

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Reinhold Boschki / Josef Wohlmuth (eds.), *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Pangritz, Andreas

Die Konzilerklärung *Nostra Aetate* aus evangelischer Sicht

in: Reinhold Boschki / Josef Wohlmuth (eds.), *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, pp. 147–157

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015 (Studien zu Judentum und Christentum 30)

URL: https://doi.org/10.30965/9783657782420_014

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Reinhold Boschki / Josef Wohlmuth (Hg.), *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Pangritz, Andreas

Die Konzilerklärung *Nostra Aetate* aus evangelischer Sicht

in: Reinhold Boschki / Josef Wohlmuth (Hg.), *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, S. 147–157

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015 (Studien zu Judentum und Christentum 30)

URL: https://doi.org/10.30965/9783657782420_014

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Andreas Pangritz:

Die Konzilserklärung *Nostra aetate* aus evangelischer Sicht

Ich bin gebeten worden, *Nostra aetate* (NA) 4 aus evangelischer Perspektive zu beleuchten.¹ In diesem Sinn will ich zunächst einige evangelische Kontexte benennen, um danach auf zwei theologische Stellungnahmen – Barth und Marquardt – näher einzugehen. Ein vergleichender Blick auf den Rheinischen Synodalbeschluss *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* aus dem Jahr 1980 wird es ermöglichen, einige Probleme von NA 4 zu diskutieren, um in einem Ausblick schließlich die sog. pluralistische Religionstheologie zu problematisieren.

1. Evangelische Kontexte

Zunächst ist zu bemerken, dass jedenfalls 1965 der sog. ‚Judenerklärung‘ in NA 4 auf evangelischer Seite kein vergleichbares Dokument zur Seite gestellt werden kann. In den Dokumenten der Generalversammlung des Weltkirchenrates zum Thema „Christus – die Hoffnung der Welt“ (Evanston, August 1954) war der ursprünglich vorgesehene Passus über die „Hoffnung Israels“ auf Druck von Delegierten arabischer Kirchen wieder gestrichen worden.² Der Vorgang hatte beim Generalsekretär Willem A. Visser 't Hooft das Gefühl ausgelöst: „Hier geht Hitlers Geist um.“³

Wohl hatte es evangelische Initiativen ‚von unten‘ gegeben, die in einer ähnlichen Richtung wie das Zweite Vatikanische Konzil unterwegs waren. So hatten 24 Delegierte von Evanston – darunter die Deutschen Heinrich Vogel, Edmund Schlink, Martin Niemöller und Gerhard Stratenwerth – eine eigene Erklärung über die „Hoffnung Israels“ abgegeben, in der es u. a. hieß:

¹ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“ vom 28. Oktober 1965, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 1: *Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn 1988, 39-44. – Zitate aus „*Nostra aetate*“ im folgenden Text folgen dieser von den deutschen Bischöfen approbierten Übersetzung.

² Vgl. dazu Loerbroks, Matthias: *Weisung vom Zion. Biblisch-theologische Orientierungen für eine Kirche neben Israel*, Berlin 2000, 43-47.

³ Vgl. ebd., 47.

„Wir glauben, daß Jesus Christus der Heiland der *ganzen* Menschheit ist. In Ihm ist weder Jude noch Grieche; aber wir glauben auch, daß Gott Israel erwählt hat, um seinen Heilsplan auszuführen. [...] Wir können weder in Christus eins sein, noch können wir die Verheißung Gottes glauben und verkündigen, wenn wir sie nicht auch über dem Volke der Verheißung, die Abraham gegeben wurde, in Kraft sein lassen.“⁴

Zu erwähnen wäre v. a. auch die Erklärung der christlichen Gründungsmitglieder der Arbeitsgemeinschaft ‚Juden und Christen‘ beim Deutschen Evangelischen Kirchentag vom 22. Juli 1961, die aber im Unterschied zu NA keinen kirchenoffiziellen Charakter hat. Sie setzt – unter ausdrücklichem Verweis auf den gleichzeitigen Eichmann-Prozess in Jerusalem – mit einem Schuldbekenntnis ein:

