

---

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH  
TOM 11 (2016)

---

DOI 10.24425/snt.2016.123859

RUDOLF KUTSCHERA, ACHIM BUCKENMAIER

HERKUNFT UND ZUKUNFT VON *NOSTRA AETATE*.  
FÜNFZIG JAHRE NACH DER KONZILSERKLÄRUNG

I. EIN BLICK AUF DIE GEGENWÄRTIGE SITUATION

Fünfzig Jahre nach der Promulgation der Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der Katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen kann man sich fragen, ob in dieser Zeit nicht alle theologischen Argumente bereits genannt und reflektiert, alle historischen Entwicklungslinien ausgezogen, die positiven Wirkungen auf Lehramt und Theologie der Katholischen Kirche gewürdigt, der Antisemitismus eindeutig als tiefe Verirrung erkannt und die Beziehungen zum Volk Israel und sogar zum Staat Israel positiv gesetzt seien, kurz, ob Überlegungen zu *Nostra aetate* nur zum wiederholten Male wiedergeben können, was in den letzten fünf Dezennien bereits gesagt worden ist.

Aber das Bild trägt: Es ist offensichtlich, dass sich ein chronischer Antisemitismus auch in der Katholischen Kirche hält. Zum Teil besteht er in schlichter Unkenntnis des Alten Testaments und damit der Heilsrelevanz der Geschichte vor Jesus. Judentum und jüdisches Volk sind in dieser Sicht bloß eine Form der kontingenten kulturellen Vorprägung des Christentums. Diese Variante tritt oft in den aus den Missionen des 19. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen auf. Ihr liegt das Versäumnis der europäischen Kirchen zugrunde, die die jüdische Wurzel unterschlagen und damit den christlichen Glauben als im Ursprung westliche, weiße, europäische Religion präsentierten. Andere Spielarten antijüdischer Ressentiments speisen sich aus alten sozialen Spannungen und ihren kulturellen Verzerrungen, die mit den Stereotypen der angeblich finanzstarken, international vernetzten, mit Unterdrückungsregimen kollaborierenden und materialistisch gesinnten Juden arbeiten. Damit werden die rassistischen Klischees des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wiederholt, die bereits zu ihrer Zeit die Tatsache der mehrheitlich verarmten und schutzlosen Juden im Osten Europas negierten. Zuletzt drängen neue Diffamierungen des Staates Israel in den Vordergrund, welche die politischen Fakten leugnen oder einseitig interpretieren und unter dem vordergründig politisch korrekten Deckmantel christlicher Barmherzigkeit Zionismus – und Israelkritik-als

Antijudaismus pflegen. Von einer ganz anderen Seite her ergibt sich eine weitere Notwendigkeit, auf *Nostra aetate* zu blicken: Die pluralistische Religionstheologie trifft nicht nur Kern und Wesen des Christentums, sondern stellt auch die Erwählung Israels und seine einzigartige, partikuläre Heilsgeschichte in Frage. Im Folgenden soll also gefragt werden: Was trägt die Erklärung über die Religionen zu dieser Problematik bei? Wo ist sie selber erklärungsbedürftig? Was klärt sie auf? Bereits dieser erste Blick zeigt, dass die Gemengelage der Fragen das Dokument *Nostra aetate* bleibend aktuell hält. Deswegen sollen Geschichte, Interpretation und Wirkung von *Nostra aetate* speziell auf diesem Hintergrund gewürdigt werden.

## II. DIE NEUE VERHÄLTNISBESTIMMUNG ZWISCHEN KIRCHE UND JUDENTUM

Der Abschnitt 4 der Erklärung *Nostra aetate*, die vor nunmehr fünfzig Jahren vom Konzil beschlossen wurde, stellt einen entscheidenden Wendepunkt im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum dar. In seiner Ansprache aus Anlass der feierlichen Verkündigung am 28. Oktober 1965 bestätigte Papst Paul VI. diese Neuausrichtung und forderte für die ganze Kirche, dass die Juden „nie Gegenstand unserer Missbilligung und unseres Misstrauens werden dürfen, sondern Gegenstand unserer Achtung, Liebe und Hoffnung sein müssen“<sup>1</sup>. Heute lässt sich feststellen, dass sowohl die theologische Forschung als auch das Lehramt der Kirche die Bedeutung dieses prophetischen Textes weitgehend erkannt haben. So wurde *Nostra aetate* in verschiedener Weise aufgenommen und fortgeführt. Was wir heute an Einsichten zum Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Judentum kennen, steht zwar zumeist noch nicht im Text von *Nostra aetate*, aber ohne diese Erklärung wären die Weiterentwicklungen nicht möglich gewesen.

Im Konzilstext selbst setzt diese Neuausrichtung an der inneren Verwandtschaft der Kirche mit Israel an und greift das paulinische Bild vom Ölbaum aus dem Römerbrief auf: „Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepfropft sind (vgl. Röm 11,17-24)“ (*Nostra aetate* 4). Ausdrücklich zitiert *Nostra aetate* den paulinischen Lobpreis der Vorzüge der Juden, nämlich „dass ,ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören wie auch die Väter und dass aus ihnen Christus

<sup>1</sup> Zit. nach J. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, in: LThK<sup>2</sup> Erg. Bd. 2, 474.

dem Fleische nach stammt‘ (*Röm* 9,4-5), der Sohn der Jungfrau Maria...“ (ebd.). Diese paulinische Würdigung Israels im Römerbrief gipfelt in dem Bekenntnis, dass trotz der Ablehnung Jesu durch die Mehrheit Israels weiterhin gilt: „Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“ (ebd.).

Aus dieser Sicht folgt – gemäß *Nostra aetate* – die „gegenseitige Kenntnis und Achtung [...], die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist“ (ebd.).

Entscheidend für die Neuausrichtung war der Mut des Konzils, gerade auch die dunklen Punkte im Verhältnis zwischen der Kirche und Israel in den Blick zu nehmen. Im Blick auf das Geschick Jesu darf man nämlich – so stellt das Dokument ausdrücklich fest – „die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen“ (ebd.). Auch die damit verbundenen Konsequenzen für die Verkündigung der Kirche werden ausdrücklich benannt. Deswegen, so fährt die Erklärung fort, „beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben...“ (ebd.).

Dass durch diese klaren Worte ein neues Kapitel des Verstehens aufgeschlagen wurde, zeigte sich beispielhaft daran, dass der damalige Präsident des Jüdischen Weltkongresses Nahum Goldmann anlässlich der Promulgation der Erklärung an Kardinal Augustin Bea ein Glückwunschtelegramm schrieb, in dem er dieses Dokument als einen „bedeutsame[n] moralische[n] Sieg der überwältigenden Mehrheit der Konzilsväter“<sup>2</sup> bezeichnete. Zahlreiche ähnlich lautende Stellungnahmen folgten – bis heute. Wir fragen aber noch einmal zurück: Wie ist dieser Text entstanden?

