

Kurt Kardinal Koch, Präsident der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden

Vortrag „Reiches gemeinsames Erbe – Wo steht der jüdisch-katholische Dialog heute?“¹ am Donnerstag, 26. Januar 2023, in der Promotionsaula des Bischöflichen Priesterseminars Trier

Die Einrichtung eines Masterstudiengangs „Interreligiöse Studien: Judentum, Christentum, Islam“ an der Theologischen Fakultät Trier gab den Anlass zu einer Einladung an Kardinal Kurt Koch, den Präsidenten der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden. Kardinal Koch ging in seinem Vortrag, zu dessen Hörern u.a. Bischof Dr. Stephan Ackermann, Bischof von Trier, und Rabbiner David Schwezoff, rheinland-pfälzischer Landesrabbiner gehörten, vielfach auf die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils „Nostra aetate“ ein. Sie sei ein „Gründungsdokument“ und „verlässlicher Kompass“ für die christlich-jüdische Versöhnung und ein „bedeutender Wendepunkt“ in der langen Geschichte eines christlich-theologischen Antijudaismus. Den Päpsten nach dem Konzil war die Rezeption der Konzilserklärung ein wichtiges Anliegen, das nicht zuletzt in nachfolgenden Dokumenten der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum zum Ausdruck kam. So sei eine Zusammenarbeit und Freundschaft zwischen dem Judentum und dem Christentum gewachsen. Dazu gehöre die Achtung vor den Glaubensüberzeugungen des je Anderen. Es habe sich gegenüber der Geschichte von Antipathie gegen die jüdischen Menschen im katholisch-jüdischen Dialog viel Positives ergeben. Die katholische Kirche sei für die Juden ein verlässlicher Partner im Kampf gegen den Antisemitismus.

Keywords: Nostra Aetate, Antijudaismus, Interreligiöser Dialog, Christentum, Judentum, Antisemitismus, Bekämpfung

1. Das Verhältnis von Kirche und Israel in „Nostra aetate“ „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.“² Mit diesen eindrücklichen wie eindringlichen Worten, die Papst Johannes Paul II. anlässlich seines Besuchs der römischen Synagoge am 13. April 1986 ausgesprochen hat, hat er seine tiefe Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass das Verhältnis zum Bundesvolk Israel zum inneren Selbstverständnis der Katholischen Kirche gehört und folglich die Kirche sich selbst ohne Referenz mit dem Judentum gar nicht verstehen könnte.

Adäquater kann man die neue Sicht auf das Judentum nicht aussprechen, die das Zweite Vatikanische Konzil mit ihrer Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“ eingeleitet hat, deren Artikel 4 über das Judentum mit dem elementaren Satz beginnt: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die heilige Synode des Bundes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.“

a) Verbindliches Ja zum gemeinsamen Erbe

Mit dieser biblisch fundierten Besinnung auf das Geheimnis und die Sendung der Kirche hebt „Nostra aetate“ die heilsgeschichtliche Gemeinschaft hervor, die zwischen dem Judentum und dem Christentum besteht. Diese Perspektive bedeutet, dass die Kirche als das Neue Volk Gottes nicht als Aufhebung oder Ersetzung Israels als des Alten Volkes Gottes verstanden werden darf, sondern als seine Erfüllung zu betrachten ist. Dasselbe gilt im Blick auf das Verhältnis zwischen dem Neuen und dem Alten Bund, wie Kardinal Walter Kasper mit Recht betont hat: „Der Neue Bund ist für Christen nicht die Ersetzung, sondern die Erfüllung des Alten Bundes. Beide stehen zueinander in einem Verhältnis der Verheißung oder Antizipation und Erfüllung.“³

Um die biblische und dabei vor allem paulinische Sicht des Verhältnisses zwischen Juden und Christen zu revitalisieren, erinnert die Konzilserklärung in erster Linie an die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens und bezieht sich dabei explizit auf das paulinische Bild von der „Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepropft sind“. Mit diesem Bild hebt die Erklärung hervor, dass die Kirche durch jenes „Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat“, die Offenbarung des Alten Testaments erhalten hat. Dieses ausdrucksstarke Bild, das Paulus im 11. Kapitel seines Briefes an die Römer verwendet, stellt für ihn den entscheidenden Schlüssel dar, um das Verhältnis zwischen Israel und der Kirche Jesu Christi und damit sowohl Einheit als auch Unterschied zwischen beiden Gemeinschaften im Licht des Glaubens zu betrachten: „Gottes ganze Geschichte mit den Menschen ist wie ein Ölbaum, mit heiliger Wurzel und herausgeschnittenen und eingepropften, auf diesem Weg künstlich veredelten Zweigen.“⁴

Indem die Erklärung „Nostra aetate“ die Verwurzelung der Kirche in Israel in Erinnerung ruft, bestätigt sie in einer sehr positiven Weise das Juden und Christen „gemeinsame geistliche Erbe“. Mit diesem „Bewusstsein des Erbes, das sie (sc. die Kirche) mit den Juden gemeinsam hat“, wird die eigentliche Sinnrichtung der Konzilserklärung deutlich und konkretisiert sich der grundlegende Neubeginn, den das Zweite Vatikanische Konzil im Verhältnis zwischen Katholiken und Juden ermöglicht hat. „Nostra aetate“ ist von daher in erster Linie ein streng religiöses und theologisches Dokument. Denn das Konzil hat sich nicht einfach mit rein praktischen oder pragmatischen Gesichtspunkten beschäftigt, sondern die Fragen der jüdisch-katholischen Beziehungen auf soliden biblischen Grundlagen behandelt. Oder um es mit den Worten von Kardinal Augustin Bea, der mit der Ausarbeitung der Konzilserklärung beauftragt gewesen ist, auszudrücken: „Nostra aetate“ sollte „diese Wahrheiten über die Juden, die vom Apostel (sc. Paulus) dargelegt werden und im Glaubensgut enthalten sind, den an Christus Glaubenden so klar wieder zu Bewusstsein bringen“⁵.

b) Kategorisches Nein zu Antisemitismus

In diesem biblisch-theologischen Licht, genauer „auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums“ verurteilt „Nostra aetate“ auch die verwerflichen antisemitischen Verhaltensweisen, genauer „alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben“. Mit ihrem entschiedenen „Ja“ zum „gemeinsamen geistlichen

