

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Reinhold Boschki/ Josef Wohlmuth (eds.), *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Fornet-Ponse, Thomas

Nostra Aetate, das Judentum und die innerchristliche Ökumene

in: Reinhold Boschki/ Josef Wohlmuth (eds.), *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, pp. 113–124

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015 (Studien zu Judentum und Christentum 30)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Reinhold Boschki/ Josef Wohlmuth (Hg.) *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Fornet-Ponse, Thomas

Nostra Aetate, das Judentum und die innerchristliche Ökumene

in: Reinhold Boschki/ Josef Wohlmuth (Hg.), *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, S. 113–124

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015 (Studien zu Judentum und Christentum 30)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

## Nostra Aetate, das Judentum und die innerchristliche Ökumene

Thomas Fernet-Ponse

### *Einführung*

Irritiert *Nostra aetate* die innerchristliche Ökumene? Irritiert das Judentum die innerchristliche Ökumene? Sieht man einmal von wenigen Ausnahmen ab, scheinen zumindest im Bereich der römisch-katholischen Theologie die einschlägigen Äußerungen seltsam unberührt von der Einsicht in das einzigartige Verhältnis des Christentums zum Judentum zu sein.<sup>1</sup> Weder wird dieses von *Nostra aetate* 4 in seiner Bedeutung für das Wesen der Kirche herausgestellte Verhältnis eigens thematisiert, noch werden daraus Konsequenzen gezogen, indem in der Behandlung innerchristlicher Streitfragen jüdische Perspektiven berücksichtigt werden – was die Gefahr mit sich bringt, den innerchristlichen Dialog auf Kosten des jüdisch-christlichen zu führen.<sup>2</sup>

Eine Erklärung für diesen Befund könnte (!) sein, dass sich hier eine traditionelle Verhältnisbestimmung der (römisch-katholischen) Kirche zur Welt im allgemeinen und zu anderen Religionen im besonderen niederschlägt, die mit den Metaphern des „Innen“ und des „Außen“ ausgedrückt wird und es erlaubt, „interne“ Sachverhalte ohne Berücksichtigung „äußerer“ Größen zu verhandeln. Im Folgenden soll die Korrektur dieser Verhältnisbestimmung durch das II. Vatikanische Konzil in den Blick kommen, wobei ein Schwerpunkt auf dem Verhältnis des Christentums zum Judentum liegen wird. Auf dieser Basis können sich dann Überlegungen zur Bedeutung des Judentums für den innerchristlichen Dialog und umgekehrt anschließen.

### *1. Die Veränderung der Verhältnisbestimmung von Innen und Außen im II. Vatikanischen Konzil und die Besonderheit des jüdisch-christlichen Verhältnisses*

Wie Gilich in seinen Ausführungen zu einer metaphorologisch arbeitenden Theologie erläutert, besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Beschreibung der Kirche-Welt-

---

<sup>1</sup> Als mir bislang einzige bekannte Monographie zu dieser Thematik vgl. Fernet-Ponse, Thomas: Ökumene in drei Dimensionen, Münster 2011. An jüngeren Aufsätzen: Buckenmaier, Achim/Weimer, Ludwig: Kein lebendiger Baum ist ohne Wurzeln – Warum die christliche Ökumene Israel braucht. Überlegungen zur Ökumene nach dem Besuch Benedikts XVI. in der römischen Synagoge im Februar 2010, in: *Catholica* 65 (2011), 27–37 sowie meine Antwort: Nicht nur als Wurzel! Der Ort des Judentums in der innerchristlichen Ökumene, in: *Catholica* 65 (2011), 195–210; ferner Henrix, Hans Hermann: Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, in: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor M. (Hg.): *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, 264–297.

<sup>2</sup> Diese Gefahr kann gut an der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre gezeigt werden, vgl. Fernet-Ponse, Thomas: Einigung auf Kosten des Judentums? Zur kritischen Funktion des Judentums für die innerchristliche Ökumene am Beispiel der GER, in: *Catholica* 64 (2010), 309–325 sowie die dort angegebene Literatur.

Relation durch eine räumliche Metaphorik und einer Beschreibung des Vermittlungsgeschehens zwischen Gott und Mensch im Konzept der Offenbarung als Instruktion. „Die Kirche wird als Behälter gedacht, in der das offenbarte Heilswissen bewahrt wird.“<sup>3</sup> Diese Behältermetaphorik und ihre implizite Bildlogik wird in der Gebäudemetaphorik komplex variiert. In beiden Fällen wird klar zwischen Innen und Außen, Kirche und Welt unterschieden und somit eine eindeutige Zuordnung entweder zum Innen oder zum Außen vertreten. Die Gebäudemetaphorik kann zwar im Unterschied zur Behältermetaphorik intern differenzieren (mehrere Räume, unterschiedliche Elemente) und eine gewisse Entwicklung der Kirche denken (ein Haus kann weitergebaut werden), aber die basale Logik mit der strikten Dualität von Form und Inhalt sowie von Innen und Außen bleibt gültig.

