcuménique de Paul Démann, in: AJu 40/1 (2007) 117–130.

wenn sie durch die Ungunst der Verhältnisse, durch eine problematische Politisierung des Entscheidungsprozesses und durch den Vorbehalt traditioneller Kreise nicht in der Differenziertheit verabschiedet wurde, wie sie gedacht worden war, ist sie ein Lehrbeispiel dafür, dass durch eine theologisch interessierte Auseinandersetzung mit der Bibel ein entscheidender theologischer Erkenntnisgewinn zu erzielen ist und nicht nur eine nachträgliche Bestätigung vorgefasster Meinung.

Vergleicht man die späteren Textversionen, die zum Teil nicht mehr vom Einheitsrat, sondern von anderen Kommissionen verantwortet worden waren, wird das Pathos größer, der biblische Gehalt aber geringer. Die kontroversen Debatten über den rechten Ort einer Erklärung über die Juden oder gar über einen Verzicht auf sie haben am Ende das Erscheinen der Erklärung nicht verhindert, weil sich auf der einen Seite Bibliker, wie Bischof Johannes von Doodeward (Harlem), zu ihren Gunsten einmischten und andererseits, wie Augustin Bea in seiner *relatio* 1963, an die „Wahrheiten" appelliert werden konnte, „die vom Apostel dargelegt worden waren und im Glaubensgut enthalten sind".[32] Um diese paulinische, in der gesamten Bibel verankerte Position musste allerdings gekämpft werden.

Die Kritik gegen den Text in seinen verschiedenen Entstehungsphasen und gegen die Deklaration überhaupt kam vor allem aus zwei Richtungen: einerseits (mit großem Echo) von den Kirchen aus dem Nahen Osten, die sich mit der Existenz des neu gegründeten Staates Israels konfrontiert sahen und angesichts der politischen Spannungen mit den arabischen Nachbarn erhebliche Bedenken gegen eine Rhetorik und Theologie der Versöhnung mit den Juden hatten, andererseits (mit geringem Echo, aber der späteren Folge eines Schismas) von den Traditionalisten, die einen Verrat am christlichen Wahrheitsanspruch und einen Bruch mit der Tradition witterten. Die Opposition versuchte, ihre Ablehnung einerseits mit paulinischen Polemiken wie z. B. 1 Thess 2,15 zu begründen, andererseits mit johanneischen Jesusworten wie Joh 15,24, wo der Hass der Juden auf Jesus und seinen Vater festgehalten wird; allerdings wurden nirgends Anlass, Kontext, Intention, Gattung und Reichweite der Verse reflektiert, so dass wiederum eine exegetisch unterfütterte Gegenkritik vorgetragen werden konnte. Die Opposition gegen *Nostra Aetate* glaubte auch, im

[32] Zitat nach *J. Oesterreicher*, Einleitung (s. Anm. 18), 433.

Strom einer langen Geschichte christlicher Kritik an den Juden mitzuschwimmen, der insbesondere bei manchen östlichen Kirchenvätern, wie z. B. Johannes Chrysostomos,[33] starke Strudel verursachte.

Der Einfluss der Minderheit war immerhin so groß, dass trotz des erklärten Wunsches einer großen Mehrheit eine explizite Abkehr vom populistischen Vorwurf, die Juden seien Gottesmörder, nicht auftaucht, wiewohl sie der Sache nach gegeben ist. Vor allem finden sich in der schließlich verabschiedeten Fassung mehr salvatorische Klauseln als in den farbigen biblischen Argumentationen vor allem der zweiten Fassung. Dennoch ist der Duktus völlig klar. *Nostra Aetate* war, gerade im Blick auf das Verhältnis zum Judentum, eine echte Reform, nämlich eine Rückbesinnung auf den biblischen Ursprung und insbesondere auf die paulinische Theologie Israels, die auf die Geschichte und die Gegenwart neu bezogen wurde.

c. Kritik der exegetischen Methodik

Aus dem sicheren Abstand eines halben Jahrhunderts lässt sich an der exegetischen Methodik von *Nostra Aetate* Kritik üben. Sie zielt darauf, die Perspektiven und Grenzen der Schriftrezeption differenziert zu bestimmen. Vorausgeschickt werden muss, dass die Verfasser und Befürworter auf einem ganz anderen theologischen, speziell exegetischen Niveau als die Widersacher argumentierten und eben deshalb auch viel eher in der Lage gewesen sind, die gegenwärtigen Herausforderungen der jüdisch-christlichen Beziehungen einschließlich der politischen Verwicklungen und Folgen besser einzuschätzen. Drei Merkmale seien herausgehoben.