Erbe“ von Judentum und Christentum enthält die Konzilserklärung auch ein kategorisches „Nein“ zu allen Formen des Antisemitismus. Damit wird eine der entscheidenden Triebfedern sichtbar, die zur Abfassung von „Nostra aetate“ und zu der darin vollzogenen Wende im Verhältnis der Katholischen Kirche zum jüdischen Volk geführt hat. Dieser schmerzliche Anlass lag in der notwendig gewordenen historischen Verarbeitung der Katastrophe der Schoah, des von den Nationalsozialisten mit industrieller Perfektion geplanten und durchgeführten Massenmordes an den Juden in Europa. Auf diese wichtige Triebfeder hat Kardinal Augustin Bea in der Konzilsaula mit den deutlichen Worten hingewiesen: „Das bald zweitausend Jahre alte Problem des Verhältnisses der katholischen Kirche zum jüdischen Volk - ein Problem, so alt wie das Christentum selbst - ist vor allem durch die grausame Vernichtung von Millionen von Juden durch das Nazi-Regime akuter geworden und hat daher die Beachtung durch das Zweite Vatikanische Konzil erforderlich gemacht.“⁶

Angesichts des nicht mehr zu unterbietenden Tiefpunkts des nationalsozialistischen Hasses und der Verfolgung der Juden in der europäischen Geschichte müssen wir Christen ehrlich bedauern, dass erst das beispiellose Verbrechen der Schoah ein wirkliches Umdenken bewirken konnte. Wir Christen müssen vor allem bedauern, dass die nationalsozialistische Verfolgung der Juden bei uns nicht jene leidempfindliche Compassion geweckt hat, zu der wir allen Grund gehabt hätten. Um nur ein, jedoch bedeutsames Motiv zu nennen: Adolf Hitler hat das Christentum genauso wie das Judentum gehasst, und er hat im Christentum vor allem in seiner katholischen Gestalt gleichsam das Trojanische Pferd des Judentums im Christentum verdächtigt, wie in den veröffentlichten Tagebüchern Goebbels' deutlich sichtbar ist, in denen er über Hitler geschrieben hat: „Der Führer ist tief religiös, aber ganz antichristlich. Er sehe im Christentum ein Verfallssymptom, eine Abzweigung der jüdischen Rasse, eine Absurdität, der er allmählich auf allen Gebieten das Wasser abgraben werde. Er hasst das Christentum, das den freien, heilen, antiken Tempel in einen düsteren Dom, mit einem schmerzverzerrten, gekreuzigten Christus verwandelt habe.“⁷

Diese Worte belegen eindeutig, dass die Schoah als der grauenhafte Tiefpunkt einer gottlosen, antichristlichen und neuheidnischen Ideologie beurteilt werden muss, die nicht nur das Judentum, sondern auch das jüdische Erbe im Christentum vernichten wollte, wie Papst Benedikt XVI. bei seinem Besuch des Vernichtungslagers Auschwitz/Birkenau im Jahre 2006 auf diesen Unheilszusammenhang hingewiesen hat: „Mit dem Zerstören Israels, mit der Schoah, sollte im Letzten auch die Wurzel ausgerissen werden, auf der der christliche Glaube beruht, und endgültig durch den neuen, selbstgemachten Glauben an die Herrschaft des Menschen, des Starken ersetzt werden.“⁸

Wenn wir diesen tragischen Schicksalszusammenhang zwischen Antisemitismus und Antichristianismus uns vor Augen führen, müssen wir Christen mit tiefer Beschämung zur Kenntnis nehmen, dass Hitler mit seiner gemeinsamen Ablehnung von Judentum und Christentum das wahre Wesen des Christentums und seine innere Verwandtschaft mit dem Judentum offensichtlich besser erfasst hat als so viele Christen selbst. Wir Christen müssen bekennen, dass der christliche Widerstand gegen die grenzenlose Brutalität des rassistisch begründeten Nationalsozialismus nicht jene Klarheit und jenes Ausmaß an den Tag gelegt hat, die man mit Recht hätte erwarten dürfen und müssen.

Wir Christen haben allen Grund, intensiv nach unserer Mitverantwortung bei diesen grauenhaften Entwicklungen zu fragen. Im Sinne einer ehrlichen Antwort muss die Kirche bekennen, dass ein über Jahrhunderte hin wirksamer christlich-theologischer Antijudaismus eine weit verbreitete Anti-pathie gegen die Juden begünstigt und sich ein altes antijüdisches Erbe in den Seelenfurchen von nicht wenigen Christen eingegraben hat.⁹ Dieses belastende Erbe hat seinen besonderen Ausdruck gefunden in der Verurteilung der Juden als Gottesmörder und in der Folge in der Annahme, mit der Kirche als dem Neuen Volk Gottes sei das alttestamentliche Volk Gottes heilsgeschichtlich überwunden und zu etwas Veraltetem gemacht worden, das im Glanz des Neuen genauso vergangen sei, wie man auf das Licht des Mondes nicht mehr angewiesen sei, sobald die Sonne aufgegangen ist.¹⁰

Diese schwerwiegende antijudaistische Hypothek ist für die Ausbreitung des nationalsozialistischen Judenhasse gewiss nicht die Ursache gewesen, wohl aber eine mentalitätsmäßige Voraussetzung, die zudem den Widerstand der Christen gegen die Brutalität des nationalsozialistischen Terrors geschwächt hat. Angesichts der fatalen Auswirkungen der antijudaistischen Hypothek in der christlichen Tradition sieht sich die Katholische Kirche in der Pflicht, ihre traditionelle Sicht einer heilsgeschichtlichen Beerbung des Judentums zu überwinden und sich auf die jüdischen Wurzeln des Christentums zurückzubesinnen, wie dies verwirklicht wird in der Entwicklung einer so genannten christlichen „Theologie nach Auschwitz“¹¹ in ihren verschiedenen Varianten und in der Entfaltung einer „christlichen Theologie des Judentums“¹².

2. Streiflichter auf den Neuanfang des katholisch-jüdischen Dialogs

Auf diesem weiteren Hintergrund leuchtet ein, dass die Konzilserklärung „Nostra aetate“ als bedeutender Wendepunkt und als verheißungsvoller Neubeginn eines fruchtbaren Dialogs zwischen der Katholischen Kirche und dem Judentum gewürdigt werden darf. Ihr vorausgegangen sind gewiss auch andere gewichtige Entwicklungen und haben sie zugleich vorbereitet. Zu erinnern ist vor allem an die International Emergency Conference on Anti-Semitism, die im August 1947 in Seelisberg in der Schweiz stattgefunden hat und an der über 60 Personen, Juden und Christen aus verschiedenen Konfessionen teilgenommen haben, um sich weitreichende Gedanken darüber zu machen, wie das furchtbare Phänomen des Antisemitismus ausgerottet werden kann.¹³ Die als „Zehn Punkte von Seelisberg“ bekannt gewordenen Perspektiven für eine neue und gereinigte Beziehung zwischen Juden und Christen haben auch Eingang gefunden in die Konzilserklärung „Nostra aetate“ mit einem klaren und definitiven Nein zum Antisemitismus¹⁴.

