

# Keine organisierte Judenmission, aber eine Bitte um Bekehrung?

von Thomas Fornet-Ponse, Bonn

## 1. Einführung – Problemstellung

Die Frage nach dem Betreiben einer Judenmission ist untrennbar mit der Frage der Anerkennung oder Nichtanerkennung des Judentums als Heilsweg und damit mit genuin religionstheologischen Fragen verbunden. Denn auch wenn Mission mit dem II. Vatikanum als im Auftrag Jesu Christi erfolgende Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen (vgl. Mk 16,15f.) verstanden wird (vgl. AG 1) und das primäre Ziel nicht ist, aus der Sorge um ihr Heil Gläubige anderer Religionen dazu zu bewegen (oder gar zu nötigen), sich taufen zu lassen,<sup>1</sup> wird der Begriff der Judenmission doch meistens noch in diesem Sinne verwendet. In der Regel wird aber nicht nur eine Proselytenmacherei abgelehnt, sondern ein Dialog gefordert, in dem Christen zwar ihren Glauben bezeugen, der aber nicht mit der Verkündigung des Evangeliums an andere Menschen zu vergleichen ist.<sup>2</sup> Eine solche Differenzierung erscheint nur dann sinnvoll, wenn man – wie z. B. der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK – der Meinung ist, Christus sei nach christlicher Auffassung „das ‚Ja und Amen‘ (2 Kor 1,20) der unwiderruflichen Treue Gottes zu Israel und der ganzen Welt“, dennoch gebe es (unabhängig von der vom II. Vatikanum herausgestellten Heilsmöglichkeit der ohne Schuld nicht an Christus Glaubenden) „ein Heil für Israel ohne Glauben an Jesus Christus“.<sup>3</sup> Diese Position wird in der jüngsten Erklärung des Gesprächskreises *Nein zur Judenmission – Ja*

<sup>1</sup> Vgl. zur Entwicklung des christlichen Missionsverständnisses M. Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

<sup>2</sup> Vgl. zu dieser Frage und zu weiterführenden Literaturhinweisen R. Brandau, *Das theologische Problem der Judenmission*, in: *Junge Kirche* 69(2008)50–53; Ders., *Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem*, Neukirchen-Vluyn 2006; H.H. Henrix, *Dialog, nicht Proselytenmacherei. Zur Frage der Judenmission*, in: Ders., *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie*, Aachen u. Berlin 2005, 65–82; Ders., *Von der Mission ohne Dialog zu Dialog ohne Mission. Ein katholischer Werkstattbericht zum Verhältnis von Christentum und Judentum*, in: *KuI* 22(2007)50–63 und sein Beitrag in diesem Band.

<sup>3</sup> Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der Deutschen Katho-

zum *Dialog zwischen Juden und Christen* weiter ausgeführt. U. a. wird schon zu Beginn darauf hingewiesen, der Verzicht auf die Judenmission bedeute nicht den Verzicht darauf, einander Zeugnis vom je eigenen Glauben abzulegen.<sup>4</sup> Gemäß einer in der Theologie der Religionen weit verbreiteten (und mittlerweile in die Kritik gekommenen) Kategorisierung in vier verschiedene Modelle – Atheismus, Exklusivismus, Inklusivismus sowie Pluralismus<sup>5</sup> – liegt hiermit eine Position vor, die zwar eine echte Gleichwertigkeit von Judentum und Christentum propagiert und damit als Pluralismus bezeichnet werden könnte, sich aber wegen der strikten Unterscheidung zwischen diesen beiden und anderen Religionen deutlich von einer pluralistischen Religionstheologie im Sinne John Hicks absetzt. Insofern könnte sie besser als eine „bilaterale Religionstheologie“ bezeichnet werden.<sup>6</sup> Dementsprechend formuliert der Gesprächskreis neben historischen Gründen gegen die Judenmission auch theologische, indem z. B. auf *Nostra aetate* und die bleibende Gültigkeit des Bundes Gottes mit seinem Volk Israel verwiesen wird.<sup>7</sup> Im Schlussplädoyer heißt es dann prägnant: „Weil Gottes Bund Israel bereits das Heil erschlossen hat, braucht die Kirche nicht um das Heil Israels besorgt zu sein, die Juden nicht zum christlichen Glauben zu bekehren und sie nicht um ihres Heiles willen zur Taufe zu veranlassen.“<sup>8</sup>

Vor diesem Hintergrund ist die kritische Reaktion des Gesprächskreises und anderer Gremien und Personen auf die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden im außerordentli-

---

liken, Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft, Bonn 2005, 20.

<sup>4</sup> Vgl. Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen, Bonn 2009, 8.

<sup>5</sup> Vgl. zur ersten Kategorisierung P. Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 184–201 (Lit.); Ders., Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 62–95. Vgl. zur Kritik an dieser Modellbildung u. a. K. von Stosch, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: ZkTh 124(2002)294–311.