„Die entscheidende Leerstelle der Behälter- und Gebäudemetaphorik besteht folglich darin, dass sich Vermittlung und mit ihr die Kirche-Welt-Relation zwar nicht als Problem stellt, aber sich als *Geschehen von Kirche* auch nicht theologisch würdigen lässt.“<sup>4</sup>

Eine solche Bildlogik wird offenbarungstheologisch dem Vermittlungsgeschehen zwischen Gott und Mensch sowie ekklesiologisch der Weltrelation der Kirche nicht gerecht. Eine weitere Grenze besteht darin, das „Außen“ der Theologie nicht in seiner Komplexität wahrnehmen, d.h. extern nicht differenzieren, zu können, sondern dieses nur als Nicht-Innen zu bestimmen. „Die Beziehung zwischen Kirche und Welt ist auf der Grundlage dieses metaphorischen Modells für Kirche nicht substantiell: Das Außen hat keine positive Bedeutung für den Innenraum der Kirche.“<sup>5</sup>

Um sowohl der z.B. in LG 48 ausgedrückten Untrennbarkeit von Kirche und Welt gerecht werden als auch den Innen- und Außenraum differenzierter modellieren zu können, bedarf es ergänzender metaphorischer Konzepte, die eine wechselseitige Durchdringung von Kirche und Welt auszudrücken ermöglichen. Denn: „Weder lässt sich die Wirklichkeit der Kirche aus der Welt heraushalten, noch die Wirklichkeit der Welt aus der Kirche.“<sup>6</sup> So lassen sich weder „Innen“ und „Außen“ der Kirche einfach abgrenzen noch ist die Differenz zwischen der wahren Kirche Christi als seinem geheimnisvollen Leib und ihrer hierarchischen, gesellschaftlichen Verfassung ausreichend mit der Behältermetaphorik auszudrücken, da insbesondere nach der in LG 8 erwähnten christologischen Analogie ein Kern „wahre Kirche“ ebensowenig von einer Hülle „gesellschaftliche Verfassung“ getrennt werden kann

---

<sup>3</sup> Gilich, Benedikt: Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie, Stuttgart 2011, 384 mit diversen Belegstellen.

<sup>4</sup> Gilich 2011, 388.

<sup>5</sup> Gilich, Benedikt/Hoff, Gregor M.: Metaphern, in denen wir (nicht) glauben. Das 2. Vatikanische Konzil und der Atheismus, in: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i.Br. 2013, 287–304, 292.

<sup>6</sup> Gilich 2011, 389.

wie ein göttlicher Kern vom Menschsein Jesu. „Wenn die Kirche sich insofern in Bezug auf Jesus Christus bestimmt, darf die Relation ‚Kirche – Welt‘ nicht als etwas Sekundäres, Nachträgliches begriffen werden.“<sup>7</sup> Die Kirche als Kirche zeichnet sich durch die Dynamik auf Welt hin aus, was sich deutlich im pastoralen Selbstverständnis des II. Vatikanums gemäß GS 1 sowie dem sakramentalen Selbstverständnis der Kirche (bes. LG 1) niederschlägt.

Mit der Zeichen- und Lichtmetaphorik greift das Konzil eine dem bildlichen Kernbestand des Christentums zugehörige Metaphorik auf, mit der die Weltrelation als konstitutives Geschehen von Kirche verstanden werden kann.

„Die Kirche als Zeichen zu denken bedeutet, ihre zweifache Verwiesenheit auf den, welchen sie bezeichnet und die, für die sie bezeichnet, wahrzunehmen. Die Stärke dieser Metaphorik liegt in der Fokussierung auf das Vermittlungsgeschehen, das in der Behältermetaphorik ausgeblendet bzw. marginalisiert wird.“<sup>8</sup>

Dazu gehört auch ihre Zeitlichkeit und die z.B. in DV 1 betonte Gleichzeitigkeit von „Hören“ und „Verkünden“, was der Bildlogik der Selbstmitteilung entspricht. Die Mitwelt wird nun als Vermittlungsort für die Identität der Kirche signifikant, die sich mit ihrer je (örtlich) jeweiligen (zeitlichen) Beschaffenheit differenziert auseinandersetzen muss, wozu auch die Wahrnehmung der „Zeichen der Zeit“ gehört. Die Zeichenmetaphorik beschreibt somit auch das Nicht-Kirchliche.

