



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 6. 3. 2020; Sprejeto Accepted: 1. 9. 2020
UDK UDC: 26:27-732.3"1962/1965"
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Hofmann
© 2020 Hofmann CC BY 4.0

Norbert Johannes Hofmann

***Nostra aetate* (Nr. 4) als Kompass für den jüdisch-katholischen Dialog**

Nostra aetate (No. 4) as a Compass for the Jewish-Catholic Dialogue

Nostra aetate (Nr. 4) kot kompas judovsko-katoliškega dialoga

Zusammenfassung: Der Aufsatz untersucht die Erklärung des Konzils im Licht früherer historischer Umstände und spiritueller Bewegungen, die zur Abfassung dieses Textes geführt haben und berücksichtigt ihre theologische Bedeutung. Im zweiten Schritt wird das reiche geistige Erbe des Christentums und des Judentums im Hinblick auf die Gottesvorstellung, die Heiligen Schriften und die Erwartung des Messias verglichen. Abschließend werden einige Fakten zur *Wirkungsgeschichte* dieses Dokuments des Konzils, insbesondere einige Initiativen des jüdisch-katholischen Dialogs, katholische und jüdische Dokumente nach *Nostra aetate* (Nr. 4) und die Interventionen der letzten drei Päpste, erwähnt.

Schlüsselwörter: Zweites Vatikanisches Konzil, *Nostra aetate*, Der jüdisch-katholische Dialog

Abstract: *The article examines the Conciliar declaration in light of the previous historical circumstances and spiritual movements that led to the writing of this text and reflects on its theological importance. In the second step, the rich spiritual heritage shared by Christianity and Judaism is compared in terms of the concept of God, the Holy Scriptures and the expectation of the Messiah. Finally, some facts regarding the Wirkungsgeschichte of this Conciliar text are mentioned, particularly some initiatives of the Jewish-Catholic dialogue, the Catholic and Jewish documents following Nostra aetate (Nr. 4) and the interventions of the last three Popes.*

Key Words: *Second Vatican Council, Nostra aetate, the Jewish-Catholic dialogue*

Izleček: *Članek preučuje koncilsko izjavo v luči prejšnjih zgodovinskih okoliščin in duhovnih gibanj, ki so privedla do pisanja tega besedila, ter razmišlja o njenem teološkem pomenu. V drugem koraku primerjamo bogato duhovno dediščino, ki si jo delita krščanstvo in judovstvo, glede pojmov Bog, Sveto pismo in pričakovanje Mesije. Na koncu so omenjena nekatera dejstva v zvezi z vplivom tega koncilskega besedila, zlasti nekatera pobude judovsko-katoliškega dialoga, katoliški in judovski dokumenti po Nostra aetate (št. 4) in posredovanja zadnjih treh papežev.*

Ključne besede: *Drugi vatikanski koncil, izjava Nostra aetate, judovsko-krščanski dialog*

Einleitung

Genau am 28. Oktober 2020 kann man auf 55 Jahre *Nostra aetate* (Nr. 4) zurückblicken, und so ist es durchaus angebracht, zunächst dieses Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils in seinen geistigen Voraussetzungen und seiner vorkonziliaren Entstehungsgeschichte in den Blick zu nehmen. Dort geht es um eine neue Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zum Judentum. Auf der Basis eines gemeinsamen spirituellen Erbes zwischen Christentum und Judentum, auf das *Nostra aetate* (Nr. 4) explizit Bezug nimmt, sollen weiterhin fundamentale gemeinsame theologische Ausprägungen miteinander verglichen werden. Und schließlich werden einzelne Schlaglichter der Wirkungsgeschichte dieses Konzilsdokuments erhellt.

1 Eine neue Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zum Judentum

Mit Fug und Recht kann man behaupten, dass es sich bei *Nostra aetate* (Nr. 4) um die erste theologische Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zum Judentum handelt. Die Kirche hat in ihren Lehrtexten durch die Jahrhunderte öfter auf das Judentum Bezug genommen, nie aber eine derart positive theologische Würdigung vorgenommen. So wird dort zum ersten Mal in der Kirchengeschichte lehrmäßig davon geredet, dass das Christentum jüdische Wurzeln hat: die Zugehörigkeit Jesu, der Mutter Gottes und der Apostel zum jüdischen Volk wird explizit hervorgehoben, und der Ursprung der Kirche schon vorausbedeutet im Alten Bund gesehen. Dass *Nostra aetate* (Nr. 4) etwas durchaus Neues innerhalb der katholischen Theologie darstellt, wird allein schon daran ersichtlich, dass es sich in den Fußnoten nicht auf vorgängige Lehrtexte bezieht. Normalerweise wird nämlich in den Konzilstexten immer auf lehrmäßige Texte und Schreiben verwiesen, die thematisch mit den gemachten Aussagen in Zusammenhang stehen. Insofern kann ganz sicher nicht davon die Rede sein, dass *Nostra aetate* (Nr. 4) in einem großen Traditionszusammenhang mit dem katholischen Lehrgebäude früherer Zeiten steht. Von einem irgendwie gearteten Bruch mit einer genuin katholischen Überlieferung kann man aber auch nicht reden, eben nur davon, dass bis zum Zweiten Vatikanischen Konzils keine theologische



Verhältnisbestimmung der Kirche zum Judentum erfolgte. Was also hat ideengeschichtlich zur Abfassung von *Nostra aetate* (Nr. 4) geführt, was sind die möglichen Katalysatoren für eine derartige neue Einschätzung des Judentums?