<sup>6</sup> Vgl. U. Winkler, Von Gotteskindern, Heiden und Teufelskindern. Religionstheologie versus Israeltheologie – ein neuer Diskurs des Vergessens?, in: G. M. Hoff / G. Langer (Hrsg.), Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, Göttingen 2009, 220–264, 256–261. Angesichts des besonderen Charakters des Judentums, das nicht nur Religion, sondern auch „Volk“ ist, kann die Verortung im Kontext der Religionstheologie kritisiert werden. Vgl. dazu J. Wohlmuth, Die Pluralismusdebatte im Religionsdialog – Christliche Lösungsansätze und deren Zielführung, in: Religionen unterwegs 14(2008)8–15.

<sup>7</sup> Vgl. Gesprächskreis, Nein (s. Anm. 3), 13–16.

<sup>8</sup> Gesprächskreis, Nein (s. Anm. 3), 21.

chen Ritus durch Papst Benedikt XVI. verständlich – lautet doch die 1955 eingefügte Überschrift dieser Karfreitagsfürbitte (wie von Kardinal Kasper bestätigt) nach wie vor „pro conversione Iudaeorum“.<sup>9</sup> Vor allem die Gebetseinleitung („Lasst uns beten auch für die Juden, dass Gott, unser Herr, ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Heiland aller Menschen erkennen“<sup>10</sup>) wird als Belastung der Beziehungen, als Rückschritt im jüdisch-katholischen Verhältnis oder als Widerspruch zum II. Vatikanum gewertet.<sup>11</sup> Angesichts der durch ein Schreiben des Kardinalstaatssekretärs Tarcisio Bertone an das Oberrabbinat Israel vom 14.5.2008 als authentisch bekräftigten Interpretation Walter Kaspers, der auf die unveränderte Überschrift hinweist, aber gleichzeitig betont, die katholische Kirche kenne „keine organisierte und institutionalisierte Judenmission“, womit „das Problem der Judenmission faktisch, aber noch nicht theologisch geklärt ist“,<sup>12</sup> stellen sich folgende Fragen: Auf welcher Grundlage betreibt die katholische Kirche keine organisierte und institutionalisierte Judenmission, kann gleichwohl aber um die Bekehrung der Juden bitten und darum, sie mögen Jesus Christus als Heiland aller Menschen erkennen? Was bedeutet es, dass das Problem der Judenmission zwar noch nicht theologisch, aber faktisch geklärt ist? Erkennt das Lehramt das Judentum zwar faktisch als Heilsweg an, vermag dies aber theologisch noch nicht in zufriedenstellender Weise zu begründen? Die Brisanz solcher Fragen zeigt sich auch angesichts der klaren religionstheologischen Positionierung der römisch-katholischen Kirche mit der stetigen Versicherung der Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der hohen Aufmerksamkeit, die religionstheologische Ver-

<sup>9</sup> W. Kasper, Das Wann und Wie entscheidet Gott, in: FAZ vom 20.3.2008, 68, zitiert nach E. Füllenbach, Die Stellungnahme Kardinal Kaspers zur neuen Karfreitagsfürbitte, in: W. Homolka / E. Zenger (Hrsg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i.Br. 2008, 106–114, 110. „Diese ausgesprochen unglücklich gewählte Formulierung stellte das Volk des Alten Bundes nicht nur auf eine Stufe mit den Ungläubigen, deren Fürbitte den Titel ‚Pro conversione Infidelium‘ trug. Vielmehr assoziierte man mit dem Begriff ‚conversi‘ gerade nach dem Zweiten Weltkrieg möglicherweise immer noch die Absicht kirchlicher ‚Judenmission‘.“ H. Wolf, „Pro perfidis Iudaeis“. Die „Amici Israel“ und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, in: HZ 279(2004)611–658, 651. Vgl. zur Entwicklung der Karfreitagsfürbitte für die Juden R. Pacik, Die Fürbitte für die Juden im Karfreitags-Hauptgottesdienst. Von den *perfidis Iudaei* zum *populus acquisitionis prioris*, in: G. M. Hoff / G. Langer (Hrsg.), Ort (s. Anm. 6), 122–143.

<sup>10</sup> So die Übersetzung Wohlmuths in: Homolka / Zenger, Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 9), 20.

<sup>11</sup> Vgl. die unterschiedlichen Stellungnahmen in: Homolka / Zenger, Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 9) sowie R. Pacik, Fürbitte (s. Anm. 9) 138–143 (Lit.).

<sup>12</sup> W. Kasper, Wann (s. Anm. 9) 110.

suche von Seiten des Lehramts erfahren – man denke nur an die Notifikationen zu den Büchern von Roger Haight oder Jacques Dupuis.<sup>13</sup> Im Folgenden wird ausgehend von *Nostra aetate* untersucht, ob die lehramtlichen Stellungnahmen explizit oder implizit die Position ausdrücken, es gebe (gesondert von der prinzipiellen Heilsmöglichkeit aller Menschen guten Willens) ein Heil für Israel ohne ausdrückliches Bekenntnis zu Jesus Christus. Auf dieser Basis kann anschließend behandelt werden, was mit Bekehrung und Anerkennung Christi als Heiland aller Menschen gemeint sein kann, wenn dies nicht auf eine zu organisierende Judenmission abzielt, und ob und inwiefern sich eine konsistente und kontinuierliche Position des römischen Lehramts zeigt.