„Juden und Christen sind unlösbar verbunden. Aus der Leugnung dieser Zusammengehörigkeit entstand die Judenfeindschaft in der Christenheit. Sie wurde zu einer Hauptursache der Judenverfolgung. Jesus von Nazareth wird verraten, wenn Glieder des jüdischen Volkes, in dem er zur Welt kam, als Juden mißachtet werden. Jede Form von Judenfeindschaft ist Gottlosigkeit [...]“

Daraus wird neben Hinweisen auf die gesellschaftliche und pädagogische Verantwortung in Deutschland u. a. eine Mitverantwortung von „uns Deutschen“ für den „Aufbau“ und den „Frieden des Staates Israel und seiner arabischen Nachbarn“ gefolgert. Und schließlich wird „gegenüber der falschen, in der Kirche jahrhundertlang verbreiteten Behauptung, Gott habe das Volk der Juden verworfen“, betont:

„Eine neue Begegnung mit dem von Gott erwählten Volk wird die Einsicht bestätigen oder neu erwecken, daß Juden und Christen gemeinsam aus der

⁴ Delegierte der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Erklärung über die „Hoffnung Israels“ vom August 1954, in: Rendtorff/Henrix (Hg.) 1988, 330f.

Treue Gottes leben, daß sie ihn preisen und ihm im Lichte der biblischen Hoffnung überall unter den Menschen dienen.“⁵

Die letzte Formulierung, die eine in der neuen Begegnung von Christen und Juden begründete indirekte Absage an die Judenmission zum Ausdruck bringt, war damals innerhalb der Arbeitsgemeinschaft noch umstritten. Sie ist erst zwanzig Jahre später – beginnend mit dem Rheinischen Synodalbeschluss *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* vom 11. Januar 1980 – allmählich von kirchenoffizieller Seite rezipiert und bis heute von der ökumenischen Missionstheologie ignoriert worden, die immer noch Dialog und Mission als zwei Seiten derselben Sache propagiert. Das Zweite Vatikanum war da schneller und deutlicher.

Auffällig ist, dass Edmund Schlink, der offizielle Berichterstatter der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) beim Zweiten Vatikanischen Konzil, in seinen Berichten an die EKD auf NA kaum Bezug genommen zu haben scheint. Margarethe Hopf, die über Schlinks Rolle als Konzilsbeobachter forscht, verdanke ich jedoch den Hinweis darauf, dass Schlink die Begründung von NA 4 durch Kardinal Bea auf der dritten Session des Konzils gelobt habe. Andererseits habe er bedauert, dass darin von einer Mitschuld der Kirche am Antisemitismus keine Rede sei. Im Blick auf die politischen Implikationen einer ‚Judenerklärung‘ habe er Parallelen zwischen der Diskussion beim Zweiten Vatikanum und den Debatten auf der Weltkirchenversammlung von Evanston gezogen. In Schlinks späterer *Ökumenischen Dogmatik* (1983) wird die Konzilserklärung nicht einmal erwähnt. Offenbar war er primär anderweitig interessiert, nämlich an der innerchristlichen Ökumene.

2. Karl Barth: *Ad Limina Apostolorum*

Karl Barth, der von Kardinal Bea zur Teilnahme an der dritten Session des Konzils eingeladen worden war, hatte die geplante Romreise aus Gesundheitsgründen absagen müssen. Als er diese Reise im Jahr 1966 nachholte, um sich vor Ort über die

⁵ Die christlichen Teilnehmer der Leitung der Arbeitsgruppe 6 des 10. Deutschen Evangelischen Kirchentages Berlin 1961: Erklärung „Juden und Christen“ vom 22. Juli 1961, ebd., 553f.

Ergebnisse des Konzils informieren zu lassen, soll er aus Anlass seines Besuchs des Sekretariats für die Einheit der Christen gesagt haben: „[...] wir sollen nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum“.⁶ Die Überlieferung ist glaubwürdig, zumal schon zur Konferenz des Weltkirchenrats in Evanston 1954 aus Barths Basler Seminar ein Formulierungsvorschlag gemacht worden war, der lautete: „Das Problem der Einheit der Kirche mit Israel ist das erste Problem der ökumenischen Einigung.“⁷

