

Die Ambiguität lehramtlicher Aussagen in Bezug auf das Judentum

Lukas Wiesenhütter, Klaus von Stosch

Kaum eine Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ist von allen Päpsten danach so konsequent weiterentwickelt und so nachhaltig in Richtung von Anerkennung von Alterität ausbuchstabiert worden wie die lehramtlichen Aussagen zur Israeltheologie. Dennoch herrscht bei den entscheidenden Fragen nach dem auch eschatologisch bleibenden eigenen Wert Israels und nach der Legitimität eines christlichen Wunsches nach einer Konversion von Juden zum Christentum nach wie vor keine Klarheit, welche Position die katholische Kirche genau vertritt. Auch ob eine bleibend erkennbare jüdische Identität von Konvertiten innerhalb der Kirche gewünscht ist, kann man unterschiedlich beurteilen. Zwar kann kein Zweifel daran bestehen, dass die katholische Kirche eine institutionelle Judenmission ablehnt. Aber ob das auch den Wunsch ausschließt, Juden durch das eigene Zeugnis zum Bekenntnis zu Jesus Christus und zur Eingliederung in die Kirche zu ermutigen, ist umstritten. In der Regel wird bei diesen Fragen darum gerungen, welche Position überzeugender ist, und es wird durch die Exegese lehramtlicher Dokumente versucht Klarheit zu schaffen, wie die katholische Position zu verstehen ist und was sie genau impliziert. Unklarheit, Mehrdeutigkeit oder gar Widersprüchlichkeit in der Lehre der Kirche sollen ausgeschlossen werden, weil dadurch die Strahlkraft des christlichen Zeugnisses bedroht erscheint und weil diese Formen der Ambiguität als wenig hilfreich für die Bestimmung katholischer Identität erscheinen.

Dagegen vertreten wir genau die entgegengesetzte Position und würden grundsätzlich die Stärke der katholischen Kirche darin sehen, dass sie bei wichtigen Bestimmungen der eigenen Identität Ambiguität zulässt, ja mitunter aus strategischen Gründen sogar bewusst so formuliert, dass Interpretationsspielräume ermöglicht werden, die nicht nur Unschärfe oder Mehrdeutigkeit, sondern sogar widersprüchliche Deutungen zulassen. Mit Ambiguität meinen wir also genau, wie bereits im Vorwort dieses Buches ausgeführt, nicht nur Mehrdeutigkeit, Vagheit und Unschärfe, sondern wir würden auch

die Möglichkeit von so radikaler Mehrdeutigkeit in den Blick nehmen wollen, dass diese verschiedenen Deutungen einander widersprechen.

Unser vorliegender Beitrag soll einerseits ausloten, inwiefern und an welcher Stelle die lehramtlichen Äußerungen zum Judentum als ambig aufgefasst werden können und vielleicht sogar aufgefasst werden wollen. Andererseits soll überlegt werden, an welcher Stelle die zu beobachtenden Ambiguierungsprozesse durch gezielte Disambiguierungen eingehegt werden. Wir adressieren dabei auch die Frage, an welchen Stellen Mehrdeutigkeiten zu problematischen Konsequenzen führen können. Im Einzelnen gehen wir so vor, dass wir in einem ersten Schritt die grundlegende Wende im Verhältnis zu Israel in den Blick nehmen, das seit dem Zweiten Vatikanum auf Wertschätzung abzielt. Dabei scheint ein Widerspruch zu früheren Aussagen zu bestehen, sodass sich diachrone Ambiguität in Lehraussagen und das Bemühen um deren Einhegung ausmachen lässt (1). Ist hier nach dem Umgang mit gegenteiligen Aussagen gefragt, rückt Ambiguität anschließend als interpretationsoffene Mehrdeutigkeit in den Blick. Verdeutlicht wird dies am Thema der Mission, das zu den existenziell bedeutsamsten und umstrittensten Themen im jüdisch-christlichen Gespräch der vergangenen Jahrzehnte zählt. Die darüber immer wieder aufflammende Diskussion ist bereits Indiz dafür, dass den lehramtlichen Aussagen eine letzte Eindeutigkeit in der Frage fehlt. Daher kann die Annahme erprobt werden, dass die lehramtlichen Texte mit einer bewussten Deutungsoffenheit operieren, die innerkatholisch divergierende Positionen zusammenhält (2). Abschließend rückt die Frage religiöser Identitäten in den Mittelpunkt. Diese sind dann ebenfalls durch Ambiguitäten gekennzeichnet, wenn theologische Modelle davon absehen, Judentum und Christentum als strikte Gegenüber zu begreifen (3). Leitend ist dabei die Frage, welche Rolle dem Aushalten und Einhegen von Ambiguität jeweils zukommt.

1. Der Rekurs auf Ambiguität zum Umgang mit lehramtlicher Entwicklung

In den Debatten, ob das Zweite Vatikanum in Kontinuität oder als Bruch mit früherer kirchlicher Lehre zu interpretieren sei, spielt die Würdigung anderer Religionen, und des Judentums insbesondere,

eine herausragende Rolle. Wurde diese Würdigung auf der einen Seite als überfällige Revolution gefeiert, kritisierten sie andere mit dem Verweis auf einen lehramtlichen Selbstwiderspruch.¹ Mit der in *Nostra Aetate* ausgedrückten Wertschätzung des Judentums ist dabei einerseits offenkundig und unzweideutig eine Abgrenzung gegenüber der langen Tradition des christlichen Antijudaismus vollzogen. Zugleich ist damit die Frage nach formalen Widersprüchen zu früheren lehramtlichen Aussagen aufgeworfen, die zuvor mit höchster Autorität vorgetragen wurden. Die Frage nach der Lehrentwicklung wird mit Blick auf das Konzil von Florenz besonders virulent, auf dem die Bulle *Cantate Domino* promulgiert wurde.² Hält sie in antimarkionitischer Stoßrichtung zwar an der Würde des Alten Testaments fest, wird die bleibende Geltung der „Gesetzesbräuche des Alten Testaments“ jedoch abgelehnt, „weil sie eingesetzt worden waren, um auf einen Künftigen hinzudeuten [...]“ (DH 1348), sodass sie *nach* Christus nicht mehr praktiziert werden dürften. Zudem heißt es von der Kirche:

„Sie glaubt fest, bekennt und verkündet, daß ‚niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur (keine) Heiden‘, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen

¹ Vgl. G. D'Costa, *Vatican II. Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, Oxford 2014, 1. Karl Lehmann macht im Hinblick auf *Nostra Aetate* eine „fast totale Kehrtwendung im Blick auf die bisherigen Äußerungen“ aus. Siehe Referat von Karl Kardinal Lehmann bei der Jubiläumstagung „*Nostra Aetate* – Ein folgenreicher Konzilstext. Die Haltung der Kirche 40 Jahre danach“ in Aachen. Die katholische Kirche und das Judentum – 40 Jahre nach *Nostra Aetate*. Online verfügbar unter <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/referat-von-karl-kardinal-lehmann-bei-der-jubilaumstagung-nostra-aetate-ein-folgenreicher-konzils> (zuletzt abgerufen am 3.4.2023); P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Ders./B. J. Hilberath (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 2, Freiburg i.Br. 2004, 263–582, 398 nennt die Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel „eine der tiefgreifendsten Wendungen der bisherigen Kirchengeschichte“.

² G. D'Costa, *Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II*, Oxford 2019, 4 verweist in diesem Zusammenhang auf Marcel Lefebvres Einwand gegen das Zweite Vatikanum. Vgl. zum Dokument auch J. Wohlmut, *Das Heil der Juden in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils* *Lumen Gentium*, in: H. Frankemölle/Ders., *Das Heil der Anderen. Problemfeld: „Judenmission“* (Quaestiones Disputatae 238), Freiburg i.Br. 2010, 460–485, 479–481.

