

ROMAN A. SIEBENROCK · INNSBRUCK

«DAS GEHEIMNIS DER KIRCHE SKRUPULANT ERFORSCHEND...»

*Die Entdeckung des Mysteriums Israels im Kontext der Wahrnehmung der
Pluralität der Religion im Zweiten Vatikanischen Konzil inmitten einer
hoch konfliktiven Welt*

Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur *Haltung der Kirche* zu den «nicht-christlichen» Religionen wird ihre Bedeutung nur dann weiterhin entfalten, wenn sie nicht nur historisch untersucht, in ihrer Grenze kritisiert und dann wohl als Sprungbrett hinter sich gelassen wird, sondern wenn sie systematisch in ihrem Gewicht je neu erschlossen wird. *Nostra aetate* ist nicht ein Beginn, sondern ein prinzipieller Anfang, eine «arche». Eine systematische Interpretation versteht den Text als Tiefengrammatik des Handelns und Sprechens der Kirche und deshalb auch als eine gefährliche Norm ihrer Erinnerung, die immer wieder verdrängt zu werden scheint. Daher wird hier Genese und Text nicht nachgezeichnet, sondern systematisch auf seine bleibende Bedeutung hin reflektiert.¹ Eine systematische Interpretation dieses kürzesten Textes des Konzils ist aber ohne ein Gesamtverständnis des Konzils nicht möglich. Daher sei zunächst in stenographischer Kurzschrift ein Konzilsprisma dargelegt.

1. Kirche als universales Sakrament des Heils in Christus. Die elementare Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils

Eine Konzentration des Konzils auf die leitenden Aussagen wird deshalb immer dringlicher, weil einerseits die derzeitige Diskussion durch aktuelle kirchenpolitische Interessen geprägt und bisweilen verstellt wird, die inhaltlichen Grundoptionen des Konzils in Diskussionsbeiträgen zu verschwinden drohen und andererseits eine Weiterentwicklung unserer Kirche in der Treue zum Konzil nur aus dessen Grundentscheidungen möglich ist. Ein angemessenes Verständnis der theologischen Anliegen des Zweiten Vatica-

ROMAN SIEBENROCK, geb. 1957, Professor für Dogmatik, verantwortlich für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaften an der Universität Innsbruck.

nischen Konzils hat drei hermeneutische Dimensionen miteinander zu vermitteln: den Konzilsprozess, den zeitgeschichtlichen und historischen Kontext des Konzils und die Aussagen in den verabschiedeten Texten mit ihren theologischen Grundoptionen und Entfaltungen in die einzelnen Themen- und Lebensbereiche der Kirche hinein. In gebotener Kürze sei dies hier versucht.²

Die Pragmatik, das Konzilsgeschehen, wird intern mit der Metapher vom «Geist des Konzils», in seinen Anliegen mit den Attributen «pastoral» und «aggiornamento» und methodisch durch seine Arbeitsweise mittels der Orientierung «ecclesia ad intra – ecclesia ad extra» beschrieben. Mit der Rede vom «Geist des Konzils» wird einerseits die Erfahrung der Konzilsmitglieder tradiert, dass Papst Johannes XXIII. und Papst Paul VI. ein freies, spannungsreiches und immer wieder auf die oftmals gefährdete Einheit hin orientiertes Konzil nicht nur wollten, sondern durch ihren Dienst, der bis in das Eingreifen in sich selbst blockierende Vorgänge und bereits verabschiedete Texte hinein ging, ermöglichten. Die Erinnerungsmetapher «Geist des Konzils» ruft andererseits aber vor allem die vielfältigen Erfahrungen der einzelnen Teilnehmer, vor allem der Bischöfe in Erinnerung. In ihnen begegneten sich Ortskirchen in ihren unterschiedlichen Theologien und Liturgien, die in einem vielfältigen Kommunikationsprozess eine bis dahin ungekannte Erfahrung von Weltkirche vermittelte. Diese Dramatik, die alles andere als ungefährlich oder billig war, brachte eine umfassendere Katholizität hervor, weil die lateinische Tradition, die neuscholastische Schultheologie und die europäischen Erfahrungskontexte sich dadurch relativierten. Das Ende der europäisch dominierten Verfasstheit des Christentums zeigte sich und es kam zu einem spannungsreichen Ringen der verschiedenen theologischen Schulen, mit ihren unterschiedlichen spirituellen Traditionen, Methoden und normativen Kontexten. Die konflikthafte Form dieser verwickelten Beziehungen stellten die gemischten Kommissionen dar, in denen sich die konfrontativen Gruppen zu einer Konvergenz auf eine neue Einheit einigen mußten. Weil in diesem Prozess nicht nur die Vielfalt der Gegenwart, sondern die normative Gestalt christlicher Traditionen aus fast zwei Jahrtausenden reale Gegenwart wurden, konnten die Texte des Konzils nicht glatt und harmonisch sein. Was – besonders bei deutschen Interpreten – als «kontradiktorischer Kompromiss»³ abqualifiziert wurde, verdeutlicht einerseits nichts anderes als die scheinbare unvermittelbare Gegensätzlichkeit der eigenen, normativen Tradition, andererseits aber noch stärker die lebendige Kraft des christlichen Glaubens im Moment einer grundlegenden Transformation. Deshalb hat das Konzil es gewagt, in einer kühnen Vision die gesamte Geschichte des Heils in ihrer Einheit zu bezeugen. Deshalb musste dieses Konzil sich den weitesten Horizont aller Kirchenversammlungen zumuten.