Eine besondere Erinnerung verdient die Tatsache, dass die Konzilserklärung „Nostra aetate“ von einer jüdischen Initiative zumindest mit verursacht sein dürfte, nämlich von der Begegnung zwischen Papst Johannes XXIII. und dem jüdischen Historiker Jules Isaac am 13. Juni 1960, als er dem Papst eine Denkschrift mit der eindringlichen Bitte um eine neue Sicht des Verhältnisses der Kirche zum Judentum vorgelegt hat.¹⁵ Nur wenige Monate nach diesem Gespräch hat Papst Johannes XXIII., dem die Versöhnung mit dem jüdischen Volk ein Herzensanliegen gewesen ist, an den Deutschen Jesuitenkardinal Augustin Bea zuhanden des von ihm geleiteten Sekretariats für die Einheit der Christen den Auftrag erteilt, für das Konzil eine Erklärung über das Judentum vorzubereiten.¹⁶

Gegen den erarbeiteten Textvorschlag ist von arabischen Konzilsvätern Protest eingelegt worden, und insbesondere von Konzilsvätern, die im Nahen Osten lebten, ist eingewandt worden, eine solche Erklärung dürfe nicht nur vom Judentum handeln, sondern müsse auch ein Wort über den Islam beinhalten, und weitere Konzilsväter haben vorgeschlagen, dass in einer Konzilserklärung alle nichtchristlichen Religionen berücksichtigt werden sollten. Aufgrund dieser Einwände und wegen neu auftauchender Schwierigkeiten, die erneute Überarbeitungen des Textes notwendig gemacht haben, ist entschieden worden, das Schema über die Juden in den größeren Kontext der Darlegung der Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen einzuordnen, und zwar genauer als vierten Artikel in der Konzilserklärung „Nostra aetate“. Diese Erklärung ist kurz vor dem Ende der Konzilsversammlung am 28. November 1965 mit einer nahezu moralischen Einmütigkeit, nämlich mit 2.221 Ja-Stimmen gegen 88 Nein-Stimmen und zwei Enthaltungen, mithin mit einer eindrucksvollen Mehrheit von 96 Prozent von den Konzilsvätern angenommen und von Papst Paul VI. promulgiert worden.

Diese Verortung der Aussagen über das jüdische Volk in der Konzilserklärung „Nostra aetate“ könnte leicht den falschen Eindruck erwecken, es handle sich dabei um einen problematischen Kompromiss, insofern das Judentum für uns Christen nicht einfach als eine der vielen nichtchristlichen Religionen betrachtet und in der Folge die Beziehung zwischen Christentum und Judentum nicht bloß als eine besondere Variante des interreligiösen Dialogs nivelliert werden darf; denn auf diese Weise könnte die unverwechselbare Eigenart dieser Beziehung nicht mehr zum Tragen kommen¹⁷. Wenn man sich jedoch die sehr schwierige und komplizierte Entstehungsgeschichte der Erklärung „Nostra aetate“ vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils vergegenwärtigt¹⁸, darf man mit Recht urteilen, dass ihr vierter Artikel, der von der Beziehung der Katholischen Kirche zum Judentum handelt, zwar das kürzeste, jedoch eines der bedeutendsten Dokumente des Konzils darstellt.

Der vierte Artikel ist nicht nur der Ausgangspunkt, sondern bildet auch die Herzmitte der ganzen Erklärung „Nostra aetate“. Der vierte Artikel bedeutet eine grundlegende Wende im Verhältnis der Katholischen Kirche zum Judentum, und mit ihm ist in der Beziehung zwischen Kirche und Israel, wie der damalige Konzilsperitus Joseph Ratzinger geurteilt hat, „eine neue Seite im Buch der beiderseitigen Beziehungen“ aufgeschlagen worden¹⁹. Die epochale Bedeutung des vierten Artikels besteht ohne Zweifel darin, dass sich zum ersten Mal in der Geschichte ein Ökumenisches Konzil in einer ebenso ausdrücklichen wie positiven Weise zum Judentum geäußert hat.

3. Erfreuliche Rezeption von „Nostra aetate“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Bereits während der Entstehung der Erklärung hat Kardinal Augustin Bea in seiner in der Konzilsaula am 25. September 1964 gehaltenen Relatio betont, der Inhalt der Erklärung gehöre gewiss zu jenen Themen, „für die die so genannte öffentliche Meinung größtes Interesse zeigt“; und er hat daraus die Konsequenz gezogen, „dass viele das Konzil nach der Billigung oder Missbilligung dieses Dokuments gut oder schlecht beurteilen werden“²⁰. Was Kardinal Bea damals mit prophetischem Gespür wahrgenommen hat, hat sich im vergangenen halben Jahrhundert nicht nur im Blick auf den interreligiösen Dialog im Allgemeinen, sondern auch und vor allem im Blick auf den jüdisch-katholischen Dialog im Besonderen bestätigt. Denn diese Konzilserklärung gilt mit Recht als Gründungsdokument und als verlässlicher Kompass

für die Versöhnung zwischen Christen und Juden und für den jüdisch-christlichen Dialog, und hat bis auf den heutigen Tag nichts an Aktualität eingebüßt.

a) Rezeption von „Nostra aetate“ im katholisch-jüdischen Dialog.

Dies ist das Verdienst vor allem der Päpste nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, denen es ein wichtiges Anliegen gewesen ist, dass jene verheißungsvollen Perspektiven, die in „Nostra aetate“ grundgelegt sind, in der Kirche rezipiert, weitergeführt und vertieft worden sind, und die man deshalb als Protagonisten des katholisch-jüdischen Dialogs wertschätzen darf. An dieser Stelle ist freilich nicht genügend Raum, um die Beiträge der einzelnen Päpste zum jüdisch-katholischen Dialog zu würdigen.²¹ Es soll aber die Aufmerksamkeit darauf gelenkt werden, dass Papst Paul VI. bereits im Jahre 1974 die Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum gegründet, sie organisatorisch dem damals so genannten Sekretariat für die Einheit der Christen zugeordnet und mit der Aufgabe betraut hat, den religiösen Dialog mit dem Judentum zu begleiten und zu fördern. Aus der Wahrnehmung dieser theologischen Verantwortung konnten bisher einige Dokumente veröffentlicht werden, die der Rezeption von „Nostra aetate“ verpflichtet sind und an die kurz erinnert werden soll.²²

Noch im Jahr der Gründung der Vatikanischen Kommission hat sie mit der ausdrücklichen Zustimmung von Papst Paul VI. ihr erstes offizielles Dokument mit dem Titel „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung 'Nostra aetate', Artikel 4“ veröffentlicht.²³ Wie der Titel anzeigt, ist in diesem Dokument ein umfassendes Programm der jüdisch-christlichen Annäherung enthalten, wie sie in „Nostra aetate“ grundgelegt ist. Elf Jahre später, am 24. Juni 1985, hat die Kommission ein zweites Dokument vorgelegt, das den Titel trägt: „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der Katholischen Kirche“²⁴. In diesem Dokument liegt der Fokus auf dem Bemühen um eine historisch wie theologisch sachgemäße Thematisierung des Judentums in den wesentlichen Lebensvollzügen der Katholischen Kirche.