Lebens teilhaft werden können, sondern daß sie in das ewige Feuer wandern werden, „das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist“ [Mt 25,41], wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr angeschlossen haben, und daß die Einheit mit dem Leib der Kirche eine solch große Bedeutung hat, daß nur denen, die in ihr verharren, die Sakramente der Kirche zum Heil gereichen und Fasten, Almosen und die übrigen Werke der Frömmigkeit und Übungen des christlichen Kriegsdienstes ewige Belohnungen zeitigen.“ (DH 1351)

Zwei Inhalte sind festgehalten, die heute in der katholischen Theologie ebenso wie vom Lehramt mit Vehemenz abgelehnt werden: die Ansicht, dass die Tora überholt und nicht länger in Geltung sei sowie der Heilsausschluss für Juden, die in einem Atemzug mit Häretikern und Schismatikern genannt werden. Gavin D’Costa nähert sich diesen Aussagen im Hinblick auf einen möglichen Widerspruch in der lehramtlichen Verkündigung, den es in seiner Konzilshermeneutik unbedingt zu vermeiden gilt: „Doctrines can develop, but they cannot contradict previously held teachings. That is error, not development.“³ Versteht man Ambiguität also nicht nur als Mehrdeutigkeit, sondern als Gleichzeitigkeit widersprüchlicher Aussagen, so ist hier nach D’Costas Analyse eine Grenze der möglichen Ambiguitätstoleranz erreicht. Würde sie überschritten, könnte der Widerspruch systemgefährdend wirken, indem die Geltung verbindlicher Letztentscheidung erschüttert wäre.

In diesem Kontext erinnert er zunächst daran, dass der Anlass der Bulle die Einheit mit den Kopten Ägyptens und somit ein innerchristlicher, kein interreligiöser gewesen sei.⁴ Die Absicht des Textes sei also nicht, eine bleibende Wahrheit im Blick auf das Judentum zu formulieren, sondern einen bestehenden christlichen Konsens in seiner konfessionszusammenführenden Kraft in den Blick zu bekommen. Ein solcher Konsens über Konfessionsgrenzen hinweg bestand aus der Sicht des Konzils von Florenz darin, dass die Befolgung der *Halacha* nicht an die Stelle des Evangeliums gesetzt werden dürfe. Im Hintergrund dieser *epinio communis* sieht D’Costa die Annahme, dass nach Christus die Wahrheit des Evangeliums offenkundig dargeboten wurde und es nicht mehr legitim sein könne, diese willentlich abzulehnen. Diese Auffassung entspricht Augustinus’ Vorstellung der

³ G. D’Costa, *Catholic Doctrines* (s. Anm. 2), 34.

⁴ Vgl. ebd., 37.

tria tempora, die drei Phasen unterscheidet: die vor der Geburt Christi, diejenige nach dessen Kreuzesleiden, aber vor der Verkündigung des Evangeliums sowie die Epoche, in der das Evangelium allen Menschen zugänglich gemacht wurde.⁵

Für die Einsicht in die Kohärenz der katholischen Lehre sei es nun entscheidend, dass diese Epochen subjektiv unterschiedlich gegeben sein können. So könne es durchaus sein, dass es Juden gebe, die zwar heute und damit nach dem Kreuzesleiden Jesu leben, denen aber das Evangelium noch nicht authentisch verkündet wurde, sodass ihnen das Evangelium nicht zugänglich gemacht wurde. Juden und auch andere Nichtchristen können nach diesem Verständnis also auch nach Christus in unterschiedlichen epistemischen Situationen im Blick auf das Evangelium sein, ohne dass diese Unterschiede durch den Begriff der „Juden“ reflektiert werden. Dadurch entsteht eine Ambiguität der Begriffsverwendung, die aus D’Costas Sicht helfen kann, den scheinbaren Widerspruch der Entwicklung der Lehre der Konzilien zu überwinden. Denn zwar sprechen sowohl Florenz als auch das Zweite Vatikanum von „Juden“. Aber sie tun dies nach D’Costa in einem grundsätzlich unterschiedlichen Sinn: „First, the word Jews’ [*sed nec Iudeos*] in *Cantate* assumes those who know the truth and have wilfully rejected it. They are not invincibly ignorant.“⁶ Besonders deutlich werde dies an der gemeinsamen Aufzählung mit Schismatikern und Häretikern im genannten Dekret (vgl. DH 1351). Von der Begriffsverwendung in *Nostra Aetate* gelte genau dies nicht: „However, Jews’ [*Iudaeis*] in Vatican II, are considered invincibly ignorant of the truth as implied in *Lumen Gentium* 16, line 1.“⁷ Zwar ist „unverschuldete Unwissenheit“ sicher keine geeignete Kategorie, um eine besondere Wertschätzung des Judentums zum Ausdruck zu bringen. Die von D’Costa vorgenommene Relecture des Konzils von Florenz zeigt jedoch, dass dies auch einem Theologen, der sich strikt an lehramtlichen Aussagen abarbeitet, den Raum eröffnet, nach einer bleibenden Geltung jüdischer Praxis in der Gegenwart zu fragen. Denn wenn die Voraussetzungen, unter denen das Judentum betrachtet wird, zur Zeit des Zweiten Vatikanums andere sind als zuvor, so ist auch die frühere Analyse, die Tora habe ihre Gültigkeit verloren, zu

⁵ Vgl. ebd., 35 f.

⁶ Ebd., 48.

⁷ Ebd., 48 f.

modifizieren.⁸ Und anders als eine oberflächliche Lektüre des Konzils von Florenz erwarten lasse, könne der christliche Glaube von Juden eben auch schuldlos abgelehnt werden⁹ – eben wenn es nicht um eine bewusste Absage an die erkannte Wahrheit des Evangeliums geht, sondern um die Absage an ein missverständenes Evangelium.

Ein derartiger Zugang zur Lehrentwicklung lässt sich zugleich als Versuch einer Ambiguitätseinhegung beschreiben, indem einem bestehenden Lehrsatz Qualifikationen hinzugefügt werden, unter denen er nicht in Geltung ist. So wird der Widerspruch verhindert, indem sich die Hinsicht ändert, unter der er betrachtet wird. Für die hier adressierte Frage gilt dies für den im Konzil von Florenz zugrundeliegenden Satz *Extra ecclesiam nulla salus*. Diesem bleibend wahren Satz X könne D'Costa zufolge jedoch ein Satz Y hinzugefügt werden: „Y states: invincible ignorance of the truth of the gospel requires that God, who is just and merciful, offer some other means of grace to the invincibly ignorant.“¹⁰ Die Ambiguität in der Begriffsverwendung lässt sich demnach reduzieren, wenn sie diachron betrachtet und ein früherer vom späteren Gebrauch unterschieden wird: „The earlier words ‚Jews‘ and ‚Muslims‘ involved explicit heresy and perversion. The later use of the words ‚Jews‘ and ‚Muslims‘ does not.“¹¹ Auf diese Weise kann das Problem einer Hermeneutik von Lehrentwicklung auch in einem theologischen Zugriff bearbeitet werden, für den ein Widerspruch höchstautoritativer Lehraussagen inakzeptabel ist. Ambig, im Sinn von mehrdeutig, bleibt dann der jeweils verwendete Begriff, aber diese Ambiguität führt nicht zur Widersprüchlichkeit, weil sie sich durch die vorgestellten hermeneutischen Strategien einhegen lässt.

Diese Art der Kontextualisierung¹² ist ein gangbarer Weg, der zugleich der Ambiguität, die ausgehalten werden kann, eine Grenze

⁸ Ebd., 44: „Rabbinic Judaism’s practices can be understood as God given, efficacious, with their covenant intact, God’s fidelity to it ‚objectively‘ operating to those who are subjectively living in period one of the *tria tempora*—epistemologically, before the coming of Jesus Christ. This does not entail that such Jews would stop these practices were they to come to know and believe in Jesus Christ.“

⁹ Vgl. ebd., 44; vgl. zur Frage auch J. Wohlmut, *Das Heil* (s. Anm. 2), 481.

¹⁰ G. D’Costa, *Vatican II* (s. Anm. 1), 34. Vgl. zur Frage auch W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 178.

¹¹ G. D’Costa, *Vatican II* (s. Anm. 1), 73.