Nostra aetate (Nr. 4) entsteht nicht im luftleeren Raum, zumal es auf christlicher Seite innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche schon vor dem Konzil Annäherungen an das Judentum gegeben hatte. Vor allem nach der menschlichen Katastrophe der *Shoah* bemühte man sich in der Nachkriegszeit um eine durchreflektierte theologische Neubestimmung zum Judentum (Boschki 2015, 34–35). Nach dem industriell angelegten Mord der Nationalsozialisten an den europäischen Juden setzte im christlichen Raum eine tief greifende Gewissenserforschung ein, wie in einem vom Christentum geprägten Abendland, ein derartig barbarisches Szenario möglich geworden war. War es wahrscheinlich, dass innerhalb des Christentums seit Jahrhunderten vorhandene antijudaistische Tendenzen den rassistisch begründeten und in jedem Fall atheistisch geprägten Antisemitismus der Nationalsozialisten förderten oder ihn einfach gewähren ließen? Es gab Täter und Opfer, aber die breite Masse wurde sicher zu untätigen Zuschauern, die die Augen vor dieser grausamen Realität einfach verschlossen haben. Die *Shoah* wurde also zu einer Anfrage und Anklage ans Christentum: warum hat die Kraft des Evangeliums bei den meisten nicht einen Widerstand ermöglicht, gegen dieses unvergleichlich brutale Verbrechen aufzustehen?

Schon bald nach dem Zweiten Weltkrieg stellte man sich auf christlicher Seite dem Phänomen des Antisemitismus in Seelisberg (Schweiz), wo vom 30. Juli bis zum 5. August 1947 die *International Emergency Conference on Anti-semitism* stattfand. Insgesamt trafen sich ca. 65 Personen, Juden und Christen verschiedener Konfessionen, um sich darüber Gedanken zu machen, wie man den Antisemitismus an der Wurzel ausrotten könnte. Das Treffen von Seelisberg wollte eine erneuerte Basis des Dialogs zwischen Juden und Christen und neue Impulse zum gegenseitigen Verständnis schaffen (Jeggle-Merz 2016, 18–20). Die bekannten *Zehn Punkte von Seelisberg* wurden mit der Zeit wegweisend, und fanden in der einen oder anderen Form auch Eingang in die Konzilserklärung *Nostra aetate* (Nr. 4), wenngleich dort von vorneherein ein dezidiert theologischer Rahmen im Verhältnis zum Judentum festzustellen ist. Dieses Dokument



beginnt nämlich mit der Besinnung auf das Geheimnis der Kirche und gedenkt des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist. In jedem Fall haben die *Zehn Punkte von Seelisberg* und *Nostra aetate* (Nr. 4) gemein, dass unter allen Umständen eine Verachtung, Geringschätzung oder Herabwürdigung des Judentums zu vermeiden ist, und es werden ganz dezidiert die jüdischen Wurzeln des Christentums hervorgehoben. Zudem treffen sich beide Erklärungen – und zwar auf je eigene Weise – in der Frontstellung zum Vorwurf, die Juden seien »Gottesmörder« gewesen, ein Klischee, das mancherorts Jahrhunderte lang andauerte.

Sicher war die Verarbeitung der *Shoah* im christlichem Raum eine der wichtigsten Triebfedern, die zur Abfassung von *Nostra aetate* (Nr. 4) geführt haben, es können aber durchaus noch andere Gründe namhaft gemacht werden. Die Bibelwissenschaft innerhalb der katholischen Kirche öffnete sich anfanghaft und mit vorsichtigen Schritten der historisch-kritischen Bibelauslegung in der Enzyklika *Divino Afflante Spiritu* von Pius XII. im Jahre 1943. Das hatte zur Folge, dass man nun die biblischen Texte in ihrem historischen Kontext und in ihrer Verortung der damals gängigen theologischen Traditionen zu lesen begann. Das führte schließlich im Konzilsdekret *Dei Verbum* zur expliziten Aussage, dass der Exeget sorgfältig erforschen soll, was die Autoren der biblischen Texte im historischen Zusammenhang wirklich zu sagen beabsichtigten (cfr. DV 12). Die nähere Berücksichtigung historischer religiöser Traditionen, die sich in den Texten der Schrift widerspiegeln, hatte natürlich auch zur Folge, dass die Gestalt Jesu immer mehr im Judentum der damaligen Zeit verortet wurde (Harrington 1991, 125–127). Das Neue Testament wurde auf diese Weise ganz in den Rahmen jüdischer Traditionen hineingestellt und Jesus als Jude seiner Zeit gesehen, der sich diesen Traditionen voll und ganz verpflichtet fühlte. Das schlägt sich auch in *Nostra aetate* (Nr. 4) nieder, wenn dort mit Bezug auf Röm 9,5 ausgesagt wird, dass Jesus dem Fleische nach dem Volke Israel entstammt, und die Kirche sich gegenwärtig hält, »dass aus dem jüdischen Volk die Apostel stammen, die Grundfesten und Säulen der Kirche, sowie die meisten ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben«. Die jüdischen Wurzeln des Christentums zu betonen und hervorzuheben, gehört seit *Nostra aetate* (Nr. 4) zum guten Ton des jüdisch-christlichen Gesprächs. In anschaulicher und unnachahmlicher Weise drückte das Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch



der römischen Synagoge am 13. April 1986 aus: »Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas 'Äußerliches', sondern gehört in gewisser Weise zum 'Inneren' unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder«. (Henrix und Rendtorff 1989, 109)¹