Erstens fällt der Exegese ein starkes argumentatives Gewicht zu. Das lässt sich in den vom Einheitssekretariat erarbeiteten Vorlagen besser als in der schließlich verabschiedeten Fassung und in den Pro-Argumenten während der Konzilsdebatten deutlicher als in den Contra-Argumenten erkennen. Allerdings gab es noch kein hermeneutisches Instrument, um Schrift und Tradition kritisch aufeinander zu beziehen. Das ist auch einer der Schwachpunkte der Konzilskon-

[33] Vgl. *A. M. Ritter,* Studia Chrysostomica. Aufsätze zu Weg, Werk und Wirkung des Johannes Chrysostomus (STAC 71), Tübingen 2012.

stitution über die Offenbarung und das Wort Gottes.[34] Weil aber diese Unterscheidung nicht vorgenommen wurde, konnte es zu der optischen Täuschung kommen, der traditionelle christliche Antijudaismus, der nicht auf eine Eliminierung, sondern auf eine Marginalisierung gesetzt hat, sei gerade das, was sich aus der Kritik an den Pharisäern und anderen Repräsentanten des Judentums an Jesus und der frühchristlichen Mission habe ergeben müssen. Aus diesem Mangel hermeneutischer Differenzierung ist kein Vorwurf zu konstruieren, zumal die harten Debatten zeigen, dass die Zeit für eine Traditionskritik im Petersdom offenbar noch nicht reif gewesen ist. Aber es zeichnet sich ein fruchtbares Arbeitsfeld ab, das in der Rezeption von *Nostra Aetate* beackert werden musste.

Zweitens hat *Nostra Aetate* sich auf solche neutestamentlichen Aussagen konzentriert, die der Entwicklung einer geschwisterlichen Beziehung zum Judentum günstig gesonnen sind, aber nicht diejenigen Texte bearbeitet, die den traditionellen Antijudaismus befeuert haben. Dadurch sind Leerstellen entstanden, die von den Gegnern der Erklärung markiert worden sind, um theologisch besetzt zu werden. Es ist auch eine Harmonisierung des neutestamentlichen Zeugnisses unterstützt worden, das aber in sich sperriger ist, als es im Spiegel von *Nostra Aetate* erscheint. Insbesondere ist nicht klar geworden, welche Kontroversen ausgetragen werden müssen und welchen theologischen Stellenwert sie haben. Die Harmonisierung und Fokussierung ist der Absicht geschuldet, die Reform abzusichern. Insbesondere ist der weitgehende Ausfall der johanneischen Traditionen augenfällig, obgleich sie – z. B. mit der Johannespassion – das christliche Bild „der Juden" nachhaltig beeinflusst haben. Wiederum ist eine Kritik an dieser Strategie billig, weil eine schweigende Mehrheit überzeugt und eine lautstarke Minderheit in die Schranken gewiesen werden musste. Aber es zeigt sich schon im Entstehungsprozess von *Nostra Aetate* selbst, wie wichtig die Aufgabe werden würde, nicht nur die Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum, sondern

[34] Vgl. *J. Ratzinger,* Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen (LThK², Bd. 13), Freiburg i. Br. u. a. 1967, 504–528, 521 f. Ratzinger bezieht sich allerdings nicht auf die jüdisch-christlichen, sondern, dem Duktus von *Dei Verbum* folgend, auf die innerkirchlichen und ökumenischen Beziehungen.

auch die Unterschiede zu verstehen, ohne Öl ins Feuer religiösen Hasses zu gießen, und die dunklen Stellen schon des Neuen Testaments mit ins hermeneutische Kalkül zu ziehen.

Drittens hat das Konzilsdokument zwar – ohne die zwischenzeitlich erreichte Klarheit – herausgearbeitet, dass die jüdisch-christlichen Beziehungen unter den Aspekten der heilsgeschichtlichen Verwurzelung, der gemeinsamen Zeitgenossenschaft und der eschatologischen Heilshoffnung entwickelt werden müssen, aber diese Aspekte nicht als solche problematisiert. Im Blick auf die gemeinsame Geschichte und das geteilte Testament müsste deutlich werden, wie hier nicht nur die kirchliche, sondern auch die jüdische Traditionslinie ansetzt und welche Wahrheitsmomente in der Differenz liegen können. Im Blick auf die jeweilige Gegenwart müsste herauskommen, worin aus christlicher Sicht die bleibende Bedeutung eines jüdischen Neins zur Messianität Jesu liegt, und im Blick auf die Hoffnung müsste geklärt werden, ob die Kirche doch auf einen finalen Missionserfolg setzt oder alles auf Gott allein setzt und damit die Sendung der Kirche relativiert. Die Schärfe dieser Rückfragen ist nur möglich, nachdem *Nostra Aetate* vorliegt. Sie lassen erkennen, dass die Grenzen der Erklärung die weitere Diskussion nicht behindert, sondern stimuliert haben.[35]