¹² Auch vorgenommen von W. Kasper, *Katholische Kirche* (s. Anm. 10), 175.

setzt. Wenn festgehalten wird, dass die Vorannahmen über das Judentum nach Christus zur Zeit des Konzils von Florenz andere Vorannahmen sind als die Vorannahmen des Zweiten Vatikanums, weil schlicht andere Juden im Blick sind, wird der Widerspruch aufgelöst. Im Licht des Zweiten Vatikanums lässt sich dann stärker formulieren: Werden die Aussagen des Konzils von Florenz als Aussagen über das Judentum allgemein gelesen, sind sie falsch. Widersprüchlichkeit ist an dieser Stelle also vermieden und muss nach D'Costa auch vermieden werden, weil er die lehramtlichen Aussagen in einem kognitiv-propositionalen Sinne versteht. Versteht man lehramtliche Aussagen dagegen in der Tradition George Lindbecks oder Ludwig Wittgensteins in einem regulativen Sinn als *regula fidei*, kann Ambiguität noch weiter gefasst werden.¹³

In dieser Hermeneutik wollen Dogmen keine kohärente Glaubenslehre entwickeln, die in Lehrsätzen mit diachron gleichbleibender Bedeutung ausgedrückt werden kann, sondern sie wollen Orientierung in umstrittenen Glaubensfragen bieten. Dogmen zielen demnach nicht auf widerspruchsfreie Theorien, sondern auf den Ausschluss solcher Theorien, die vom Weg des Glaubens bzw. vom Weg zu Jesus Christus wegführen. Das heißt die kirchlichen Lehraussagen hätten auf kognitiv-propositionaler Ebene eine ausschließlich negative Funktion und würde bleibend aufzeigen, welche Theorien die Wahrheit des Evangeliums verdunkeln. Allein in ihrer regulativen Bedeutung würden sie auch positiv nach vorne weisen.

Im Blick auf unsere Frage wäre die entscheidende Neuerung dieser Dogmenhermeneutik, dass die Ambiguität der Lehren von Florenz und auf dem Zweiten Vatikanum noch weiter verstanden werden könnte. Man könnte mit dieser Rahmentheorie durchaus zugeben, dass die Konzilsväter jeweils dieselben Juden im Blick und einfach widersprüchliche Auffassungen zum Verhältnis der Kirche zum Judentum hatten. Das Konzil von Florenz könnte dann so verstanden

¹³ Vgl. G. A. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*. Mit einer Einl. v. H. G. Ulrich u. R. Hütter. Aus dem amerikanischen. Engl. v. M. Müller (Theologische Bücherei 90: Systematische Theologie), Gütersloh 1994; A. Eckerstorfer, *Kirche in der postmodernen Welt. Der Beitrag George Lindbecks zu einer neuen Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt*, Innsbruck – Wien 2001; zur Anwendung dieses theologischen Denkens auf das Gespräch der Religionen vgl. J. A. DiNoia, *The diversity of religions. A Christian perspective*, Washington 1992.

werden, dass es nach Wegen suchte, die Einheit mit den miaphysitischen Kirchen des Ostens dadurch wiederzugewinnen, dass die Heilsrelevanz Jesu Christi für alle Menschen aller Zeiten als gemeinsamer Glaubensgrund jenseits der Verschiedenheiten der christologischen Theorien sichtbar wird. Ziel sei dann nicht eine spezifische Lehre darüber gewesen, was diese Heilsrelevanz für Juden bedeutet, sondern eine Erinnerung an das, was Lindbeck als christologischen Maximalismus bezeichnen würde und als eine der Grundregeln des christlichen Glaubens auffasst.¹⁴ Dieser Grundregel könne nach dem Konzil von Florenz durch unterschiedliche christologische Theorien Rechnung getragen werden, sodass der Weg zu einer Union mit den miaphysitischen Kirchen frei wird, ohne dass diese ihre christologische Tradition aufgeben müssen. Der Ausschluss der Juden vom Heil sei dagegen gar nicht eigenes Thema für den vom Konzil vorgegebenen Weg zu Christus und könne sehr unterschiedlich interpretiert werden – etwa auch so wie D’Costa vorschlägt. Doch selbst wenn man diese Interpretation nicht teilt und meint, dass die Konzilsväter von Florenz doch der Meinung waren, dass alle Juden vom Heil ausgeschlossen sind, solange sie nicht konvertieren, muss diese Ansicht doch nicht als Teil der kirchlichen Lehre angesehen werden, weil sie nur als ein zeitbedingtes Hilfsmittel zum Ausdruck der eigentlich angezielten höheren Wahrheit anzusehen ist, das vom Lehramt auch wieder fallen gelassen werden kann und eben durch das Zweite Vatikanum fallen gelassen wurde.

Es ist hier nicht der Ort, um diese unterschiedlichen Möglichkeiten der Dogmenhermeneutik näher zu diskutieren. Im Blick auf die Ambiguitätsproblematik kann festgehalten werden, dass sowohl die eher konservative Position D’Costas als auch die postliberale Lindbecks darauf hinauslaufen, die Spannungen in der lehramtlichen Entwicklung mit der Kategorie der Ambiguität zu deuten. Ambiguität ist hier selber ambig, weil je nach theologischer Perspektive umstritten ist, ob sie Widersprüche umfassen darf oder nicht. Die Ambiguität ist aber in beiden Fällen keine Strategie des Lehramts, sondern eine theologische Strategie, um mit den inneren Spannungen lehramtlicher Positionen umzugehen.

¹⁴ Vgl. G. A. Lindbeck, *Christliche Lehre* (s. Anm. 13), 142.

2. Bewusst ambig? Lehramtliche Aussagen zur Mission

Entsteht Ambiguität im zuvor genannten Beispiel also auf der Ebene theologischer Interpretation und wird sie zur hermeneutischen Strategie in der Theologie, entsteht bei einer Betrachtung jüngster lehramtlicher Äußerungen der Eindruck, dass Ambiguität durch die lehramtlichen Texte selbst intendiert ist. Gerade bei der so konfliktbeladenen Frage der Mission von Juden lohnt es sich, lehramtliche Texte auf die Frage hin zu lesen, ob sie Ambiguität *bewusst* einsetzen, um den Spielraum theologischer Aussagen offen- und Spannungen auszuhalten. Zwei Beispiele in Bezug auf die Frage der Judenmission können dies verdeutlichen.

Gavin D'Costa referiert die ablehnenden Reaktionen aus dem zweiten Vorentwurf der Erklärung *Nostra Aetate*. Darin hatte es geheißen: „the union of the Jewish people with the Church is part of Christian hope. With unshaken faith and deep longing the Church awaits, in accordance with the Apostle's teaching, the entry of this people into the fullness of the People of God which Christ has founded (Romans 11: 25–26).“¹⁵ Zwar lässt sich schon dies nicht als un-zweideutiger Aufruf zur Mission verstehen. Die Endfassung von NA 4 schwächt die Anstößigkeit des erhofften Eintritts in die Kirche jedoch merklich ab und formuliert: „Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen‘ (Soph 3,9).“ Dies lasse die Frage offen, wie und wann dieser Tag eintritt, auch wenn beide biblischen Referenzen von patristischen Autoren parallel gelesen worden seien.¹⁶ Der Text lässt sich nun sicherlich nicht als eindeutige Missionsaufforderung lesen, allerdings auch nicht als deren eindeutige Ablehnung. Es verwundert daher nicht, wenn er entsprechend dieser Uneindeutigkeit rezipiert wurde: „This prophetic passage, however, did not bring any real clarity, and after the Council, a certain ambiguity remained about how the Church thought precisely about the mission to the Jews.“¹⁷ Die Annahme ist naheliegend, dass hier eine intendierte

¹⁵ Zit. nach G. D'Costa, *Catholic Doctrines* (s. Anm. 2), 144f.

¹⁶ Vgl. ebd., 145: „They would have not seen the sting removed.“

¹⁷ M. Mcyaert, ‚The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable‘ (Rom 11:29): A Theological Reflection, in: *Irish Theological Quarterly* 83 (2018) 24–43, 39.