Die entscheidenden Konzilsattribute lassen sich am wirksamsten aus der Person und der Intention von Papst Johannes XXIII. erläutern, die im ersten Satz der Kirchenkonstitution eine glänzende Formulierung gefunden haben. Die ganze Kirche und alle ihre Einrichtungen, auch das traditionelle Machamt des Papstes, sollen Christus, den guten Hirten, spiegeln. Der Papst als Pfarrer, der Bischof als Seelsorger, die Theologen als spirituelle Meister, die Laien als Zeugen, die Kirche als Mitpilgerin im Zuge der Menschheit auf dem Weg zur Vollendung der Geschichte: das ist die Zumutung des Wörtchens «pastoral». Es integriert alles Leben der Kirche in die Sendung Jesu Christi zum Heil der Welt. Deshalb allein ist die Kirche ihrem Wesen nach – in jedem einzelnen und allem ihrem Tun – missionarisch (AG 2). Das Wörtchen «pastoral» definiert die Kirche in ihrer Haltung, ihrem Handeln und ihrem ganzen Sein. Damit erteilt das Konzil jenem Grundübel der eigenen Geschichte und Gegenwart eine entschiedene Absage, dass Wahrheit und Bezeugungsgestalt des Evangeliums auseinander distinguiert werden könnten. Die unbedingte Wahrheit des Glaubens ist allein in der Demutsgestalt Jesu (DiH 11)⁴ «wahr». Alles andere ist ein performativer Selbstwiderspruch, ein «Gegenzeugnis» oder gar «frommer Glaubensabfall». Das Konzil hat die pastorale Bestimmung nicht nur im Text ausgearbeitet, sondern durch seinen eigenen Prozess bezeugt.⁵

«Aggiornamento» bezeichnet die Entschließung des Konzils, Kirche in der Welt von heute, in der jeweiligen Gegenwart zu sein. Damit wird die romantisch-pathologische Versuchung zu therapieren versucht, sich in die Vergangenheit (in so viele goldene Zeitalter des Glaubens und der Kirche) wegstehlen zu wollen und die eigene Gegenwart nicht nur zu ignorieren, sondern zu verurteilen.⁶ Mit «aggiornamento» soll die höchst krisenhafte Situation der Gegenwart nicht überspielt werden, sondern darauf verwiesen werden, dass die Glaubenden in ihrem Blick auf das Kommen des Herrn am Ende der Zeiten seine Gegenwart mit großer Aufmerksamkeit suchen sollen. Das Konzil sprach davon, die Zeichen der Zeit zu erforschen⁷ und im Licht des Evangeliums zu deuten (GS 4). Der scheinbare Optimismus des Konzils beruht nicht auf einem empirischen Befund, sondern auf der heilsgeschichtlich bezeugten Hoffnung des endgültigen Sieges Christi (GS 22) und dem Kommen des Reiches Gottes (LG Kap VII).

Diesen Selbstbestimmungen entspricht die Arbeitsweise des Konzils, die immensen Aufgaben, die sich in Texttürmen verdichteten, in die Unterscheidung und Konvergenz von «ecclesia ad extra» und «ecclesia ad intra» zu strukturieren. Diese Differenz verlangt nicht nur einen Ortswechsel⁸, sondern vor allem die spirituelle Aufmerksamkeit für Gottes Gegenwart in seinem Geist an unvermuteten Orten. Zur einzigartigen Größe dieses Konzils gehört es, soweit es Menschen überhaupt möglich ist, niemanden auszugrenzen, sich auf die fremden Situationen und ihre Autorität einzulassen

und dem anderen ein Einspruchsrecht in die eigene Selbstbestimmung nicht nur «erhaben» zu gewähren, sondern sich von dessen Fragen, Hoffnungen und Ängsten, besonders der Armen, bestimmen zu lassen (GS 1). Eine solche geradezu überfordernde Ausweitung der Katholizität muss, wenn sie nicht pelagianische Selbstüberforderung oder Überheblichkeit sein soll, von einer Offenbarungs- und Gnadentheologie als «Vor-Gabe»⁹ getragen sein, von der her sich das Wirken und Handeln der Kirche¹⁰ als Zeichen und Zeugnis in der Diaspora dieser Weltzeit verstehen darf.