### III. ZUR GENESE DES ENDGÜLTIGEN TEXTES

Auch wenn die meisten Details der Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate* bekannt sind, ist es hilfreich, daran zu erinnern, dass dieser Text gegen enorme Widerstände – und wie Papst Benedikt XVI. in seiner letzten großen Ansprache als

---

<sup>2</sup> *Erneuerung in Christus. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in Dokumenten, Fotos und Texten. Begleitheft zur Ausstellung in der Kirche Santa Maria della Pietà Vatikanstadt, Regensburg: Schnell & Steiner 2015, 40.*

Papst sagte – „ganz unerwartet“ neben den großen Texten des Konzils herangewachsen ist<sup>3</sup>. Welche Art von Einwänden gab es bei der Entstehung von *Nostra aetate*?

Einige Konzilsväter, ganze Ortskirchen, Regierungen und zahlreiche Medien besonders im arabischen Raum liefen während der Genese der Erklärung dagegen Sturm. Ein Beispiel unter zahlreichen anderen soll genügen, um sich die Massivität vor Augen zu führen. Am 25. November 1964 hielt der syrisch-orthodoxe Patriarch Jakob III. im syrischen Rundfunk eine Ansprache, in der er unter anderem verkündete: „Seit der Kreuzigung Jesu bis in unsere Tage suchen [die Juden] ihr Volk für unschuldig am Blut Christi zu erklären. Ja sie suchen sogar die Zerstörung der Christenheit durch die Christenheit selbst. Ihr letzter Versuch in Bezug auf dieses Unternehmen war die Beeinflussung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das ihnen ein Dokument geliefert hat, welches ihre Unschuld beteuert [...]. Wir, und mit Uns alle die ehrwürdigen bischöflichen Mitglieder Unserer Synode, missbilligen nachdrücklich diese römische Häresie, die der in der Bibel sonnenklar enthaltenen Wahrheit und der Lehre der christlichen Kirche durch die Jahrhunderte widerspricht. Der Glaube der Kirche, dass die Verantwortung für die Kreuzigung Christi bis zum Ende der Welt auf das jüdische Volk zurückfalle, wird im Geist der Christenheit tief verankert bleiben, wie auch immer sich die Ideen, Anschauungen und Gewohnheiten der Menschen ändern mögen...“<sup>4</sup>.

Angesichts solcher und ähnlicher Widerstände ist es vor allem der Weitsicht, Klugheit und Beharrlichkeit von Kardinal Augustin Bea und seiner Mitarbeiter im Vatikanischen Einheitssekretariat zu verdanken, dass diese Erklärung nach fünf Jahren intensiven Ringens verabschiedet wurde. Der Endtext hatte im Lauf der Jahre vier unterschiedliche Fassungen durchlaufen und war zuweilen in seiner Existenz bedroht.

Zugleich hat *Nostra aetate* eine Sonderstellung unter den Dokumenten des II. Vatikanums, denn „es geht, wenigstens in seinem ursprünglichen Kern als Erklärung über die Juden, auf einen ausdrücklichen Wunsch Johannes XXIII zurück“<sup>5</sup>.

Dieser ausdrückliche Wunsch des Papstes – seinerseits wiederum angestoßen vom jüdischen Gelehrten Jules Isaac<sup>6</sup> und anderen – stellte eine große Herausforderung dar, die Johannes Oesterreicher, ein wichtiges Mitglied der Redaktionsstabes,

<sup>3</sup> Vgl. Benedikt XVI, *Ansprache bei der Begegnung mit dem Klerus der Diözese Rom am 14. Februar 2013*, AAS 105 (2013), 283-294; 292.

<sup>4</sup> Zit. nach J. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, 460.

<sup>5</sup> *Ibidem*. Oesterreicher zeichnet als Mitgestalter und profunder Kenner von *Nostra aetate* die Entstehungsgeschichte des Textes in der kommentierenden Einleitung detailgetreu nach.

<sup>6</sup> Jules Isaac gab Johannes XXIII in einer Audienz 1960 den entscheidenden Anstoß zu einer Erklärung zum Judentum. Durch eingehende Studien zum Jude-sein Jesu und durch sein persönliches Schicksal – Jules Isaacs Frau und seine Tochter wurden in der Shoa ermordet – wurde er zum ausschlaggebenden Anreger für eine Neusicht des Judentums durch die Kirche. Johannes XXIII hatte persönliche Erfahrungen mit dem Schicksal der Juden gemacht, als er von 1935 bis 1944 Apostolischer Delegat in der Türkei war. Damit war eine einzigartige Konstellation gegeben.

so zusammenfasst: „Von der christlichen Antike bis zum Vatikanum II hatte es kaum eine Entwicklung der kirchlichen Lehre hinsichtlich des Geheimnisses der jüdischen Existenz gegeben“<sup>7</sup>. Doch nach knapp zwei Jahren intensiver Arbeit lag bereits zu Ende des Jahres 1961 ein erster Entwurf mit dem Titel *Decretum de Iudaeis* vor, der noch in der ersten Sitzungsperiode den Konzilsvätern hätte vorgelegt werden sollen. Er war im Vergleich zu den unzähligen, die Juden zumeist abwertenden kirchlichen Stellungnahmen der vorangegangenen Jahrhunderte von einem neuen Ton geprägt. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass die schließlich approbierte Erklärung *Nostra aetate* die Grundaussagen dieses ursprünglichen Textes nicht zurückgenommen hat. Sie betont die Verwurzelung der Kirche in Israel, knüpft theologisch an Röm 9-11 an, beklagt alle Formen von vergangenem und aktuellem Antisemitismus und schließt mit dem programmatischen Satz: „Wer dieses Volk verachtet oder verfolgt, der fügt der katholischen Kirche Leid zu“<sup>8</sup>.

Die bereits erwähnten Widerstände gegen eine solche neue Sprache, verbunden mit der Sorge der Konzilsväter, dass es aufgrund einer positiven Stellungnahme gegenüber den Juden zu einer Verfolgung christlicher Minderheiten im arabischen Raum kommen könnte, führten bald zu dem Beschluss, diese Erklärung in einen inhaltlich erweiterten Kontext zu stellen. In einer ersten Überlegung wurde dafür der Konzilsentwurf zur Ökumene in Betracht gezogen. Nachdem diese Idee verworfen wurde, schlugen einige Konzilsväter vor, es in die Kirchenkonstitution zu integrieren. Schließlich „wurde der endgültige Weg deutlich: Die Erklärung zum Judentum wurde das Herzstück einer selbständigen Erklärung des Konzils zu den nichtchristlichen Religionen“<sup>9</sup>.