Deutungsoffenheit in der Sprache genutzt wird, um die zugrunde liegende theologische Spannung nicht vorzeitig in eine Richtung aufzulösen. Auch Karma Ben-Johanan spricht an dieser Stelle von einer „ambiguous messianic vision“ und weist auf eine zusätzliche Deutungsoffenheit des Textes hin, die aus jüdischer Sicht hinzutreten kann. Da Maimonides dieselbe Stelle verwende, um die Rolle von Christentum und Islam zu beschreiben, sei die Passage sogar deutungsoffen dafür, als Hinweis auf die Konversion der Christen verstanden zu werden.¹⁸ Ebenso erlaubt der Text die plausible Vision einer versöhnten Verschiedenheit in der Gottesverehrung. So fragt Josef Wohlmuth im Hinblick auf die bei Zefanja beschriebene Verehrung Gottes durch die Völker: „Sollte ‚in unserer Zeit‘ nicht erneut die Stunde der Gnade geschlagen haben, wo Judentum und Christentum im JHWH-Gottes-Dienst zusammenstehen, ohne ihre je eigene Rolle darin zu verlieren?“¹⁹

Das zweite Beispiel betrifft die nachkonziliare Umformulierung der Karfreitagsfürbitte,²⁰ in der der ehemals abwertende Ton im Sinne des wertschätzenden Zugangs von *Nostra Aetate* ersetzt wurde und darum gebetet wird, dass „das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast [...] zur Fülle der Erlösung gelangt.“²¹ Die Tatsache der Umformulierung sowie die Streichung der negativ konnotierten Begriffe lassen sich als starke Argumente gegen eine hintergründige Missionsvorstellung vorbringen. Als *eindeutige* Absage an die Mission lässt sich auch der erneuerte Text nicht verstehen. Er erscheint weiterhin deutungsoffen für beide Lesarten. D’Costa weist daraufhin, dass das Stichwort der „Fülle der Erlösung“ eine christologische Interpretation nahelege²² und auch für andere Gruppen in einer nicht-abwertenden Weise gebetet werde:

¹⁸ K. Ben-Johanan, *Jacob's Younger Brother. Christian-Jewish Relations after Vatican II*, Cambridge, Massachusetts – London, England 2022, 36.

¹⁹ J. Wohlmuth, Das exzeptionelle Verhältnis von Judentum und Christentum und die Völkermission der Kirche ohne Judenmission, in: M. Luber/R. Beck/S. Neubert (Hrsg.), *Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie (Weltkirche und Mission 5)*, Regensburg 2015, 75–100, 83.

²⁰ Vgl. dazu G. D’Costa, *Catholic Doctrines* (s. Anm. 2), 154.170.

²¹ Zit. nach: Die Entwicklung der Karfreitagsfürbitte für die Juden 1570–2008, bearb. v. A. Gerbards, in: W. Homolka/E. Zenger (Hrsg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“: Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2008, 15–20, 19.

²² G. D’Costa, *Catholic Doctrines* (s. Anm. 2), 170: „The word ‚fulfilment‘ in

„In this context, one better understands that the mission and witness of the church was unchanged towards those who do not know God and Christ, but the manner of preaching and praying about them was duly adapted to rightly increase respect for those peoples and their paths—while still praying for their fulfilment.“²³

Demgegenüber ist, gerade im Zuge der Debatte um die von Papst Benedikt XVI. neu formulierte Fürbitte von 2008, häufig ihre besondere Wertschätzung des Judentums herausgestellt worden. In der Version von 1970 sei, so Knut Wenzel, der „Anerkennung des eigenen jüdischen Wegs der Verwirklichung der gemeinsamen Wahrheit eine kirchliche Gestalt gegeben worden“.²⁴ Der Konflikt um die erneuerte Karfreitagsfürbitte für die tridentinische Messe, der zu einer Erschütterung der jüdisch-christlichen Beziehungen führte, erklärt sich in Teilen dadurch, dass hier der zuvor *mögliche* christologische Bezug explizit benannt und so denjenigen ein zusätzliches Argument geliefert wurde, die die vorige Deutungsoffenheit in Richtung einer Bitte um den Eintritt in die Kirche auflösen wollten.²⁵ Diese Interpretation zeigt sich allerdings im Blick auf die Debatte ebenfalls als voreilig. Denn auch der umformulierten Fürbitte eignete eine bleibende Ambiguität, ist doch auch sie, bei aller verständlichen Kritik an der Wortwahl, keineswegs als klarer Missionsauftrag gegenüber Juden zu lesen.²⁶ Unterstützt wurde diese Ansicht mehrfach mit dem Verweis

the prayer for the Jewish people indicates the view that Judaism as it stood had yet to greet its messiah and the Good Friday service indicates that this messiah was Jesus Christ.“

²³ Ebd., 170 f.

²⁴ K. Wenzel, Christlicher Heilsuniversalismus und jüdisches Gotteszeugnis. Überlegungen zu ihrem Verhältnis aus Anlass der revidierten Karfreitagsfürbitte, in: W. Homolka/E. Zenger (Hrsg.), Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 21), 176–190, 189.

²⁵ Der Text lautet in der Übersetzung von Josef Wohlmuth: „Lasst uns beten auch für die Juden, dass Gott, unser Herr, ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Heiland aller Menschen erkennen.“ Zit. nach: Die Entwicklung (s. Anm. 21), 20.

²⁶ J. Wohlmuth, Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen, in: W. Homolka/E. Zenger (Hrsg.), Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 21), 191–204 stellt dies sehr deutlich heraus, indem er die (An-)erkenntnis Christi nicht so versteht, „[...] dass die Juden an Jesus glauben sollen, sondern dass sich ihnen sein Mysterium als Retter aller Menschen *intellektuell erschließt*“. (ebd., 197) Die Oration bleibe zudem theozentrisch (vgl. ebd., 197 f.). M. Theobald, Zur Paulus-Rezeption in der Karfreitags-

auf die bleibende Geltung der Fürbitte von 1970.²⁷ Damit ist mit Blick auf die Rolle der Ambiguität erneut die Frage nach dem Aushalten eines möglichen Widerspruchs aufgeworfen, sodass Rabbiner Jonah Sievers den Finger in die Wunde legt: „Da es eigentlich nicht sein kann, dass die Katholische Kirche in zwei Texten zwei unterschiedliche Aussagen zu einem Thema macht, kann ich Kardinal Kaspers Versuch verstehen, dieses Problem durch eine harmonisierende Interpretation zu lösen.“²⁸ Wirkt es bemüht, in der Fürbitte von 1970 einen impliziten Missionsaufruf sehen zu wollen, so zeigt das Erschrecken über die Formulierung von 2008, dass hier umgekehrt Aufwand betrieben werden musste, um eine Interpretation vorzulegen, die einen solchen Missionsaufruf nicht ausmacht. Gesichert festhalten lässt sich eine Vielfalt der Interpretationen. Und diese Vielfalt tritt gerade durch die Neuformulierung Benedikts XVI. wieder ins allgemeine Bewusstsein. Bedenkt man Benedikts offensichtliches Bemühen, durch die Neuformulierung der Fürbitte für den lateinischen Ritus auf die Piusbrüder zuzugehen, liegt der Gedanke nahe, dass es sich an dieser Stelle um eine vom Papst gewollte und strategisch eingesetzte Stärkung der Ambiguität der kirchlichen Lehre handelt.

Die Ambiguität entsteht in beiden oben aufgerufenen Beispielen jeweils dadurch, dass einerseits die *deutliche* Aufforderung zur Mission eliminiert und die Betonung von Defiziten im Judentum entfernt worden ist, andererseits Lektüren nicht explizit ausgeschlossen sind, die weiterhin eine Judenmission für legitim ansehen. Dieser Eindruck

fürbitte für die Juden von 2008, in: H. Frankemölle/J. Wohlmuth, *Das Heil* (s. Anm. 2), 507–541, 539, widerspricht der durchgehaltenen Theozentrik. Ebd., 540f. hält er zwar fest, dass die Fürbitte nicht zur Judenmission aufrufe, konstatiert jedoch vor dem Hintergrund einer Zusammenschau mit den Aussagen im Katechismus: ‚Eine theologische Barriere gegen Judenmission‘ – verstanden als missionarisches Bemühen um die Anerkennung Christi unter den Juden hier und jetzt – errichtet die Karfreitagsfürbitte nicht. Sie scheint vielmehr offen für sie, auch wenn sie – als Gebet zu Gott – nicht zu ihr aufruft.“ (Ebd., 541) Aus jüdischer Sicht hält *M. Brumlik*, *Zur Rationalität der erneuerten, lateinischen Karfreitagsliturgie*, in: W. Homolka/E. Zenger (Hrsg.), *Karfreitagsfürbitte* (s. Anm. 21), 28–35, 30 in Bezug auf die Neuformulierung entschieden fest: „Das ist jedoch – wenn auch mit etwas taktvolleren Mitteln – nichts anderes als ein Aufruf zur Mission.“

²⁷ Vgl. etwa *J. Wohlmuth*, *Die Karfreitagsfürbitte* (s. Anm. 26), 196.