Und tatsächlich: die alle Aussagen des Konzils durchdringende Matrix des Konzils ist die christologische Grammatik von Chalkedon, die als Demutskristologie ganz und gar in die Geschichte der ganzen Menschheit verflochten, den ernsthaften und zu aller Hoffnung ermutigenden universalen Heilswillen Gottes bezeugt. Die dadurch bezeugte Einheit und Einzigartigkeit der Heilsgeschichte verlangt in der theologischen Elementarisierung des Konzils, eine doppelte Achse zu beachten¹¹: Die vertikale Dimension bildet der sich selbst mitteilende trinitarische Gott in seiner geschichtlich-christologischen und universal-innerlich-«transzendental»-pneumatologischen Sendung auf der einen Seite, und der Mensch in seiner Verflochtenheit in Geschichte als Kultur und Sünde, der dennoch von Gott in seiner Würde frei sowohl in seinem Innersten (LG 16; GS 16.22) als auch durch die Zeugen der Heilsgeschichte von Außen angesprochen und auf den Heilsplan Gottes durch die Botschaft vom Reiche Gottes verwiesen wird. Diesem sich selbst schenkenden und mitteilenden Gott kann nur eine Antwort des Menschen entsprechen, in der er sich voll Vertrauen Gott überantwortet (DV 5) und diese Hingabe im Dienst vorbehaltloser Liebe zu allen im Modus der Freiheit realisiert (NA 5). Diesem vorausgehenden Geschehen, das als «Liturgie der Welt» ausgelegt werden kann, soll die Kirche in allen ihren Vollzügen dienen. Paul VI. sprach davon, dass die Kirche deshalb sich dialogisch vollziehe (GS 92), weil Gott, der in sich selbst «Communio» ist, vorab zu allem kirchlichen Wirken, einen Dialog des Heils mit allen Menschen führe.¹² Diese Sendung ist aber unmittelbar allen Glaubenden durch Taufe und Firmung anvertraut, ja aufgegeben. Das Konzil ist deshalb ein Reformkonzil, – nicht weil es auf eine unmittelbar erfahrene Not reagieren müsste, sondern weil beide Konzilspäpste eine schleichende Aushöhlung der Zeugniskraft der Kirche durch evidente Entfremdung zur gegenwärtigen Kultur spürten. Paul VI. sprach schmerzlich vom Bruch zwischen Kultur und Evangelium. Weil Gott alle Menschen als Freunde anspricht, sollte eine Haltung der Achtung und Anerkennung ihrer theologischen Würde für alles kirchliche Tun nach innen und nach außen selbstverständlich sein. Aber hierfür hatte die vorkonziliare Kirche (noch) keine offizielle Sprache. Das Konzil ist in dieser Hinsicht eine epochale Sprachschule.

Von sich zu sprechen, bedeutet für die Kirche, von einem anderen Zeugnis abzulegen. Immer ist die Kirche nicht aus sich heraus, sondern immer nur von einem und den anderen her. Grundsätzlich natürlich von Christus her (LG 1), geschichtlich-konkret aber von der Gegenwart Christi im Geist in allen Menschen her. Deshalb ist die Kirche in ihrem Lehren immer eine lernende, auch gegenüber ihren Feinden (GS 44). Nur so kann die Kirche das sein, was sie sein soll. Sie ist ja in Christus das universale Sakrament des Heils, d.h. Mittel und Werkzeug für die innigste Einheit mit Gott und die innigste Verbundenheit der Menschen untereinander. Einfach zusammengefasst: Im Auftrag des universalen Liebesgebots soll die Kirche sich erweisen als ein Segen für alle Völker, alle Menschen, ja die gesamte Schöpfung. *Nostra aetate* ist jenes Dokument, in dem die Grundgrammatik des Konzils im Blick auf die nicht-christlichen Religionen als Haltung der Kirche konkretisiert wird.

2. Was uns die schwierige Geburt des Textes heute in Erinnerung ruft

Zufällig wird das Dokument in der Audienz von Jules Isaak bei Johannes XXIII. angestoßen. Doch die Begegnung wäre ohne vorausgehende Resonanz fruchtlos geblieben.¹³ Schon vor dem Konzil bildeten sich Gruppen, die sich intensiv um ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen im Schatten der Schoa bemühten und dadurch schon vor dem Konzil die Tradition der Verachtung unterbrachen, ja zu überwinden begannen.¹⁴ Biographische Authentizität und theologische Argumentation konvergieren in der Genese des Textes. Johann Österreicher, der den Text federführend gestaltete, war ein Konvertit aus Israel, der seiner Kirche die Glaubenstradition Israels zumutete und das Erbe seines Volkes immer hoch in Ehren hielt. Gertrud Luckner (1900-1995), die Seele des Freiburger Rundbriefes, ratifizierte ihre Solidarität mit jüdischen Mitbürgern mit ihrer Gefangenschaft im KZ. Propst Lichtenberg, der Märtyrer für Israel, rief mitten in Berlin zum Gebet für die verfolgten Juden auf. Die wenigen Gerechten aber markieren in unserem Gedächtnis das Versagen der Kirche und stellen die Nachgeborenen in die Pflicht, aus der Mitte des Evangeliums und dem Geheimnis der Kirche, das Verhältnis zu Israel in der Spur der wenigen Gerechten neu zu orientieren.