Gegenüber NA hat Barth in seinem Bericht von der Romreise des Jahres 1966 auch „kritische Fragen“ gestellt: So vermisste er eine Behandlung der „*kritischen* und *missionarischen* Aufgabe der Kirche den Religionen als solchen gegenüber“ im Zentrum der Erklärung.⁸ Auch fragte er, warum hier „die in der Religionswissenschaft längst überholte Auszeichnung der sogenannten ‚*Hochreligionen*‘ gegenüber den primitiven“ wiederholt werde, „wo doch der Gegensatz jener zum Wort vom Kreuz viel manifester und gefährlicher“ sei. Überhaupt fand Barth die „*historisch-analyisierende* Darstellung und Beleuchtung der ‚nicht-christlichen Religionen‘“ ohne Entsprechung im biblischen Zeugnis.⁹

Entscheidend scheint mir jedoch die folgende Rückfrage zu sein:

„Wie kommt die ‚Deklaration‘ dazu [...], im Blick auf *Israels* Geschichte und Gegenwart – in einem Atemzug mit Hinduismus, Buddhismus, Moslemismus – von einer ‚nicht-christlichen Religion‘ zu reden, wo es sich doch a) im Alten Testament keineswegs um eine ‚Religion‘, sondern um die Urgestalt der einen *Gottesoffenbarung* [,] b) in der Existenz des späteren und heutigen (gläubigen oder ungläubigen) Judentums um den einen einzigen natürlichen (weltgeschichtlichen) *Gottesbeweis* handelt?“¹⁰

⁶ Vgl. Loerbroks 2000, 185 (Anm. 14).

⁷ Vgl. ebd., 45.

⁸ Barth, Karl: *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 39.

⁹ Ebd., 39.

¹⁰ Ebd., 39f.

In diesem Verständnis Israels wird deutlich, dass Barth jedenfalls die Juden von der missionarischen Aufgabe der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen ausgenommen und das Judentum nicht als Religion behandelt sehen will. Überhaupt fragt Barth, warum „das Grund-Schisma – der Gegensatz von Kirche und Synagoge“ nicht im Dekret über den Ökumenismus, wo es seines Erachtens hingehört hätte, behandelt wird; offenbar wirkt es auf Barth *déplaziert*, dass „die Beziehung der Kirche zur ‚Nachkommenschaft Abrahams‘“ erst in der Deklaration über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zur Sprache gebracht wird.¹¹

Schließlich vermisst Barth die Anerkennung einer kirchlichen Schuld gegenüber den Juden:

„Wäre hier nicht [...] angesichts der judenfeindlichen Haltung der alten, der mittelalterlichen und weithin auch der modernen Kirche ein ausdrückliches *Schuldbekennntnis* am Platz gewesen?“

Und Barth weitet die Perspektive des Schuldbekennnisses abschließend auf das christlich-muslimische Verhältnis aus, indem er fragt, ob nicht „bei Erwähnung der Muslim[e] ein solches in Erinnerung an die fatale Rolle der Kirche in den sogenannten Kreuzzügen“ am Platz gewesen wäre.¹² Theologische Religionskritik schließt demnach gerade auch Selbstkritik des Christentums ein.

3. Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*

Ausführlich geht Friedrich-Wilhelm Marquardt in den Prolegomena seiner Dogmatik (*Von Elend und Heimsuchung der Theologie*) auf NA ein. Er erinnert daran, dass in der Arbeit der von Papst Johannes XXIII. eingesetzten Kommission zur Vorbereitung einer ‚Judenerklärung‘ zunächst umstritten gewesen sei, in welchem dogmatischen Zusammenhang ein solches *Decretum de Judaeis* Platz finden sollte, für das es ja kein Vorbild in der kirchlichen Tradition gab. Die in den verschiedenen dogmatischen

¹¹ Ebd., 33.

¹² Ebd., 40.