Die Leistungen und Grenzen der exegetischen Methodik zeigen sich am klarsten in *Nostra Aetate* 4. Analog wären sie auch in der Einleitung und im Schlussappell sowie im Kapitel über die Weltreligionen auszumachen. Entscheidend ist jedoch, dass die theologische Diskussion einen Referenzpunkt hat, um mit *Nostra Aetate* über *Nostra Aetate* hinauszugehen.

5. Die Wirkung von *Nostra Aetate* auf die Exegese

Nostra Aetate hat eine breite Wirkung entfaltet. Das Dokument hat die Beziehung zum Judentum nachhaltig verbessert. Es war nicht der

[35] Ansätze finden sich in *P. Hünermann/Th. Söding* (Hrsg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200), Freiburg/Basel/Wien 2003. Mein eigener Beitrag trägt den Titel: „[...] die Wurzel trägt dich" (Röm 11,18). Methodische und hermeneutische Konsequenzen des jüdisch-christlichen Dialoges in der neutestamentlichen Exegese (S. 35–70).

einzige Faktor, weil auch auf evangelischer Seite zeitgleich starke Veränderungen in einer ähnlichen Richtung angelaufen sind.[36] Die beiden wichtigsten Rezeptionsdokumente der Konzilserklärung sind zwei Studien der Päpstlichen Bibelkommission. Während sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Disziplinierung katholischer Exegese dienen musste, hat sie zum Ende des Jahrhunderts ein Katalysator exegetischer Debatten werden können.[37] In beiden Studien wird *Nostra Aetate* nicht zitiert, obwohl beide ohne das Konzilsdokument undenkbar wären. Beide Studien greifen die aktuelle Debatte der Exegese auf und sind von ihr aufgegriffen worden. Deshalb sollen die Dokumente in ihren jeweiligen Profilen nachgezeichnet, aber auch im Kontext gegenwärtiger Forschung eingeordnet werden.

a. Die Schrifthermeneutik

1993, hundert Jahre nach der Bibelenzyklika Leos XIII., *Providentissimus Deus*, veröffentlichte die Päpstliche Bibelkommission eine grundlegende Studie zur Schrifthermeneutik.[38] Das Ziel der Schrift bestand darin, angesichts einer hermeneutischen Krise in der Schriftauslegung eine Pluralität von Methoden zu legitimieren und ihren jeweiligen Stellenwert zu beschreiben. Dies geschieht, indem die Voraussetzungen und Ziele, die Methoden und Ergebnisse nicht nur historisch-kritischer, sondern auch literaturwissenschaftlicher, kano-

---

[36] Vgl. *R. Rendtorf/H. H. Henrix* (Hrsg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente 1945–1985, Paderborn/München ²1989; *H. H. Henrix/W. Kraus* (Hrsg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente 1996–2000, Paderborn/München 2001.

[37] Vgl. *A. Vanhoye*, Passé et present de la Commission Biblique, in: Gregoriana 74 (1993) 261–275; ders., Pontificia Commissione Biblica, Atti delle Giornata Celebrativa per il 100 Anniversario di Fondazione della Pontificia Commissione Biblica (Collana Documenti Vaticani), Vatikanstadt 2003.

[38] *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VApS 115), Bonn 1993. Dazu *G. Angelini* (Hrsg.), La Rivelazione attesta. La Bibbia fra Testo e Teologia (FS C. M. Martini) (Quodlibet 7), Mailand 1998; ders., L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, Settembre 1999, Vatikanstadt 2001, darin mein Beitrag: *Th. Söding*, Kriterien im Neuen Testament für eine Theologie des Alten Testaments, in: ebd., 232–265.

nischer, humanwissenschaftlicher und kontextueller Methoden analysiert werden.