Als der von den verschiedenen Instituten erarbeitete Text dem Konzil vorgelegt werden sollte, brach die sogenannte «Wardi-Affäre» aus. Damit wird die zweite Dimension des Textes deutlich: Die rein religiöse Motivation der Befürworter gerät in das gefährliche Konfliktdreieck von Religion, Politik und Öffentlichkeit. Die Genese des Textes ist bis heute ein Anschauungsbeispiel von politischer Theologie, weil Konzil und Kirche mitten im Palästina-Konflikt angekommen waren. Sollte damit ein europäisches Pro-

blem, eben die Schoa, weltkirchlich saniert werden? Was hatten die indischen oder gar afrikanischen Kirchen damit zu tun? Mit der politischen Fragestellung stellt sich sofort die Logik einer Weltkirche ein, die im Blick auf die nicht-christlichen Religionen mehr die Frage nach dem Islam, dem Hinduismus oder Buddhismus ein Anliegen war. Warum sollte aber ein religiöser Kontinent wie Afrika einfach übergangen werden? Damit stand das Konzil vor der Aufgabe, die Fragen nach dem Judentum in eine Gesamtsicht der Religionsgeschichte zu integrieren. Was wie kirchlich-diplomatische Pragmatik aussieht, ist von theologisch höchster Bedeutung. Die Frage nach dem Erbe Abrahams steht inmitten einer Religionsgeschichte, die von politischen Konflikten und Verwerfungen durchzogen bleibt.

Die in der unabhsehbaren Genese des Textes liegende Erfahrung könnte bedeuten: Eine Kirche, die um ihre göttliche Stiftung und Sendung weiß, hat ihren Anspruch weniger zu behaupten, sondern vielmehr in solchen «Überforderungen» einzulösen. Der dogmatische Anspruch ist vor allem in einer ekklesiologischen Praktik einzulösen.

3. Das Gewicht der Erklärung in ihrem Wortlaut: «Theologie Israels» als Herz einer christlichen Theologie der Religionen

Auch wenn die Überschrift mit der Bestimmung «nicht-christliche Religionen» eine Verlegenheit offenbart, entspricht sie der Absicht des Konzils, die anderen nicht mit den alten, abwertenden Kategorien anzusprechen, die da waren: «Heiden», «Gottlose» oder «Ungläubige» bzw. «Götzendienen». In den grundlegenden Optionen der Erklärung kommt nicht nur die schöpfungstheologische Grundorientierung (NA 1), sondern vor allem die Spannung der vielen Heilsratschlüsse mit der Einheit der Heilsgeschichte zum Ausdruck.

Auch wenn die erste Fassung der Erklärung für die Juden nun als vierter Artikel in das Gesamtdokument integriert ist, behält dieser Abschnitt seine herausragende Bedeutung. Er ist genetisch die Wurzel des Textes und systematisch sein Herz. Der mehr deskriptive Ton der ersten Nummern ändert sich in Artikel 4. Denn der Zugang zur Theologie Israels ist nicht möglich in einer Beschreibung von außen. Nur in einer Selbstreflexion der Kirche auf ihre eigene Herkunft steht sie vor dem Mysterium Israels: «das Geheimnis der Kirche genau erforschend».

Sieht man von Fußnote 5 ab, werden in diesem Abschnitt nur Namen der jüdischen Tradition genannt. Nicht nur die Idee der Heilsgeschichte, bereits die Vorstellung der Geschichte ist ein Geschenk Israels an die Welt. Das Verhältnis von Kirche und Judentum wird durch die Verbundenheit in der Herkunft aus der Heilsgeschichte Israels, in den Anfängen der Kirche grundgelegt und in der gemeinsamen Hoffnung eschatologisch ausgerichtet. Das singuläre Verhältnis zu Israel ist keineswegs ein nur historisches. Die

neue Theologie Israels gewinnt durch Röm 9-11 und Eph 2 ihr Profil. Das gemeinsame Erbe wird schon sprachlich, z.B. in Bezug auf die gemeinsame Beziehung zu Abraham herausgehoben.¹⁵ Dieses gemeinsame Erbe ist nicht nur die Ausgangsbasis für die geschichtliche Fragestellung, sondern auch für das Verhältnis der Kirche zum gegenwärtigen Judentum. Der Text hat daher keineswegs allein eine theologiegeschichtliche Sicht. Die Herkunft der Kirche bestimmt ihre Gegenwart und bleibende Zukunft. Das «patrimonium spirituale» als «geistliches Band» ist präsentisch zu lesen.