Kontexten, die zur Diskussion standen, enthaltenen theologischen Entscheidungen bewertet Marquardt wie folgt:

Der zunächst vorgesehene Kontext einer „Erklärung über die *Religionsfreiheit*“ sei spätestens nach Auschwitz ungenügend, da die Rede von religiöser Toleranz den vollen Wahrheitsbesitz der Kirche voraussetze. Ein solches Wahrheitsverständnis müsse aber seinerseits in Frage gestellt werden, weil es letztlich zur Gewaltstruktur der Theologie gehöre, die ihrerseits Auschwitz mit vorbereitet hat.¹³ Der sozialetische Kontext der „Erklärung über die *Kirche in der Welt von heute*“ (*Gaudium et spes*) hätte hingegen die Möglichkeit geboten, ein „*Nachleiden der Judenvernichtung*“ im Holocaust zu thematisieren. Ebenso hätte hier Gelegenheit bestanden, zum Nahostkonflikt und insbesondere zur Bedeutung des Staates Israel Stellung zu nehmen. Andererseits wäre das Judentum so aus dem theologischen Zentrum an den Rand, in die profane Welt hinein geschoben worden.¹⁴ Der Kontext des „Dekret[s] über den *Ökumenismus*“ wiederum hätte einen „*zukunftsorientierte[n]* Ökumenedanken“ vorausgesetzt, der die Christus nicht bekennenden Juden einschliesse. Es wäre einerseits um eine „*Ökumene von Berufung und Dienst*“ in der „*gemeinsamen Sorge um die Kreatur*“ gegangen, andererseits um die Erkenntnis, dass Christus wie Israel „*Licht der Völker*“ (*lumen gentium*) ist, so dass das christlich-jüdische Verhältnis im Sinne Barths als Kern der ökumenischen Frage erkannt worden wäre.¹⁵

Der schließlich gefundene Kontext einer ursprünglich gar nicht vorgesehenen „Erklärung über das *Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*“ wird von Marquardt als Kompromiss bewertet: Damit werde

„das Judentum aus der intimsten Nähe der Volk-Gottes-Gemeinschaft zwar nicht in die weiteste Entfernung der sozialetischen Profanität abgedrängt, aber in die Welt der fremden Religionen: was von jüdischer und

¹³ Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988, 398f. Vgl. ebd., 404–407.

¹⁴ Ebd., 399f. u. 402–404.

¹⁵ Ebd., 409–415.

judenchristlicher Seite als eine Beleidigung angesehen wurde, sofern damit das Judentum in die ‚seltsame Gesellschaft von Heiden und Götzenanbetern‘ [H. D. Leuner] versetzt wurde [...].“¹⁶

Tatsächlich werde das Judentum damit einem Horizont von religiösen Fragen zugeordnet – „Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? [...] Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“ (NA 1) –, der mit „jüdischem Selbstverständnis“ nichts zu tun habe.¹⁷ Soviel zum Kontext von NA 4 in Marquardts Sicht.

Nun aber zum Text selbst: Nach Marquardts Einschätzung hat das Konzil mit NA 4 „*theologische Fundamenteinsichten*“ formuliert, die als „die Minima dessen“ gelten müssten, was heute dort, „wo auch in der protestantischen Ökumene an einer Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses gearbeitet wird, zu sagen ist“. Da „die Genfer Ökumene [...] dafür nichts Vergleichbares“ aufweisen könne, sei „von einem „Erkenntnisvorsprung des Katholizismus zu sprechen“. Bedeutsam am Text der Erklärung erscheint Marquardt nicht zuletzt die Betonung, dass „der Tod Jesu [...] unser Heil“ sei „und darum als Zeichen der universalen Liebe Gottes (statt wie bisher als Motiv zum Judentum) zu verkündigen“ sei.¹⁸

Andererseits vermutet Marquardt, dass „die Vatikanischen Entscheidungen“ wohl nur „deswegen möglich geworden“ seien, „weil die vom Judentum an uns tatsächlich gestellten Fragen gar nicht behandelt werden“, nämlich das „Verhältnis zur Judenmission“, die „Theologie des Landes Israel und des Staates Israel“ und die „Theologie nach dem Holocaust“. Im Blick auf diese Fragen meint Marquardt einen

¹⁶ Ebd., 400.

¹⁷ Ebd., 407–409.