Damit kann die Auseinandersetzung mit anderen Konfessionen und Religionen sowie dem Atheismus anders geführt werden. Denn die von Gilich und Hoff für die Auseinandersetzung mit dem Atheismus in GS 19–21 herausgestellte dialogische Verhältnisbestimmung gilt auch für das Verhältnis zu den anderen Religionen:

„Die Bildlogik der Dialogmetapher erzeugt eine Inversion, indem sie dem Anderen/Fremden Bedeutung für die Selbstbestimmung zuspricht. Wie die Kirche über sich selbst denkt und spricht, bedingt die Möglichkeiten, wie sie mit den Anderen spricht und über sie spricht – und umgekehrt!“<sup>9</sup>

Die universale Zeichenfunktion der Kirche schlägt sich in der Ausrichtung auf alle Menschen nieder. Der Rückgriff auf die Zeichenmetaphorik sowohl für ihre Selbstbestimmung als auch für die Interpretation ihrer Mitwelt zeigt das Potential dieser Metaphorik für die Kirche-Welt-Relation, da Zeichen relationale Größen sind und ihre Bedeutung aus der Differenz zueinander gewinnen.

„Insofern lässt sich durch sie die Welt-Kirche-Relation als eine konstitutive Dimension von Kirche denken, ohne ihre Differenz und mit ihr die Relation selbst einzuziehen.

---

<sup>7</sup> Gilich 2011, 391f.

<sup>8</sup> Gilich 2011, 394.

<sup>9</sup> Gilich/Hoff 2013, 287.

Die Deutung der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums ist dann nichts Nachträgliches oder Zweitrangiges, sondern *konstitutives Geschehen von Kirche*.<sup>10</sup>

Diese Überlegungen wurden zwar vor allem anhand von GS entwickelt, sind aber auch gut auf NA anwendbar. So lässt zu Beginn die Aufgabe der Kirche, Einheit und Liebe unter Menschen und Völkern zu fördern, sie primär das den Menschen Gemeinsame und Gemeinschaftsstiftende betrachten. Dementsprechend wird das Verhältnis der Kirche zu den anderen Religionen nicht primär abgrenzend beschrieben, sondern unter dieser Perspektive des Gemeinsamen. Dabei betont das Konzil, nichts abzulehnen, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist“, zugleich wird gemahnt,

„mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, [zu]anerkennen, wahren und fördern“ (NA 2).

Nach der Bildlogik der verwendeten Gesprächs- bzw. Dialogmetapher wird den Anderen Bedeutung für die Selbstbestimmung zugesprochen. Wird dies hinsichtlich der Muslime fortgeführt, indem das Bemühen um gegenseitiges Verstehen und gemeinsamen Einsatz für soziale Gerechtigkeit herausgestellt wird, unterscheidet sich die Sprache über das Verhältnis zum Judentum signifikant. Zunächst ändert sich der deskriptive Ton: „Jetzt geht es um die Kirche in ihrer im Judentum wurzelnden Identität.“<sup>11</sup> Die Kirche kann sich mit ihrer Identität, mit ihrem Geheimnis, nicht auseinandersetzen, ohne die Beziehung zum Judentum, die als „geistliches Band“ beschrieben wird, zu berücksichtigen. Mit *vinculum* wird ein Terminus verwendet, der im Konzil sonst die sakramentale Ehe meint. „Wie in einer Ehe also sind Kirche und Volk Israel auf ewig miteinander verbunden, sind sie eine Weggemeinschaft.“<sup>12</sup> In Raummetaphern gesprochen: Im Innersten der Kirche steht die geistliche Beziehung zum Judentum – und zum zeitgenössischen Judentum, wie die präsentischen Formulierungen sowie das Bekenntnis zur Unwiderruflichkeit der Gnadengaben Gottes herausstellen. Die Kirche sieht alle Christen und Christinnen in der Berufung Abrahams eingeschlossen, betont den Empfang des Alten Testaments durch das Judentum und definiert sich somit als auch dem Judentum verdankte Existenz. Da es nicht nur um eine theologiegeschichtliche Perspektive geht, bestimmt das hervorgehobene gemeinsame Erbe auch das gegenwärtige Verhältnis: „Die Herkunft der Kirche bestimmt ihre Gegenwart und bleibende Zukunft. Das ‚patrimonium spirituale‘ ist präsentisch zu lesen.“<sup>13</sup> Die klare Abgrenzung zwischen

---

<sup>10</sup> Gilich 2011, 396.