Aber nicht nur neue theologische Einsichten führten dazu, sich dem Judentum theoretisch und praktisch anzunähern, es gab und gibt auch rein pragmatisch politische Gründe dafür. Seit der Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 sieht sich die katholische Kirche im Heiligen Land mit der Tatsache konfrontiert, innerhalb eines Staates ihr pastorales Leben zu entfalten, der sich dezidiert als jüdisch versteht. Israel ist das einzige Land der Welt mit einer jüdischen Bevölkerungsmehrheit, und die dort lebenden Christen sind mehr oder weniger darauf angewiesen, mit dieser im Dialog zu stehen. Der Heilige Stuhl hatte diesbezüglich schon immer zwei Ziele: einen freien Zugang zu den heiligen Stätten der Christen für christliche Pilger und eine ungehinderte pastorale Tätigkeit der katholischen Gemeinden im Land (Ferrari 1991, 174–181). Das erfordert in erster Linie einen politischen Dialog mit den Regierenden, der aber von jüdischer Seite immer auch in einen Dialog mit den religiösen Autoritäten des Judentums eingebettet ist. Christen scheinen eher geneigt, politische und religiöse Sachverhalte scharf voneinander abzugrenzen, während man im Judentum diese beiden Dimensionen oft zusammen sieht.

Was auch immer zur Abfassung von *Nostra aetate* (Nr. 4) im Einzelnen geführt haben mag, dieses Dokument ist und bleibt der Kompass aller Dialogbemühungen, und 55 Jahre danach muss man dankbar feststellen, dass diese theologische Neubestimmung zum Judentum in ihrer unmittelbaren Wirkungsgeschichte sehr gute Früchte gezeitigt hat. Inhaltlich scheinen die Konzilsväter damals wirklich alles berücksichtigt zu haben, was im Laufe der Dialoggeschichte bedeutend geworden ist. Insofern übertreibt man nicht, *Nostra aetate* (Nr.4) als einen prophetischen Text zu bezeichnen. Besonders von jüdischer Seite wird positiv wahrgenommen, dass dieses Dokument ohne Umschweife Stellung gegen jede Form

1 Italienische Originalfassung: Johannes Paul II (1986, 1027).



des Antisemitismus bezieht. Für Juden scheint es ganz besonders wichtig, in der katholischen Kirche einen zuverlässigen Verbündeten im Kampf gegen den Antisemitismus gefunden zu haben.

Innerhalb der katholischen Kirche versuchen manchmal besonders konservative Kreise, die dem interreligiösen Dialog gegenüber skeptisch sind, die Bedeutung und Valenz von *Nostra aetate* (Nr. 4) herunterzuspielen, indem sie darauf verweisen, dass es sich hier lediglich um eine »Erklärung«, um eine »Declaratio«, des Zweiten Vatikanischen Konzils handelt, die lehrmäßig nicht absolut bindend oder am Rand zu stehen scheint. Das Konzil kennt allgemein drei Arten von Dokumenten, die »Constitutiones«, die »Decreta« und die »Declarationes«, wobei die ersten und zweiten in abgestufter Weise die Lehre der Kirche autoritativ darlegen. Zu dieser Argumentation ist anzumerken, dass *Nostra aetate* (Nr. 4) gleichsam die Frucht und das weiterführende Ergebnis anderer Konzilsdokumente ist, die als »Konstitutionen« bezeichnet werden. Man darf also »*Nostra aetate*« (Nr. 4) nicht isoliert im Zusammenhang der Konzilstexte rezipieren, sondern muss es im Gesamtzusammenhang lesen. *Lumen gentium* (LG), die Kirchenkonstitution des Konzils, bezieht sich bereits in Absatz 9 und 16 theologiegeschichtlich auf das Volk Israel und dessen Hinordnung zur Kirche Jesu Christi. Des Weiteren finden sich in der »Konstitution« zur göttlichen Offenbarung *Dei Verbum* (DV) in Absatz 14–16 Gedanken zum Alten Testament und dessen Verhältnis zum Neuen, die von einer Hochschätzung des Judentums zeugen. Insofern ist *Nostra aetate* (Nr. 4) in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils in einem übergeordneten theologischen Zusammenhang eingebaut und zu verorten.