¹⁸ Ebd., 416. – Inzwischen könnte freilich im Blick auf die Erklärung „Kirche und Israel“ der Leuenberger Kirchengemeinschaft gesagt werden, dass zumindest der europäische Protestantismus seither das Reflexionsniveau der römischen Kirche eingeholt hat (vgl. Leuenberger Kirchengemeinschaft: Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden, Frankfurt/M. [2001], 3. Aufl. 2004).

gewissen Vorsprung einzelner protestantischer Kirchen feststellen zu können, wobei er insbesondere an der Evangelische Kirche im Rheinland denkt.¹⁹

4. Vergleich mit dem Rheinischen Synodalbeschluss von 1980

Beim vergleichenden Blick auf entsprechende evangelische Erklärungen entsteht der Eindruck, dass NA 4 eine Art Wettlauf zwischen evangelischer und katholischer Kirche ausgelöst hat, was die Umkehr und Erneuerung der Theologie im Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis betrifft. Dies rechne ich zu den wichtigsten Folgen von NA 4. Im Jahr 1975, zehn Jahre nach NA, veröffentlichte der Rat der EKD eine erste Studie *Christen und Juden*, die zusammenfasste, was auf evangelischer Seite inzwischen gesagt werden konnte.²⁰ Ihr folgten 1991 und 2000 zwei weitere Studien, die in mancher Beziehung über NA 4 hinausgingen.²¹

Verwiesen werden muss aber insbesondere auf den Beschluss *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1980,²² dem seither ähnliche Beschlüsse der meisten evangelischen Landeskirchen gefolgt sind. Ein vergleichender Blick auf den Rheinischen Synodalbeschluss macht deutlich, dass die Fragen, die nach Marquardt durch die Konzilserklärung unbeantwortet geblieben waren, 15 Jahre später durch die Rheinische Synode weitgehend aufgegriffen worden sind. Ausdrücklich spricht die Rheinische Synode von „Mitverantwortung und Schuld“ der Kirche am Holocaust. Nicht nur die Rückkehr des jüdischen Volkes ins verheißene Land, sondern auch die

¹⁹ Marquardt 1988, 416f.

²⁰ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland: Studie „Christen und Juden“ vom Mai 1975, in: Rendtorff/Henrix (Hg.) 1988, 558–578.

²¹ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland: Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum vom 30. Oktober 1991, in: Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. 2: Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn 2001, 627–668. – Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland: Christen und Juden III. Schritte zur Erneuerung im Verhältnis zum Judentum vom 14. März 2000, ebd., 862–932.

²² Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland: Synodalbschluß „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom 11. Januar 1980, in: Rendtorff/Henrix (Hg.) 1988, 593–596.

Gründung des Staates Israel wird als „Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk“ gewürdigt.²³ Und der Judenmission wird eine klare Absage erteilt.²⁴

5. Einige Probleme aus heutiger Sicht

Ohne Zweifel stellt NA 4 einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zu einer Umkehr der Kirche in ihrer Stellung gegenüber dem Judentum dar. Gleichzeitig ist jedoch eine gewisse „Ambivalenz“ unverkennbar.²⁵ Diese zeigt sich zunächst darin, dass die Juden den innersten Kreis des Verhältnisses der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen darstellen. Sie gelten zwar religiös als die nächsten Nachbarn der Kirche; indem das Judentum aber unter den allgemeinen Begriff der ‚nichtchristlichen Religionen‘ subsumiert wird, wird es gewissermaßen ‚paganisiert‘. Damit wird die Besonderheit des christlich-jüdischen Verhältnisses verdunkelt, die u. a. darauf beruht, dass der erste Teil der christlichen Bibel Christen und Juden gemeinsam ist, sowie darauf, dass Jesus kein Christ, sondern ein Jude war.

Johannes Oesterreicher sieht gerade hier die Stärke von NA: Die Erklärung bringe „zum Ausdruck, daß alle Singularität um der Universalität willen da ist und alle Aussonderung um der Allgemeinheit willen“. So sei „auch die Erwählung Israels auf das allumfassende Reich der Gnade ausgerichtet“. Dadurch habe „die ‚Judenerklärung‘ eine Dimension angenommen, die weit über die ihr ursprünglich zugemessene Bedeutung“ hinausgehe.²⁶ Dazu wäre zu sagen, dass die These von der Überwindung jüdischer Partikularität durch christliche Universalität selber zum Arsenal des traditionellen christlichen Antijudaismus gehört. Das wird auch in Oesterreichers Formulierung deutlich, wenn er vom „allumfassenden Reich der Gnade“ redet, auf das die Erwählung Israels angeblich ausgerichtet sei. Dieses Reich der Gnade scheint doch eine kaum verhüllte Umschreibung des Reiches Christi bzw.