## 2. Lehramtliche Positionen zur Heilsbedeutung des Judentums<sup>14</sup>

In der Diskussion um die Karfreitagsfürbitte gewinnt die Frage, ob in den zentralen lehramtlichen Texten seit *Nostra aetate* ein Heil für Israel ohne Bekenntnis zu Christus vertreten wird, weiteres Gewicht dadurch, dass sich die Verlautbarung des Vatikanischen Staatssekretariats zur neuen Karfreitagsfürbitte vom 4.4.2008 deutlich zu *Nostra aetate* (und zum Gebet von 1970 als ordentlicher Form) bekennt – auch wenn viele Fragen dabei offen bleiben, weil über den Bund Israels mit Gott nichts gesagt sowie eine Judenmission nicht eindeutig abgelehnt wird.<sup>15</sup> Darin zeigt sich das hermeneutische Programm der römisch-katholischen Kirche, die sich weder an einen eindeutigen Textsinn noch an die Beliebigkeit pluraler Lesarten bindet, sondern an die authentische lehramtliche Rezeption und Auslegung des jeweiligen Textes. Insofern das römisch-katholische Lehramt beansprucht, mit seiner Position meistens lediglich die Konzilstexte authentisch (und verbindlich) auszulegen, nicht aber etwas Neues zu sagen, ist der Rekurs auf die Texte als Argument gegen eine lehramtliche Position zumindest faktisch erschwert.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Vgl. dazu H. Waldenfels, Theologen unter römischem Verdacht. Anthony de Mello SJ – Jacques Dupuis SJ – Roger Haight SJ – Jon Sobrino SJ, in: StZ 26(2008)219–231 sowie zu Jacques Dupuis das Themenheft SaThZ 10,1(2006).

<sup>14</sup> Dieser Passus ist eine erweiterte Überarbeitung des entsprechenden Abschnittes in: T. Fornet-Ponse, Die „neue Karfreitagsfürbitte für die Juden“. Nüchterner Realismus oder enttäuschter Optimismus? (oder) Eine „nüchterne“ Analyse der Position des katholischen Lehramts, in: FrRu NF 16(2009)93–104, 94–102.

<sup>15</sup> Vgl. für die offizielle deutsche Fassung [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/2008/documents/rc\\_seg-st\\_20080404\\_oremus-pro-iudaeis\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2008/documents/rc_seg-st_20080404_oremus-pro-iudaeis_ge.html) (Zugriff am 13.08.2008).

<sup>16</sup> Vgl. zu dieser Frage in aller Klarheit z. B. N. Lüdecke, Der Codex Iuris Canonici

## 2.1. *Nostra aetate: geistliche Verbundenheit, aber keine Gleichrangigkeit?*

In der Diskussion wird als lehramtlicher Text die Konzilserklärung *Nostra aetate* am häufigsten erwähnt. Zweifelsfrei markiert sie besonders mit ihren Aussagen zum Judentum einen Wendepunkt bzw. Wandel der offiziellen Position der römisch-katholischen Kirche, in denen sie schon im ersten Satz die geistliche Verbundenheit von Kirche und Judentum und damit die einzigartige Beziehung und Nähe zwischen ihnen betont: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich [spiritualiter] verbunden ist.“ (NAe 4) Das gemeinsame Erbe bezieht sich nach Siebenrock (unter Bezug auf die Konzilsdebatte) auch auf das gegenwärtige Judentum.<sup>17</sup> Die Judenmission wird zwar nicht explizit abgelehnt, indes wird auch nichts über eine Mission gegenüber den Angehörigen anderer Religionen gesagt. Vielmehr werden das dialogische Moment und der gemeinsame Einsatz betont. Eine Mission wird grundsätzlich als heilsnotwendig angesehen, nicht für einzelne Individuen. Denn eine Zusammenschau von LG 16, AG 7 und GS 22 macht deutlich, auch ein Mensch, der das Evangelium und die Kirche schuldlos nicht kenne, Gott aber aus ehrlichem Herzen suche, könne das ewige Heil erlangen – wobei für unsere Fragestellung die besondere Stellung des Judentums in LG 16 unterstrichen werden muss.<sup>18</sup>

---

von 1983: „Krönung“ des II. Vatikanischen Konzils?, in: H. Wolf / C. Arnold (Hrsg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), Paderborn 2000, 209–237; Ders., Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Statement aus kanonistischer Sicht, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 26(2007)47–69. Vgl. über diese kanonistische Position hinaus zur Rezeption des II. Vatikanums z. B. G. Wassilowsky (Hrsg.), Zweites Vaticanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, Freiburg i.Br. u. a. 2004; P. Hünemann (Hrsg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i.Br. u. a. 2006.

<sup>17</sup> Vgl. R. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: P. Hünemann / B.J. Hilberath (Hrsg.), HThK Vat.II. Bd. 3, 591–693, 661.