Das dritte Dokument der Kommission ist maßgeblich von jüdischer Seite angeregt und am 16. März 1998 veröffentlicht worden und beschäftigt sich mit der Schoah: „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoah“²⁵. In diesem Dokument wird das harte, aber berechnete Urteil ausgesprochen, dass die Bilanz der zweitausendjährigen Geschichte der Beziehung zwischen Christen und Juden „ziemlich negativ“ ausfallen muss. Des Weiteren wird die Haltung der Christen gegenüber dem Antisemitismus des Nationalsozialismus bedacht und die Pflicht der Christen zur Erinnerung an die menschliche und menschheitliche Katastrophe der Schoah hervorgehoben. Am Beginn dieser Erklärung hat Papst Johannes Paul II. in einem Brief seine Hoffnung zum Ausdruck gebracht, dass das Dokument helfen könne, „die Wunden der Missverständnisse und Ungerechtigkeiten in der Vergangenheit zu heilen“, und dass das Gedenken „seinen notwendigen Teil zum Aufbau einer Zukunft beitragen“ könne, „in der die unsagbare Schandtät der Schoah nie wieder möglich sein wird“.

Ihr letztes Dokument hat die Kommission des Heiligen Stuhles anlässlich des 50. Jahrestags der Promulgation von „Nostra aetate“ im Jahre 2015 mit dem Titel veröffentlicht: „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt' (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von ‚Nostra aetate‘ (Nr 4)“²⁶. In

diesem Dokument wird dankbar auf all das zurückgeblickt, was in den vergangenen Jahrzehnten in den katholisch-jüdischen Beziehungen möglich geworden ist, und es werden neue Impulse für die weitere theologische Reflexion gegeben. Das Dokument ist von der Überzeugung geleitet, dass die Zeit reif ist, in der jüdisch-katholischen Beziehung auch die offenen theologischen Fragen weiter zu bearbeiten wie die Bedeutung der Offenbarung Gottes, das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund, die Beziehung zwischen der Heilsuniversalität Jesu Christi und dem weiterhin gültigen Bund Gottes mit Israel und der kirchliche Evangelisierungsauftrag im Verhältnis zum Judentum.

Schließlich sei auf ein Dokument hingewiesen, das nicht von der Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum, sondern von der Päpstlichen Bibelkommission am 24. Mai 2001 veröffentlicht worden ist und den Titel trägt: „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“²⁷. Dabei handelt es sich um das in exegetisch-theologischer Hinsicht ohne Zweifel bedeutendste Dokument im katholisch-jüdischen Gespräch. Die Heilige Schrift des jüdischen Volkes wird darin als „grundlegender Bestandteil der christlichen Bibel“ betrachtet, es werden die Grundthemen der Heiligen Schrift des Jüdischen Volkes und ihre Aufnahme im Glauben an Jesus Christus behandelt, und es wird die Art und Weise, wie die Juden im Neuen Testament dargestellt werden, eingehend untersucht. Im Vorwort hat sich der damalige Präfekt der Römischen Kongregation für die Glaubenslehre, Kardinal Joseph Ratzinger, für einen „neuen Respekt für die jüdische Auslegung des Alten Testaments“ eingesetzt, und zwar dahingehend, „dass die jüdische Lektüre der Bibel eine mögliche Lektüre ist, die in Kontinuität mit den heiligen Schriften der Juden aus der Zeit des zweiten Tempels steht und analog zur christlichen Lektüre ist, die sich dazu parallel entwickelt hat“, und dass folglich die Christen „viel lernen können von der 2.000 Jahre hindurch praktizierten jüdischen Exegese“, dass freilich auch wir Christen hoffen dürfen, „dass die Juden aus den Forschungen christlicher Exegese Nutzen ziehen können“.

Die kurz vorgestellten Dokumente sind gewiss wichtig und verdienstvoll. Sie können aber persönliche Begegnungen und institutionalisierte Dialoge nicht ersetzen, sondern setzen solche vielmehr voraus. Es sind dabei vor allem zwei solche institutionalisierten Dialoge, die von der Kommission des Heiligen Stuhls für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum auf Weltebene organisiert und durchgeführt werden. Der eine Dialog wird seit dem Jahre 1970 mit dem International Jewish Committee on Interreligious Consultations (IJCIC) geführt, dem beinahe alle großen jüdischen Organisationen angehören und das auf jüdischer Seite den offiziellen Dialogpartner darstellt. Mit ihm zusammen werden regelmäßige Tagungen zur Vertiefung der gegenwärtigen Beziehungen zwischen Juden und Katholiken durchgeführt, die in der Verantwortung des so genannten International Catholic-Jewish Liaison Committee (ILC) liegen.

Der zweite institutionalisierte Dialog wird mit dem Oberrabbinat Israels in Jerusalem geführt und darf als Frucht der Begegnung von Papst Johannes Paul II. mit dem aschkenasischen und dem sephardischen Oberrabbiner während seiner Reise nach Israel im Jahre 2000 betrachtet werden. Seit dem Jahre 2002 werden regelmäßig Tagungen, abwechslungsweise in Jerusalem und Rom, organisiert, an denen auf jüdischer Seite beinahe ausschließlich Rabbiner und auf katholischer Seite Bischöfe und Priester teilnehmen. Diese Zusammensetzung erleichtert es, dass die verschiedenen Themen, die jeweils diskutiert werden - wie beispielsweise die

Heiligkeit des Lebens, der Stellenwert der Familie in Religion und Gesellschaft, die Religionsfreiheit, die ökologische Herausforderung oder die ethische Herausforderung der Euthanasie - immer auch in religiöser Hinsicht beleuchtet werden. Vor allem dieser Dialog mit dem Oberrabbinat hat eine weitere Öffnung des orthodoxen Judentums für den Dialog mit der Katholischen Kirche auf Weltebene ermöglicht.

b) Jüdische Wertschätzung des Dialogs mit der Katholischen Kirche

Im Rückblick auf die beiden institutionalisierten Dialoge darf man dankbar feststellen, dass sich in den vergangenen Jahrzehnten viel Positives ergeben hat, dass sich nicht nur eine gute Zusammenarbeit, sondern auch eine intensive Freundschaft zwischen Juden und Katholiken entwickeln konnte und dass sich die in der Zwischenzeit geknüpften Bande der Freundschaft als gefestigt erwiesen haben. Ein schönes Zeugnis dafür sind die gehaltvollen Dokumente, in denen von jüdischer Seite zum katholisch-jüdischen Dialog Stellung genommen wird und dabei die jüdischen Perspektiven eingebracht werden.