2 Grundkonstanten des reichen Erbes des Judentums innerhalb des Christentums

Die Konzilserklärung *Nostra aetate* (Nr. 4) stellt ausdrücklich fest: »Da also das Christen und Juden gemeinsame Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist.« Dieses reiche Erbe stellt die gemeinsame Basis des jüdisch-christlichen Dialogs dar, das es immer mehr zu entdecken gilt. Allerdings sehen es die Christen unter einem besonderen Blickwinkel, denn der von



ihnen anerkannte Messias Jesus von Nazareth stellt seit seiner Ankunft den einzigen und maßgeblichen Interpretationsschlüssel für alle vorgängigen Traditionen dar. Als Jesus den Jüngern von Emmaus begegnete, interpretierte er ausgehend von Mose und allen Propheten das neu, was über ihn schon implizit in der gesamten Schrift zu finden gewesen war (cfr. Lk 24,27). Je nach den über Jahrhunderten gewachsenen religiösen Traditionen sowohl im Judentum als auch Christentum wird also das gemeinsame spirituelle Erbe verschieden interpretiert und weiterentwickelt. Dabei stellt man unweigerlich fest, dass das, was beide durchaus gemeinsam haben, sich bei näherer Betrachtung in ihrer Ausdeutung nicht unwesentlich unterscheidet. Auf den ersten Blick würde man meinen, dass Judentum und Christentum die gleiche Gottesvorstellung, das gleiche Schriftverständnis und die gleiche Messiaserwartung hätten, sieht man sich aber die Dinge näher an, so tun sich zwei verschiedene Welten auf, die auf unterschiedlichen religiösen Traditionen basieren. Was gleich zu sein scheint, wird also unterschiedlich verstanden und interpretiert.

Von den Juden haben die Christen den Glauben an den einen und einzigen Gott Israels übernommen, allerdings muss man im selben Atemzug hinzufügen, dass dennoch das Gottesbild in Judentum und Christentum von einem grundlegenden Unterschied geprägt ist.² Christen glauben zwar, dass sich Gott dem Volk Israel geoffenbart hat, es aber bei dieser Offenbarung nicht geblieben ist, weil er in seinem Sohn Jesus Christus diese ursprüngliche Offenbarung nicht nur ergänzt, sondern überboten und zur eigentlichen Fülle gebracht hat. Zudem sind Christen überzeugt, dass Gott in sich selbst liebende Beziehung ist zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Das trinitarische Gottesbild der Christen steht also dem der Juden diametral entgegen, so dass im strengen Sinn Juden und Christen nicht gemeinsam beten können (Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz 2008, 35–37). Wenden sich in ihrem Gebet Christen durch Jesus Christus im Heiligen Geist an Gott, den Vater, so betet der fromme Jude ohne jede Vermittlung entsprechend seiner Traditionen zum einen und einzigen Gott Israels. Gemeinsam ist Juden und Christen also der Monotheismus, der Glaube an den einen und einzigen Gott

2 Zum jüdischen Gottesbild siehe auch Wyschogrod (2004, 29–42).



Israels, dieser aber erhält entsprechend der unterschiedlichen theologischen Traditionen eine verschiedenartige Ausprägung.

Was die Heiligen Schriften betrifft, so offenbart sich Gott geschichtlich dem Menschen sowohl nach christlichem als auch nach jüdischem Verständnis, damit die Menschen entsprechend seines Willens leben und sich auf diese Weise selbst verwirklichen können. Die Hebräische Bibel der Juden ist nicht identisch mit dem Alten Testament der katholischen Kirche, die Interpretation des Gotteswortes geschieht jeweils in einem völlig unterschiedlichen hermeneutischen Rahmen (Zenger 2011, 171–180). Die Hebräische Bibel hat sowohl einen anderen Umfang als auch eine andere Anordnung der einzelnen Bücher im Vergleich zum Alten Testament der Kirche, das die so genannten deuterokanonischen Bücher und Zusätze aufgenommen hat und von einer anderen Grundstruktur bestimmt ist. Christen lesen und interpretieren das Alte Testament unter dem Blickwinkel des Christus-Ereignisses, während Juden ausschließlich den Pentateuch als Heilige Schrift im engeren Sinn betrachten. Juden und Christen gehen gleichermaßen von einer schriftlichen, wie von einer mündlichen Offenbarung Gottes aus. Auch hier geht es um das gleiche Grundprinzip, das aber auf ganz unterschiedliche Weise interpretiert und angewendet wird. Juden glauben, dass dem Mose auf dem Berg Sinai auch eine mündliche Offenbarung zuteil geworden ist, die dieser an die nachfolgenden Generationen weitergegeben hat und sich in der Mischna, in den talmudischen Traditionen und in den Kommentaren der Väter und späteren Gelehrten wieder findet. Katholische Christen hingegen glauben, dass der Geist Gottes auch in der Kirchengeschichte durch die Zeiten wirksam war, und daher die Kirche in ihrer Lehrverkündigung (*Magisterium*) authentisch das Wort Gottes bezeugt und es in den verschiedenen Epochen so auszulegen vermag, dass der Wille Gottes als Richtschnur für ein gottgefälliges Handeln verwirklicht wird. Ein autoritatives und allgemein anerkanntes Lehramt aber kennt das Judentum nicht, die Auslegung der Offenbarung Gottes geschieht dort in einem unbegrenzten Facettenreichtum. Während also bei den Juden eine Schriftinterpretation die andere ergänzt, erweitert und weiterführt und auf diese Weise viele Interpretationen nebeneinander zu stehen kommen, gibt es in der katholischen Kirche eine einzige in der Tradition geronnene, von höchster Autorität festgesetzte Lehrmeinung, die Orientierung und Identität zu schaffen vermag. Das geoffenbarte Gotteswort ist in beiden