Die ursprünglichen Themen des ersten Textentwurfs bleiben in den sieben Abschnitten erkennbar: Die Hoffnung, die Papst Johannes XXIII. Jules Issac in Aussicht stellte, wurde Text. Wo liegt der Ursprung der Kirche? Sie hat ihre Wurzel nicht in sich, sondern verdankt sich aufgrund des göttlichen Ratschlusses der Erwählung der Patriarchen, des Mose und der Propheten. Die Glaubensgeschichte Israels ist der gute Ölbaum, dem sich auch die Kirche der Heiden, die wie wilde Schösslinge eingepropft sind, verdankt. Abrahamsbund und Exodus bleiben die bevorzugten Vorbilder, die in der traditionellen Verheißung-Erfüllung-Lehre geschrieben sind. Die paulinische Israeltheologie bildet die theologische Tiefenstruktur des Gesamttextes.

Die Reinigung des Gewissens begann in den bewegenden Reden über den Antijudaismus und seine christlichen Wurzeln in der Konzilsaula. Die nachkonziliare Theologie im Schatten von Auschwitz hat großteils vergessen, dass die Schoa ein Thema im Konzil war.¹⁶ Alle Aussagen, die nach Substitution klingen, werden vermieden. Die durch den Christusglauben gegebene Differenz verschleiert das Konzil nicht. Aber es sucht nach der biblisch angemessenen Sprache für Differenz und Gemeinsamkeit: Israel bleibt das erwählte Volk, auch wenn es zu seiner Zeit das Evangelium zurückgewiesen hat. Die heilsgeschichtliche Perspektive trägt die Hoffnung auf eine endzeitlich-universale Einigung aller Völker im Dienste Gottes.

Von der Verantwortung für den Tod Jesu werden einzelne Gruppen nicht entlastet («die jüdischen Obrigkeiten, mit ihren Anhängern»). Die Vorstellung einer jüdischen Kollektivschuld (damals und mehr noch heute) wird eindeutig zurückgewiesen. Vielmehr werden die Aussagen des «Catechismus Romanus», den schon Jules Isaac erwähnte, aufgegriffen. Das Kreuz dürfe nicht mehr entstellt werden, sondern soll als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden gepredigt werden. Die antijüdischen Aussagen («von Gott verworfen oder verflucht») werden zurückgewiesen. Künftig müssen Katechese und Predigt sich eng an die evangelische Wahrheit halten und mit dem Geist Christi übereinstimmen.

Der endgültige Text wird im Vergleich zur Fassung von 1964 oft kritisiert. Im Dokument von 1964 war noch vom Gottesmord die Rede und der Antisemitismus wurde eigens verurteilt («damnat»). Beide Begriffe fehlen im verabschiedeten Text. Doch gilt es zu beachten, dass der Antisemitismus,

der in der Textgeschichte hier verbaliter genannt wird, im Kontext unterschiedlicher Verfolgungen einen exemplarischen Status erhält, der Begriff «deplorat» emotional hoch besetzt ist und alle kirchlichen Aussagen in gemeinsamer Arbeit im Geiste des Evangeliums Christi geprüft werden sollen. Dadurch werden Einspruchsrechte von jüdischer Seite in zentrale kirchliche Aufgaben, wie Katechese, Verkündigung und Theologie, eingeräumt. Was Geist des Evangeliums ist, was Geist Christi ist, wird man nicht mehr ohne den jüdischen Gesprächspartner selbst bestimmen können. Der darin angelegte Dynamismus führte und wird auch weiterhin zu einer weitgehenden Sprach- und Ritualreinigung führen.¹⁷ Die Juden sind konstitutiv in die Suche nach dem kirchlich-christlichen Selbstverständnis und jeder Beziehung der Kirche zu Israel eingebunden, weil die Grundlage im Evangelium nicht hinreichend verstanden werden kann, ohne auf das aktuelle Judentum zu horchen. Ohne diesen Dialog mit dem Judentum wird die Kirche ihre Identität und Sendung nicht mehr erfüllen können.

Die letzten Aussagen des Abschnittes bilden den Übergang zur abschließenden Nummer und verdeutlichen, dass die geforderte brüderliche Haltung deshalb gelebte Nachfolge bedeutet, weil das Kreuz als Zeichen der universalen Liebe Gottes erkennbar werden soll. Artikel 5 stellt deshalb keinen Zusatz dar, sondern konkretisiert mit dem Liebesgebot die Sendung und Haltung der Kirche im Eintreten für die Würde, Freiheit und Achtung aller Menschen in Gerechtigkeit. Die Christgläubigen sind aufgerufen, die Verheißung an Abraham zeichenhaft in dieser konfliktiven Welt zu bezeugen: ein Segen zu sein für die Völker (Gen 12, 3).