Im Zuge dessen ist erstmals in einem vatikanischen Dokument auch die jüdische Exegese gewürdigt worden. Der Passus findet sich – ein wenig unglücklich platziert – im Kapitel, das „auf die Tradition gegründete Zugänge zur Heiligen Schrift" beschreibt, nach der „Kanonkritik" und vor der „Wirkungsgeschichte". Die Bedeutung der jüdischen Exegese wird nur im Blick auf das Alte Testament entfaltet. Der Passus betont die Pluralität des frühen Judentums und skizziert seine Methoden und Medien der aktualisierenden Schriftinterpretation. Er würdigt die innerbiblischen Traditions- und Interpretationsprozesse, für die nicht zuletzt die Übersetzungen und Paraphrasen stehen. Er erinnert an die engen Beziehungen zwischen jüdischer und christlicher Exegese im Altertum. Er lobt das Wissen über die Schrift, das im Judentum gehütet und im Christentum vielfach genutzt worden ist.

Allerdings zeigen sich zum Schluss deutliche Bremsspuren. Der hermeneutische „Gesamtrahmen" sei „grundlegend verschieden". Während im Judentum die Exegese der Etablierung einer „Religion" diene, „die ein Volk und eine Lebenspraxis auf der Basis einer geoffenbarten Schrift und einer mündlichen Tradition bestimmt", sei es im Christentum der „Glaube an den gestorbenen, auferstandenen und nun lebendigen Herrn Jesus", der nicht nur das „Fundament" der Gemeinschaft, sondern auch den Anker der Hermeneutik bilde. Dadurch würden zwei Interpretationskontexte etabliert, die „radikal verschieden" seien.[39]

Hier lässt sich einhaken. Denn so wenig die hermeneutische Differenz zu minimieren ist, fragt sich doch, ob es sich um einen „radikalen" Unterschied handelt oder nicht vielmehr um einen differenzierten Dissens. Vor allem fehlt die Diskussion der Frage, ob womöglich gerade der Unterschied eine hermeneutische Herausforderung ist, die der christlichen Hermeneutik auf die Sprünge hilft. Dennoch ist anzuerkennen, dass die jüdische Exegese positiv erwähnt worden ist. Die Diskussion muss(te) aber weitergehen.

Inzwischen ist es in der alttestamentlichen Exegese fest etabliert, dass jüdische Exegesen auf Augenhöhe rezipiert werden. Sie helfen, die Position christlicher Exegese zu bestimmen, gerade wenn sie vor-

---

[39] *Päpstliche Bibelkommission*, Interpretation (s. Anm. 39), 47 f.

gibt, objektiv, rein historisch und ganz kritisch zu sein. Sie sind nicht privilegiert, aber aufschlussreich, insbesondere wenn sie erhellen, welche Wirkung die Texte im Judentum der Vergangenheit und Gegenwart haben. Weniger etabliert ist die jüdische Exegese im Neuen Testament. Das erklärt sich daraus, dass die Exegese neutestamentlicher Schriften nicht zum Portfolio jüdischer Theologie gehört. Dass es in der Forschung zur Religions- und Zeitgeschichte eine professionelle Partnerschaft gibt, ist offenkundig und kaum mehr der Rede wert. Hier zeigen sich nicht radikale Differenzen, sondern akademische Kontroversen, die prinzipiell nicht anders als diejenigen einzuschätzen sind, die innerhalb der christlichen Exegese oder mit den Geschichtswissenschaften ausgetragen werden.

Brisant wird es bei der Gestalt Jesu. Denn seit dem 20. Jahrhundert gibt es zwar keine etablierte, doch kontinuierliche jüdische Jesusforschung, die genuin eigene Beiträge liefert; inzwischen hat sie ihren sensationellen Charakter eingebüßt und wird in den professionellen Diskurs einbezogen. In der jüdischen Forschung haben sich starke Kontroversen entwickelt, die wiederum keinen anderen epistemologischen Status als die innerhalb der christlichen und säkularen Jesusforschung haben. Allerdings ist ihr theologischer Status signifikant. Die Pioniere der jüdischen Jesusforschung, Joseph Klausner,[40] Martin Buber[41] und später David Flusser,[42] haben die Zugehörigkeit Jesu zum Judentum betont. Die Einschätzung wurde in einer Zeit entwickelt, als in der christlichen Exegese noch das „Kriterium der Differenz" vorherrschte, wonach nur das als sicher jesuanisch gelten dürfe, was weder aus den Interessen der Urgemeinde noch aus den Tendenzen des Judentums abzuleiten sei.[43] Erst später wurde in der neutestamentlichen Exegese selbst auch methodisch eingeholt, dass Jesus nur aus dem Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Judentum, nur als Jude, historisch zu verstehen und theologisch zu würdigen sei.[44] Freilich hat Jacob Neusner dieser Interpretationsrichtung entgegengehalten, das revolutionäre Potential der Verkündigung Jesu selbst

---

[40] *J. Klausner,* Jesus von Nazareth, Jerusalem ^{3}1952.