religiösen Traditionen die Quelle ethischer Weisungen: im Judentum geht es um die von Gott kund gemachten Gebote in der Torah, das Christentum aber orientiert sich an dem, wie Jesus Christus diese Gebote in seiner Person transformiert, er selbst wird schließlich in seinem Leben und in seiner Lebenshingabe zur Richtschnur authentischen christlichen Handelns. Ethische Weisungen werden in beiden Religionen als von Gott auferlegte Gebote dargestellt, die in ihrer Befolgung den Menschen ins rechte Gottesverhältnis setzen. Diese Weisungen rühren aber an den innersten Kern des Menschseins, das heißt, auch wenn sie von Gott von außen her auferlegt zu sein scheinen, so sind sie dem Menschen eigentlich ins eigene Herz geschrieben. Wer also Gottes Gebote befolgt, der erst gelangt zum wahren Menschsein, zur Vollverwirklichung seiner göttlichen Bestimmung als Mensch in dieser Welt.

Der Gott Israels, auf den sich Juden und Christen gemeinsam beziehen, die Schriftauslegung als Interpretation des Gotteswortes und die Verankerung ethischer Richtlinien in der Gottesoffenbarung scheinen – bei aller unterschiedlicher Sichtweise – die fundamentalsten Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen zu sein, im Detail ergeben sich aber eine ganze Reihe von weiteren Berührungspunkten. Diese versucht das Dokument der *Päpstlichen Bibelkommission* »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel« in einer Auswahl aufzulisten, das im Mai 2001 unter der Federführung des damaligen Kurienkardinals Joseph Ratzinger veröffentlicht wurde.³

Auf einen durchaus wichtigen Sachverhalt sollte allerdings noch hingewiesen werden, wenn es um das reiche Erbe des Judentums für das Christentum geht, nämlich auf die Messiaserwartung. Juden warten auf den Messias, Christen glauben, dass er in Jesus von Nazareth schon gekommen ist, am Ende der Tage aber als Weltenherrscher glorreich wieder kommen wird. Beide, Juden und Christen, erwarten also in der Endzeit den Messias, wobei Christen sich schon darüber im Klaren sind, wer

3 Besonders das zweite Kapitel dieses Dokumentes *Grundthemen der Schrift des jüdischen Volkes und ihre Aufnahme im Glauben an Christus* (Nr. 19–65). Dort werden unter *B. Gemeinsame Grundthemen* folgende Themen aufgelistet: 1. *Offenbarung Gottes*; 2. *Der Mensch: Größe und Elend*; 3. *Gott als Befreier und Retter*; 4. *Die Erwählung Israels*; 5. *Der Bund*; 6. *Das Gesetz*; 7. *Das Gebet und der Gottesdienst, Jerusalem und der Tempel*; 8. *Göttliche Vorwürfe und Urteilsprüche*; 9. *Die Verheißungen*.



und wie dieser Messias ist. Dazu der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber: »Wir warten alle auf den Messias. Sie [d.h. die Christen] glauben, er ist bereits gekommen, ist wieder gegangen und wird einst wiederkommen. Ich glaube, dass er bisher noch nicht gekommen ist, aber dass er irgendwann kommen wird. Deshalb mache ich Ihnen einen Vorschlag: lassen Sie uns gemeinsam warten. Wenn er dann kommen wird, fragen wir ihn einfach: warst Du schon einmal hier? Und dann hoffe ich, ganz nahe bei ihm zu stehen, um ihm ins Ohr zu flüstern: ‘Antworte nicht.’« (Boschki und Mensink 1998, 39) Beide Religionen gehen also davon aus, dass die Erdenzeit gemessen ist und sich am Ende der Tage das Reich Gottes mit Macht durchsetzt, doch wie das geschieht, darüber gehen die Vorstellungen weit auseinander. Es bestätigt sich wieder die bereits gemachte Feststellung, dass das, was Juden und Christen gemeinsam ist, unter einem jeweils völlig anderen Blickwinkel wahrgenommen wird. Zur Messiaserwartung schreibt das angeführte Dokument der *Päpstlichen Bibelkommission*: »Die jüdische Messiaserwartung ist nicht gegenstandslos. Sie kann für uns Christen ein starker Ansporn sein, die eschatologische Dimension unseres Glaubens lebendig zu erhalten. Wir wie sie leben von der Erwartung. Der Unterschied ist nur, dass Derjenige, der kommen wird, die Züge Jesu tragen wird, der schon gekommen ist, unter uns gegenwärtig ist und handelt.« (Nr. 21)

3 Schlaglichter der Wirkungsgeschichte von *Nostra aetate* (Nr. 4)

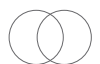
Auf der Basis eines gemeinsamen spirituellen Erbes konnte also nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil der jüdisch-katholische Dialog in Fahrt kommen. Lediglich schlagwortartig kann hier auf die reiche nachkonziliare Wirkungsgeschichte von *Nostra aetate* (Nr. 4) Bezug genommen werden, denn der Prozess der Annäherung zwischen dem Judentum und der katholischen Kirche hatte reichhaltige Facetten angenommen und führte letztendlich zu einer soliden Freundschaft. Das scheint auch das wichtigste Fundament dieser neuen Beziehung, denn auf der Basis einer tiefen Freundschaft lassen sich dann alle Fragestellungen und auftauchenden Probleme adäquat angehen und leichter einer Lösung zuführen. Man kann wahrscheinlich ohne Übertreibung behaupten, dass *Nostra aetate* (Nr. 4) vielleicht zu den Texten des Konzils gehört, die in einer besonders gelungenen Form eine grundsätzliche Neuausrichtung der Kirche nach dem