4. Was die Erklärung uns heute zu denken gibt

Im Kontext des Konzils war der Blick dafür versperrt, dass die allgemeine Säkularisierungsthese auf einer Täuschung oder falschen Einschätzung beruhte. *Nostra aetate* war das politischste Dokument des Konzils. Bis heute sollte es uns dafür die Augen öffnen, dass kirchliches Handeln immer öffentlich und damit politisch ist. Deshalb ist die Ekklesiologie als politische Theologie im Kontext einer tiefen Krise der Menschheit zu entwerfen, auch wenn für sie gilt, dass die Kirche Politik nicht im Sinne der Regierung und der Herrschaft, sondern im Raum der Zivilgesellschaft treibt und dadurch immer auch Öffentlichkeit ermöglicht.¹⁸

Was *Lumen gentium* 1 heilsgeschichtlich allgemein ankündigte, wird in *Nostra aetate* 4 konkretisiert: Die Kirche ist nicht aus sich selbst, sie weiß um ihre verdankte Identität. Wenn sie davon spricht, muss sie Christus sagen und Israel dankbar nennen. Diese verdankte Identität entmächtigt sie. Es wäre an der Zeit, ein Fest «Dank an Israels Treue zum Bund» in den christlichen Kirchen fest zu verankern, weil in Zukunft Jesus von Nazareth

ohne den Dialog mit Israel nicht ausgelegt werden kann, weil wir zum Verständnis der Tora auf die lebendige, d.h. mündliche Tora angewiesen bleiben. Um diese brennende Frage weiter zu führen, sprechen einige derzeit sich dafür aus, im Blick auf Israel einen doppelten Heilsweg anzunehmen und auf jegliche Judenmission zu verzichten. Aus dem Text ergeben sich aber meiner Ansicht nach andere Folgerungen, weil in ihm die Theologie Israels als Herzstück einer Theologie der Religionen, ja einer Theologie der Geschichte erscheint. Dabei kann bedauert werden, dass das Konzil nicht eine Pluralität der Bundesschlüsse seit Noah kennt. Aus diesem ursprünglichen Bund mit der gesamten Schöpfung scheint mir das christliche Verhältnis auch zu Israel bestimmbar zu werden. Dabei sollten wir Christen uns dessen bewusst bleiben, dass nach traditionell jüdischer Auffassung wir uns mit den «noachidischen Geboten» begnügen sollten, weil die Tora das exklusive Geschenk Gottes an Israel bleibt. Die prekäre Geschichte des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum steht aber heute im Dilemma der Nahostsituation, in der die Christen immer mehr zu verschwinden drohen. Deshalb führt die Kirche auch keinen «Dialog», sondern immer einen «Polylog».¹⁹ Allzu harmonisch scheinen Artikel 3 und 4 in der Erklärung nebeneinander zu stehen. In dieser Spannung scheint mir aber erkenntlich zu werden, was die Sendung der Kirche, ihre Mission, gegenüber dem glaubenden Israel sein kann. *Nostra aetate* 5 verlangt als Grundhaltung der Kirche ihr Eintreten gegen jede Art von Menschenrechtsverletzungen und Diskriminierung. Daher hat sie eine Pflicht sowohl gegen jede Art von Antijudaismus einzutreten, aber auch die Folgen einer verfehlten Politik aus großer Angst im Nahen Osten den politisch Verantwortlichen zu spiegeln. Wenn sie selber vorbildlich in ihrem Sprechen, Handeln und Unterrichten eine Reinigung des Gewissens durchgeführt hat und permanent daran arbeitet, sollte dieses Beispiel zur Nachahmung anregen.²⁰

Die Mission der Kirche für Israel kann aber nicht theologisch gegründet werden, ohne das Verhältnis von Jesus Christus und der Tora im Blick auf die eschatologische Vollendung des Volkes Gottes aus Juden und Heiden zu erwähnen. *Nostra aetate* plädiert im Sinne der prekären Theologie von Paulus (Röm 9–11) für eine heilsgeschichtliche Differenzierung in der Dynamik eschatologischer Hoffnung. Diese spannungsreiche Differenzeinheit wird dadurch nicht gelöst, indem für einen Heilsweg der Tora an Jesus Christus vorbei prinzipiell plädiert wird. Denn dadurch würde das geistliche Band aufgelöst werden. Allein darin, dass Jesus von Nazareth die vollendete Tora verkörpert, bleiben Judentum und Christentum miteinander unlöslich nicht nur historisch verbunden. Denn darin werden wir an den aktuellen Tora-Gehorsam des glaubenden Israels verwiesen. Christen aber wird die Hoffnung prägen, dass auch Israel einmal erkennen wird, dass dieser Jesus von Nazareth die Gestalt vollendeten Toragehorsams verkörpert. Bis

zur Erkenntnis desselben bleibt den Jüngern Christi allein der Weg, zu einem Segen für Israel und alle Völkern zu werden.