<sup>11</sup> Siebenrock, Roman: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, In: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd-Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum II. Vatikanischen Konzil. Bd. III, Freiburg i.Br. 2005, 591–693, 661.

<sup>12</sup> Renz, Andreas: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014, bes. 148.

<sup>13</sup> Siebenrock 2005, 661.

„Innen“ und „Außen“ wird sowohl durch die zur Identität gehörende Beziehung zum Judentum als auch durch die Inversion der Innen-Außen-Logik durch die Rede vom Einschluss der Christen in die Berufung Abrahams aufgehoben. Begründet wird dies durch die Vereinigung von Juden und Christen in Christus durch das Kreuz und damit einer der Kirche externen Größe. Das Konzil formuliert als Anliegen nicht die Förderung geistlicher und sittlicher Güter oder Verstehen und gemeinsamen Einsatz für Gerechtigkeit, sondern „gegenseitige Kenntnis und Achtung [...], die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gesprächs ist“. Die Gesprächsmetapher wird mit einer Familienmetapher verbunden, um die besondere Qualität dieses Gesprächs im Vergleich zu demjenigen mit den anderen Religionen hervorzuheben. Im nächsten Abschnitt wird erneut auf die Familienmetapher zurückgegriffen, insofern mit der Begründung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und dem engen Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe eine brüderliche Haltung allen Menschen gegenüber gefordert wird.

Diese Metapher spielt auch im Ökumenismusdekret eine große Rolle, wo immer wieder von den „von uns getrennten Brüdern“ die Rede ist. Dadurch wird der veränderten Innen-Außen-Verhältnisbestimmung im innerchristlichen Bereich Rechnung getragen. Denn getrennte Familienmitglieder sind zwar bei einem Familientreffen nicht anwesend, als Familienmitglieder den Anwesenden aber in einer Weise verbunden, die der Trennung vorausgeht. Wenngleich die früheren Abgrenzungen nicht einfach aufgehoben und Gründe angegeben werden, aufgrund derer die Gemeinschaft der Kirchen untereinander beeinträchtigt ist, sind auch hier die Anderen für die Selbstbestimmung der (römisch-)katholischen Kirche von Bedeutung. Es wird die Sendung der Kirche zur ganzen Welt betont und das Verständnis der Kirche als Zeichen unter den Völkern aufgenommen (vgl. UR 2) und damit die zweifache Verwiesenheit auf Christus und die Welt sowie das Vermittlungsgeschehen, der Dienst der Kirche an der Welt, herausgestellt. Dies und die Zeichenhaftigkeit der Kirche sind durch die faktische und dem Willen Christi widersprechende Trennung beeinträchtigt.

Verbindet man beide Argumentationsstränge, so stützt der metaphortheoretische Blick auf das II. Vatikanische Konzil zum einen die These von einem exceptionellen Verhältnis von Judentum und Christentum,<sup>14</sup> zum anderen fordert die im Innersten der Kirche verortete Beziehung zum Judentum geradezu, dieser Einsicht auch im innerchristlichen ökumenischen Diskurs und dem Bemühen, ein möglichst glaubwürdiges Zeichen für die Völker zu sein, Rechnung zu tragen.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. dazu auch Wohlmuth, Josef: Das exceptionelle Verhältnis von Judentum und Christentum und der interreligiöse Dialog, in: Rahner, Johanna/Schambeck, Mirjam (Hg.): Zwischen Integration und Abgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert, Münster u.a. 2011, 139–156.

<sup>15</sup> Vgl. zu weiteren Argumenten Fornet-Ponse 2011, 78–83.

## 2. Jüdisch-christliche Beziehungen und innerchristliche Ökumene

Pointiert negativ formuliert bedeutet dies: Es wird ein wesentlicher Teil der christlichen Identität ausgeblendet, wenn der innerchristliche Dialog betrieben wird, ohne die Beziehung zum Judentum zu berücksichtigen. Positiv: Aus katholischer Perspektive sind innerchristliche Ökumene und jüdisch-christliches Gespräch untrennbar miteinander verbunden. Dementsprechend kann auf der Grundlage von *Nostra Aetate* zum einen nach der Auswirkung dieser Interdependenz für die innerchristliche Ökumene gefragt werden und zum anderen nach derjenigen für die jüdisch-christlichen Beziehungen.