Ein besonderer Stein des Anstoßes im weiteren Verlauf der Redaktionsgeschichte war die Frage, ob die Zurückweisung des traditionellen Vorwurfs an die Juden, sie seien „Gottesmörder“, explizit in den Text aufgenommen werden sollte. Der Entwurf, der im November 1964 zur Abstimmung kam, enthielt diesen Ausdruck noch, während er im Endtext gestrichen wurde. Hier stellt sich rückblickend die Frage, ob es nicht besser gewesen wäre, gerade auch diesen kritischen und folgenreichen Punkt des traditionellen christlichen Antijudaismus explizit zu benennen und zu verurteilen.

<sup>7</sup> J. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, 425.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 426.

<sup>9</sup> R. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Nostra aetate*, in: P. Hünemann u. a. (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2005, 642.

#### IV. ZUM WEITEREN WEG NACH DEM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL

Fünzig Jahre nach dem Konzil kann man feststellen, dass sowohl die theologische Forschung als auch das Lehramt der Kirche die außergewöhnliche Bedeutung dieses Textes erkannt haben. So wurde neben den zahlreichen Dialogdokumenten von Gruppen jüdischer und katholischer Theologen<sup>10</sup> auch vom Magisterium der Kirche *Nostra aetate* in verschiedener Weise ausdrücklich aufgenommen und fortgeführt. Wir greifen als Beispiele den Katechismus der Katholischen Kirche von 1992<sup>11</sup>, das Dokument der Päpstliche Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993)<sup>12</sup> und den bereits erwähnten Text derselben Kommission „Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel“ (2001)<sup>13</sup> heraus, gehen aber nur auf den Text des Katechismus ein, auch weil er im kirchlichen Bewusstsein wirkungsgeschichtlich am bedeutendsten sein dürfte. Beachtenswert sind in diesen Texten die Fortschritte in Bezug auf die Sicht des Alten Testaments und des Judentums nach Jesus. Während man in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts vom Judentum zur Zeit Jesu noch als „Spätjudentum“ sprach, so als ob danach nichts mehr gekommen wäre, werden in diesen Dokumenten zum ersten Mal die rabbinische Exegese als solche und die Schriftauslegung des Mittelalters und der Neuzeit gewürdigt.

Zu nennen wären noch – neben etlichen anderen Äußerungen – die Ansprachen der Päpste Johannes Paul II, Benedikt XVI und Franziskus bei ihren Besuchen in den Synagogen von Rom und Köln sowie bei den Besuchen des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz. Begleitet wurde diese ständige theologische Vertiefung durch konkrete Hinweise und Hilfen, so zum Beispiel durch die „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung *Nostra Aetate*, Nr. 4“<sup>14</sup> und durch das Dokument der Kommission für die religiösen Beziehungen mit den

<sup>10</sup> Vgl. E.H. Füllenbach, *Das katholisch-jüdische Verhältnis im 20. Jahrhundert. Katholische Initiativen gegen den Antisemitismus und die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland*, in: R. Boschki, A. Gerhards (hrsg.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog*, Paderborn: Schöningh 2010 (= Studien zu Judentum und Christentum), S. 143–163.

<sup>11</sup> Vgl. besonders KKK Nr. 528 über die Epiphanie in den Mysterien des Lebens Jesu; herausragend dazu der Beitrag von J. Ratzinger, *Israel, die Kirche und die Welt*, JRGS 8/2, 1081–1098.

<sup>12</sup> Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (VAS 115), Bonn: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz 1993.

<sup>13</sup> Vgl. Anm. 3.

<sup>14</sup> Veröffentlicht u.a., „Freiburger Rundbrief“ 26 (1974) 3–5; diese Richtlinien wurden und werden auch von nichtchristlichen Autoren gewürdigt: vgl. M.S. Kinzer, *Searching Her Own Mystery. „Nostra Aetate“, the Jewish People and the Identity of the Church*. Foreword by Christoph Cardinal Schönborn, Eugene: Cascade Books 2015, 4 ff.

Juden „Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“ von 1985.

Im Folgenden soll der vielleicht bemerkenswerteste Text vorgestellt werden, den wir als Folge von *Nostra aetate* in der Lehre der Kirche finden. Auffällig ist, dass dieses Kapitel aus dem Katechismus der Katholischen Kirche von 1992 nie erwähnt wird, wenn über das Verhältnis von Judentum und Christentum, von Israel und Kirche nachgedacht wird. Der Grund hierfür ist leicht zu erkennen: Dieser Artikel des Katechismus gebraucht nicht das übliche Vokabular, um etwas über das Verhältnis Judentum-Christentum zu sagen, vielmehr redet er eine andere Sprache, die in erster Linie seinem christologischen Kontext geschuldet ist. Die Aussagen stehen im Abschnitt über die Kindheit Jesu und reflektieren die Epiphanie als eines der Mysterien des Lebens Jesu: „Die Epiphanie [Erscheinung des Herrn] ist die Offenbarung Jesu als Messias Israels, als Sohn Gottes und Erlöser der Welt bei seiner Taufe im Jordan, bei der Hochzeit von Kana und bei der Anbetung Jesu durch die «Sterndeuter aus dem Osten» (Mt 2,1) [Vgl. LH, Antiphonen vom Benedictus der Laudes und vom Magnificat der 2. Vesper von Epiphanie]. In diesen «Weisen», den Vertretern der heidnischen Religionen der Umwelt, sieht das Evangelium die Erstlinge der Nationen, welche die frohe Botschaft vom Heilsereignis der Menschwerdung empfangen. Dass die Weisen nach Jerusalem kommen, um [dem König der Juden] zu huldigen' (Mt 2,2), zeigt, dass sie im messianischen Licht des Davidsterns [Vgl. Num 24,17; Offb 22,16] in Israel nach dem suchen, der König der Völker sein wird [Vgl. Num 24,17-19]. Ihr Kommen bedeutet, dass die Heiden nur dann Jesus entdecken und ihn als Sohn Gottes und Heiland der Welt anbeten können, wenn sie sich an die Juden wenden [Vgl. Joh 4,22] und von ihnen die messianische Verheißung empfangen, wie sie im Alten Testament enthalten ist [Vgl. Mt 2,4-6]. Die Epiphanie bekundet, dass «alle Heiden in die Familie der Patriarchen eintreten» (Leo d. Gr., serm. 23) und die «Würde Israels» erhalten sollen (MR, Osternacht 26: Gebet nach der 3. Lesung)“.