Ein erstes Dokument ist von eher liberalen Juden in den United States of Amerika verfasst und mit dem Titel „Dabru Emet“ („Redet Wahrheit“) bereits im Jahre 2000 veröffentlicht worden. In ihm wird die von der Katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entfaltete neue Sicht des Judentums ausdrücklich gewürdigt.²⁸ Auf diesen Text folgte im Jahre 2015 das Dokument „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun. Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen“. Diese Erklärung stellt eine private Initiative von einzelnen Rabbinern dar und vertritt vor allem das Anliegen, die bisher gewachsene Partnerschaft zwischen beiden Glaubensgemeinschaften zu vertiefen. Sie versteht sich als jüdisches Responsum auf das 50-jährige Bemühen der Katholischen Kirche um Versöhnung zwischen Christen und Juden seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und anerkennt das Christentum als von Gott gewollte „monotheistische Religion“, die „Nichtjuden zum Gott Israels“ geführt hat.²⁹

„Zwischen Jerusalem und Rom“: Diesen verheißungsvollen Titel trägt die neueste Stellungnahme zum jüdisch-katholischen Dialog, die im Jahre 2017 von jüdisch-orthodoxen Organisationen, genauer von der „Conference of European Rabbis“, dem „Rabbinical Council of America“ und der „Dialogkommission des Oberrabbinats in Jerusalem“ veröffentlicht worden ist.³⁰ In diesem Dokument werden in positiver Weise die Schritte gewürdigt, die die Katholische Kirche im Blick auf die Erneuerung und Vertiefung des jüdisch-katholischen Dialogs seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil unternommen hat, und es werden die jüdischen Erwartungen und Perspektiven in diesem Dialog entfaltet. Diese Stellungnahme antwortet aus der Sicht des orthodoxen Judentums insbesondere auf die Konzilserklärung „Nostra aetate“, die als Wendepunkt in den Beziehungen zwischen der Katholischen Kirche und dem Judentum gewürdigt wird, und auf das Dokument, das die Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum im Jahre 2015 aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von „Nostra aetate“ mit dem Titel „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29)“ veröffentlicht hat. Repräsentanten der genannten drei orthodox-jüdischen Institutionen haben dieses Dokument am 31. August 2017 in einer Privataudienz Papst Franziskus überreichen können, der die große Bedeutung dieses Dokuments für den jüdisch-katholischen Dialog eingehend gewürdigt hat.³¹

Mit den drei Dokumenten liegen von jüdischer Seite Antworten auf den jüdisch-christlichen Dialog vor, deren Bedeutung man dahingehend würdigen darf, dass mit ihnen eine „neue Phase im jüdisch-christlichen Dialog“ eingeläutet worden ist³². Bei der Lektüre dieser Dokumente, vor allem des letzten mit dem Titel „Zwischen Jerusalem und Rom“, fällt freilich auf, dass von jüdischer Seite der Akzent im jüdisch-katholischen Dialog nicht so sehr auf die religiös-theologischen Dimensionen gelegt wird, sondern vielmehr auf die kulturellen und ethischen, sozialen und politischen Anliegen in der Hoffnung auf eine gute Zusammenarbeit und auf gemeinsame Abwehr von Antisemitismus. Diese Fokussierung ist verständlich, da in verschiedenen europäischen Ländern, zumal in Deutschland, ein erschreckendes Anwachsen an antisemitischen Strömungen festgestellt werden muss. Diesbezüglich dürfen die Juden wissen, dass sie in der Katholischen Kirche einen verlässlichen Partner im Kampf gegen die Geißel des Antisemitismus haben, wie Papst Franziskus nicht müde wird zu betonen, dass man unmöglich Christ und zugleich Antisemit sein kann.

Die Reserviertheit gegenüber dem Dialog über religiös-theologische Themen dürfte auf jüdischer Seite freilich noch tiefere Gründe aufweisen, die wir Christen ernst zu nehmen haben. Im dritten Punkt von „Zwischen Jerusalem und Rom“, in dem es um die Annäherung des Orthodoxen Judentums an die Katholische Kirche geht, wird deutlich herausgestellt, dass die jeweiligen Glaubensüberzeugungen gegenseitig zu respektieren sind: „Die Lehrunterschiede sind wesentlich und können nicht diskutiert oder verhandelt werden.“ Dahinter steht die Überzeugung, dass es im jüdisch-katholischen Dialog um eine gegenseitige Achtung vor den Glaubensüberzeugungen des jeweils Anderen geht, und zwar in einer Weise, dass eine friedvolle Zusammenarbeit zwischen Juden und Christen möglich werden kann. Diesem Anliegen hat Papst Franziskus in seiner Ansprache bei der Übergabe des Dokuments „Zwischen Jerusalem und Rom“ sensibel Rechnung getragen, indem er betonte, dass die orthodox-jüdische Erklärung „die theologischen Unterschiede unserer beiden Glaubenstraditionen“ nicht verdeckt und dass Juden und Katholiken „trotz grundlegender theologischer Differenzen“ eine „gemeinsame Glaubenssubstanz“ teilen.³³

Hinter diesem Anliegen dürfte sich auf jüdischer Seite noch die weitere Sorge oder latente Befürchtung verbergen, der von der Katholischen Kirche angebotene Dialog sei letztlich doch von zumindest verborgenen Bekehrungsabsichten geprägt und vom Missionierungswillen gegenüber dem jüdischen Volk geleitet. Die Katholische Kirche weiß sich aber verpflichtet, den Missionsauftrag gegenüber Juden in einer verschiedenen Weise als gegenüber Menschen mit anderen Religionen und weltanschaulichen Überzeugungen wahrzunehmen und deshalb auf eine spezifische institutionalisierte Missionsarbeit, die auf Juden gerichtet wäre, prinzipiell zu verzichten.³⁴

Den wesentlichen Grund für diesen Unterschied hat der emeritierte Papst Benedikt XVI. mit diesen Worten zum Ausdruck gebracht: „Mission in allen Völkern und Kulturen ist der Auftrag, den Christus den Seinigen hinterlassen hat. Es geht dabei darum, den Menschen den ‚unbekannten Gott‘ (Apg 17,23) bekanntzumachen. Der Mensch hat ein Recht, Gott kennenzulernen, weil nur wer Gott kennt, das Menschsein recht leben kann. Deswegen ist der Missionsauftrag universal - mit einer Ausnahme: Eine Mission der Juden war einfach deshalb nicht vorgesehen und nicht nötig, weil sie allein unter allen Völkern den ‚unbekannten Gott‘ kannten. Für Israel galt und gilt daher nicht Mission, sondern der Dialog darüber, ob Jesus von Nazareth ‚der Sohn Gottes, der