### 2.1. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene

Die im Innersten der Kirche angesiedelte Beziehung zum Judentum ist in zweifacher Hinsicht relevant für die innerchristlichen Einigungsbemühungen, da zum einen eine positive Aufnahme jüdischer Denkweisen dabei helfen kann, innerchristliche Kontroversfragen zu klären. Zum anderen bildet sie ein kritisches Korrektiv, um eine solche Klärung nicht durch den (impliziten oder expliziten) Ausschluss des Judentum zu erzielen.

Ein gutes Beispiel für die positiven Anstöße bietet das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen, das sowohl katholisch-evangelisch als auch katholisch-orthodox virulent wird (und eng mit der Frage nach Synodalität und Primatialität verbunden ist).<sup>16</sup> Kritisiert wird dabei vor allem die u.a. in *Communio notio* und *Apostolos suos* formulierte These, die Universalkirche gehe den Ortskirchen ontologisch und zeitlich voraus. Wie die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper gezeigt hat, ist diese These auch innerkatholisch kein Konsens.<sup>17</sup> Während es Ratzinger vor allem darum geht, die Universalkirche nicht auf empirisch Erscheinendes zu reduzieren, argumentiert Kasper, eine trinitätstheologische Begründung der Ekklesiologie spreche für eine Perichorese von Teilkirche und Universalkirche. Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen werde aufgrund unterschiedlicher Denkvoraussetzungen durch die Präexistenz nicht hinreichend geklärt: Die unterschiedlichen Ansätze „gehen entweder mehr platonisch vom Primat der Idee und des Allgemeinen aus oder sehen mehr aristotelisch das Allgemeine im Konkreten verwirklicht.“<sup>18</sup> Ökumenisch relevant ist diese Fragestellung insbesondere aufgrund unterschiedlicher Konsequenzen hinsichtlich der ökumenischen Zielvorstellung und der Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielfalt in der Kirche. Eine von der Simultaneität und Perichorese von Universalkirche und Ortskirchen, von Einheit und Vielfalt ausgehende Ekklesiologie

---

<sup>16</sup> Vgl. ausführlich Fernet-Ponse 2011, 376–396.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Buckenmaier, Achim: *Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, Regensburg 2009, 39–59; Hoff, Gregor M.: *Ökumenische Passagen*, Innsbruck – Wien 2005, 90–101; Kehl, Medard: *Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in: *Stimmen der Zeit* 221 (2003), 219–232.

<sup>18</sup> Kasper, Walter: *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000), 795–804, 802.

ermöglicht es, sowohl der notwendigen konkreten Realisierung der Kirche in der Welt Rechnung zu tragen als auch die Einzelkirchen und ihre legitimen Traditionen in ihrer legitimen Freiheit zu belassen.

Dem entspricht auf orthodoxer Seite eine eucharistische Ekklesiologie, nach der die Ortskirchen untereinander in *Communio* stehen, aber jede einzelne autonom ist.

„Eine eucharistische Ekklesiologie fordert beides: die Vielfalt der Ortskirchen wie die Einheit der universalen *Una Sancta*. Auf der Ebene des Mysteriums der Kirche ist Einheit und Vielfalt in Identität oder gegenseitiger Verschränkung und Verwiesenheit durchaus zusammenzudenken.“<sup>19</sup>

Aus evangelischer Perspektive ist mit CA VII das Verständnis der Gottesdienstgemeinde als Kirche im vollen Sinne anzuführen, bei dem die Kirche als *congregatio sanctorum* zugleich Gemeinschaft aller Gläubigen ist und somit jeder Gottesdienstgemeinde ein universalkirchlicher Zug eignet.

Obwohl das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen nicht direkt mit dem Verhältnis des Volkes Gottes zu den jüdischen Gemeinden verglichen werden kann, weil die Dimensionen des Volkes und der Bezug zum Land Israel wichtige Differenzen zwischen jüdischem und christlichem Selbstverständnis ausmachen, ergibt sich doch auch aus jüdischer Perspektive ein deutliches Plädoyer für ein Ineinander beider Größen und gegen die ontologische Priorität der einen. Zum einen ist das Volk Israel immer eine konkret realisierte Größe, zum anderen fehlt eine zentrale jüdische Autorität und ist jede einzelne Gemeinde (bzw. nach manchen Strömungen jeder einzelne Jude) prinzipiell eigenständig. Diese Eigenständigkeit besteht auch bei einer Zuordnung zu einer größeren Strömung und der Zugehörigkeit zum Judentum bzw. zum Volk Israel. Sie hängt mit der Identitätskonstruktion im Judentum zusammen, die sich deutlich von derjenigen im Christentum (und Islam) unterscheidet, da dem Bekenntnis eine viel geringere Bedeutung zukommt. Dies erlaubt auch einen anderen Umgang mit „Häretikern“, die sich durch Infragestellung des Grundbekenntnisses nicht aus der Gemeinschaft ausschließen, sondern ihr nach wie vor zugerechnet werden, auch wenn sie sich nicht dementsprechend verhalten. Nach verbreiteter halachischer Auffassung ist z.B. ein zum Christentum konvertierter Jude ein „sehr schlechter Jude, aber nichtsdestoweniger ein Jude“<sup>20</sup>. Dies entspricht der hohen Bedeutung der Kontroverse und der Diskussion im Judentum, womit in weiten Teilen des (orthodoxen wie liberalen) Judentums ein epistemisches Autoritätsverständnis vorherrscht. Demnach begründet wonach sich die Autorität eines Rabbiners nicht primär durch sein Amt