Dieser außergewöhnliche Text geht auf den Dominikanerpater Jean-Miguel Garrigues zurück, der eng mit Kardinal Schönborn, dem Redakteur der Kommission für den Katechismus, zusammenarbeitete. Garrigues gehörte der Glaubenskongregation an. Er kann wohl zu Recht als der Vater dieses Textes gelten, da es sein Gedanke war, am Text über die Epiphanie etwas zum Verhältnis der Heiden zu Israel zu sagen<sup>15</sup>. Nachdem der Text vorlag, gab es keine wichtigen Einwände oder Änderungsvorschläge, weder in der Kardinalskommission für den Katechismus noch von Kardinal Ratzinger, noch von Papst Johannes Paul II. Im Text selber fallen die starken Bezüge zum Alten Testament und zur Liturgie der Osternacht auf. Kernsatz des ganzen Abschnitts ist die Deutung: „Ihr [d.h. der Magier] Kommen bedeutet,

---

<sup>15</sup> So jedenfalls äußerte sich Jean-Miguel Garrigues am 14. Juli 2015 in einer Mail an die Verf.: «Le n°528 sur l'Épiphanie m'a semblé un lieu significatif pour exprimer la référence des païens à Israël dans le peuple de Dieu et j'ai repris la rédaction épiscopale dans ce sens».

dass die Heiden nur dann Jesus entdecken und ihn als Sohn Gottes und Heiland der Welt anbeten können, wenn sie sich an die Juden wenden und von ihnen die messianische Verheißung empfangen, wie sie im Alten Testament enthalten ist“.

Im Jahr 1994 unterstrich Kardinal Ratzinger die Bedeutung dieser Aussage während einer Konferenz in Jerusalem: „Die Sendung Jesu besteht demnach darin, die Geschichten der Völker zusammenzuführen in die Gemeinschaft der Geschichte Abrahams, der Geschichte Israels“<sup>16</sup>. Auch hier wird deutlich: Es geht nicht um den Dialog von Religionen, sondern um die Frage, was das Christentum sei.

Der Katechismus spricht hier von dem, was der Auftrag Jesu war und die Aufgabe der Christen ist. Es ist weder von einem Religionsgespräch, noch von zwei Völkern die Rede, die zusammen das Volk Gottes bilden würden. Es ist vielmehr davon die Rede, dass die Völker sich quasi in die Geschichte Israels „einklinken“ müssen. Das „Zuerst“ oder – wie Ratzinger sagt – die „besondere Stellung Israels“ bleiben immer bestehen. Der ganze Text, so der damalige Kardinal, sei „ein Lehrstück über das Verhältnis von Weltreligionen, Glauben Israels und Sendung Jesu“<sup>17</sup>. Gerade an diesem Punkt sieht man auch die theologische Bedeutung der Liturgie, die nirgends von zwei Völkern spricht, sondern von dem einen Volk, nicht von Verbundenheit, sondern von Identität: In der Osternacht, deren Texte in Nr. 528 zitiert werden, spricht die Liturgie davon, dass in dieser Nacht Gott „unsere Väter, die Kinder Israels“, trockenen Fußes durch das Rote Meer geführt hat<sup>18</sup>.

„Volk Gottes werden“ bedeutet von dieser Stelle des Katechismus der Kirche her nicht: Zwei Völker werden eines, oder viele Heidenvölker tun sich mit dem Volk Israel zusammen, sondern: in die Familie Abrahams, Isaaks und Jakobs eintreten. In christologischer Perspektive bedeutet es sogar zugespitzt: Dass die Nichtjuden Jesus als Sohn Gottes nur dann erkennen können, wenn sie sich an die Juden wenden. Für jüdische Ohren mag das nicht weniger paradox klingen als es für christliche ist: Christologie kann man nur entfalten, wenn man vom Jüdischen her denkt. Denn „Israel ist seinem Wesen nach formale Christologie“<sup>19</sup>. Es ist geschichtliche Manifestation der Offenbarung Gottes durch Menschen und im sozialen „Leib“ eines Volkes. Deswegen ist es in gewissem Sinn auch nicht verwunderlich, dass die wichtigsten christologischen Aussagen der Kirche, also die Ausformulierung des Bekenntnisses zu Jesus von Nazareth als dem Christus und Sohn Gottes in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tod ausschließlich von gläubigen Juden formuliert wurden, die zudem behaupteten, damit das Judentum und seinen Monotheismus nicht zu verlassen<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Israel* 1085.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Vgl. R. Spaemann, *Gott ist kein Bigamist*, FAZ April 2009, Nr. 91, 20, S. 29.

<sup>19</sup> H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Einsiedeln-Freiburg: Johannes <sup>2</sup>1993, 76.

<sup>20</sup> Vgl. M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen: J.C.B. Mohr <sup>2</sup>1977, 9-11.

Jean Marie Lustiger sah in der Magiergeschichte in Mt 2 zugleich Verheißung und Warnung für die Christen: „Die Heiden – selbst wenn sie Christen geworden sind – sind ständig versucht, die Sonderheit der Heilsgeschichte und der Auserwählung zu leugnen. Sie neigen dazu, Jesus zur bloßen Projektion des idealen Menschen zu machen, den jede Kultur und jede Zivilisation trägt. Das ist die unverblümete Methode, Gott auf die Gestalt des Menschen zu reduzieren, anders gesagt, sich selbst anzubeten und einem Götzendienst zu huldigen. Jede christlich gewordene Kultur läuft womöglich Gefahr, aus Jesus ihren Apollo zu machen und ihr eigenes Menschenbild auf ihn zu projizieren, um sich darin zu gefallen. Christus selbst, die Gestalt Christi in ihrer Wirklichkeit, kann jedes Gesicht der Menschheit annehmen, aber er kann dies nur, weil er vor allem anderen der in Bethlehem in Judäa Geborene ist. Ein Satz aus dem Matthäusevangelium verschafft uns Klarheit: Die Sterndeuter, selbst Heiden, kommen und fragen: «Wo ist der König der Juden?» Sie suchen und sie finden die Antwort in der Schrift der Juden: «In Bethlehem in Judäa». Nirgends sonst. Er ist es, nicht «ein» Kind, sondern «dieses» Kind<sup>21</sup>.

Das „Katechumenat“<sup>22</sup> der Christen im Judentum ist essentiell. Ohne die „Einwurzelung“ in den jüdischen Realismus laufen die Christen Gefahr, nicht wirklich bekehrt und evangelisiert zu sein, vielmehr lediglich kultisch in einer Art christlich geworden, die die nationalen Götter nur durch eine neue nationale Götterfigur, eben den „Christus“, ersetzt. Dies haben Lustiger und Garrigues klar gesehen. „Das Alte Testament ist ein verbindlicher Teil für das Katechumenat der Heiden und für die fortlaufende Katechese der getauften Christen“<sup>23</sup>, weil es der „Pädagogik Gottes“<sup>24</sup> entspricht, der einst Abraham aus dem Heidentum Mesopotamiens herausriss, um ihn zum Vater aller Glaubenden zu machen (vgl. Röm 4,11): „Man muss nicht die heidnischen Gottheiten taufen, sondern Personen mit dem Evangelium vertraut machen, sodass sie durch Jesus Christus zu Gott umkehren – was etwas völlig anderes ist“<sup>25</sup>. Die Linie, die von *Nostra aetate* zum Katechismus und seiner Ausdeutung führt, ist deutlich. Sie führt über *Nostra aetate* hinaus, ohne die Richtung zu verlieren, die der Text vorgegeben hat. Dennoch bleiben auch Fragen.