<sup>18</sup> Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass AG 7 zuvor mit Zitaten aus 1 Tim 2,4f und Apg 4,12 fordert: „So ist es nötig, daß sich alle zu ihm, der durch die Verkündigung der Kirche erkannt wird, bekehren sowie ihm und seinem Leib, der Kirche, durch die Taufe eingegliedert werden.“ Im gleichen Artikel heißt es auch, der Vater habe Christus gesandt, „daß das ganze Menschengeschlecht *ein* Volk Gottes bilde, in den einen Leib Christi zusammenwachse und zu dem einen Tempel des Heiligen Geistes aufgebaut werde“.

Ebenfalls keine explizite Äußerung findet sich zur Frage des Judentums als Heilsweg sowie zur bleibenden Gültigkeit des Bundes. Nach Vorgrimler und Henrix folgt dies aus den präsentischen Formulierungen und der Versicherung, die Juden seien „immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“ (NAe 4). „Die Aussagen des Konzils sind folgenschwerer, als die landläufige Vertrautheit der paulinischen Formulierungen ahnen lässt. Wem die Gnadengaben Gottes *gehören* und wer von Gott geliebt ist nach dem Zeugnis der christlichen Bibel und des Konzils, dem kann christliche Theologie die ‚Israelitica dignitas‘, [...] das spezifische Licht und den eigenen Wert, vor allem aber das Heil vor Gott nicht streitig machen wollen.“<sup>19</sup> Ferner kann auch der Ausdruck der gemeinsamen Hoffnung von Juden und Christen mit der eschatologischen Vision aller Völker, die Gott mit einer Stimme anrufen, als Argument für die bleibende Erwählung Israels und gegen jedwede Art einer Verwerfungs-, Substitutions-, oder Verachtungstheorie angeführt werden. Zudem ist zu überlegen, ob die Frage der Heilswege nicht angesichts der Treue Gottes eine sekundäre ist. Obwohl die Deutung, wonach *Nostra aetate* zumindest implizit das Judentum als Heilsweg anerkenne, plausibel ist, sind verschiedene Rezeptionen der Texte möglich, da sich kein Konzilsdokument explizit zur bleibenden Gültigkeit des Bundes (als Heilsweg) äußert. Zudem beinhaltet die Aussage, der Bund Gottes mit Israel sei ungekündigt, nicht notwendig die Aussage einer Gleichrangigkeit von Judentum und Christentum. Gerade die vom Konzil mehrfach ausdrücklich hervorgehobene Heilsmöglichkeit für Nichtchristen und die gestufte Zuordnung der anderen Kirchen, kirchlichen Gemeinschaften und Religionen zur römisch-katholischen Kirche lässt in dieser Frage durchaus Spielraum zu. Dies schlägt sich auch in der 1970er Fürbitte nieder, da diese theologisch nicht mehr voraussetzt als die Heilsmöglichkeit aller Menschen und die Bitte darum, die Juden mögen zur Fülle der Erlösung gelangen, auch in Richtung einer (zumindest eschatologischen) Bekehrung der Juden ausgelegt werden kann.<sup>20</sup> Auch der Kontext der sie umgebenden Für-

<sup>19</sup> H. H. Henrix, Ökumene aus Juden und Christen. Ein theologischer Versuch, in: Ders., Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie, Aachen u. Berlin 2005, 7–42, 14 mit Rekurs auf H. Vorgrimler, Ein Freundeswort, in: J. Oesterreicher, Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Meitingen 1971, 21–28, 24f.

<sup>20</sup> Darauf zielt z. B. die Kritik eines Befürworters der neuen Fürbitte (da diese zwar auch zweideutig, aber viel besser als diejenige von 1970 sei): „Daß diese [=die Fülle der Erlösung] nur in der Annahme des Messias Jesus Christus bestehen kann, wird

bitten ist zu beachten: In der Fürbitte für die Einheit der Kirche wird nicht mehr für eine Rückkehr, sondern für eine Zusammenführung in der Einheit der heiligen Kirche gebetet. Während die Fürbitte um die Erleuchtung durch den Heiligen Geist und darum, er möge sie auf den Weg des Heiles führen, für alle, die nicht an Christus glauben, eine Ausrichtung auf die Bekehrung zu Christus insinuiert, kann die Bitte für die, die nicht an Gott glauben, als unmissverständlich theozentrisch bezeichnet werden. Denn es wird darum gebetet, sie mögen Gott finden und als den wahren Gott und Vater bekennen.<sup>21</sup> Obwohl im Konzil und in den Karfreitagsfürbitten von 1970 die Beziehung der Kirche zum Judentum klar von denen zu anderen Religionen unterschieden wird, äußern sie sich nicht ausdrücklich zur Frage des Judentums als Heilsweg. Ob der Unterschied eine solche soteriologische Bedeutung hat, kann zwar aus ihnen gefolgert werden, ergibt sich aber nicht notwendig aus ihnen und ihrer (lehramtlichen) Rezeption. Vielmehr besteht der Unterschied zwischen dem Judentum und den anderen Religionen darin, dass die anderen Religionen fundamentaltheologisch, d. h. im Rahmen der ‚Außenbeziehungen‘ der Kirche behandelt werden, während das Judentum dogmatisch, d. h. bei der Entfaltung der Glaubensinhalte der Kirche behandelt wird.<sup>22</sup> Eine Gleichrangigkeit von Judentum und Christentum kann daraus

---

ebenfalls bewußt verschwiegen.“ H.-L. Barth, Die Zweideutigkeit des neuen Karfreitagsgebets für die Juden, in: *Theologisches* 38(2008)81–86, 83.