Konzil bewirkt haben. Zuvor gab es teilweise große Berührungspunkte zwischen Juden und Katholiken, auch deshalb, weil die katholische Kirche in vergangenen Jahrhunderten in ihren Missionsbemühungen nicht vor dem Judentum Halt gemacht hatte. Die grundsätzliche Wertschätzung des Judentums aber, die aus *Nostra aetate* (Nr. 4) spricht, ermöglichte es Schritt für Schritt, dass aus sich skeptisch gegenüberstehenden Partnern im Laufe der Jahrzehnte gute Freunde wurden, die auch fähig sind, gemeinsam Krisen durchzustehen und Konflikte positiv auszutragen.

Am 22. Oktober 1974 gründete Papst Paul VI. eine eigene *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, die organisatorisch dem *Rat zur Förderung der Einheit der Christen* angegliedert war, aber gleichzeitig strukturell unabhängig von ihm den religiösen Dialog mit dem Judentum begleiten und fördern sollte. Dass dem Dialog mit den Juden eigens eine Kommission gewidmet war, wurde von den jüdischen Gesprächspartnern in der Regel als positiv bewertet. Theologisch ergibt es ja auch einen gewissen Sinn, diese Kommission mit dem Einheitsrat zu verbinden, zumal die Trennung von Synagoge und Kirche gleichsam als erstes Schisma der Kirchengeschichte betrachtet werden kann, dem innerhalb des sich abgrenzenden Christentums weitere folgten.

Natürlich gab es schon vor der Gründung der vatikanischen Kommission Kontakte und Beziehungen zu verschiedenen jüdischen Organisationen, die jedoch innerhalb des Einheitsrates ihren Ort hatten. Da sich das Judentum als facettenreich und organisatorisch uneinheitlich darstellt, stand man auf katholischer Seite vor der Schwierigkeit, mit wem man konkret den Dialog aufnehmen sollte, denn mit allen möglichen jüdischen Organisationen und Gruppierungen konnte man unmöglich unabhängige einzelne bilaterale Gespräche führen. Insofern griffen die jüdischen Organisationen von den Katholiken den Vorschlag auf, eine einzige Organisation für den interreligiösen Dialog zu gründen, die dann zum offiziellen Partner avancierte. Bis heute stellt das so genannte *International Jewish Committee for Interreligious Consultations* (IJCIC), das im Jahre 1970 seine Tätigkeit aufnahm, den offiziellen Partner der vatikanischen *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* dar. Ihm gehören fast alle großen jüdischen Organisationen an, viele von ihnen haben ihren Sitz in der Vereinigten Staaten. Im Jahr 2002 kam dann noch ein anderer institutionalisierter Dialog dazu, den die vatikanische Kommission



organisierte, nämlich der mit dem Oberrabbinat von Israel, der inzwischen organisatorisch fest verankert ist und gute Früchte hervorbringt.

Wenn man die Wirkungsgeschichte auf katholischer Seite in den Blick nimmt, muss man die vier Dokumente der *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* erwähnen. Die ersten beiden beschäftigten sich mit der operationalen Applikation von *Nostra aetate* (Nr. 4) auf konkrete Sachverhalte: welchen Stellenwert soll das Judentum innerhalb der katholischen Kirche erhalten und wie soll das Judentum in Katechese und Predigt fernerhin dargestellt werden.⁴ Das dritte Dokument handelt von einer Einschätzung und Interpretation der *Shoah*,⁵ und das vierte legt nach 50 Jahren *Nostra aetate* (Nr. 4) eine Standortbestimmung des jüdisch-katholischen Gesprächs vor und nimmt auf wichtige theologische Fragestellungen dieses Dialogs Bezug.⁶ Vor allem das letzte Dokument stellt gleichsam eine Zusammenfassung des jüdisch-katholischen Dialogs zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung dar und versucht eine theologische Verortung vorzunehmen.

Auf die Bemühungen der katholischen Kirche, ihr Verhältnis zum Judentum durch autoritative Dokumente zu verbessern, reagierte die jüdische Welt relativ spät mit eigenen Erklärungen. Da es aber innerhalb des Judentums keine anerkannte zentrale und lehrmäßige Instanz gibt, kann es auch keine allgemein verbindlichen und institutionell abgestützten Dokumente zum Thema des interreligiösen Dialogs veröffentlichen. Wenn derartige Texte erscheinen, handelt es sich gleichsam um private Initiativen einzelner Rabbiner, die sich zusammenschließen. Die erste Erklärung hat den Titel *Dabru Emet (Sprecht die Wahrheit)*, die am 10. September 2000 in der *New York Times* publiziert wurde und die Unterschrift von vier jüdischen Autoren trägt, die im universitären Bereich tätig waren.

4 Am 1. Dezember 1974 wurde das erste Dokument mit dem Titel *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung Nostra aetate, Artikel 4* veröffentlicht, am 24. Juni 1985 aber das zweite mit dem Titel *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*.