<sup>21</sup> Lustiger, Gotteswahl 77 f.

<sup>22</sup> J.-M. Garrigues, *Le dessein de Dieu à travers ses alliances. Catéchèses pour adultes*, Paris: Editions de l’Emmanuel 2003, 168; eigene Übers.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> J.-M., Garrigues, *Dessein* 170; eigene Übers.

## V. THEOLOGISCHE ANFRAGEN AN *NOSTRA AETATE* AUS HEUTIGER SICHT

### 1. *Nostra aetate* und die pluralistische Religionstheologie

Die entscheidende Anfrage an die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen ergibt sich aus der Gesamtkomposition, die ein Ergebnis der oben skizzierten Redaktionsgeschichte ist. Vom Aufbau her findet sich das 4. Kapitel in eine Phänomenologie der Religionen eingereiht, die entlang der Gotteslehre eine Art von Verwandtschaftsbeziehungen der Weltreligionen beschreibt. Sie reichen von den am weitesten entfernten Religionen des Hinduismus und Buddhismus zu den näheren Verwandten, den monotheistisch glaubenden Muslimen bis zum Judentum mit dem gemeinsamen geistlichen Erbe. Daraus ergibt sich die kritische Frage: Gibt dieser Aufbau das unterscheidende Moment des Auszugs Abrahams aus der Welt der vielen Götter angemessen wieder, noch dazu wo ein heute weit verbreiteter Religionspluralismus die notwendige Unterscheidung erschwert?

In Bezug auf die Entstehungsgeschichte kann man Johannes Oesterreicher zustimmen, der mehrfach und gegen anders lautende Beurteilungen betonte, dass die Erklärung über das Judentum *nicht* in ein Dekret über die nichtchristlichen Religionen verwässert worden ist. Vielmehr – so seine Argumentation – wurde der Diskussion um das Verhältnis der Kirche zum Judentum ein umfassenderer Charakter gegeben, sodass der neue Geist der Begegnung sich über das Judentum hinaus auf alle Nichtchristen erstrecken konnte. Die Erklärung unterstreicht so – praktisch als ungewollten Nebeneffekt des großen Widerstandes gegen eine Erklärung zum Judentum – die Singularität Israels, die um der Universalität willen da ist. „Auf diese Weise“, so Oesterreicher, „hat die «Judenerklärung» eine Dimension angenommen, die weit über die ihr ursprünglich zugemessene Bedeutung hinausgeht. Sie bewies ihre Fruchtbarkeit, indem sie zum Kernpunkt wurde, um den sich alt-neue Einsichten und Aussagen sammeln konnten“<sup>26</sup>. Die Aussagen zum Judentum bilden nun, wie Oesterreicher etwas poetisch sagt, „die Sonne des Gesamtdokumentes“<sup>27</sup>; oder, mit den Worten Kardinal Beas in dessen Plädoyer vom 20. November 1964: „Aus dem Samen – der kurzen Aussage über die rechte Haltung der Christen zum jüdischen Volk – war ein Baum geworden, auf dem viele Vögel nisten“<sup>28</sup>.

Allerdings muss heute auf die Gefahr hingewiesen werden, die sich nach *Nostra aetate* in der Kirche zeigte. Nicht allen ist die Genese von *Nostra aetate* bewusst, und das bedeutet, dass nicht allen klar ist, dass im Zentrum der Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen die Aussagen zum Judentum stehen. Dieser Teil bildet auch inhaltlich die Mitte, und die Sicht auf die anderen Religionen ergibt sich von

<sup>26</sup> J. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, 455.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 456.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 457.

diesem Punkt her. Das Verhältnis zum Judentum ist einzigartig, und der Dialog mit den Juden kann mit keinem anderen interreligiösen Gespräch auf die gleiche Stufe gestellt werden. Die Freude über die Wiederentdeckung der jüdischen Wurzel darf daher nicht zu dem oberflächlichen Konzept eines Religionsdialogs verfälscht werden. Wie leicht dies geschehen kann, sieht man an der Rede von den drei „abrahamitischen Religionen“ Judentum, Christentum und Islam. Die Deutung der Gestalt Abrahams im Koran und die Folgerungen, die im Islam daraus gezogen werden, sind so verschieden von der Darstellung im Alten Testament, die auch für die Christen gilt, dass man nur *contra factum* eine Übereinstimmung behaupten kann. Nicht weniger problematisch ist eine romantisierende Annäherung an jüdische Gebräuche wie z.B. der Imitierung von Sederfeiern in christlichen Gemeinden. „Das Judentum ist für uns weder eine fremdländische Religion, noch ein aussterbendes Volkstum unserer Vorfahren im Glauben, das man schützen müsste. Es ist – wie Jean Marie Lustiger sagt – „kein Indianerreservat, das man unterhält, um sagen zu können: «Schaut hin, so lebten sie früher...»“<sup>29</sup>.

Gerade im Hinblick auf einen romantisierenden Religionspluralismus machte Johannes Oesterreicher bereits einige Jahre nach der Promulgation von *Nostra aetate* eine kritische Anmerkung: „Dennoch leugne ich nicht, dass der Bund zwischen Gott und Israel, zwischen Gott und der Kirche einen gewissermaßen ausschließenden Charakter hat. Wie könnte es auch anders sein, da es sich um einen Liebesbund handelt?“<sup>30</sup>.

Schon früh betonte er, dass Israels Auserwähltheit unerschütterlich daran geknüpft sei, dass es dem Willen Gottes gehorche und damit sein Auftrag an die ganze Völkerwelt, die Menschheit, gerichtet sei, „dass dieses Volk nur beispielhaft verwirklichen solle, wozu alle berufen sind“<sup>31</sup>.

Dass dieses Bewusstsein heute keineswegs mehr selbstverständlich ist, zeigen theologische Stellungnahmen jüngerer Datums. Exemplarisch dafür ist Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Roman A. Siebenrock stellt dort im Rahmen der Wirkungsgeschichte von *Nostra aetate* das Gebetstreffen in Assisi 1986 als „das Modell“<sup>32</sup> vor.<sup>33</sup> Vergleicht man den Kom-

<sup>29</sup> J.M. Lustiger, *Gotteswahl. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton*, aus dem Frz. übers. v. Thorsten Schmidt, München: Piper 1992, 101.

<sup>30</sup> J. Oesterreicher, *Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche*, Meitingen: Kyrios-Verlag 1971, 12.

<sup>31</sup> J. Oesterreicher, in: D. Recker, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung*, Paderborn: Bonifatius Verlag 2007, S. 332.

<sup>32</sup> R. Siebenrock, *Theologischer Kommentar*, 669. Die Kursivsetzung ist dem zitierten Text entnommen.