Vor diesem Hintergrund erscheint Wolfs Deutung der Fürbitte von 1970 sehr weitgehend: „Hatte das tridentinische Meßbuch den ‚treulosen Juden‘ nur die Möglichkeit der Konversion angeboten, wollten die ‚Amici Israel‘ ihnen immerhin eine ‚transpassi‘ vom Reich des Vaters in das Reich des Sohnes ermöglichen, so räumt das Meßbuch von 1970 dem ‚Volk des Alten Bundes‘ einen eigenen und eigenständigen Heilsweg ein.“ Wolf, „Pro perfidis Judaeis“ (s. Anm. 9) 656f. Ähnlich H.-G. Schöttler, Von Heilswegen und Holzwegen. Die Karfreitagsfürbitte für die Juden und ihre Theologien, in: *Homolka / Zenger, Karfreitagsfürbitte* (s. Anm. 9) 159–175, 165.

<sup>21</sup> Vgl. Messbuch. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Teil 1, Einsiedeln 1975, [50]. Zu einer Gesamtdeutung der Karfreitagsfürbitten siehe A. Gerhards, Die Großen Fürbitten am Karfreitag und die Interzessionen des Eucharistischen Hochgebets als Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche, in: N. Klimek (Hrsg.), *Universalität und Toleranz* (FS Langemeyer), Essen 1989, 111–126 sowie für die ökumenische Problematik der außerordentlichen Fürbitten – denn die Fürbitten für die „Irrgläubigen und Abtrünnigen“ bzw. die „Heiden“ wurden nicht verändert – T. Fornet-Ponse, „Lasset uns auch beten für die Irrgläubigen und die Abtrünnigen“? Zur ökumenischen Relevanz der außerordentlichen Karfreitagsfürbitten, in: *Cath(M)* 63(2009)214–224.

<sup>22</sup> Vgl. K. Wenzel, Christlicher Heilsuniversalismus und jüdisches Gotteszeugnis. Überlegungen zu ihrem Verhältnis aus Anlass der revidierten Karfreitagsfürbitte, in: *Homolka / Zenger, Karfreitagsfürbitte* (s. Anm. 9) 176–190, 181. Auch wenn ich nicht so strikt zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik unterscheiden möchte, kann ich ihm in der Sache zustimmen.

aber nicht logisch zwingend gefolgert werden, auch wenn die christliche Identität in ihrem inneren Kern von diesem Verhältnis betroffen ist. Denn das Verhältnis zu den anderen Kirchen und „Kirchen eines anderen Typus“<sup>23</sup> betrifft die römisch-katholische Identität ebenfalls in ihrem Kern; als gleichrangig werden sie von lehramtlicher Seite aber nicht betrachtet, vielmehr ist die Gemeinschaft mit dem Papst ein Kriterium zur Fülle des Kirchseins.<sup>24</sup>

## 2.2. *Nachkonziliare lehramtliche Aussagen: Bejahung der Sonderstellung des Judentums und Betonung der Einzigkeit Christi*

Dieser Befund erhärtet sich bei einem Blick auf die nachfolgenden lehramtlichen Äußerungen. Unter ihnen nimmt die Ansprache Johannes Pauls II. an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz einen besonderen Rang ein. Denn dort sprach er ausdrücklich davon, der Alte Bund sei nie gekündigt worden, was in der Folge zu einem Hauptmotiv zahlreicher Ansprachen dieses Papstes werden sollte.<sup>25</sup> Ähnlich herausragende Bedeutung nimmt sein Besuch der Synagoge in Rom am 13. April 1986 ein, wo er die besondere Beziehung der Kirche zum Judentum hervorhob, von der jüdischen Religion als zum Inneren des Christentums gehörend sprach und schließlich die Juden unsere bevorzugten und älteren Brüder nannte.<sup>26</sup> So sehr diese Äußerungen eine Interpretation in Richtung eines Heils für Israel ohne Christusbekenntnis ermöglichen – sofern sie nicht (lediglich) als Plädoyer für das Heil des vorchrist-

---

<sup>23</sup> W. Kasper, Situation und Zukunft der Ökumene, in: ThQ 181(2001)175–190, 185. Diese Sprachregelung scheint mir geeigneter zu sein, um dem Sachverhalt der unterschiedlichen Kirchenverständnisse Rechnung zu tragen, als die Rede von „kirchlichen Gemeinschaften“, die keine „Kirchen im eigentlichen Sinne“ seien.