²⁸ *J. Sievers*, *Sind wir alle nur Mimosen?*, in: W. Homolka/E. Zenger (Hrsg.), *Karfreitagsfürbitte* (s. Anm. 21), 74–77, 75.

verstärkt sich, wenn weitere autoritative Dokumente betrachtet werden. D'Costa versteht bereits NA 2 so, dass die Bedeutung von Mission hervorgehoben werde.²⁹ Vor allem im Rekurs auf LG 14–16 hält er fest, „there is a mission to *all* those who do not know Jesus Christ.“³⁰ Nach LG 16 sind jene, „die das Evangelium noch nicht empfangen haben [...] auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeordnet. In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind [...].“ Diese explizite Hinordnung auf die Kirche gilt ihm als Rahmen, in dem alle positiven Aussagen über das Judentum und andere Religionen verstanden werden müssen: das Konzil „*implicitly* taught mission to the Jewish people was appropriate while always respecting their religion, their freedom to choose, and always excluding coercion. The Council *explicitly* taught mission to all non-Christian peoples is required.“³¹ Folgt man dieser Beschreibung, kann es genau dieser Unterschied von „implizit“ und „explizit“ sein, der Ambiguität erzeugt und konträre Interpretationen ermöglicht.

Diese Beobachtung lässt sich auch in nachkonziliaren Dokumenten machen. Die *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra aetate“, Nr. 4 vom 1. Dezember 1974* geben den wegweisenden Impuls, Christen sollten „lernen, welche Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis wesentlich sind.“³² So bezieht sich der Text ausdrücklich positiv auf das gegenwärtige Judentum und konkretisiert damit, was in *Nostra Aetate* bereits angelegt war.³³ Zugleich betont das Dokument, mit Verweis auf das Missionsdekret, das respektvolle christliche Zeugnis auch gegenüber Juden.³⁴ Die vom Text nicht aus-

²⁹ Vgl. G. D'Costa, Vatican II (s. Anm. 1), 143.

³⁰ Ders., Catholic Doctrines (s. Anm. 2), 162 f.

³¹ Ders., Vatican II (s. Anm. 1), 153.

³² Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra aetate“, Nr. 4, in: Freiburger Rundbrief. Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung 26 (1974) 3–5, 3.

³³ Vgl. H. H. Henrix, Ein Christ kann kein Antisemit sein. Die Kirchen als Akteure der Zurückweisung des Antisemitismus, in: Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 3 (2018) 253–264, 256.

³⁴ Vgl. Vatikanische Richtlinien (s. Anm. 32), 3f.: „Gemäß ihrer von Gott gegebenen Sendung soll die Kirche ihrem Wesen nach der Welt Jesus Christus verkünden (*Ad gentes*, Nr. 2). Den Juden gegenüber soll dieses Zeugnis für Jesus Christus nicht den Anschein einer Aggression erwecken; so ist den Katholiken

geschlossene Deutung, es handle sich um einen Missionsaufruf, wurde im Anschluss auf einer vatikanischen Pressekonferenz abgelehnt³⁵ – ein Vorgang, der die Möglichkeit einer doppelten Lesart unterstreicht, zugleich aber ein zunehmendes lehramtliches Unbehagen mit der Rede von Mission im Blick auf Juden verrät.

Die *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der Katholischen Kirche* von 1985 legen besonderen Wert auf die differenzierte Darstellung der Juden zur Zeit Jesu und die Würde des Alten Testaments. Hans Hermann Henrix spricht daher von einem „Dokument kirchlich-katechetischer Selbstkorrektur“.³⁶ Zugleich betont der Text aber auch die Relevanz des universalen Christuszeugnisses und lehnt es ab, Kirche und Judentum als „zwei parallele Heilswege“³⁷ darzustellen. Gerade dieser

aufgegeben, dafür Sorge zu tragen, dass sie ihren Glauben leben und verkünden im konsequent durchgehaltenen Respekt gegenüber der religiösen Freiheit des anderen, wie sie das II. Vatikanische Konzil lehrt (in der Erklärung *Dignitatis humanae*).“

³⁵ Vgl. C. Thoma, Kommentar, in: Freiburger Rundbrief. Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung 26 (1974) 5–7, 6; F. Spies, The New Perspective on Judaism. Christliche Israeltheologie im Anschluss an die New Perspective on Paul und Nostra Aetate (ratio fidei 76), Regensburg 2021, 152.

³⁶ H. H. Henrix, Ein Christ (s. Anm. 33), 257.

³⁷ Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen vom 24. Juni 1985: Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der Katholischen Kirche. Online verfügbar unter: <https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/darstellung-in-predigt-und-katechese/hinweise-fuer-eine-richtige-darstellung-von-juden-und-judentum-in-der-predigt-und-in-der-katechese-der-katholischen-kirche> (zuletzt abgerufen am 3. 4. 2023), 7: „Kraft ihrer göttlichen Sendung (muss) die Kirche‘, die das ‚allgemeine Hilfsmittel des Heils‘ ist, und in der allein sich ‚die ganze Fülle der Heilmittel‘ findet [Unitatis Redintegratio, 3], ‚ihrem Wesen nach Jesus Christus der Welt verkünden‘. [Richtlinien und Hinweise, I] In der Tat glauben wir, dass wir gerade durch Ihn zum Vater gelangen [vgl. Joh 14,6], und dass ‚das ewige Leben darin besteht, dass sie dich kennen, dich, den einzigen wahren Gott, und seinen Gesandten, Jesus Christus‘. [Joh 17,3] Jesus bekräftigt [Joh 10,16], dass ‚es nur eine Herde, nur einen Hirten geben wird‘. Kirche und Judentum können also nicht als zwei parallele Heilswege dargestellt werden, und die Kirche muss Christus als Erlöser vor allen Menschen bezeugen, und dies im ‚konsequent durchgehaltenen Respekt gegenüber der religiösen Freiheit des anderen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt (in der Erklärung *Dignitatis Humanae*)“.

Hinweis lässt die exakte Zuordnung beider Größen offen.³⁸ Beide Dokumente setzen daher Impulse, die die bleibende Bedeutung des Judentums herausstellen und auf die argumentativ zurückgegriffen werden kann, wenn Mission als nicht akzeptabel abgelehnt wird. Zugleich bleiben sie selbst offen dafür, als nuancierte Missionsaufforderung gelesen werden zu können.³⁹

Noch mehr Fragen wirft die Betonung der Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche in *Dominus Iesus* auf. Im Dokument findet das Judentum keine Erwähnung. Dies erschwert es, hinsichtlich DI 20–22 die Interpretation auszuschließen, dass „es wohl bei den anderen Religionen mitgemeint ist, da es kaum zur Kirche gezählt werden kann“⁴⁰. Eine derartige Lesart wurde irritiert auch von prominenten jüdischen Stimmen geteilt⁴¹, was Walter Kasper zu einer sehr deutlichen Stellungnahme veranlasste, welche die Besonderheit des Judentums hervorhob und es daher nicht durch die Aussagen in DI betroffen sah.⁴² Man mag dies, ähnlich wie die oben genannte Pressekonferenz, als autoritative Richtigstellung deuten. Zugleich zeigt sich, dass das Dokument selbst an dieser Stelle höchst ambig bleibt.