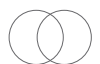
5 Am 16. März 1998 wurde dieses Dokument mit dem Titel *Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah* publiziert.

6 Am 15. Dezember 2015 wurde dieses Dokument der Öffentlichkeit vorgestellt, es trägt den Titel *»Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von Nostra aetate (Nr. 4)*.



In acht Punkten wird dort in positiver Weise das Christentum gewürdigt und auf das Verhältnis von Juden und Christen eingegangen. Während dieses Dokument von eher liberalen Juden in den USA verfasst wurde, die bereits ausgiebig Erfahrungen im jüdisch-christlichen Dialog sammeln konnten und im Nachklang von vielen weiteren Rabbinern unterschrieben wurde, weist ein zweites Dokument mit dem Titel *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen* vom 3. Dezember 2015 die Autorschaft orthodoxer Rabbiner aus einem internationalen Umfeld auf (Ahrens 2017, 53–79). Während *Dabru Emet* thesenartig ganz verschiedene Sachverhalte beleuchtet, scheint der zweite spätere Text zusammenhängender und davon geprägt zu sein, dass man die Partnerschaft mit dem Christentum – wie auch immer – vertiefen möchte. Das dritte Dokument mit dem Titel *Zwischen Jerusalem und Rom* wurde am 31. August 2017 im Vatikan Papst Franziskus von Delegationen dreier wichtiger orthodoxer jüdischer Organisationen übergeben. Darin geht es um jüdisch-orthodoxe Positionen zum jüdisch-katholischen Dialog, der nun schon über fünf Jahrzehnte lang gute Früchte gezeitigt hatte. Die *Conference of European Rabbis*, der *Rabbinical Council of America* und die *Dialogkommission des Oberrabbinates von Israel* hatten sich zusammengetan, um diesen Text zu verfassen. Zum ersten Mal in der Geschichte des jüdisch-katholischen Dialogs wurde von Seiten jüdisch-orthodoxer Organisationen in einem Dokument dazu Stellung genommen, wie sie den Dialogprozess mit der katholischen Kirche grundsätzlich bewerten und welche Perspektiven sich daraus ergeben.

Neben diesen sowohl katholischen als auch jüdischen Dokumenten spielt in der katholischen Kirche natürlich das Beispiel der Päpste eine entscheidende Rolle. Von jüdischer Seite wird Johannes Paul II. als der »große Eisbrecher« im jüdisch-katholischen Dialog betrachtet, weil er den Juden gegenüber als erster unvergessliche Gesten der Freundschaft gesetzt hatte. Schon im ersten Jahr seines Pontifikats besuchte er am 7. Juni 1979 das Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau, wo er am Gedenkstein in hebräischer Inschrift in besonderer Weise der Opfer der *Shoah* gedachte. Spektakulärer und medienwirksamer war dann aber sein Besuch in der römischen Synagoge am 13. April 1986, das Bild der Umarmung von Oberrabbiner Elio Toaff und Johannes Paul II. vor dem römischen »Tempio Maggiore« ging um die ganze Welt. Zum ersten Mal in der Geschichte besuchte ein römischer Pontifex eine Synagoge, um seine Wertschätzung



des Judentums vor aller Welt zum Ausdruck zu bringen. Als weiterer für Juden sehr bedeutsamer Schritt geschah dann Ende Dezember 1993 die volle diplomatische Anerkennung des Staates Israel seitens des Heiligen Stuhls; ein Austausch von Botschaftern erfolgte im darauf folgenden Jahr. Was Israel betrifft, so absolvierte Johannes Paul II. einen Staatsbesuch im März 2000: das Bild des vor der Klagemauer betenden Papstes, der ein verschriftetes Gebet zwischen die Quadern der Klagemauer steckte, wurde weltweit zu einem Symbol des jüdisch-katholischen Dialogs. Diesen Besuch kann man durchaus als historisch bezeichnen, als einzigartigen Impuls zur Förderung des jüdisch-katholischen Dialogs. Er besuchte die Holocaustgedenkstätte *Yad-WaShem*, gedachte der Opfer der *Shoah* und betete für sie, traf Überlebende dieser unvergleichlichen Tragödie, nahm teil an einem interreligiösen Treffen unter Einbezug der Moslems und nahm erstmals Kontakte zum Jerusalemer Oberrabbinat auf.

Benedikt XVI. führte während seines Pontifikats im großen und ganzen die Linien Johannes Paul II. fort. Als Theologe hatte er einen ausgesprochen akademischen Zugang zum Judentum durch das Studium der Heiligen Schrift, die er immer wieder zur Basis vieler seiner Reden machte. Betrachtet man die acht Jahre seines Pontifikats, so lässt sich feststellen, dass er in diesem kurzen Zeitraum viel für den Dialog mit dem Judentum getan hatte. Er empfing im Vatikan und bei seinen Reisen unzählige jüdische Delegationen, besuchte am 28. Mai 2006 Auschwitz-Birkenau, bei seinem Israelbesuch im Mai 2009 stand er ebenfalls vor der Klagemauer, nahm Kontakt mit dem Jerusalemer Oberrabbinat und Repräsentanten des Judentums aus Israel und aller Welt auf, betete für die Opfer der *Shoah* in *Yad-WaShem*, und wurde am 17. Januar 2010 von der römischen jüdischen Gemeinde in deren Synagoge willkommen geheißen.⁷