<sup>33</sup> Das lehramtliche Schreiben *Dominus Iesus* aus dem Jahr 2000 hingegen wird wegen seiner „Differenz zwischen theologalem Glauben und menschlichem Suchen und Ersinnen als Unterscheidungskriterium“ geradezu als Rückschritt hinter *Nostra aetate* dargestellt: R. Siebenrock, *Theologischer Kommentar*, 670.

mentar Oesterreichers aus den 60er Jahren mit der neueren Kommentierung, wird „eine Verschiebung in der Akzentuierung erkennbar, die sich sehr wohl auf die Hauptinhalte von *Nostra aetate* bezieht. Während Oesterreicher überwiegend die Fragestellung des Judentums als Kristallisationspunkt und tragenden Impuls für die anderen vier Artikel im Text behandelt, fokussiert der jüngere Kommentar die Aussagen auf die Öffnung der Kirche auf die Religionen überhaupt und betrachtet dies als Fortschritt und Hauptakzent“<sup>34</sup>.

Als „implizite Voraussetzung eines wirklichen Dialoges“<sup>35</sup> wird die Vergleichbarkeit des christlichen Glaubens mit den anderen Religionen gefordert. In *Nostra aetate* sieht Siebenrock dafür die Grundlagen gelegt, auch wenn für ihn im Gesamttext der Erklärung die Theologie Israels und die Theologie der Religionen nicht miteinander vermittelt sind<sup>36</sup>.

Hier zeigt sich, dass der Gesamtduktus von *Nostra aetate* im Sinne der Preisgabe einer solchen Unterscheidung interpretiert wird. Für die meisten Konzilsväter war nicht voraussehbar, in welche Richtung sich die Interpretation entwickeln würde<sup>37</sup>. Zwar unterscheidet Artikel 2 aus *Nostra aetate* immerhin noch zwischen dem anerkennenswerten „Strahl jener Wahrheit [...], die alle Menschen erleuchtet“ und dem Auftrag der Kirche, Christus zu verkünden<sup>38</sup>. Damit ist zumindest der eigene Missionsauftrag *ad gentes* auch in dieser Konzilserklärung festgehalten. Eine Unterscheidung jedoch, die das Christusbekenntnis als Frucht der Unterscheidung Israels von der Welt der vielen Götter nachzeichnen würde, fehlt in *Nostra aetate*. Diese wäre gerade für die Kirche eine große Hilfe. In seiner Untersuchung des Volk-Gottes-Begriffes kommt Tamás Czopf zum Schluss: „Dass die Verhältnisbestimmung der Kirche zum Judentum mit ihrer Beziehung zu den anderen Religionen in einem gemeinsamen Dekret untergebracht wurde, stuft – formal gesehen – ungewollt aber zwangsläufig das ersterwählte Gottesvolk auf das Niveau der Religionen herab, wenn kein inhaltlicher Qualitätsunterschied angegeben wird. Dies ist umso seltsamer, als es zu den wichtigsten Leistungen des biblischen Judentums

<sup>34</sup> T. Czopf, *Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Syntagmas* (MThSt 78), St. Ottilien: EOS-Verlag 2016, 296.

<sup>35</sup> R. Siebenrock, *Theologischer Kommentar* 672.

<sup>36</sup> *Ibidem* 673.

<sup>37</sup> Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt hier etwa der Straßburger Bischof Léon Arthur Elchinger dar, der in diesem Zusammenhang beim Konzil sagte: „Die Erklärung der Juden sollte von dem abgetrennt werden, was über die anderen nichtchristlichen Religionen gesagt wird, und eine eigene Erklärung bilden. Denn die Beziehung der Kirche zur Synagoge lässt sich mit der zu anderen Religionen nicht vergleichen. Der heilige Paulus vergleicht die Christen ja mit dem wilden Ölzweig, der unter die israelitischen Zweige eingepflanzt ist und mit ihnen zusammen in engster Verbindung mit der Wurzel steht“. Auf Deutsch zitiert in: J. Chr. Hampe (hrsg.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, Bd. 3, München: Kösel 1967, 494.

<sup>38</sup> „Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist «der Weg, die Wahrheit und das Leben» (*Joh* 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“ (*Nostra aetate* 2).

gehört, die auch für die Kirche bis heute fundamentale Unterscheidung von bloßer Religiosität und dem Offenbarungs-Glauben einzuführen und durchzuführen. Der Glaube Abrahams an den ihn berufenden und führenden transzendenten Gott soll auch für die Kirche der Schutz sein, nicht ins bloß Religiöse abzusinken. Um mit dem biblischen Bild des Ölbaumes zu sprechen: Die Beziehung des dem edlen Ölbaum eingepfropften Zweiges zu seinem Stamm ist eine wesentlich andere als die Beziehungen zu den anderen (wildem) Ölbaum des Gartens, auch wenn diese Beziehungen zweifelsohne wichtig sind und ebenfalls zu den Schlüsselentdeckungen des Konzils gehören<sup>39</sup>.

Deswegen war es ein bemerkenswertes Zeichen, dass die jüdischen Teilnehmer am bereits erwähnten Gebetstreffen von Assisi zwar präsent waren, sich aber bewusst an einem anderen Ort zum Gebet versammelt hatten. Eine theologische Unterscheidung in enger Zusammenarbeit mit wachen jüdischen Denkern zu entwickeln, wäre daher ein dringendes Desiderat angesichts des Religionspluralismus unserer Tage.

Die Entgegnungen auf die pluralistische Religionstheologie kranken oft an der reinen Formalität einer behaupteten Einzigkeit des Jüdisch-Christlichen. Eine inhaltliche Antwort wird ohne Israel nicht auskommen, denn dort ist das „Unterscheidende“ als konkrete Erfahrung von Geschichte in der Dimension der Aufklärung über die Welt und der Entzauberung der Götter und in den sozialen Gestalten von Volk und Land gespeichert. Auch das sogenannte „unterscheidend Christliche“ bezieht seine Bedeutsamkeit nicht aus einer gegen Israel gestellten Christologie, sondern nur – im Sinne Israels als „formaler Christologie“ – aus der Herkunft aus dem einzigartigen Weg der Offenbarung, den das jüdische Volk zu gehen wagte und wagt. Dies angesichts von Religionen und Säkularität auszuführen, wäre eine wichtige Frucht der Frage nach dem Verhältnis von Judentum und Christentum und ist ein echtes Desiderat des jüdisch-christlichen Dialoges<sup>40</sup>.

## 2. Zwei weitere offene Fragen

Es können noch zwei weitere kritische Punkte im Zusammenhang mit *Nostra aetate* genannt werden:

Das Judentum wird in der Überschrift zum 4. Kapitel von *Nostra aetate* als „die jüdische Religion“ eingeführt. Daran muss sich die Frage anknüpfen, ob nicht bereits dieser Titel eine Verkürzung und Spiritualisierung dessen darstellt, was das jüdische Volk in seiner Identität, seinem Lebensentwurf und seiner spezifischen Geschichte ausmacht? Bereits Johannes Oesterreicher kommentierte diese Formulierung der Überschrift kritisch: „Eine jüdische Religion aber ohne das jüdische Volk ist eine Fiktion, sie existiert nur in einer „Geschichte der Religionen“, d.h. in

<sup>39</sup> T. Czopf, *Neues Volk Gottes?*, 297.