[41] *M. Buber,* Zwei Glaubensweisen, Zürich 1952.

[42] *D. Flusser,* Jesus, Jerusalem 1997.

[43] So *E. Käsemann,* Das Problem des historischen Jesus (1953), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 1960, 187–214.

[44] Vgl. nur *G. Theißen/A. Merz,* Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ^{3}2001.

werde unterschätzt; nicht erst mit der Verkündigung des auferweckten Gekreuzigten, schon mit der Verkündigung der Gottesherrschaft entstehe etwas Neues, das die heilige Einheit von Volk, Land und Gesetz sprenge.[45] Dieser Ansatz fordert, die neu erkannte Pluralität des frühen Judentums mit den Konstruktionen jüdischer Identität abzugleichen[46] und mit dem wachsenden Selbstbewusstsein der entstehenden Kirche zu korrelieren, die ihre Erinnerung an Jesus pflegt.

Die Jesusforschung ist nur ein Beispiel, dass selbst am sensibelsten Punkt von einer radikalen Differenz weder in der Methodik noch in den historischen Ergebnissen zwischen jüdischer und christlicher (oder profaner) Exegese des Neuen Testaments die Rede sein kann. Für die christliche Seite hat diese Partnerschaft theologischen Rang. Damit wird die hermeneutische Differenz im Interesse und in den Auswertungen nicht bestritten. Aber der Akzent kann auf einer Hermeneutik des Dialoges liegen, die dem Erkenntnisgewinn durch wechselseitigen Austausch dient, Kritik einbeschlossen. Zur Zeit von *Nostra Aetate* war dies erst in Ansätzen sichtbar. Ohne das Konzil hätte die Diskussion schwerer Auftrieb erhalten. Über *Nostra Aetate* hinaus sind nicht nur die Kenntnisse über das Judentum gewachsen, sondern auch die Erfahrungen in der Forschungspartnerschaft.

b. Die Theologie Israels

Weniger Beachtung als die frühere Studie hat die Ausarbeitung der Päpstlichen Bibelkommission über „Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel" von 2001 gefunden.[47] Sie ist aber tiefschürfend und weitreichend.

---

[45] *J. Neusner,* A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillenial Interfaith Exchange, New York 1993.

[46] Vgl. *C. Bakhos* (Hrsg.), Ancient Judaism in its Hellenistic Context, Leiden 2005; *D. Biale,* (Hrsg.), The Cultures of the Jews. A New History, New York 2006; *W. D. Davies* (Hrsg.), The Cambridge History of Judaism, Bd. 1: Introduction; Bd. 2: The Hellenistic Age; Bd. 3: The Early Roman Period; Bd. 4: The Late Roman-Rabbinic Period, Cambridge 1984–2006.

[47] Deutsche Übersetzung: VApS 152, Bonn 2002. Vgl. *Ch. Dohmen* (Hrsg.), In Gottes Volk eingebunden. Christlich-jüdische Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel", Stuttgart 2003.

Das Vorwort, das ihr Joseph Ratzinger, als Präfekt der Glaubenskongregation auch Präsident der Bibelkommission, beigegeben hat, weist die Richtung. Er setzt sich von Adolf von Harnack[48] und seiner Idee einer Überwindung des Alten Testaments ab, die im Geist der Freiheit unausweichlich sei.[49] Er knüpft an die Studie von 1993 an: „Die Einsicht in die Mehrdimensionalität menschlicher Rede, die nicht an einem historischen Punkt fixiert ist, sondern in die Zukunft vorausgreift, war eine Hilfe, um besser zu verstehen, wie Gottes Wort sich des Menschenwortes bedienen kann, um einer fortschreitenden Geschichte einen Sinn einzustiften, der über den jeweiligen Augenblick hinausweist, und doch gerade so die Einheit des Ganzen bewirkt". Er reflektiert aber auch die neue Herausforderung nach der Shoa und markiert zwei Brennprunkte. Auf der einen Seite problematisiert er eine Form des christlichen Rekurses auf das Alte Testament, die so stark die christlichen Wurzeln betont, dass die Gefahr einer Vereinnahmung auf der Hand liegt: „Können die Christen nach allem Geschehenen noch ruhig Anspruch darauf erheben, rechtmäßige Erben der Bibel Israels zu sein? Dürfen sie mit einer christlichen Auslegung dieser Bibel fortfahren, oder sollten sie nicht lieber respektvoll und demütig auf einen Anspruch verzichten, der im Licht des Geschehenen als Anmaßung erscheinen muss?" Die Fragen liegen nicht auf einer Ebene, hängen aber zusammen. Im Kern geht es darum, ob die Bibel nur in ihrer christologischen Rezeption theologische Bedeutung hat oder auch im Gegenüber zum Neuen Testament einen Eigenwert besitzt, der von einer anderen Seite aus in der jüdischen Exegese angesprochen wird und darin für die christliche Schriftauslegung bleibend wichtig sei.[50]

---

[48] *A. v. Harnack,* Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Darmstadt 1985.