Als Franziskus Papst wurde, war von Anfang an klar, dass er sich für den Dialog mit den Juden vorbehaltlos einsetzen, ihn vertiefen und die Bande der Freundschaft intensivieren wird. Und das hat sich im Lauf der Zeit auch bewahrheitet, denn innerhalb kürzester Frist setzte er die gleichen

7 Das war aber nicht sein erster Synagogenbesuch, denn anlässlich des Weltjugendtages in Köln war er in der dortigen Synagoge am 19. August 2005, in New York begrüßten ihn die Mitglieder der *Park East Synagogue* am 18. April 2008. Das heißt, dass eigentlich kein Papst mehr Synagogen besucht hat als Benedikt XVI.



Schritte wie seine Vorgänger. Im Vatikan empfing er nach und nach zahlreiche jüdische Gruppen und einzelne Rabbiner, auf seinen Reisen traf er immer wieder Repräsentanten des Judentums. Eine Reise nach Israel unternahm er schon im zweiten Jahr seines Pontifikats, betete dort am 26. Mai 2014 vor der Klagemauer, traf die beiden Oberrabbiner Israels, ehrte die Opfer der *Shoah* in *Yad-WaShem* und sprach mit Überlebenden dieser menschlichen Katastrophe. Franziskus ging dabei sehr einfühlsam mit den Menschen um, er hat die außerordentliche Gabe, mit den Menschen mitfühlen zu können, sich besonders in die hineinzusetzen, die vom Schicksal gezeichnet sind oder schwere Lasten zu tragen haben. Er hat keine Berührungssängste, umarmt die Menschen und lässt sie auf diese Weise die Zärtlichkeit Gottes spüren. Am 17. Januar 2016 besuchte er dann die Synagoge von Rom, wo er davon sprach, dass wir alle zur großen Familie Gottes gehören und sich dafür dankbar zeigte, was bisher im jüdisch-katholischen Dialog erreicht werden konnte. Schließlich besuchte Papst Franziskus während seiner Reise nach Krakau zum Weltjugendtag am 29. Juli 2016 auch das Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau, wo er keine große Rede hielt, sondern ganz einfach in Stille und Bescheidenheit für die Opfer der *Shoah* betete.

Vergleicht man das Verhalten der letzten drei Päpste im jüdisch-katholischen Dialog, so kann man feststellen, dass sie ohne Zweifel die Freundschaft zu den Juden vertiefen und fördern wollten, von außen betrachtet die gleichen Schritte setzten, jeder aber einen anderen Stil an den Tag legte. Während Johannes Paul II. ein Papst der großen Gesten und ausdrucksstarken Bilder war, könnte man Benedikt XVI. als einen Mann des Wortes, der theologisch tiefen Reflexion bezeichnen, Franziskus aber ist sicher der Papst der Mitmenschlichkeit und der zärtlichen Umarmungen.



Referenzen

- Ahrens, Jehoschua.** 2017. Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Zu Kontext, Entstehung und Rezeption der Erklärung orthodoxer Rabbiner und ein kurzer Ausblick auf die Zukunft des Dialogs, 53–79. In: *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen*. Berlin: Metropol-Verlag.
- Boschki, Reinhold.** 2015. Vergessene Erinnerung? Nostra Aetate 4 in der Perspektive einer anamnetisch-orientierten Theologie nach Auschwitz. In: Reinhold Boschki und Josef Wohlmuth, Hrsg. *Nostra Aetate 4: Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, 25–36. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh GmbH.
- Boschki, Reinhold, und Dagmar Mensink, Hrsg.** 1998. *Kultur allein ist nicht genug: Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*. Münster: LIT.
- Ferrari, Silvio.** 1991. *Vaticano e Israele dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo*. Firenze: Sansoni.
- Harrington, Daniel J.** 1991. The Jewishness of Jesus: Facing Some Problems. In: James H. Charlesworth, Hrsg. *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*. New York: Crossroad / American Interfaith Institute.
- Henrix, Hans Hermann, und Rolf Rendtorff, Hrsg.** 1989. *Die Kirchen und das Judentum*. Band 1, *Dokumente von 1945 – 1985*. Paderborn; München: Bonifatius.
- Jeggle-Merz, Birgit.** 2016. Zur Einführung: Dialog ist ein Gespräch, das alle suchen (Rolf Bloch). Aspekte des jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz. In: Birgit Jeggle-Merz und Michael Durst, Hrsg. *Juden und Christen im Dialog*. Freiburg: Paulusverlag.
- Johannes Paul II.** 1986. Ringraziamo il Signore per la ritrovata fratellanza e per la profonda intesa tra la Chiesa e l'Ebraismo: Allocuzione nella Sinagoga durante l'incontro con la Comunità Ebraica della Città di Roma il 13 aprile 1986. In: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz.** 2008. *Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen: Eine Handreichung der deutschen Bischöfe*. Arbeitshilfen 170. Bonn.
- Zenger, Erich.** 2011. Die Bibel Israels: Grundlage des jüdisch-christlichen Dialogs. *FrRu NF* 3: 171–180.
- Wyschogrod Michael.** 2004. *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations*. Cambridge: Grand Rapids.