---

<sup>19</sup> Freitag, Josef: Vorrang der Universalkirche? *Ecclesia in et ex Ecclesiis – Ecclesiae in et ex Ecclesia?* Zum Streit um den *Communio*-Charakter der Kirche aus der Sicht einer eucharistischen Ekklesiologie, in: *Ökumenische Rundschau* 44 (1995), 74–92, 79f. Vgl. Bordeianu, Radu: *Orthodox-Catholic Dialogue. Retrieving Eucharist Ecclesiology*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 44 (2009), 239–265.

<sup>20</sup> So David Neuhaus, der Patriarchalvikar für die hebräischsprachigen katholischen Christen im Lateinischen Patriarchat Jerusalem in einem Gastvortrag im Theologischen Studienjahr Jerusalem am 27.11.2013.

oder seine Funktion, sondern durch seine Expertise. Damit verbunden ist die individuelle Verantwortung für die Torah, aufgrund derer viele Juden und Jüdinnen gegen Bemühungen sind, eine verbindliche zentrale Instanz wie den Sanhedrin einzuführen, oder ein Oberrabbinat nicht als halachisch notwendig anzusehen.<sup>21</sup>

Wegen der unterschiedlichen Identitätskonstruktionen und der komplexen Entwicklungsprozesse im Judentum und Christentum können zwar keine direkten oder zwingenden Konsequenzen für das ontologische Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen gezogen werden, aber zumindest spricht die religiöse Eigenständigkeit der konkreten Gemeinde im Judentum dafür, auch im Christentum die Ortskirche nicht zu stark von der Universalkirche her zu verstehen.

Als Beispiel für das kritische Korrektiv des Judentums für die innerchristliche Ökumene kann die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre angeführt werden.<sup>22</sup> So attestiert ihr Brumlik „einen zwar zivil klingenden, aber dafür umso deutlicheren Antijudaismus“<sup>23</sup> und führt dazu die Rede von der Überwindung des Gesetzes als Heilsweg in Nr. 33 an; das Gesetz bzw. das Judentum werde als negativer Hintergrund verwendet, um den christlichen Gedanken besser hervorheben zu können, worin die „Lehre der Verachtung“ nachwirke. Zudem insinuiere der Text, das Gesetz sei vor Christus allgemein als Weg zum Heil verstanden worden und ein supersessionistisches Verständnis werde bei der Rede von der Überwindung des Gesetzes durch Christus nicht ausgeschlossen. Dagegen ist die jüdische Sicht zu betonen, die die Offenbarung des Gesetzes als Beweis der göttlichen Gnade versteht: „That God commands man is the proof that he considers man. The law represents the highest affirmation of man, as well as his crowning dignity.“<sup>24</sup>

In eine ähnliche Richtung läuft die Kritik Marquardts, der u.a. darauf hinweist, Israel werde in der Erklärung kein einziges Mal erwähnt und das Alte Testament kaum sowie der ursprüngliche Kontext der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht berücksichtigt. Er geht insofern über Brumlik hinaus, weil seiner Ansicht nach das Judentum nicht nur als Negativfolie dient, sondern ferner inhaltlich falsch dargestellt wird.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Vgl. z.B. Berger, Michael S.: *Rabbinic Authority*, Oxford 1998; Ben-Menahem, Hanina: *Controversy and Dialogue in the Jewish Tradition. An interpretative Essay*, in: Ders./Hecht, Neil S./Wosner, Shai (Hg.): *Controversy and Dialogue in the Jewish Tradition*, London 2005, 1–41; Lichtenstein, Aron: *The Israeli Chief Rabbinate. A Current Halakhic Perspective*, in: *Tradition* 26 (1992) 4, 26–38.