Logos' ist, auf den gemäß den an sein Volk ergangenen Verheißungen Israel und, ohne es zu wissen, die Menschheit wartet. Diesen Dialog neu aufzunehmen, ist der Auftrag, den uns diese Stunde stellt.“³⁵

4. Offene religiös-theologische Fragen zwischen Juden und Christen

Mit dieser differenzierten Sicht ist auch klaggestellt, dass noch nicht alle religiös-theologischen Fragen, die sich in der Begegnung zwischen Christentum und Judentum stellen, gelöst sind. Dass noch große Anstrengungen an theologischer Reflexion angezeigt sind, wird, um nur ein Beispiel zu nennen, deutlich in dem vor einigen Jahren publizierten Projekt „Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships“, das auf Anregung der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum von einer informell einberufenen internationalen Gruppe von christlichen Theologen realisiert worden ist und zu dem einzelne jüdische Fachleute und Freunde als kritische Beobachter eingeladen worden sind.³⁶ Dieses jüdisch-christliche Gespräch ist gewiss verdienstvoll gewesen; dennoch hat Kardinal Walter Kasper im Vorwort in realistischer Weise festgehalten, dass das Gespräch noch keineswegs zu einem Abschluss gekommen ist: „Wir stehen erst am Anfang eines neuen Beginns. Viele exegetische, historische und systematische Fragen sind noch immer offen, und wahrscheinlich wird es immer solche Fragen geben.“³⁷

Unter den offenen Fragen ist die elementarste zweifellos diejenige, wie auf der einen Seite die Glaubensüberzeugung der Juden, die von uns Christen bejaht und geteilt wird, dass der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, aufgrund der unbeirrbaren Treue Gottes zu seinem Volk nie aufgekündigt worden ist, sondern gültig bleibt, und auf der anderen Seite die christliche Glaubensüberzeugung von der Neuheit des in Jesus Christus uns geschenkten Neuen Bundes theologisch so kohärent zusammengedacht werden können, dass die innere Einheit zwischen Altem und Neuem Bund bewahrt bleibt und sich sowohl Juden als auch Christen nicht verletzt fühlen, sondern sich in ihren Glaubensüberzeugungen ernst genommen wissen.³⁸

Damit wird erneut deutlich, dass der neuralgische Punkt im jüdisch-katholischen Dialog die Wahrnehmung der Gestalt Jesus Christus ist und bleibt³⁹, worauf jüngst erneut der katholische Theologe Helmut Hoping hingewiesen hat: „Dem Judentum kommt aus christlicher Perspektive unter den Religionen eine Sonderstellung zu, da der Gott Jesu kein anderer ist als der Gott Israels. Christen und Juden teilen gemeinsame heilige Schriften. Der Jude Jesus von Nazaret verbindet das Christentum untrennbar mit dem Judentum, während das Bekenntnis zu ihm als Messias und Sohn Gottes beide trennt.“⁴⁰ Mit diesen Worten hat Hoping in seiner Christologie mit dem programmatischen Titel „Jesus aus Galiläa - Messias und Sohn Gottes“ sowohl die Einheit als auch die Unterschiedenheit zwischen Christentum und Judentum zum Ausdruck gebracht. Denn auf der einen Seite bildet das Judesein Jesu Christi ein Schlüsselement, das Juden und Christen vereint, worauf vor allem der bedeutende protestantische Theologe Karl Barth mit Insistenz betont hat, dass das Wort Gottes nicht einfach Fleisch, „erniedrigter und leidender Mensch in irgendeiner Allgemeinheit“ geworden ist, sondern „jüdisches Fleisch“⁴¹. In diesem Sinn kann und muss man von einer notwendigen „Heimholung Jesu ins Judentum“ sprechen⁴². Auf der anderen Seite aber können Christen in Jesus nicht allein einen besonderen Repräsentanten des jüdischen Volkes sehen; er ist für sie vielmehr auch der Messias und der Sohn Gottes. Die Heimholung Jesu ins Judentum kann deshalb nicht um den Preis geschehen, dass

die Christologie und Soteriologie der Kirche zurückbuchstabiert und preisgegeben wird⁴³.

Dabei handelt es sich um eine äußerst komplexe Frage, die zudem nicht einfach eine akademische Frage ist, sondern immer auch eine sehr ernste und existenzielle Frage nach dem Heil des Menschen, so dass hier besondere Sensibilität geboten ist. Christen und Juden sind deshalb herausgefordert, gerade dort voneinander zu lernen, wo sie sich am Tiefsten voneinander unterscheiden, wozu Papst Benedikt XVI. anlässlich seines Besuchs in der Kölner Synagoge eingeladen hat: „Ehrlicherweise kann es in diesem Dialog nicht darum gehen, die bestehenden Unterschiede zu übergehen oder zu verharmlosen. Auch und gerade in dem, was uns aufgrund unsrer tiefsten Glaubensüberzeugung voneinander unterscheidet, müssen wir uns gegenseitig respektieren und lieben.“⁴⁴

In dieser Grundhaltung muss in christlicher Sicht der jüdisch-katholische Dialog aber auch und vor allem religiöse und theologische Dimensionen einschließen. Denn für uns Christen ist das Judentum jene Religion, die uns am nächsten steht; und mit dem jüdischen Volk sind wir in erster Linie aus religiösen Gründen verbunden, wie dies Kardinal Augustin Bea während des Konzils mit den Worten zum Ausdruck gebracht hat: „Was das jüdische Volk betrifft, so muss immer wieder mit aller Klarheit hervorgehoben werden, dass es sich durchaus nicht um eine politische Frage handelt, sondern um eine rein religiöse. Wir sprechen hier weder vom Zionismus noch vom politischen Staat Israel, sondern von den Anhängern der mosaischen Religion, wo auch immer sie auf der Welt leben.“⁴⁵ In diesem Sinn versteht sich auch die Konzilserklärung „Nostra aetate“ in erster Linie als ein religiöses und theologisches Dokument.