Je mehr die besondere Stellung und theologische Würde des *gegenwärtigen* Judentums in den Blick gerät, wie dies in herausgehobener Weise mit der Ansprache Johannes Pauls II. in Mainz geschah,⁴³

³⁸ Vgl. A. Renz, Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014, 180f.

³⁹ M. Mcyaert, The Gifts (s. Anm. 17), 39: „Both the Notes and Guidelines seem to imply that the Gospel has to be proclaimed to the Jews as well and that they need to convert. The discussion flared up later with opposing voices and ambivalent statements.“

⁴⁰ T. Fornet-Ponse, Keine organisierte Judenmission, aber eine Bitte um Bekehrung?, in: H. Frankemölle/J. Wohlmuth, Das Heil (s. Anm. 2), 486–506, 497.

⁴¹ Vgl. H. H. Henrix, Weichenstellungen in katholischen Positionen – von „Nostra Aetate“ bis zu Papst Benedikt XVI., in: H. Frankemölle/J. Wohlmuth, Das Heil (s. Anm. 2), 18–35, 21.

⁴² Vgl. ebd., 21f. sowie W. Kasper, Dominus Iesus. Online verfügbar unter: https://www.ccrj.us/dialogika-resources/documents-and-statements/roman-catholic/kasper/kasper01_may1-1 (zuletzt abgerufen am 3. 4. 2023).

⁴³ Begegnung von Papst Johannes Paul II. mit Vertretern der jüdischen Gemeinde. Mainz, 17. November 1980. Online verfügbar unter: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801117_ebri-magonza.html (zuletzt abgerufen am 3. 4. 2023): „Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes,

desto naheliegender erscheint es, *Mission* als unangemessene Kategorie zu betrachten. Dies gilt umso mehr, als auch lehramtliche Dokumente in den Spuren von *Nostra Aetate* mahnen, das Judentum nicht als eine Religion unter anderen darzustellen. Am deutlichsten äußert sich das Dokument „*Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt*“ (Röm 11,29) zum Thema. Ebenso wie der Text von 1985 lehnt es die Vorstellung der „zwei Heilswege“ ab, hält jedoch fest: „Hier stoßen wir auf das Geheimnis des Handelns Gottes, nicht auf ein Bestreben missionarischer Bemühung, die Juden zu bekehren, sondern vielmehr auf die Erwartung, dass der Herr die Stunde heraufführt, wenn wir alle vereint sein werden, wenn ‚alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen‘ (‚Nostra aetate“ Nr. 4).“⁴⁴ Es wird daher explizit adressiert, dass sich auch der „Evangelisierungsauftrag gegenüber Juden“ unterscheidet:

„Dies bedeutet konkret, dass die Katholische Kirche keine spezifische institutionelle Missionsarbeit, die auf Juden gerichtet ist, kennt und unterstützt. Obwohl es eine prinzipielle Ablehnung einer institutionellen Judenmission gibt, sind Christen dennoch aufgerufen, auch Juden gegenüber Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus Christus abzulegen. Das aber sollten sie in einer demütigen und sensiblen Weise tun, und zwar in Anerkennung dessen, dass die Juden Träger des Wortes Gottes sind, und besonders in Anbetracht der großen Tragik der Schoa.“⁴⁵

So deutlich die Aussage des ersten zitierten Satzes ist, so möglicherweise es, den Folgesatz als seine Einschränkung zu verstehen. Marianne Moyaert vertritt die These, dass an dieser Stelle eine Konversion von Juden explizit als nicht notwendig beschrieben worden sei.⁴⁶ Und auch Walter Kasper formuliert mit Blick auf das Dokument:

ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel.“

⁴⁴ *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*: „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von „Nostra Aetate“ (Nr. 4), 37.

⁴⁵ Ebd., 40.

⁴⁶ Vgl. M. Moyaert, *The Gifts* (s. Anm. 17), 25.39. Aber ebd., 37: „The problem is that, despite its intentions, *The Gifts* is not completely successful in bringing clarity because there seems to be a conceptual confusion regarding different terms, such as mission, proclamation, witness, etc.“

„Die Frage einer Judenmission war damit vom Tisch.“⁴⁷ In diesem Sinne ist der Text auch in jüdischen Reaktionen gewürdigt worden.⁴⁸ D’Costa hingegen sieht nur eine spezifische Form, nicht Mission – im Sinne einer Einladung zum Eintritt in die Kirche – als solche abgelehnt. Er referiert zwei Gründe, warum „organized mission“ als nicht akzeptabel gilt. Zum einen den im Dokument explizit genannten Grund: die besondere Bedeutung des Judentums, das nicht unter *die Religionen* subsummiert werden darf.⁴⁹ Zum anderen den Grund, sich von evangelikalen Gruppierungen abzugrenzen, die mit gezielter Judenmission den Beginn der Endzeit heraufführen wollen.⁵⁰ Dies führt ihn zum Ergebnis, „that it is not ‚mission‘ as such that is being rejected, but institutionalized mission understood very specifically.“⁵¹

In diesem Sinne ist auch sein Hinweis aufschlussreich, dass das Dokument zwei Absätze weiter auf *Ad Gentes* 7 verweist, wo die Heilsnotwendigkeit der Kirche ebenso betont wird wie die Heilsmöglichkeit der „unschuldig Unwissenden“. ⁵² Die Ambiguität wird hier in gewisser Weise sogar noch zugespitzt, weil die genutzten Begriffe offen lassen, inwiefern eine Einladung zum Eintritt in die Kirche auch noch dann gemeint sein kann, wenn der Missionsbegriff nicht genutzt

⁴⁷ W. Kasper, *Juden und Christen – das eine Volk Gottes*, Freiburg i. Br. 2020, 16.

⁴⁸ Vgl. die nuancierte Formulierung im Dokument *Zwischen Jerusalem und Rom: Die gemeinsame Welt und die respektierten Besonderheiten. Reflexionen über 50 Jahre von Nostra Aetate. Erklärung der europäischen Rabbinerkonferenz gemeinsam mit dem Rabbinischen Rat von Amerika*, 1. Februar 2017. Online verfügbar unter: http://www.imdialog.org/dokumente/jeru_rom_wortlaut.pdf (zuletzt abgerufen am 3. 4. 2023), 4: „Obwohl die katholische Kirche das Zeugnis gegenüber Juden nicht in Abrede stellt, hat sie dennoch Verständnis und Sensibilität gegenüber tiefen jüdischen Empfindungen gezeigt und sich von der aktiven Judenmission distanziert.“

⁴⁹ Vgl. G. D’Costa, *Catholic Doctrines* (s. Anm. 2), 173 f.; Vgl. auch *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, *Denn unwiderruflich* (s. Anm. 44), 15.

⁵⁰ Vgl. dazu auch C. M. Rutishauser, *Christliche Mission gegenüber Juden neu überdacht. Weiterführende Reflexionen zum vatikanischen Dokument „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29)*, in: *Kirche und Israel* 26 (2021) 13–29, 19.

⁵¹ G. D’Costa, *Catholic Doctrines* (s. Anm. 2), 174.

⁵² Ebd., 182: „This paragraph would be ‚harsh‘ in the context when it is known there are likely to be Jewish readers. However, its citation is significant for it refuses to step back from the difficult questions posed.“

wird. Denn eindeutig unangebracht ist dieser, wenn er die „Bekehrung von falschen Göttern und Idolen zu dem wahren und einen Gott [bezeichnet], der sich selbst in der Heilsgeschichte mit dem ausgewählten Volk offenbarte.“⁵³ Daher gilt mit Walter Kasper „Zeugnis“ als der angemessene Begriff.⁵⁴ Bildet sich so ein eigener Begriffsgebrauch in lehramtlichen Texten heraus, die die Besonderheit des Judentums ausdrücken, ist dies zunächst positiv zu würdigen. Eine Grenze der Ambiguität ist damit eingezogen: Israel kann nicht einfach unter die Völker und die übrigen Religionen eingeordnet werden, und ein aggressiver Bekehrungsauf Ruf ist ohnehin nicht mit der Freiheit des Glaubens kompatibel. Der Begriff „Mission“ scheint demnach nicht länger eine angemessene Kategorie in Bezug auf das Judentum zu sein. In D’Costas Analyse allerdings geschieht dies „without witness losing its fundamental connection to mission.“⁵⁵ Ob die Rede vom Zeugnis zugleich besagt, dass sie nicht mit einer Einladung in die Kirche kompatibel ist, bleibt ambig, sofern D’Costas Analyse zutrifft. Dann handelte es sich um ein *missionarisches* Zeugnisgeben.⁵⁶

Aber das vatikanische Dokument enthält auch andere Lesehinweise, die sich gegen D’Costas Deutung in Anschlag bringen lassen. So erinnert der Text im selben Atemzug mit der Aufforderung zum Zeugnisgeben daran, dass die Juden bereits „Träger des Wortes Gottes sind“⁵⁷, sodass hier nicht in der gleichen Weise von Mission gesprochen werden kann wie sonst. Außerdem macht der Text deutlich, dass es aus christlicher Sicht möglich und angezeigt ist, die Tora als Wort Gottes zu verstehen. So heißt es: „Tora und Christus sind Wort

⁵³ So Walter Kasper, zit. nach *H. H. Henrix*, Weichenstellungen (s. Anm. 41), 23. Vgl. dazu auch *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben *Evangelium Gaudium* (24. 11. 2013), 247.