<sup>24</sup> Dies zeigt sich besonders im Verhältnis zu den Ostkirchen, wo dies das einzige noch kirchentrennende theologische Problem ist. Hierzu und unter Berufung auf *Communio notio* 17,3 formulieren die Antworten der Glaubenskongregation auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche von 2007: „Weil aber die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche, deren sichtbares Haupt der Bischof von Rom und Nachfolger des Petrus ist, nicht eine bloß äußere Zutat zur Teilkirche ist, sondern eines ihrer inneren Wesenselemente, leidet das Teilkirchesein jener ehrwürdigen christlichen Gemeinschaften unter einem Mangel.“ ([http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070629\\_responsa-quaestiones\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_ge.html), Zugriff am 06.12.2009.)

<sup>25</sup> Der Text findet sich u. a. in: R. Rendtorff u. H. H. Henrix (Hrsg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. 1: Dokumente 1945–1985, Paderborn – München 1988, 74–77. (Diese Dokumentensammlung wird in der Folge mit KuJ 1 abgekürzt.) Vgl. zu weiteren Äußerungen u. a. H. H. Henrix, Katholische Kirche und Judentum: 40 Jahre nach „Nostra Aetate“ – am Ende eines bedeutenden Pontifikates, in: Kul 20(2005)162–177.

<sup>26</sup> Vgl. den Text in KuJ 1, 106–111.

lichen Judentums verstanden werden –, dürfen darüber nicht andere Dokumente aus der Zeit seines Pontifikates vergessen werden, in denen die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesus Christi unmissverständlich festgehalten wird.

Dies wird schon in den zwei wichtigen Texten der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum zu NAe von 1974 und 1985 deutlich. So betonen die „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra Aetate‘, Artikel 4“ (vom 1. Dezember 1974) zwar schon zu Beginn, es gehe um einen Dialog zum besseren Verständnis füreinander, wozu Respekt gegenüber der Eigenart des anderen und besonders seinem Glauben und seinen religiösen Überzeugungen gegenüber nötig sei. Aber auch den Juden gegenüber sei Christus zu bezeugen, wenn dies auch nicht aggressiv erfolgen dürfe.<sup>27</sup> Für unsere Fragestellung nach der lehramtlichen Position zur Heilsbedeutung des Judentums sind die „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“ (vom 24. Juni 1985), noch wichtiger, da er Joh 10,16 zitierend, unmissverständlich festhält: „Kirche und Judentum können also nicht als zwei parallele Heilswege dargestellt werden, und die Kirche muß Christus als Erlöser vor allen Menschen bezeugen“.<sup>28</sup>

Ausführlicher behandelt werden soll nun zunächst der Katechismus der Katholischen Kirche, da sich dieser als Ausdruck des authentischen Lehramts der Kirche versteht. Weil er in Zusammenarbeit mit dem gesamten Episkopat der katholischen Kirche entstand, bezeichnet ihn Johannes Paul II. in der Apostolischen Konstitution „Fidei Depositum“ als „Darlegung des Glaubens der Kirche und der katholischen Lehre“ bzw. als „sichere Norm für die Lehre des Glaubens“.<sup>29</sup> Ferner gehe ich wegen der behandelten Thematik auf die durch Papst Johannes Paul II. approbierte Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* ein.<sup>30</sup> Beide sind auch insofern für unsere Fragestellung besonders wichtig,

<sup>27</sup> Vgl. KuJ 1, 48–53, 49.

<sup>28</sup> KuJ 1, 92–103, 95.

<sup>29</sup> Johannes Paul II., Apostolische Konstitution „Fidei Depositum“, in: Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, 29–35, 33f. Vgl. zum Katechismus ausführlicher: Juden und Judentum im neuen Katechismus der Katholischen Kirche. Ein Zwischenruf. Erweiterte Dokumentation. Diskussionspapier des Gesprächskreis „Juden – Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, ergänzt durch vier Stellungnahmen aus den USA. 27. November 1996. Abrufbar unter: [http://www.zdk.de/data/erklarungen/pdf/JuC\\_Katechismus\\_\\_1\\_1034932764.PDF](http://www.zdk.de/data/erklarungen/pdf/JuC_Katechismus__1_1034932764.PDF) (Zugriff am: 14.08.2008).

<sup>30</sup> Zitiert nach: Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus* über

weil es sich nicht um Dialogdokumente handelt, sondern um innerkatholische Texte, in denen sich das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche ausdrückt.