Daher stiftet die Theologie Israels immer auch die Struktur der Theologie der Geschichte und damit der Religionen, die noch kurz angerissen werden soll. Auch im Blick auf eine Theologie der Religionen gilt die Segensverheißung an Abraham und die Anerkennung anderer Identität als unserem eigenen Sein vorgegeben. Auch im Blick auf die anderen Religionen ist die Pluralität in der Geschichte anzuerkennen in der Hoffnung, einer von Gott selbst herbeigeführten Einheit aller Menschen im universalen Volk Gottes. Innerhalb dieser Pluralität erweist sich die Wahrheit des christlichen Glaubens einzig und allein in der von Jesus Christus selbst bezeugten kenotischen Liebe zu allem Sein. Jenseits dieser gelebten Haltung, dieses lebendig gewordenen Dogmas, wird es keine Lehre mehr geben. Nichts hat das Christentum mehr ins Unrecht und in den Verdacht gestellt, als die Verbreitung des Evangeliums an der Demutsgestalt Christ vorbei. Ein Pastoralkonzil, das bezeugt vor allem dieser Text, ist keine Minimierung der Lehre, sondern eine Verschärfung ihrer Erscheinungsgestalt. Alle Wahrheit des Glaubens erscheint deshalb einzig und allein in der Geschichte in Zeugnisgestalt, weil eine Person Weg, Wahrheit und Leben war (Joh 14,6). Die Kirche steht in der Nachfolge dieses Weges.

ANMERKUNGEN

¹ Die Erklärung wurde vom Autor umfassend interpretiert in: *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, Freiburg-Basel-Wien 2005, 591-693. Meine Konzilshermeneutik und Arbeitsweise habe ich reflektiert in: *Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzilerklärung «Nostra Aetate»*, in: Günther WASSILOWSKY (Hg.), *Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, QD 207, Freiburg-Basel-Wien 2004, 154-184, hier 156-162. Meine hermeneutischen Überlegungen bauen auf den grundlegenden Ausführungen von O.H. Pesch auf, ohne dessen von Max Seckler aufgenommene Rede vom «kontradiktorischen Pluralismus» zu übernehmen (Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965): Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1994 [1996], 151-154; zu Seckler siehe: *Über den Kompromiss in Sachen der Lehre*, in: DERS., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1980, 99-103, 212-215). Der scheinbare oder tatsächliche kontradiktorische Pluralismus der konziliaren Texte beruht meiner Ansicht nach auf dem Willen des Konzils, die ganze Breite der normativen Tradition der Kirche in ihrer 2000-jährigen Geschichte aufzunehmen. Die Spannungen und scheinbaren Unversöhnlichkeiten der Texte liegen daran, dass die Gesamttradition der Kirche – diachron – nicht harmonischer ist. Zur Frage von Identität und Dialog siehe den von mir verantworteten Beitrag: *Identität und Dialog. Die Gestalt des Gotteszeugnisses heute. Einführung; Theologische Grundlegung des Dialogs; Was heißt Dialog; Dramatischer Dialog des Heils*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar*

zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 311-329; 340-349; 372-374; sowie: «... die Juden weder als von Gott verworfen noch als verflucht» darstellen (NA 4) – die Kirche vor den verletzten Menschenrechten religiös andersgläubiger Menschen, in: ebd., 415-423.

² Siehe vom Autor: *Universales Sakrament des Heils. Zur Grundlegung kirchlichen Handelns nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Vermittlung von «Kirche nach innen» und «Kirche nach außen»*, in: Michael BREDECK, Maria NEUBRAND (Hg.), *Wahrnehmungen. Theologie – Kirche – Kunst*. FS Josef Meyer zu Schlochtern, Paderborn u.a. 2010, 59-79. Im vorliegenden Beitrag wird sich die Darstellung auf die Grundoptionen beschränken.

³ Siehe Anm. 1.

⁴ Die Konzilsdokumente werden mit den klassischen Kürzeln zitiert. Ausnahme allein: DiH – «Dignitatis humanae» (Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit).

⁵ Das darin angesprochene Verhältnis von Dogma und Pastoral fordert eine unbedingte Bedeutung der Praktik, die unsere Erklärung schon im Titel *de habitudine ecclesiae* hervorhebt. Die Bedeutung der *habitus* als Haltung der Kirche im Voraus zu aller Begegnung als vom Glauben geforderte, wird durch die deutsche Übersetzung mit «Beziehung» verstellt. Die in der Erklärung geforderte Haltung der Kirche erhebt als Anspruch an die eigenen Mitglieder deshalb einen höheren Anspruch als frühere Konzilsaussagen, weil sie formal nicht nur einen Sprechakt klärt, sondern eine Praktik einfordert, die gerade die im Text angesprochenen Anderen als Maß des Textes anerkennt. Deshalb impliziert der Text eine doppelte «gefährliche Erinnerung». Einerseits erinnert er an die lange Tradition der Verachtung gegenüber Israel, andererseits fordern die von jüdischer Seite als missverständlich eingeschätzten Passagen die Kirche zur weiteren Arbeit an einer umfassenden Theologie Israels; – und zwar einzig und allein im Dialog mit Israel. Deshalb wird zu einer christlichen Theologie des Judentums unablässig die Praktik, die erlebte Haltung der Kirche durch die anderen gehören. Die künftige christliche Theologie Israels wird keine Theologie über das Judentum sein, sondern nur eine «theologische Besinnung auf dem Weg mit dem Judentum».