⁵⁴ Vgl. *G. D’Costa*, *Catholic Doctrines* (s. Anm. 2), 173.

⁵⁵ Ebd., 151.

⁵⁶ Im Kontext der Diskussion um die Formulierung der Karfreitagsfürbitte durch Papst Benedikt XVI. verwundert es vor diesem Hintergrund nicht, wenn *M. Brunlik*, *Zur Rationalität* (s. Anm. 26), 33 einwendet: „wenn es nach Paulus so ist, dass die Rettung der Juden ohnehin bei Gott und nur bei Gott liegt, ist es schlicht überflüssig, sinnlos und ein weiteres Mal nicht rational, den Juden von dem Zeugnis abzulegen, was sie entweder – weil verstockt – nicht fassen können oder – nach Maßgabe von Gottes Treue – auch gar nicht fassen müssen.“

⁵⁷ *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, *Denn unwiderruflich* (s. Anm. 44), 40.

Gottes, seine Offenbarung für uns Menschen als Zeugnis seiner grenzenlosen Liebe. [...] Tora und Christus sind der Ort der Gegenwart Gottes in der Welt, zumal diese Gegenwart in den jeweiligen Gottesdienstgemeinschaften erfahren wird.“⁵⁸ Einerseits könnte man diese Aussage für selbstverständlich halten, insofern Katholiken in jedem Gottesdienst nach der Lesung bestätigen, dass das Alte Testament das Wort Gottes ist. Aber dadurch, dass hier die Rede von der Tora ist und der Gegenwart des Wortes Gottes in der jüdischen Gottesdienstgemeinschaft, wird implizit gesagt, dass die Tora auch in ihrem jüdischen Verständnis als Wort Gottes anzuerkennen ist. Damit erfährt die jüdische Auslegung der einen Bibel eine eigene Würdigung und wird in ihrer theologischen Dignität anerkannt. Das Dokument zieht aus dieser Würdigung mit Papst Franziskus ausdrücklich die Konsequenz, dass es unsere Aufgabe als Juden und Christen heute ist, „uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen.“⁵⁹ Damit wird die im Missionsbegriff steckende Asymmetrie des jüdisch-christlichen Verhältnisses überwunden und die Konturen eines mutualen Inklusivismus werden erkennbar.⁶⁰

Die Ablehnung des Missionsbegriffs steht dabei ganz im Sinne der Anmerkungen des seinerzeit emeritierten Papstes Benedikts XVI.:

„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.“⁶¹

Damit wendet sich Benedikt vom Missionsbegriff ab und dem Dialogbegriff zu. Zugleich kann kein Zweifel darüber bestehen, welches Zeugnis er von christlicher Seite in diesem Dialog über Jesus Christus erwartet, sodass man durchaus dafür argumentieren könnte, dass auch er hier ein missionarisches Zeugnisgeben weiter im Blick hat. Eine

⁵⁸ Ebd., 26.

⁵⁹ *Papst Franziskus, Evangelii Gaudium* (s. Anm. 53), 249.

⁶⁰ Vgl. *K. v. Stosch, Wechselseitig aufgehoben? Zum jüdisch-katholischen Verhältnis*, in: *IkaZ* 48 (2019) 202–215.

⁶¹ *J. Ratzinger, Nicht Mission, sondern Dialog*, in: *Herder Korrespondenz* (2018) 13–14, 14.

mutual inklusive Deutung seines Anliegens scheint uns aber auch nicht ausgeschlossen zu sein. Es lässt sich also insgesamt die Tendenz festhalten, von einer deutungsoffenen Ambiguität zur Ablehnung des Missionsbegriffs überzugehen, wobei ambig bleibt, ob und in welchem Sinne „Zeugnis“ und „Dialog“ als missionarische Aktivitäten beschrieben werden können.⁶²

Die bleibende Ambiguität lehramtlicher Aussagen und offizieller Dokumente⁶³ in diesem Punkt könnte so verstanden werden, dass sie die theologische Spannung nicht auflösen möchte, die entstehen kann, wenn die Heilsuniversalität Christi ebenso betont wird wie die bleibende Gültigkeit des Bundes Gottes mit seinem Volk. Das engt den theologischen Spielraum nicht ein, mit Entschiedenheit für eine Ablehnung der Mission von Juden zu plädieren – eine Entschiedenheit, die sich in dieser Ausdrücklichkeit in lehramtlichen Texten bislang allerdings nicht findet.

3. Ambiguität und religiöse Identität

Häufig wird betont, dass die Judenmission schon deswegen theologisch keine Möglichkeit darstelle, weil die Kirche bleibend auf das Judentum verwiesen sei, dessen Existenz sie nicht gefährden dürfe. Auch für D'Costa folgt aus der Betonung des nie widerrufenen Bundes die bleibende Dignität des Judentums, die es verbietet, Mission in einer Weise zu betreiben, die dessen Existenz gefährdet. Dass die Konsequenzen aus diesem Befund dennoch nicht eindeutig sind, zeigt der Vorschlag, den er im Rekurs auf die *ecclesia ex circumcissione* vorträgt, die die Ambiguität lehramtlicher Theologie noch einmal zu-

⁶² Vgl. K. v. Stosch, Missionarische Haltung und interreligiöser Dialog. Eine Verhältnisbestimmung, in: K. Krämer/K. Vellguth (Hrsg.), Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Eine Einladung zum Dialog, Freiburg i. Br. 2020, 239–249.

⁶³ *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, Denn unwiderruflich (s. Anm. 44) erinnert im Vorwort daran, nicht als lehramtliche Verlautbarung aufgefasst zu werden. Noch weniger können Texte eines bereits emeritierten Papstes lehramtliche Verbindlichkeit in Anspruch nehmen. Dennoch bestätigen beide Textgenres eine Beobachtung, die sich auch in neueren lehramtlichen Texten festmachen lässt und die noch eine ausführlichere Untersuchung verdiente.

spitzt. D'Costa plädiert für ein Zeugnisgeben gegenüber dem Judentum, das dessen Identität nicht aufhebt, sondern die jüdische Besonderheit und Eigenheit in den eigenen Selbstvollzug inkludiert.⁶⁴ Seiner Ansicht nach müsse auch ein Eintritt in die Katholische Kirche nicht bedeuten, die eigene jüdische Identität aufzugeben. Vielmehr könne die jüdische Identität konstitutiv ein Ort in der Kirche werden. So könne ein Halten der Gebote der Tora auch innerhalb der Kirche möglich bleiben und dürfe nicht abgelehnt werden.