<sup>22</sup> Vgl. ausführlich Fernet-Ponse 2010.

<sup>23</sup> Brumlik, Micha: *Christlich-jüdischer Dialog und systematische Theologie – eine Problemanzeige*, in: Eler, Hans/Koschel, Ansgar (Hg.): *Der Dialog zwischen Juden und Christen. Versuche des Gesprächs nach Auschwitz*, Frankfurt a.M. – New York 1999, 295–300, 297.

<sup>24</sup> Berkovits, Eliezer: *Law and Morality in Jewish Tradition*, in: Ders., *Essential Essays on Judaism*, Jerusalem 2007, 3–39, 5.

<sup>25</sup> Vgl. Marquardt, Friedrich-Wilhelm: *Vom Rechtfertigungsgeschehen zu einer Evangelischen Halacha*, in: Dober, Hans Martin/Mensink, Dagmar (Hg.): *Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart. Beiträge im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs*, Stuttgart 2002, 43–75, 43f.

So zutreffend die Kritik am Gesetzesverständnis der GER aus dieser Perspektive sein mag, so halte ich davon nicht den eigentlichen Konsens in Grundwahrheiten betroffen, wie auch die Erklärung des Weltrates Methodistischer Kirchen anlässlich der Bestätigung der GER zeigt, worin das Gesetz als Ausdruck des Wortes und Willens Gottes bezeichnet wird: „Obwohl das Gesetz keine Kraft mehr hat, die zu verdammen, die an Jesus Christus glauben, bleibt es ein unverzichtbarer Führer zum Willen Gottes, wie er im Liebesgebot zusammengefasst ist.“<sup>26</sup> Die grundlegenden Konsensaussagen der GER könnten entsprechend einem präziseren Gesetzesverständnis, einer Berücksichtigung Israels und einem differenzierten Rekurs auf das Alte Testament modifiziert beibehalten werden. Die GER illustriert indes die Mängel eines innerchristlichen Dialogs, bei dem das Judentum faktisch oder theoretisch ausgeschlossen wird, und illustriert so, wie ökumenische Einigung nicht erfolgen sollte. Zeigen die GER wie auch die positiven Anstöße, wie wichtig es ist, das Judentum im innerchristlichen Dialog zu berücksichtigen und keine christliche Identitätsbestimmung durch eine unterkomplexe Abgrenzung von einem konstruierten Judentum vorzunehmen, kann vor diesem Hintergrund gefragt werden, wie die innerchristliche Ökumene die jüdisch-christlichen Beziehungen beeinflussen kann bzw. beeinflusst.

## 2.2. Ökumenische Anstöße für die jüdisch-christlichen Beziehungen?

Schon ein erster Blick auf die institutionalisierten jüdisch-christlichen Gespräche bzw. Gesprächskreise lässt eine Problematik erkennen: In der Regel sind die Gespräche mit kirchenamtlicher Beteiligung christlicherseits konfessionell geprägt bzw. beschränkt, d.h. es sind nur Vertreter und Vertreterinnen einer christlichen Tradition beteiligt, während auf jüdischer Seite durchaus unterschiedliche Denominationen eingebunden sind. Analog zu der eben beschriebenen Gefahr eines Dialogs, bei dem eine dritte Perspektive ausgeschlossen ist, bestünde ein erster Anstoß aus der innerchristlichen Ökumene also darin, bei diesen Gesprächen nicht nur die eigene christliche Perspektive im Blick zu haben, sondern auch die anderen zu berücksichtigen.

Geht es um konkrete inhaltliche Anstöße, ist zunächst auf den unterschiedlichen Charakter der Dialoge bzw. Gespräche abzuheben. Während die innerchristlichen ökumenischen Dialoge geführt werden, um sich dem Ziel der Einheit der Christenheit anzunähern, ist es das Anliegen der jüdisch-christlichen Gespräche, die Beziehung zu vertiefen und die Möglichkeiten gemeinsamen Handelns auszuloten. Daher werden die theologischen Unterschiede wie die Trinitätslehre oder die Inkarnation Gottes in Jesus Christus nicht verschwiegen bzw. primär in akademischen Diskussionen (dann auch meist mit Beteiligung

---

<sup>26</sup> Weltrat Methodistischer Kirchen, Methodistische Stellungnahme, in: Hauschildt, Friedrich/Hahn, Udo/Siemens, Andreas (Hg.): Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses. In Beratung mit dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Göttingen 2009, 1079–1083, 1082.