Hinsichtlich der uns interessierenden Frage äußert sich auch der Katechismus nicht explizit: Zwar bewegt er sich bei den direkten Äußerungen über das Judentum auf der Höhe der Konzilstexte und der Dokumente der Kommission von 1974 und 1985, bietet aber weder eine positive Israeltheologie, noch weist er auf die Bedeutung des gegenwärtigen Judentums als „ältere Geschwister“ hin. Die gerade genannten einschlägigen Äußerungen Johannes Pauls II. werden nicht zitiert. Wenn es in Nr. 674 heißt: „Das Kommen des verherrlichten Messias hängt zu jedem Zeitpunkt der Geschichte davon ab, daß er von ‚ganz Israel‘ (Röm 11,26) anerkannt wird, über dem zum Teil ‚Verstockung liegt‘ (Röm 11,25), so daß sie Jesus ‚nicht glaubten‘ (Röm 11,20).“, kann dies kaum in Richtung einer Sonderwegthese (vertreten z. B. durch Franz Mußner) gedeutet werden; vielmehr wird die Anerkennung des Messias durch ganz Israel als Bedingung seiner Wiederkunft genannt. Nicht unproblematisch sind auch die Äußerungen in den Nr. 761f. zur Vorbereitung der Kirche im Alten Bund, da sie eine Deutung in Richtung einer Substitutionstheese zumindest ermöglichen. Explizit auf das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk geht der Katechismus in Nr. 839 ein, wo zunächst unter Rekurs auf NAe 4 der Zusammenhang genannt und der jüdische Glaube als „Antwort auf die Offenbarung Gottes im Alten Bund“ bezeichnet wird. Anschließend wird die unwiderrufliche Berufung Israels hervorgehoben (vgl. auch 121). Eine Anerkennung des Judentums als Heilsweg unterbleibt aber; zudem legt der Abschluss der Nr. 840 über die ähnlichen Ziele des ‚Gottvolkes des Alten Bundes‘ und des ‚neuen Volkes Gottes‘ – Anknüpfung des Messias einerseits als Kommen des Messias, andererseits als Wiederkunft des gestorbenen und auferstandenen Messias – eine Deutung des Judentums als im Vergleich zur Kirche defizitär dar: „eine Erwartung, die freilich durch das Drama der Unkenntnis oder des Verkennens Jesu Christi begleitet wird“. Schließlich wäre noch genauer zu untersuchen, welche Implikationen die Äußerungen zum alten Gesetz im Rahmen der Behandlung des Sittengesetzes haben, wenn das alte Gesetz als erste Stufe auf dem Weg zum Gottesreich (vgl. 1963) und als „*Vorbereitung auf das Evangelium*“ (1964) bezeichnet wird. Eine Gleichrangigkeit von Kirche und Judentum vermag ich im Katechismus nicht als Grundmotiv zu erkennen. Viel-

---

die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. 6. August 2000. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, VAS 148, Bonn 2000.

mehr deuten seine Aussagen eher in Richtung einer abgestuften Wertigkeit auf der Linie der Zuordnung der anderen Kirchen und Religionen zur römisch-katholischen Kirche. Diese Position dürfte mit der o.g. problematischen Interpretation von Röm 11,26 zusammenhängen.

Dies bestätigt sich in *Dominus Iesus*, das innerkatholisch an Grundüberzeugungen über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche erinnern möchte. Der Großteil der Diskussion über dieses Dokument widmete sich aber den Konsequenzen für den innerchristlich-ökumenischen Dialog – worin deutlich wird, dass es gegenwärtig keine rein innerkatholischen Texte mehr geben kann, weil sie immer auch von Nichtkatholiken und Nichtchristen wahrgenommen werden.<sup>31</sup> Wegen der christologischen Aussageabsicht und des Anspruches als Dokument der Glaubenskongregation, lediglich einige Glaubenswahrheiten vorzulegen und zu klären, aber inhaltlich nichts Neues zu sagen, ist es für unsere Fragestellung sehr aufschlussreich. DI stellt sich sehr betont in die Kontinuität zum II. Vatikanum und dem nachkonziliaren Lehramt, wie sich an den zahlreichen Verweisen zeigt. Inhaltlich wird schon in der Einleitung unterstrichen, der interreligiöse Dialog ersetze nicht die *missio ad gentes*, sondern begleite sie (Nr. 2). Durchweg wendet sich DI gegen einen Relativismus, wonach ein religiöser Pluralismus de iure gerechtfertigt werden sollte; in der Einordnung der gängigen religionstheologischen Modelle vertritt DI einen Inklusivismus – und kann damit zwar von der grundsätzlichen Heilsmöglichkeit aller Menschen ausgehen, aber alle anderen Religionen nur in ihrer Beziehung zur Kirche als heilsrelevant ansehen. Dementsprechend wird das Mysterium Jesu Christi und der Kirche als absolute und universale Heilswahrheit betont, wozu zunächst die Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu Christi herausgestellt wird (Nr. 5–8). Das beinhaltet die Unvollständigkeit der Offenbarung in den anderen Religionen (und damit auch des Judentums). In der Konsequenz der Unterscheidung zwischen dem christlichen Glauben und der inneren Überzeugung in anderen Religionen liegt es auch, dass das Juden-