[49] Die Debatte ist jüngst aufgefrischt. Vgl. *N. Slenczka,* Die Kirche und das Alte Testament, in: E. Gräb-Schmitt/R. Preul (Hrsg.), Das Alte Testament in der Theologie (MJTh 15), Leipzig 2013, 49–81; dazu (und dagegen) *L. Schwienhorst-Schönberger,* Die Rückkehr Markions, in: Communio 44 (2015) 286–302.

[50] Die Antwort ist in der Exegese selbst strittig. Für den „Eigenwert" des Alten Testaments plädierte nachdrücklich *E. Zenger,* Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Kevelaer 2011. Die These, dass nur das im Neuen Testament rezipierte Alte Testament kanonisch sei, vertritt *H. Hübner,* Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1–3, Göttingen 1990.1992. 1995.

Die zweite Frage, die Joseph Ratzinger vor Augen führt, lautet: „Hat nicht die Darstellung der Juden und des jüdischen Volkes im Neuen Testament selbst dazu beigetragen, eine Feindseligkeit dem jüdischen Volk gegenüber zu schaffen, die der Ideologie derer Vorschub leistete, die Israel auslöschen wollten?" Hier wird die Debatte über einen Antijudaismus aufgegriffen, der das Neue Testament selbst kontaminieren würde und nicht etwa eine christliche Judenkritik legitimiere, sondern den urchristlichen Kanon selbst relativieren lasse.

Beide Probleme greifen wichtige Fragen auf, die in *Nostra Aetate* offengeblieben waren. Ihr Zusammenhang zeigt, dass eine christliche Schrifthermeneutik, die der jüdischen mit ihrer Eigenheit[51] eingedenk ist, nicht ohne eine Theologie Israels entwickelt werden kann, die ihrerseits schriftgemäß sein muss. Im Blick auf die Schrifthermeneutik wird unter dem Blickwinkel eines breiteren Ansatzes ausgeführt: „Die Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist" (22). Diese Klarstellung führt über *Nostra Aetate* und „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" hinaus, aber in der vom Konzil angezeigten Richtung. Im Blick auf das Alte Testament klärt sie die optische Täuschung auf, die jüdische sei die authentische, die christliche die sekundäre Deutung; beide sind positioniert und perspektiviert. Beide sind auch insofern zum Dialog gerufen, als sie mit dem Judentum und dem Christentum als unterschiedlichen religiösen Größen verbunden bleiben, in denen sie eine wesentliche Orientierungsfunktion übernehmen.

Das Dokument selbst zeichnet zuerst nach, weshalb die „Heilige Schrift des jüdischen Volkes" der „grundlegende [...] Bestandteil der christlichen Bibel" sei. Das Kapitel geht in der Sache nicht über das hinaus, was *Nostra Aetate* im Verein mit *Dei Verbum* über die fundamentale Stellung des Alten Testaments ausgeführt hat, lässt aber wegen des Genitivs aufhorchen: Es wird realisiert, dass der erste Teil der Bibel insofern kein „Buch der Kirche" ist, als es im Schoß Israels

---

[51] Vgl. *D. Krochmalnik*, Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen, Augsburg 2006.

entstanden und, soweit hebräisch, auch im Judentum als Kanon betrachtet wird.[52] Der zweite Teil sucht im Horizont einer dialogischen Schrifthermeneutik eine thematische Verständigung über Grundbegriffe der Theologie, die sich gerade dann klären, wenn nicht nur der neutestamentliche, sondern auch der gesamt-biblische Ansatz der Theologie verfolgt werden. Es werden Elemente der Kontinuität wie der Diskontinuität benannt und unter dem – missverständlichen – Titel „Progression" so aufeinander bezogen, dass die christologische Neuinterpretation zentraler Topoi alttestamentlicher Theologie benannt wird.