Von daher ist der Dialog mit dem Judentum für das Christentum auch deshalb von besonderer Bedeutung, weil man in der Trennung von Kirche und Synagoge die erste Spaltung in der Geschichte der Christenheit wahrnehmen muss. Der katholische Theologe Erich Przywara hat diese Spaltung als „Ur-Riss“ bezeichnet und aus ihm die später stets fortschreitende Unganzheit der Catholica abgeleitet: „Riss zwischen Ostkirche und Westkirche, Riss zwischen römischer Kirche und reformatorischem Pluriversum (der unzähligen Kirchen und Sekten) gehören in den Ur-Riss zwischen Judentum (der nicht-christlichen Juden) und Christentum (der „Heiden“ in der Sprache der Paulusbriefe).“ Und da sich in den Augen von Przywara dieser Ur-Riss in den innerchristlichen Rissen ausgewirkt und fortgesetzt hat, ist er auch überzeugt gewesen, dass die innerchristlichen Risse erst mit dem jüdö-christlichen Riss aufhören werden, genauer „wenn in der ‚Wiederkunft‘ Christi Christus das Reich Gott und dem Vater übergibt, dass Gott sei alles in allem (1 Kor 15,28)“⁴⁶.

Der jüdisch-christliche Dialog gehört daher in die Mitte der ökumenischen Versöhnungsbemühungen der Katholischen Kirche hinein. Er kann deshalb auch dazu beitragen, in der Christentumsgeschichte überkommene kontroverstheologische Streitfragen zwischen den christlichen Konfessionen in einem neuen Licht zu betrachten. Der christlich-jüdische Dialog kann der christlichen Ökumene vor allem helfen, die auch heute immer noch wirksame markionitische Urversuchung zu überwinden⁴⁷, wie beispielsweise vor ein paar Jahren die Empfehlung des Berliner evangelischen Systematikers Notger Slenczka gezeigt hat, das Alte Testament aus dem Kanon der Heiligen Schriften herauszunehmen und auf das Niveau von apokryphen Schriften herunterzustufen.⁴⁸

Wenn der christlich-jüdische Dialog der christlichen Ökumene hilft, Altes und Neues Testament nicht weiterhin als zwei verschiedene Bücher zu betrachten, wie es in der heutigen Exegese und Theologie weithin üblich geworden ist, sondern als ein Buch wahrzunehmen, und zwar in jener Spannungseinheit, bei deren Beachtung sowohl die innere Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament als auch die Neuheit der neutestamentlichen Botschaft aufscheinen können⁴⁹, dann wird der ökumenische Dialog gerade dadurch gewinnen, dass er sich noch vermehrt im Licht des jüdisch-christlichen Dialogs und des in ihm erkannten „gemeinsamen geistlichen Erbes“ vollzieht, das alle Christen und christliche Gemeinschaften gemeinsam haben.

Quelle:

Katholische Nachrichten-Agentur (KNA), Ökumenische Information Nr. 6 (7. Februar 2023), Seite I-XII.

¹ Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier am 26. Januar 2023.

² Johannes Paul II., Ansprache anlässlich des Besuchs der römischen Synagoge am Sonntag, 13. April 1986.

³ W. Cardinal Kasper, Foreword, in: Ph. A. Cunningham and others (Ed.), *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships* (Michigan 2011) X-XVIII, cit. XIV: „The New Covenant for Christians is not the replacement (substitution), but the fulfilment of the Old Covenant. Both stand with each other in a relationship of promise or anticipation and fulfilment.“

⁴ K. Berger, *Gottes einziger Ölbaum. Betrachtungen zum Römerbrief* (Stuttgart 1990), 229. Vgl. auch F. Mussner, *Die Kraft der Wurzel. Judentum - Jesus - Kirche* (Freiburg i.Br. 1987).

⁵ Relatio von Augustin Kardinal Bea über „Die Haltung der Katholiken zu den Nichtchristen und hauptsächlich zu den Juden“, gehalten in der Konzilsaula am 19. November 1963, in: Ders., *Die Kirche und das jüdische Volk* (Freiburg i.Br. 1966), 141-147, zit. 144.

⁶ A. Kardinal Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk* (Freiburg i.Br. 1966), 7.

⁷ Vgl. H. G. Hoeckerts, *Die Goebbels-Tagebücher 1932-1941. Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik*, in: D. Albrecht (Hrsg.), *Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag* (Berlin 1983), 359-392.

⁸ Benedikt XVI., *Ansprache beim Besuch des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz am 28. Mai 2006.*

⁹ Vgl. *Judaïsme, anti-judaïsme et christianisme. Colloque de l'Université de Fribourg 16-20 mars 1998* (Saint-Maurice 2000).

¹⁰ Vgl. K. Backhaus, *Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone*, in: H. Frankemölle (Hrsg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (Freiburg i.Br. 1998), 211-231

¹¹ Vgl. E. Kogon/J. B. Metz u.a., *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk* (Freiburg i.Br. 1979); J.-H. Tück, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz* (Freiburg i.Br. 2016).

¹² Vgl. F. Mussner, *Traktat über die Juden* (München 1979); C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums* (Aschaffenburg 1978); Ders., *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung* (Augsburg 1994).

¹³ Vgl. Ch. M. Rutishauser, *The 1947 Seelisberg Conference. The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 2, 2 (2007) 34-53. Vgl. ferner J. Ahrens, *Gemeinsam gegen Antisemitismus - Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited. Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz und in Kontinentaleuropa = Forum Christen und Juden. Band 19* (Berlin 2020).

¹⁴ Vgl. V. Lenzen, *Von Seelisberg nach Rom. Der jüdisch-christliche Dialog in der Schweiz im internationalen Kontext*, in: B. Jeggle-Merz und M. Durst (Hrsg.), *Juden und Christen im Dialog = Theologische Berichte* 36 (Freiburg/Schweiz 2016), 36-52.

¹⁵ Vgl. M. Quisinsky., *Art. Isaac, Jules*, in: Ders./P. Walter (Hrsg.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Freiburg i.Br. 2012), 139-140.

¹⁶ Vgl. D. Recker, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälät Österreicher - eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung* (Paderborn 2007). Vgl. auch S. Schmidt, *Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit* (Graz-Wien-Köln 1989);

C. Brodkorb, D. Burkard (Hrsg.), *Der Kardinal der Einheit. Zum 50. Todestag des Jesuiten, Exegeten und Ökumenikers Augustin Bea (1881-1968)* (Regensburg 2018).

¹⁷ Vgl. J. Kardinal Ratzinger, *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, in: Ders., *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* (Hagen 1998), 93-121.

¹⁸ Vgl. J. Österreicher, *Kommentierende Einleitung zur „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“*, in: LThK 13 (1967) 406-478; A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, in: P. Hünemann/B. J. Hilberath (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3* (Freiburg i.Br. 2005), 591-693. Vgl. auch R. Burigana, *Fratelli in cammino. Storia della dichiarazione Nostra aetate* (Milano 2015).

¹⁹ J. Ratzinger, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils* (Köln 1966), 68.

²⁰ *Relatio* von Augustin Kardinal Bea über die „Erklärung über die Juden und Nichtchristen“, gehalten in der Konzilsaula am 25. September 1964, in: A. Kardinal Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk* (Freiburg i.Br. 1966), 148-157, zit. 148.