von Vertretern und Vertreterinnen verschiedener christlicher Konfessionen) thematisiert, stehen aber bei den offiziellen Dialogen z.B. zwischen dem Vatikan und jüdischen Organisationen keineswegs so im Zentrum wie sie dies im Falle der ökumenischen Dialoge tun. Es können und sollen keine theologischen Kontroversfragen geklärt werden – zumal angesichts des geringeren Stellenwerts der Theologie im Judentum –, um eine (Bekenntnis-)Einheit zu erreichen.<sup>27</sup> Der Akzent auf Beziehungspflege und die Verständigung über ein mögliches gemeinsames Handeln und den Einsatz für das Wohl von Gesellschaft und Welt erklärt, wieso nicht ohne Weiteres eine inhaltliche Beeinflussung der jüdisch-christlichen Gespräche durch ökumenische Dialoge über beispielsweise den Charakter des Primates des Bischofs von Rom oder das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen angenommen werden kann – und umgekehrt, da sich die jüdischen Anstöße für innerchristliche kontroverstheologische Fragestellungen keinen offiziellen jüdisch-christlichen Initiativen verdanken, sondern der mit der christlichen Angewiesenheit auf das Judentum begründeten Berücksichtigung jüdischer Denkweisen und Überzeugungen. Eine gegenseitige Beeinflussung der ökumenischen und der jüdisch-christlichen Gespräche ist hingegen möglich, wenn ähnliche Themen wie Religionsfreiheit, Herausforderungen des Säkularismus etc. behandelt werden. Allerdings besteht nicht bei allen dieser eher ethisch orientierten Themen eine innerchristliche Einheit, wenn z.B. die unterschiedlichen Positionen bezüglich bioethischer Fragestellungen berücksichtigt werden.

Anders verhält es sich hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum, mit dem auch die Kirchen und Gemeinschaften in den Blick kommen können, die keine offiziellen jüdisch-christlichen Gespräche führen, sowie die nicht einheitliche Position der Kirchen zum Judentum. Zwar sind sich viele Kirchen der Angewiesenheit auf das Judentum bewusst und lehnen daher (zumindest implizit) beispielsweise eine Judenmission ab, aber dies ist innerhalb dieser Kirchen oft nicht unumstritten und wird von einigen Kirchen nicht geteilt.<sup>28</sup> Eine ökumenische Verständigung über die oben formulierte Einsicht in die enge Beziehung zwischen Christentum und Judentum bzw. in die Angewiesenheit des Christentums auf das Judentum (auch das zeitgenössische) und ein damit verbundenes „Nein!“ zur Judenmission – was nicht bedeutet, im Gespräch mit Juden und Jüdinnen den eigenen Christusglauben leugnen oder verschweigen zu müssen – wären von kaum zu überschätzender Bedeutung für das jüdisch-christliche Verhältnis. Die bestehende inner- wie zwischenkirchlich bestehende Uneinheitlichkeit in dieser Frage hingegen belastet die Gespräche immer wieder, insofern uneindeutige Formulierungen oft so verstanden werden,

---

<sup>27</sup> Vgl. Fornet-Ponse, Thomas: Von Symmetrien und Asymmetrien: Die jüdisch-christlichen Gespräche als Ausdruck der jüdischen Sicht der Katholischen Kirche, in: Ders. /Gilich, Benedikt (Hg.): Wofür haltet ihr uns? Katholische Kirche in interdisziplinären Perspektiven oder: Zur Wechselwirkung von Fremd- und Selbstbild, Münster 2011, 123–141.

<sup>28</sup> Vgl. allgemein zur Problematik der Judenmission Frankemölle, Hubert/Wohlmuth, Josef (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld: „Judenmission“, Freiburg i.Br. 2010.

als drückten sie den Wunsch nach Bekehrung der Juden und Jüdinnen zu Christus aus bzw. setzten sich aktiv für diese ein. Solange in dieser Frage innerchristlich keine Einigung besteht, ist aus katholischer Sicht auf der Basis von Nostra Aetate auch keine Einheit der Kirchen möglich, da Judenmission betreibende Kirchen der zum Innersten gehörenden geistlichen Verbundenheit von Kirche und Judentum und damit einem zentralen Aspekt des Geheimnisses der Kirche nicht gerecht werden.

Ein mit Berücksichtigung des Judentums geführter ökumenischer Dialog hingegen nimmt diese Einsicht auf, führt ferner zur vertieften Einsicht in die eigene christliche Identität als „zweite Wahl Gottes“, was wiederum die Einheit und Gemeinschaft untereinander stärkt. Dies wiederum ermöglicht eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Judentum, sodass hier von einer spiralförmigen Bewegung gesprochen werden kann.