Der Schlussteil der umfangreichen Studie widmet sich dem Bild der Juden im Neuen Testament. Es werden mit großer exegetischer Sorgfalt alle fraglichen Stellen begutachtet. Das Ziel ist, die antijüdisch gelesenen Texte zu entkontaminieren. Als wesentliches Argument dient die Verortung der kritischen Stellen in den innerjüdischen Diskursen der Zeit. Joseph Ratzinger hat im Vorwort die leitende These unterstrichen: „Das Dokument zeigt, dass die im Neuen Testament an die Juden gerichteten Vorwürfe nicht häufiger und nicht schärfer sind als die Anklagen gegen Israel im Gesetz und bei den Propheten, also innerhalb des Alten Testaments selbst (Nr. 87). Sie gehören der prophetischen Sprache des Alten Testaments zu und sind daher wie die Prophetenworte zu interpretieren: Sie warnen vor gegenwärtigen Fehlwegen, aber sie sind ihrem Wesen nach immer temporär und setzen so auch immer neue Möglichkeiten des Heils voraus".

Die neutestamentliche Exegese urteilte und urteilt freilich häufig kritischer.[53] Besondere Aufmerksamkeit verdient das Johannesevan-

---

[52] Nicht einbezogen wird in diesen Titel die Forschung über die offenen Grenzen des jüdischen Kanons in neutestamentlicher Zeit und die Aktivität früher Christen bei der Formierung der Septuaginta; vgl. *M. Hengel*, Die Septuaginta als „christliche" Schriftensammlung, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: ders./A.-M. Schwemer (Hrsg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284.

[53] Eine extreme Ausdehnung erfährt der Begriff bei *G. Dautzenberg*, Art. Antijudaismus, Antisemitismus I. Vorchristlich und im NT, in: LThK³ I (1993) 748–750. Hiernach fallen selbst die synoptischen Passionsgeschichten, weil sie den Anteil der Juden an der Hinrichtung vergrößerten und den der Römer verminderten, die Kritik der Pharisäer und Schriftgelehrten als „Heuchler" und Gegner Jesu und die Bergpredigt mit Mt 5,43c in die Kategorie. Wesent-

gelium, das in *Nostra Aetate* übergangen worden war.[54] Sicher lässt sich die Schärfe, mit der die Juden, die Jesus nach dem Leben trachten, als Teufelskinder verurteilt werden (Joh 8,44), religionsgeschichtlich in die Nähe innerjüdischer Polemiken rücken, wie sie beispielsweise aus Qumran-Texten überliefert sind; aber die Dimensionen des Konfliktes sprengen doch den bekannten Rahmen. Eine hermeneutische Aufgabe von erheblicher Brisanz besteht deshalb darin, die theologische Bedeutung erzählter Konflikte, apokalyptischer Denkformen und überlieferter Polemik im Neuen Testament zu eruieren. An dieser Stelle wird sich zeigen, dass Narrationen nicht notwendig Normen setzen, sondern Erinnerungen schärfen sollen, die Auseinandersetzungen als Problemanzeigen und Alternativen als Positionsbeschreibungen verstehen helfen. Nur *als* Juden, die den Monotheismus hochhalten, konnten die Gegner Jesu, wie Johannes sie auftreten lässt, die Klarheit des Anspruchs Jesu widerspiegeln, Gottes Wort zu personifizieren, und damit die Glaubensfrage stellen. Auf diese Weise würde sich der Dualismus als Funktion des Universalismus unter dem Primat der Liebe Gottes erklären[55] und die starke Akzentuierung der Konfrontation Jesu mit den Juden als Hinweis auf den Standpunkt des Glaubens, von dem her das Evangelium geschrieben ist.

Ein zweiter Streitpunkt ist Paulus, nicht nur wegen des Ausrasters in 1 Thess 2,15, sondern wegen seiner Rechtfertigungslehre, die nicht auf die „Werke des Gesetzes", sondern auf den Christusglauben setzt und damit die Völkermission ohne die Beschneidung der Männer programmatisch vorangetrieben hat, mit der Folge starker Spannung zum Judentum und schließlich auch der Marginalisierung des Judenchristentums in der Kirche.[56] Desto wichtiger sind die Forschungen, die zeigen, dass Paulus sich selbst immer als Juden gesehen und aus denselben theologischen Quellen die Theologie Israels in Röm 9–11

---

lich differenzierter ist die Fortsetzung bei *R. Kampling,* Art. Anti-Judaismus, Antisemitismus II. Patristik bis 19. Jh., ebd. 750–752.

[54] Sorgfältige Untersuchungen bei *R. Bieringer u. a.* (Hrsg.), Anti-Judaism and the Fourth Gospel, Louisville KY 2001.

[55] Vgl. *E. E. Popkes,* Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus (WUNT II/197), Tübingen 2005.