Damit kommen wir zu dem eingangs erwähnten Verbot der Praktizierung der Tora im Raum der Kirche durch das Konzil von Florenz zurück, das es unmöglich macht, katholische Identität und jüdisches Tun der Tora zusammenzubringen. D'Costa greift hier positiv auf, was in den Spuren des Zweiten Vatikanums gegen den Wortlaut von Florenz festgehalten wurde: die bleibende Gültigkeit des Bundes und die bleibende Dignität der Tora. Dies führt ihn allerdings nicht zu der naheliegenden Annahme, dass damit einer Judenmission die Grundlage entzogen sei. Judenmission sei nur dann abzulehnen, wenn diese, wie Kasper angemerkt hatte, als Aufforderung zur Abkehr von falschen Göttern verstanden werde. Dagegen sei eine Mission im Sinne der Einladung in die Kirche bei gleichzeitiger Wertschätzung der Tora und der jüdischen Identität durchaus möglich. D'Costa sucht mit seinem Vorschlag also die Besonderheit des Judentums, auch im Vergleich mit den anderen Religionen, zu wahren und doch an der Universalität des christlichen Missionsauftrags festzuhalten.

Sieht man einen Kircheneintritt nicht mit der Aufgabe jüdischer Identität verbunden, scheint D'Costa einen zentralen Einwand gegen die Legitimität dieser spezifischen Form von Mission zu unterlaufen. So stellt er im Hinblick auf die Hebräischen Katholiken die Frage, „[...] might it be argued that here is one group within the Catholic Church that can give credible witness to the Jewish people that being a Catholic does not involve eradication of being a Jew?“⁶⁵ Diese Gruppe würde so als Brücke fungieren – zwischen der aus der theologischen Hochschätzung des Judentums folgenden Betonung der

⁶⁴ G. D'Costa, *Catholic Doctrines* (s. Anm. 2), 183: „However, *Gfs* brings to light both the empirical reality of the early church being made up of Jew and gentile, as well as the ‚qualitative‘ definition of the church as made up of gentiles and Jews, the church of the circumcision“. Vgl. *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, *Denn unwiderruflich* (s. Anm. 44), 15.34.

⁶⁵ G. D'Costa, *Catholic Doctrines* (s. Anm. 2), 186.

bleibenden gottgewollten Dignität des Bundes und halachischer Praxis *einerseits* und der Universalität des Zeugnisses für Christus *andererseits*. Damit wird ihr zugleich zugetraut, eine theologische Spannung ausbalancieren zu können; denn beide Wahrheiten könnten dann von der Kirche aufrechterhalten werden.⁶⁶ Ambiguität entsteht hier auf der einen Seite zunächst dadurch, dass abgrenzende Identitätszuschreibungen unterlaufen werden: Judentum und Kirche stehen sich im Blick auf christusgläubige Juden nicht gegenüber, sondern gehören zusammen. Auf der anderen Seite reduziert der Vorschlag Ambiguität dadurch, dass die „Andersheit“ des Judentums verringert und damit das theologische Oszillieren zwischen eschatologischem Mysterium und aktivem Einladen in die katholische Kirche beendet wird. Dies geschieht allerdings um den Preis einer möglichen Identitätszuschreibung von außen und provoziert die Frage, wer das Recht hat, diese vorzunehmen. Naheliegend ist daher Ruth Langers kritischer Einwand:

„However, this would be a Catholic definition of what proper Jewish identity entails. It would not meet the powerful formula for cross-communal understanding expressed first in the Vatican’s 1974 ‚Guidelines‘: that Catholics ‚must strive to learn by what essential traits Jews define themselves in the light of their own religious experience.‘“⁶⁷

Für Langer ist klar, dass es mit jüdischer Identität unvereinbar ist, Jesus als den Christus zu akzeptieren. Damit läuft für sie D’Costas Vorschlag zur Wahrung der jüdischen Identität im Raum der Kirche letztlich auf eine Abschaffung des Judentums hinaus. Sein Denken offenbart an dieser Stelle eine Schlagseite, die Jean-François Lyotard zu seiner prominenten Kritik an der paulinischen Theologie geführt hat. Sie besagt, dass im Gefälle eines solchen Denkens die Wahrheit des Jüdischen allein im Christlichen zu sehen sei, und man einen Juden nur dann als intellektuell redlich anerkennen könne, wenn er sich zum Christentum bekehre.⁶⁸ Die neuere Paulusforschung hat

⁶⁶ Vgl. auch G. D’Costa: Response from the Author, in: SCJR 15 (2020) 1–18, 2.

⁶⁷ R. Langer, Gavin D’Costa: Catholic Doctrines on the Jewish People After Vatican II, in: SCJR 15 (2020) 1–6, 5. Ebd., 6: „Jewish religious identity⁴ embeds a different set of beliefs about God and messianic expectations incompatible with Christian creeds.“

⁶⁸ Vgl. die entsprechenden Vorwürfe bei J.-F. Lyotard, Von einem Bindestrich,

zeigt, dass sich seine Theologie gegen diesen Vorwurf verteidigen lässt.⁶⁹ Im Blick auf D'Costas Vorstoß scheint uns die Lage komplizierter zu sein.

Betrachtet man seinen Vorstoß ambiguitätstheoretisch, so schafft er eine zusätzliche Form von Ambiguität, insofern er Räume in der Kirche eröffnet, in der jüdische Torabefolgung gelebt und kultiviert werden kann. Das Jüdische im Christlichen wird so sichtbarer und seine innere Heterogenität scheint heller auf. Zugleich wird allerdings die jüdische Identitätsbestimmung von außen in ihrer Ambiguität eingeschränkt, und es erscheint nicht mehr als unverzichtbarer Teil des Judeseins, den messianischen Anspruch Jesu Christi abzulehnen. Diese Ambiguitätsreduktion wird dann problematisch, wenn sie gegen das ausdrücklich festgehaltene jüdische Zeugnis stark gemacht wird. Sie entledigt sich damit des zentralen Stachels, mit dem Paulus in Röm 9–11 ringt und der die Israeltheologie der letzten Jahrzehnte umgetrieben hat. Es scheint uns deswegen wichtig zu sein, die Kritik Langers ernst zu nehmen. Auf diese Weise könnte der Raum für eine produktive Ambiguität entstehen, die christlicherseits gerade im jüdischen Nein zu Jesus als Messias das bleibend wichtige Gegenüber sieht, das es als bleibendes Zeugnis theologisch einzuholen gilt.⁷⁰

Das Nein zum eigenen Glauben positiv zu integrieren, erzeugt eine eigene Ambiguität. Angesichts der Kontingenz und Geschichtlichkeit des christlichen Glaubensgrunds kann diese Ambiguität aber durchaus positiv in die christliche Identitätsbildung integriert werden.

in: Ders./E. Gruber, Ein Bindestrich – zwischen ‚Jüdischem‘ und ‚Christlichem‘. Aus dem Franz. v. E. Gruber, Düsseldorf 1995, 32.44. Zu Lyotards Vorwürfen vgl. *J. Wohlmuth*, Hat der jüdisch-christliche Dialog eine hinreichende theologische Basis? Im Gespräch mit Jean-François Lyotard, in: G. Riße/H. Sonnemans/B. Theß (Hrsg.), *Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. FS H. Waldenfels, Paderborn 1996, 513–542; *K. v. Stosch*, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei 7), Regensburg 2001, 291–293.

⁶⁹ Vgl. *F. Spies*, The new perspective (s. Anm. 35).

⁷⁰ Vgl. *E. Zenger*, Das Nein heutiger Juden zu Jesus als ihrem Retter ernst nehmen, in: *W. Homolka/Ders.* (Hrsg.), *Karfreitagsfürbitte* (s. Anm. 21), 205–221, bes. 216; *K. v. Stosch*, Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort Komparativer Theologie, in: *H. Frankemölle/J. Wohlmuth*, *Das Heil* (s. Anm. 2), 132–136; *E. Kessler*, A Jewish Response to Gavin D'Costa, in: *Theological Studies* 73 (2012) 614–628.

Biblich gesehen scheint ein solch ambiguitätstheoretisch aufgeladener Zugang zum jüdischen Glauben gut mit der Grundmelodie von Röm 11 vermittelbar, wie er sich in den zeitgenössischen jüdischen Paulusdeutungen abzeichnet. Und es wäre in einer minutiösen Rekonstruktion der Aussagen des römischen Lehramts in den letzten Jahrzehnten noch einmal eigens zu prüfen, ob es nicht auch in seiner Weise die Unverzichtbarkeit dieser Integrationsleistung einfordert.