<sup>40</sup> Vgl. G. Lohfink, *Was unterscheidet das Christentum von den Religionen?*, in: ders., *Gegen die Verharmlosung Jesu*, Freiburg–Basel–Wien: Verlag Herder 2013, 317-396.

Büchern. Man war sich eben nicht klar, dass die jüdische Religion vom jüdischen Volk nicht losgelöst werden kann<sup>41</sup>. Diese Reduktion hat daher auch Einfluss darauf genommen, dass konkrete geschichtliche Punkte wie etwa der – damals nur 20 Jahre zurückliegende – Holocaust in *Nostra aetate* nicht erwähnt wurden. Vielleicht wird man sagen können, dass die Kirche in der Konzilszeit noch nicht weiter war als das Gesamt der westlichen Gesellschaften, die für diese Problematik erst Jahre später reif wurde. In diesen Zusammenhang gehört die Frage einer Anerkennung des modernen Staates Israel. Eine Hauptbefürchtung der arabischen Welt, christlich wie nichtchristlich, war, dass die katholische Kirche im Gefälle einer neuen Sicht des Judentums auch Beziehung zum jüdischen Staat aufnimmt. Die Gegner einer Erklärung zum Judentum haben hier zu Recht eine mögliche Verknüpfung der Realitäten gesehen. Der moderne Zionismus hat gerade das Volksein Israels wieder ins Bewusstsein der Welt zurückgeholt und ist trotz verschiedener Vorstellungen und Lösungsvorschläge nicht den Weg gegangen, die Wiedergewinnung dieser Existenzweise außerhalb Zions zu realisieren, weil diese Existenz an eine konkrete Geschichte und ein konkretes Land als Auftrag *Gottes* gebunden ist. Von Balthasar sprach deswegen zu Recht vom „Felsengrund“<sup>42</sup> des Jüdischen (und damit von seinem „Dogma“<sup>43</sup>), das zugleich die Verneinung jedes „religionsgeschichtlichen Relativismus“<sup>44</sup> bedeute. Die Deutung des Judentums als ‚Religion‘ bleibt also ungenügend und wäre ein hilfreicher Hinweis, sowohl die religiöse Kategorisierung des Christentums zu hinterfragen, als auch die Frage nach der Realisierung des beliebten Theologumenons „Volk Gottes“ im Christentum aufzuwerfen.

Daran hängt ein weiterer Punkt der notwendigen theologischen Neubesinnung. *Nostra aetate* sagt: „Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes...“ Johannes Oesterreicher weist zwar zu Recht darauf hin, dass diese „kritisierte Wendung nur Teil eines Nebensatzes ist. [...] Sobald man aber zum Hauptsatz gelangt: «trotzdem dürfen die Juden nicht als verworfen oder als von Gott verflucht dargestellt werden, als ob das aus der Schrift folgte», dann wird es klar, dass in den Augen der Konzilsväter Israel nicht aus der Gegenwart des Heiligen, gelobt sei Er, verbannt ist“<sup>45</sup>.

Die Erklärung Oesterreichers betrifft aber nur die Aussageabsicht des betreffenden Satzes, der also auf etwas anderes abzielte und der erst kurz vor der Endredaktion in den Text hineinkam, offenbar im Sinne einer Harmonisierung mit der Konzilerklärung *Lumen gentium*, wo dieser Ausdruck mehrfach vorkommt: „Die Reflexion auf das Judentum wurde zur Selbsterkenntnis der Kirche, und die Neubesinnung auf das Wesen der Kirche führte notwendigerweise zur Neubesinnung über ihr Verhältnis zum Judentum. So ist es nicht verwunderlich, dass insbesondere

<sup>41</sup> J. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, 471.

<sup>42</sup> H.U. von Balthasar, *Zwiesprache* 70.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> J. Oesterreicher, *Die Wiederentdeckung*, 34.

die zwei Hauptfrüchte dieser Besinnung: *Lumen gentium* und *Nostra aetate* gerade auf die «Volk-Gottes-Theologie» hin sprachlich und gedanklich miteinander harmonieren<sup>46</sup>. Aus heutiger Sicht mögen die ungenügende Reflexion und die mangelnde Schärfe des Begriffs „Volk Gottes“, besonders in Kontexten, in denen das Verhältnis zum jüdischen Volk berührt ist, eine Schwäche der konziliaren Texte sein. Die Väter waren sich dessen offensichtlich nicht bewusst; ihre Sparsamkeit in der Verwendung des Ausdrucks und die Kombination mit anderen ekklesiologischen Termini und Bildern lässt aber den Schluss zu, dass die Problematik, die sich neu auftrat, geahnt wurde. Wichtig wurde jedoch, dass die Selbstreflexion der Kirche die Beachtung des Judentums nach sich zog; ihre Zusammengehörigkeit wurde eine wesentliche Einsicht. Dies entsprach der inneren Logik, denn als Dimension des Ursprungs der Ekklesia gibt es keinen anderen Raum als den jüdischen<sup>47</sup>. Die Begrifflichkeit war dafür zwar noch nicht geklärt, aber das einzigartige Verhältnis von Judentum und Kirche wurde neu um den Begriff „Volk Gottes“ gruppiert. Theologisch war er – und dies dürfte ein wichtiger Ertrag von kritischer Bestandsaufnahme und Sichtung der Weiterentwicklung sein – die beste Wahl.

Die Fragen nach Judentum (und Christentum) als Religion und nach der Bedeutung des Landes und des Volkseins sind zwei Folgefragen, die sich für uns aus *Nostra aetate* ergeben haben. Sie markieren auch die große Herausforderung, die sich dem Text heute in Form einer pluralistischen Theologie der Religionen stellt. Eine authentische Antwort darauf findet im Abschnitt über das Judentum einen guten Ausgangspunkt und ihr sicherstes Fundament. Darin bestehen die bleibende Qualität des Dokumentes und seine Zukunft.

### Herkunft und Zukunft von *Nostra aetate* Fünfzig Jahre nach der Konzilserklärung

#### Zusammenfassung

Die Konzilserklärung *Nostra aetate* wurde zwar offiziell weitgehend rezipiert, neue Herausforderungen legen aber eine Würdigung und Weiterentwicklung nahe. Bleibend bedeutsam ist die Fundierung dieses Dokumentes in Röm 9-11, sowie das Faktum, dass es trotz enormer Widerstände im Vorfeld überhaupt veröffentlicht wurde. Unter den zahlreichen gesamtkirchlichen Stellungnahmen ist Nr. 528 aus dem *Katechismus der Katholischen Kirche* besonders zu würdigen: Die drei Magier aus der Epiphanieerzählung Jesu sind exemplarische Vertreter der heidnischen Religionen, die sich an die Juden wenden müssen, um „die messianische Verheißung [zu] empfangen“. Diese Erkenntnis korrigiert einen romanisierenden Religionspluralismus, wie er sich etwa im Sprechen von drei „abrahamitischen

<sup>46</sup> T. Czopf, *Neues Volk Gottes?*, 291.