⁶ Solche Negation der Gegenwart kann höchstes Niveau erreichen und firmiert dann unter den Titeln «Negative Dialektik» oder «Dialektik der Aufklärung» damals und heute unter den unzähligen apokalyptischen Anzeigen.

⁷ Das Konzil verwendet hier den gleichen Begriff wie in der Einleitung zu NA 4: *perscrutare*.

⁸ Dies betont vor allem in seinem Kommentar: H.-J. SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. V., 581-886.

⁹ Offenbarung als «Vor-Gabe» betont Marie – Dominique CHENU außerordentlich in seiner Darstellung von «Le Saulchoir» (*Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Collection Chenu 2. Berlin 2003, 112).

¹⁰ So überzeugend die These von: J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg-Basel-Wien 1992.

¹¹ Siehe. Karol WOJTYLA, *Einführung zum Vaticanum II – Versuch einer Einordnung*, in: Karol WOJTYLA / JOHANNES PAUL II., *Von der Königswürde des Menschen*, Stuttgart ²1980, 155-176; sowie: Christoph THEOBALD, *Le Concile et la forme «pastorale» de la doctrine*, in: Bernard SESBOÛE (Hg.), *Histoire de Dogmes*. Tome IV, *La Parole du Salut*, Paris 1996, 471-510, hier 494.

¹² PAUL VI., Enzyklika *Ecclesiam suam* vom August 1964, Teil III.

¹³ Diese vorausgehenden Experimente können auch in Bezug auf andere religiöse Traditionen festgestellt werden. Deshalb ist das Dokument zwar kein Dokument des Dialogs, aber ein Dokument, das die dialogische Haltung der Kirche in seiner Genese erkennen lässt. Dies war nur möglich, weil schon zuvor Hochschätzung, ja auch Freundschaft gewachsen war.

¹⁴ Siehe im Blick auf die Karfreitagsbitte die Initiative der «Amici Israel»: H. WOLF, «*Pro perfidis Judaeis*». *Die «Amici Israel» und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus*, in: *Historische Zeitschrift* 279 (1994) 611-658.

¹⁵ Demgegenüber wurde der Bezug der Muslime zu Abraham (NA 3,1) als Eigenverständnis der Muslime zitiert.

¹⁶ Die Reden und Debatten dokumentierte der Freiburger Rundbrief (v.a. Nr. 61/64, XVI./XVII. Folge 1964/65 vom Juli 1965, 4-44; Nr. 65/68, XVIII. Folge 1966 vom September 1966, 5-38).

¹⁷ Siehe zur nachkonziliaren Entwicklung: Josef WOHLMUTH, *Vierzig Jahre Nostra Aetate – Versuch einer theologischen Bilanz*, in: Hans-Hermann HENRIX (Hg.), *Nostra Aetate. Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23. Aachen, 2006, 33-57. Wohlmuth fragt angesichts der langen Tradition der Verachtung danach, ob nicht mit Recht im Blick auf Israel von einer strukturellen Sünde gesprochen werden müsste (ebd., 42f). Das würde, meiner Ansicht nach, auch die Frage aufwerfen, wie denn die Unfehlbarkeit der Kirche angesichts dieser anhaltenden und alle Glieder der Kirche umfassenden Verblendung im Blick auf die Heilswürde Israels gedacht werden könnte.

¹⁸ Siehe vom Autor: *Politische Theologie im Anschluss an Raymund Schwager SJ*, in: Roman A. SIEBENROCK – Willibald SANDLER SJ (Hg.), *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager*, Münster 2005 (BMT 19), 381-397.

¹⁹ Siehe: F. GMAINER-PRANZL, «Partitur des Unermesslichen» – der «Polylog der Religionen» als fundamentaltheologische Herausforderung, in: ZMR (2006) 101-121.

²⁰ Die vieldiskutierte Frage über die christliche Anerkennung des Staates Israels war zwar kein ausdrückliches Thema des Textes, aber eine Befürchtung im Kampf gegen den Text. Mit der Anerkennung des Staates Israel durch den Heiligen Stuhl (ab 1993) ist die Entscheidung auf der Ebene des Völkerrechts gefallen. Auf dieser Ebene sollte aber nicht vergessen werden, dass damit auch die Anerkennung eines palästinensischen Staates verbunden ist.