²¹ Vgl. Kardinal K. Koch, *Judentum und Katholische Kirche. Zu einem fruchtbaren Dialog seit „Nostra aetate“*, in: B. Jeggler-Merz und M. Durst (Hrsg.), *Juden und Christen im Dialog = Theologische Berichte* 36 (Freiburg/Schweiz 2016), 53-83, bes. 63-69.

²² Vgl. K. Kardinal Koch, *Gemeinsam Volk Gottes sein. Perspektiven des jüdisch-katholischen Dialogs von Nostra aetate bis Papst Benedikt XVI.*, in: E. Zwick, N. J. Hofmann (Hrsg.), *Dialog der Religionen. Eine interdisziplinäre Annäherung* (Berlin 2013), 37-57.

²³ In französischer Sprache veröffentlicht in: AAS 67 (1975), 73-79.

²⁴ In französischer Sprache veröffentlicht in: *La Documentation Catholique* 76 (1985), 733-738. Die deutsche Übersetzung findet sich in: *Der Apostolische Stuhl 1985* (Vatikanstadt/Köln o. J.), 1885- 1899.

²⁵ In englischer Sprache veröffentlicht in: *The Pontifical Council for Promoting Christian Unity* (Ed.), *Information Service* 97 I-II (1998), 18-22. Die deutsche Übersetzung findet sich in: *Der Apostolische Stuhl 1998* (Vatikanstadt/Köln 2001), 1231-1239.

²⁶ Veröffentlicht in der Collana „*Documenti Vaticani*“ (Città del Vaticano 2015).

²⁷ In deutscher Sprache veröffentlicht als Nr. 152 der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen „*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*“ (Bonn 2001).

²⁸ Vgl. E. Kessler, „*Dabru Emet*“, in: Ders., N. Wenborn (Hrsg.), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations* (Cambridge 2005).

²⁹ Vgl. N. J. Hofmann, „*Auf dem Weg zu einer vertieften Partnerschaft zwischen Juden und Christen*“, in: J. Ahrens/K.-H. Blickle/D. Bollag/J. Heil (Hrsg.), *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum* (Berlin 2017).

³⁰ Eine deutsche Übersetzung der „*Erklärung 'Zwischen Jerusalem und Rom'*“. Die gemeinsame Welt und die respektierten Besonderheiten. Reflexionen über 50 Jahre von *Nostra aetate*“ findet sich in: *Kirche und Israel* 32 (2017), 178-186.

³¹ Franziskus, *Ansprache bei der Audienz für eine Delegation von Rabbinern zur Vorstellung des Dokuments „Zwischen Jerusalem und Rom“* am 31. August 2017.

³² Vgl. N. J. Hofmann, *Eine neue Phase des Gesprächs. Die jüngsten jüdisch-orthodoxen Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog*, in: *Kirche und Israel* 33 (2018), 24-31.

³³ Franziskus, *Ansprache bei der Audienz für eine Delegation von Rabbinern zur Vorstellung des Dokuments „Zwischen Jerusalem und Rom“* am 31. August 2017.

³⁴ Vgl. K. Kardinal Lehmann, „*Judenmission*“. Hermeneutische und theologische Überlegungen zu einer Problemanzeige im jüdisch-christlichen Gespräch, in: H. Frankemölle/J. Wohlmuth (Hrsg.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“* (Freiburg i. Br. 2010), 142-167.

³⁵ J. Ratzinger - Benedikt XVI., *Nicht Mission, sondern Dialog*, in: *Herder Korrespondenz* 72 (2018), 13-14.

³⁶ Ph. A. Cunningham and Others (Ed.), *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships* (Michigan 2011).

³⁷ Ebd. XIV.

³⁸ Vgl. die Studie von Th. Söding, *Erwählung - Verstockung - Errettung. Zur Dialektik der paulinischen Israeltheologie in Röm 9-11*, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 39 (2010), 382-417.

³⁹ Vgl. P. Lapide/W. Pannenberg, *Judentum und Christentum. Einheit und Unterschied. Ein Gespräch* (München 1981).

⁴⁰ H. Hoping, *Jesus aus Galiläa - Messias und Sohn Gottes* (Freiburg i.Br. 2019), 336.

⁴¹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1: Die Lehre von der Versöhnung* (Zürich 1953), 181.

⁴² W. Kardinal Kasper, *Juden und Christen - das eine Volk Gottes* (Freiburg i.Br. 2020), 19-20. Vgl. ferner W. Homolka, *Der Jude Jesus - Eine Heimholung* (Freiburg i.Br. 2020).

⁴³ In diese Richtung tendieren freilich die Überlegungen eines Magnus Striet, für den die Trennlinie zwischen Christentum und Judentum nicht durch die „Gottesrede des historischen Jesus“ markiert wird, sondern durch „die in den Jahrhunderten nach dessen Tod immer entschiedener vorangetriebene christologische Interpretation seiner Person - präziser noch: die sich über den Kreuzestod legende Soteriologie“, die er als Ballast abwerfen will. Vgl. M. Striet, Christliche Theologie im Angesicht des Judeseins Jesu, in: W. Homolka, Ders., Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude - Christus der Erlöser (Freiburg i.Br. 2019), 71-140, zit. 98. Vgl. auch 112: „Sich vom Ballast der historischen Soteriologie zu lösen, die nicht nur wie Ballast auf der Christentumsgeschichte liegt, sondern auch das Verhältnis zum Judentum immer wieder belastet, ist eine Aufgabe, die endlich angegangen werden sollte.“

⁴⁴ Benedikt XVI., Grußwort beim Besuch der Synagoge in Köln am 19. August 2005.

⁴⁵ Relatio von Augustin Kardinal Bea über die „Erklärung über die Juden und Nichtchristen“, gehalten in der Konzilsaula am 25. September 1964, in: Ders., Die Kirche und das jüdische Volk (Freiburg i.Br. 1966), 148-157, zit. 155.

⁴⁶ E. Przywara, Römische Katholizität - All-christliche Ökumenizität, in: J. B. Metz u.a. (Hrsg.), Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner (Freiburg i.Br. 1964), 524-528.

⁴⁷ Vgl. K.-H. Menke, Die Urversuchung des Christentums, oder: die gnostische Verleugnung der Inkarnation, in: Ders., Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit (Regensburg 2015), 348-410.

⁴⁸ Vgl. N. Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament, in: E. Gräß-Schmidt/R. Preul (Hrsg.), Das Alte Testament in der Theologie = Marburger Jahrbuch Theologie XXV (Leipzig 2013), 49-81.

⁴⁹ H.-J. Tück, Christentum ohne Wurzel? Warum das Alte Testament im christlichen Kanon bleiben muss, in: Ders., Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz (Freiburg i. Br. 2016) 193-216.