[56] Vgl. *P. Fiedler,* Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung, in: K. Kertelge (Hrsg.), Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg/Basel/Wien 1986, 71–87.

entwickelt hat, der sich auch die Rechtfertigungslehre samt der Öffnung für die Völkermission verdankt.[57] Auf der Ebene des jüdisch-christlichen Dialoges geht es also im Kern um die Frage, ob das Wissen um die jüdischen Wurzeln der Kirche, um Israels bleibende Erwählung und die Hoffnung auf eschatologische Versöhnung es erfordert, die Christologie zurückzuschneiden oder zu vertiefen. Die paulinische Option ist klar. Ob sie sich in der gegenwärtigen Debatte bewährt, bleibt zu fragen.

Beim Blick auf das Matthäusevangelium[58] stellt sich die Aufgabe, die massive Kritik an den Pharisäern und Schriftgelehrten, die sich sogar zu einem apokalyptischen „Wehe" verdichtet, ins Verhältnis zur Frohen Botschaft Jesu zu setzen, die sich nur aus jüdischen Wurzeln erklärt. Die Gefahr einer Substitutionsekklesiologie, die sich in der früher durchaus beliebten Rede vom „wahren" Israel artikuliert, ist mit Händen zu greifen. Sie ist aber gegen die Intention des Evangelisten, wie die Eröffnung eines bleibenden Heilshorizontes für die Jesus ablehnenden Juden (Mt 23,39) und die dialektische Adressierung der Kritik an die Jünger zeigt (Mt 23,1.8–12). Sollte dies richtig sein, würde die christologisch profilierte Theologie der Gerechtigkeit zwar den Unterschied zu einem Judentum heraustreten lassen, das sich dem Christusglauben verweigert, aber keinen Hass schüren, sondern im Gegenteil der Liebe dienen, die auf Gottes bessere Zukunft hofft.

6. *Nostra Aetate* als Durchbruch

Die Erklärung über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen war ein Durchbruch. Die beste Zeit der theologischen Entdeckungen kommt noch. Im Zentrum steht das jüdisch-christliche Verhältnis, wegen der engen Nachbarschaft und der ungeheuren Feindschaft. Allerdings hat sich der Blick längst auf die

---

[57] Ein Pionier war *F. Mußner*, Der Galaterbrief (HThKNT 9), Freiburg i. Br. 1974; vgl. ders., Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1987; ders., Traktat über die Juden, München ²1988; ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1991; Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze (WUNT 111), Tübingen 1999.

[58] Vgl. *H. Frankemölle*, Studien zum jüdischen Kontext neutestamentlicher Theologien (SBAB 37), Stuttgart 2005.

interreligiösen Beziehungen geweitet, viel stärker, als das zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils erscheinen mochte.[59] Die Rezeption von *Nostra Aetate* in der neutestamentlichen Exegese war lange von der Bereitschaft gekennzeichnet, den Wahrheitsanspruch Jesu zu relativieren, wie ihn das Neue Testament herausarbeitet, um dadurch überhaupt erst kommunikationsfähig zu werden. Diese Strategie leuchtet ein, wenn im Grunde noch ein doktrinalistischer Wahrheitsbegriff leitend ist, wie ihn die Neuscholastik geprägt hat. Wenn jedoch der kommunikative Begriff der Wahrheit leitend ist, wie ihn das Neue Testament auf einer breiten Skala unterschiedlicher Traditionen mit Jesus verbindet, kann ein Strategiewechsel vorgenommen werden. Denn Jesus hat im Zeichen der Gottesherrschaft die Beziehungen zu Juden, aber auch zu Heiden, nicht abgebrochen, sondern derart intensiviert, dass Kritik zum Modus der Begegnung und Hingabe zum Erweis der Freiheit wird.

Dieser Dialektik in der Exegese und der Theologie hermeneutisch zu folgen, hat für die religiösen Gesprächspartnerinnen und -partner des Christentums den großen Vorteil, nicht den Verdacht hegen zu müssen, es mit unsicheren Kantonisten zu tun zu haben, die im Zweifel immer auch anders könnten, sondern die Gewissheit zu haben, mit Vertretern einer religiösen Überlieferung zu reden, die auskunftsfähig und lernbereit sind, weil sie auf die Wahrheit des Glaubens setzen.

---

[59] Vgl. *R. A. Siebenrock/J.-H. Tück* (Hrsg.), Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt (ThKontr), Freiburg/Basel/Wien 2012, darin mein Beitrag: *Th. Söding*, Friedensliebe und Glaubenstreue. Das Assisi-Gebet im Fokus des Neuen Testaments, in: ebd., 70–101.