²³ Ebd., 594.

²⁴ Vgl. ebd., 595: „Wir glauben, daß Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, daß die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann.“

²⁵ Loerbroks 2000, 64.

²⁶ Oesterreicher, Johannes: Kommentar, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Teil II, Freiburg 1967, 455.

der Kirche Christi zu sein, wohin das Volk Israel sich letztlich auflösen soll.

Demgegenüber müsste gerade biblisch noch einmal anders nach dem Verhältnis von Universalität und Partikularität gefragt werden. So hat Bertold Klappert darauf insistiert, dass der Gott der Bibel auch „als der Gott aller Menschen und des Kosmos niemals aufhört, der Gott Israels zu sein“. Genauer: „Gerade und nur als der Gott Israels“ sei Gott „der Gott aller Menschen und des Kosmos“.²⁷

Die ‚Ambivalenz‘ von NA kommt aber auch in einzelnen Formulierungen zum Ausdruck. Wenn Marquardt in NA 4 eine ausdrückliche Absage an die Judenmission vermisst, dann ist dies vielleicht doch zu relativieren: So wird unter Berufung auf Zephanja 3,9 die eschatologische Erwartung ausgesprochen, dass eines – nur Gott bekannten – Tages „alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen‘ werden“. Die Übersetzung von *humero uno* mit „Schulter an Schulter“ – also: nebeneinander – kann als eine Absage an die Judenmission verstanden werden. Die Frage ist jedoch, ob der „Herr“, der hier einmütig angerufen werden soll, im Kontext der christlichen Tradition nicht doch als der ‚Herr Jesus‘ verstanden werden muss, so dass die Hoffnung auf eine endzeitliche Bekehrung der Juden zum Christentum eingeschlossen sein könnte. Diese Interpretation wird durch die von Josph Ratzinger vorgeschlagene erneuerte Karfreitagsbitte „Pro conversione Iudaeorum“ des Römischen Ritus zumindest nahegelegt. Eine solche Interpretation stünde aber im Widerspruch zur ursprünglichen Bedeutung der Verheißung Zephanjas, wo es umgekehrt darum geht, dass alle Völker einmütig den Gott Israels anrufen werden. Sie würde sich auch nur schwer mit der folgenden Willenserklärung reimen, wonach „die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung“ als „Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches“ fördern will.

Mit Recht wird betont, dass die „Ereignisse“ des Leidens Christi „weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied, noch den heutigen Juden zur Last“ gelegt werden

²⁷ Klappert, Bertold: Israel – Messias/Christus – Kirche. Kriterien einer nicht-antijüdischen Christologie, in: Evangelische Theologie 55 (1995), 64–88, hier: 76.

dürften. Dem ist jedoch schließlich nach kontroverser Diskussion die Einschränkung vorangestellt worden, dass „die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen“ hätten. An dem entscheidenden nächsten Satz ist vor der Schlussabstimmung noch besonders viel herumdiskutiert und schließlich geändert worden: Hatte es in einem Entwurf noch geheißen, „niemals dürfe das jüdische Volk als ein verworfenes, verfluchtes oder des Gottesmordes schuldiges hingestellt werden“,²⁸ so wurde dem Satz in der Endfassung die Versicherung vorangestellt, „gewiß“ sei „die Kirche das neue Volk Gottes“. Entsprechend musste die Hauptaussage mit dem Wort „trotzdem“ (*tamen*) eingeleitet werden: Trotzdem dürfe man „die Juden nicht als verworfen oder verflucht darstellen“. Offen bleibt die Frage, wie sich das neue Gottesvolk zum alten verhalte.²⁹ Schwerer wiegt die Tatsache, dass die ausdrückliche Zurücknahme des Vorwurfs des Gottesmordes gegen die Juden, die von dem jüdischen Historiker Jules Isaac dringend angemahnt worden war, in der Endfassung entfallen ist.