<sup>47</sup> Vgl. H.U. von Balthasar, *Zwiesprache*, 76.

Religionen“ manifestiert. Eine heute notwendige Weiterentwicklung von *Nostra aetate* enthält zwei Desiderate: Erstens wäre die Engführung von Judentum und Christentum als „Religion“ ohne Bezug zu Realitäten wie dem „Land“ zu überwinden, und zweitens gilt es, gerade unter dem Begriff „Volk Gottes“ das Verwiesensein des Christentums auf das Judentum theologisch zu vertiefen.

**Schlüsselwörter:** *Nostra aetate*, Judentum, jüdisches Volk, Antijudaismus, pluralistische Religionstheologie, Religionspluralismus, Volk Gottes, Zweites Vatikanum, Katechismus, jüdische Wurzeln des Christentums, jüdisch-christliches Erbe.

### Origin and future of *Nostra aetate*. Fifty Years after the declaration of Vatican II

#### Summary

Although the Council's declaration *Nostra aetate* has been absorbed by the magisterium, there are new challenges suggesting its acknowledgement and further development. The document's significance resides in its foundation on Romans 9-11 and in the fact that it has been promulgated at all, in spite of enormous resistance in the years ahead. No. 528 from the *Catechism of the Catholic Church* rises up out of various official statements with respect to this topic: The three wise men from Jesus' Epiphany are typical representatives of the pagan religions who have to turn to the Jews in order to receive "from them the messianic promise". This insight corrects a romanticizing pluralism of religions as it becomes manifest in the terminology of the three "Abrahamic religions". A further development of *Nostra aetate* should include two aspects: Overcoming the narrowing down of Judaism and Christianity as a "religion" without reference to realities like "the land", and, secondly, deepening the theological understanding of the referral of Christianity towards Judaism, particularly in connection with the term "People of God".

**Keywords:** *Nostra aetate*, Judaism, Jewish people, antijudaism, pluralistic theology of religions, religious pluralism, people of God, Second Vatican Council, Catechism, Jewish roots of Christianity, Jewish-Christian heritage.

Pochodzenie i przyszłość *Nostra aetate*.  
Pięćdziesiąt lat posoborowej deklaracji

Streszczenie

Soborowa deklaracja *Nostra aetate* została wprawdzie oficjalnie wcielona w życie, jednak konieczne wydaje się jej docenienie i dalszy rozwój. Jako niezmiennie aktualne należy uznać jej zakorzenienie w Rz 9-11, jak też fakt, że mimo silnych sprzeciwów w trakcie jej przygotowania została w ogóle ogłoszona. Wśród wielu komentarzy na płaszczyźnie Kościoła powszechnego na szczególne docenienie zasługuje nr 528 Katechizmu Kościoła Katolickiego: trzej magowie z opowiadania o Epifanii Jezusa poganom są przykładowymi przedstawicielami religii pogańskich, które muszą zwrócić się do Żydów, by „przyjąć obietnicę mesjańską”. Zrozumienie tego koryguje romantyzujący pluralizm religijny, który manifestuje się np. w pojęciu trzech „religii Abrahamowych”. Niezbędny dzisiaj dalszy rozwój *Nostra aetate* zawiera dwa dezideraty. Po pierwsze, należy przezwyciężyć zawężenie judaizmu i chrześcijaństwa do rangi „religii” bez związku z takimi rzeczywistościami jak „ziemia”. Po drugie, należy teologicznie pogłębić obecne w stwierdzeniu „lud Boży” ukierunkowanie chrześcijaństwa na judaizm.

**Słowa kluczowe:** *Nostra aetate*, judaizm, Żydzi, antyjudaizm, pluralistyczna teologia religii, pluralizm religijny, lud Boży, Sobór Watykański II, katechizm, żydowskie korzenie chrześcijaństwa, żydowsko-chrześcijańskie dziedzictwo.

BIBLIOGRAPHIE

- Balthasar von H.U., *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Einsiedeln–Freiburg: Johannes <sup>2</sup>1993.
- Czopf T., *Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Syntagmas* (MThSt 78), St. Ottilien: EOS-Verlag 2016.
- Elchinger L.A., in: J. Chr. Hampe (Hrsg.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, Bd. 3, München: Kösel 1967
- Erneuerung in Christus. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in Dokumenten, Fotos und Texten. Begleitheft zur Ausstellung in der Kirche Santa Maria della Pietà Vatikanstadt*, Regensburg: Schnell & Steiner 2015.
- Freiburger Rundbrief 6, *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra Aetate“*, Nr. 4. *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung*, Freiburg 1974.
- Füllenbach E.H., *Das katholisch-jüdische Verhältnis im 20. Jahrhundert. Katholische Initiativen gegen den Antisemitismus und die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland*, in: R. Boschki, A. Gerhards (hrsg.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog*, Paderborn: Schöningh 2010.

- Garrigues J.-M., *Le dessein de Dieu à travers ses alliances. Catéchèses pour adultes*, Paris: Ed. de l'Emmanuel 2003.
- Hengel M., *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen: Mohr 1977.
- Kinzer M.S., *Searching Her Own Mystery. Nostra Aetate, the Jewish People and the Identity of the Church*. Foreword by Chr. Cardinal Schönborn, Eugene: Cascade Books, 2015.
- Lohfink G., *Was unterscheidet das Christentum von den Religionen?*, in: ders., *Gegen die Verharmlosung Jesu*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2013.
- Lustiger J.M., *Gotteswahl. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton*, aus dem Frz. übers. v. Thorsten Schmidt, München: Piper 1992.
- Oesterreicher J., *Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche*, Meitingen: Kyrios Verlag 1971.
- Oesterreicher J., in: D. Recker, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Johannes XXIII, Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung*, Paderborn: Bonifatius Verlag 2007.
- Oesterreicher J., *Kommentierende Einleitung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, in: LThK<sup>2</sup> Erg. Bd. 2, Freiburg: Herder 1995.
- Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (VAS 115), Bonn: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz 1993.
- Ratzinger J., *Israel, die Kirche und die Welt*, in: JRGS 8/2, Regensburg: Herder.
- Ratzinger J./ Benedikt XVI., *Ansprache bei der Begegnung mit dem Klerus der Diözese Rom am 14. Februar 2013*, AAS 105 (2013).
- Siebenrock R., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Nostra aetate*, in: P. Hünermann u. a. (hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2005.
- Spaemann R., *Gott ist kein Bigamist*, FAZ April 2009, Nr. 91.