Auch um die Verwerfung des Antisemitismus hat es vor der Verabschiedung der Erklärung noch einmal heftige Diskussionen gegeben: War in einem Entwurf der Judenhass „beklagt“ (*deplorare*) und „verdammt“ (*condemnare*) worden, so entfiel in der Letztfassung das scharfe Wort „verdammen“ und man begnügte sich mit dem schwächeren Wort „beklagen“.³⁰ Zudem wurde der spezifischen Zurückweisung des Antisemitismus der allgemeine Satz vorangestellt, dass die Kirche „alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen“ verwerfe. Auch erfolge die Zurückweisung des Antisemitismus „nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums“. Die Verwerfung des Antisemitismus erscheint nun als ein partikularer Aspekt des universalen Humanismus der Kirche.

²⁸ Vgl. Oesterreicher 1967, 456.

²⁹ Vgl. Loerbroks 2000, 64: „Die beiden Aussagen: ‚Gewiß ist die Kirche das neue Volk Gottes‘ – ‚trotzdem‘ ist Israel nicht verworfen, stehen unvermittelt nebeneinander – obwohl gerade die betonten Verstärkungen ‚gewiß‘, ‚trotzdem‘ nach einer Interpretation rufen.“

³⁰ Vgl. Oesterreicher 1967, 470f.

Entscheidend bleibt jedoch die ausdrückliche Zurücknahme der traditionellen „Lehre der Verachtung“ (Jules Isaac). So wird betont, Christus habe nach kirchlicher Lehre sein Leiden und seinen Tod „in Freiheit, um der Sünde aller Menschen willen“ und „aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen“. Daher sei es „Aufgabe der Predigt“, „das Kreuz Christi“ statt wie bisher als Motiv zum Judenhass „als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden“.

6. *Nostra aetate* und die pluralistische Religionstheologie

In NA kommt – im Vergleich zum vorkonziliaren Katholizismus – eine erstaunliche Wendung zum Ausdruck, indem nun nicht mehr ein kirchlicher Heils-Exklusivismus vertreten, sondern – in Aufnahme der altkirchlichen Lehre vom *Logos spermatikos* – auch den nichtchristlichen Religionen ein gewisser Anteil an der Wahrheit zugestanden wird. Offensichtlich ist aber andererseits, dass es sich bei den Wahrheiten außerhalb der Kirche nur um Teilwahrheiten handeln kann. Das Zugeständnis ist erkaufte durch die Unterstellung, es handele sich bei den Nichtchristen letztlich um „anonymes Christentum“, von dem Karl Rahner gesprochen hat.³¹ In der ‚pluralistischen Theologie der Religionen‘ wird diese Haltung, in der Nichtchristen gegen ihr eigenes Selbstverständnis für die christliche Wahrheit in Anspruch genommen werden, als ‚Inklusivismus‘ – im Unterschied zum vorkonziliaren ‚Exklusivismus‘ – bezeichnet. Der Kreis der Wahrheit wird weiter gezogen; aber es bleibt ein geschlossener Kreis.

Die ‚pluralistische Theologie der Religionen‘ könnte als eine Weiterentwicklung der Religionstheologie von NA verstanden werden. Denn die Voraussetzung, wonach „die Menschen [...] von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“ erwarteten (NA 1), wird von der pluralistischen Religionstheologie geteilt. Sie versucht jedoch die Problematik des ‚Inklusivismus‘

³¹ Vgl. Rahner, Karl: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (1961), in: Dehn, Ulrich u. a. (Hg.): Handbuch Dialog der Religionen, Frankfurt/M. 2008, 76-96, 95f.: „Es mag dem Nichtchristen anmaßend erscheinen, daß der Christ das Heile und Geheilte in jedem Menschen als Frucht der Gnade seines Christus und als anonymes Christentum wertet und den Nichtchristen als einen noch nicht reflex zu sich selbst gekommenen Christen betrachtet. Aber auf diese ‚Anmaßung‘ kann der Christ nicht verzichten.“

dadurch zu vermeiden, dass sie behauptet, alle Religionen – oder doch wenigstens die höheren – könnten sich im Blick auf die Wahrheit auf gleicher Augenhöhe begegnen.³²

Zwar hat die Erklärung *Dominus Iesus* die pluralistische Religionstheologie verworfen, weil hier „die immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche [...] durch relativistische Theorien gefährdet“ sei.³³ Meine Kritik an der pluralistischen Religionstheologie würde nicht so sehr auf deren Relativismus zielen, sondern auf deren strukturelle Verwandtschaft mit NA, da sie de facto und letztlich wohl unvermeidlich am ‚Inklusivismus‘ partizipiert. Die Pluralisierung der Wahrheitserkenntnis wird erkaufte durch die Unterstellung einer allen Menschen gemeinsamen religiösen Frage bzw. eines allen Religionen gemeinsamen Bezugs auf ein höheres Wesen, das dann auch ‚Gott‘ genannt werden kann. Andere Glaubensweisen kommen hier gar nicht als andere, als fremde in den Blick, sondern nur als Variante des unterstellten religiösen Bedürfnisses. Voraussetzung der Anerkennung ihres Wahrheitsanspruchs ist ja, dass letztlich alle dasselbe – nämlich das „Ewig Eine“ – suchen.³⁴ Nichtreligiöse Selbstverständnisse kommen hier gar nicht in den Blick, geschweige denn der neuzeitliche Atheismus. So erweist sich der ‚Inklusivismus‘ seinerseits als ‚Exklusivismus‘.

³² Vgl. Bernhardt, Reinhold: Die Herausforderung. Motive für die Herausbildung der ‚pluralistischen Religionstheologie‘, in: Schwandt, Hans-Gerd (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt/M. 1998, 26: „Die Religionen sind kontextuell verschiedene Inkulturationsformen des einen, vom göttlichen Seinsgrund ausgehenden Erlösungsimpulses. [...] Es sind und bleiben *menschliche* und damit *relative* Antworten auf den Ruf des Absoluten.“

³³ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre [Josph Ratzinger, Präfekt]: Erklärung „*Dominus Iesus*“: Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche, Rom (6. August 2000), 4., erweiterte Auflage Bonn 2008, 9 (§ 4). Vgl. ebd., 41 (§ 22): „Wenn es auch wahr ist, dass die Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen können, so ist doch gewiss, dass sie sich *objektiv* in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen. [...] Geführt von der Liebe und von der Achtung vor der Freiheit, muss sich die Kirche vorrangig darum bemühen, allen Menschen die Wahrheit, die durch den Herrn endgültig geoffenbart wurde, zu verkünden und sie aufzurufen, dass die Bekehrung zu Jesus Christus und die Zugehörigkeit zur Kirche durch die Taufe und die anderen Sakramente notwendig sind, um in voller Weise an der Gemeinschaft mit Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist teilzuhaben.“

³⁴ Vgl. Hick, John: Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: Bernhardt, Reinhold (Hg.): Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 62.

Vielleicht kann man sagen: Während die pluralistische Religionstheologie versucht, das labile Gleichgewicht des ‚Inklusivismus‘ von NA in Richtung auf einen theologisch begründeten Pluralismus aufzulösen, ist *Dominus Iesus* bestrebt, den ‚Inklusivismus‘ tendenziell wieder dem engeren vorkonziliaren ‚Exklusivismus‘ anzunähern.

7. Fazit

Die ‚Judenerklärung‘ des Zweiten Vatikanischen Konzils war ein großer Schritt nach vorn. Dennoch sind gewisse Schwächen der Erklärung aus heutiger Sicht unübersehbar: Die Haltung der Kirche gegenüber dem Judentum und gegenüber den nichtchristlichen Religionen ist immer noch paternalistisch. Die Juden und die nichtchristlichen Religionen haben in der Perspektive von NA zwar Anteil an der Wahrheit; es ist aber die Kirche allein, die den vollen Wahrheitsbesitz für sich beansprucht. Die Erklärung klammert die Frage einer christlichen Mitverantwortung und Schuld für die Auslöschung des europäischen Judentums während der Nazi-Herrschaft aus. Und die Frage, ob die Staatsgründung Israels im Jahr 1948 bedeutsam auch für Christen sei, wird nicht reflektiert; sie wird implizit sogar verneint, indem ausdrücklich jede politische Absicht der Erklärung negiert wird.

Entscheidend bleibt, dass NA 4 die jahrhundertelange christliche Tradition der ‚Lehre der Verachtung‘ widerruft. Das ist bedeutsam genug.