---

<sup>31</sup> Vgl. z. B. M. J. Rainer (Hrsg.), „*Dominus Iesus*“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster <sup>2</sup>2001. Meine Lesart unterscheidet sich von der Clemens Thomas, der die jüdisch-christlichen Beziehungen nicht von diesem Dokument betroffen ansah. (Vgl. C. Thomas, Vatikanische Erklärung „*Dominus Iesus*“ gegen Relativierungen der christlichen Botschaft, in: FrRu NF 8(2001)1–4.) Hinsichtlich der Zielrichtung des Dokuments stimme ich ihm zu; allerdings sehe ich durch die vorgenommene eindeutige Abgrenzung zwischen Christen und Nichtchristen das Judentum implizit betroffen.

tum nicht eigens erwähnt, sondern vermutlich unter diese anderen Religionen subsumiert wird.<sup>32</sup> Ferner wird die Einzigkeit der göttlichen Heilsordnung bekräftigt, so dass das Wirken des Geistes nicht außerhalb oder neben dem Wirken Christi geschehe (Nr. 9–12). Anschließend wird zunächst die Einzigkeit und Universalität des Heilsmysteriums Jesu Christi festgehalten (Nr. 13–15), wobei über die ersten Christen gesagt wird, sie seien sich dieser einzigartigen und universalen Heilsgabe bewusst gewesen: „Sie wandten sich an Israel und verwiesen auf die Vollendung des Heils, das über das Gesetz hinausgeht.“ (Nr. 13) Mit Zitaten aus GS 10 und von Augustinus wird zudem betont, außerhalb von Christus erlange niemand das Heil. Andere religiöse Erfahrungen sind auf die einzige Mittlerschaft Christi hingeordnet bzw. werden durch diese normiert (Nr. 14). Nach den Ausführungen über die Einzigkeit und Einheit der Kirche und den Zusammenhang von Kirche und Reich Gottes (Nr. 16–19) wendet sich DI schließlich der Kirche und den Religionen hinsichtlich des Heils zu (Nr. 20–22). Das Judentum wird auch hier nicht eigens genannt, womit es wohl bei den anderen Religionen mitgemeint ist, da es kaum zur Kirche gezählt werden kann. Aufgrund der untrennbaren Beziehung der Kirche zum Retter Christi heißt es, sie sei „ihm untergeordnet und hat deshalb im Plan Gottes eine unumgängliche Beziehung zum Heil eines jeden Menschen“ (Nr. 20). Mit einem Zitat aus *Redemptoris missio* wird die Verbundenheit mit der Kirche auch derer, die nicht formell Glieder der Kirche sind, genannt. Für DI ist es klar, „dass es dem katholischen Glauben widerspräche, die Kirche als *einen Heilsweg* neben jenen in den anderen Religionen zu betrachten, die komplementär zur Kirche, ja im Grunde ihr gleichwertig wären, insofern sie mit dieser zum eschatologischen Reich Gottes konvertierten.“ (Nr. 21) Noch deutlicher wird die Erklärung in Nr. 22, wenn sie mit Verweis auf *Mystici corporis* festhält, auch wenn Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen könnten, sei es gewiss, „dass sie sich *objektiv* in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen“. Daher gehört die Mission zu den Völkern zur Aufgabe der Kirche und der Dialog ist eine der dazu gehörenden Methoden. Die von einem Dialog vorausgesetzte Parität bezieht sich nicht auf die Lehrinhalte und

<sup>32</sup> Thoma dagegen ist der Meinung, das Judentum werde nicht erwähnt, weil es von diesem glaubensreinigenden christlichen Aufruf nicht betroffen sei. Das aber „hätte in der kirchlichen Erklärung deutlicher zum Ausdruck gebracht werden müssen“. Thoma, Erklärung (s. Anm. 31), 4.

auch nicht auf die Religionsgründer, sondern auf die gleiche personale Würde der Dialogpartner. Allerdings sind vor dem Hintergrund des in LG 16 und NA ausgedrückten klaren Unterschieds zwischen dem Judentum und den anderen Religionen aus dem Schweigen über das Judentum in DI keine allzu weitreichenden Folgerungen zu ziehen.

Mithin zeigen sowohl der Katechismus als auch DI deutlich, wie unbegründet die Annahme ist, die römisch-katholische Kirche habe theologisch eindeutig einer Judenmission eine Absage erteilt (die Bezeugung und Verkündigung von Christus allen Menschen gegenüber wird explizit verlangt) oder das Judentum als ebenso gültigen Heilsweg wie die Kirche angesehen. Klar gesehen und formuliert hat dies Günter B. Ginzler: „Die Situation ist beinahe grotesk: Hier die Juden, die fast schon gebetsmühlenartig derlei Hoffnungen und Wünsche postulieren, dort der Vatikan, der sich wortreich und konsequent diesem Ansinnen verweigert.“<sup>33</sup>

Die Sonderstellung des Judentums wird im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* hervorgehoben, indem es die bleibende theologische Würde des Judentums nach Christus nachdrücklich betont. So hält es im Abschnitt über den Beitrag der jüdischen Schriftlesung fest, die jüdische Lesung der Bibel stelle in Analogie zur sich parallel entwickelnden christlichen eine mögliche Leseweise dar. „Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist.“<sup>34</sup> (Nr. 22) Noch deutlicher sind die Ausführungen über die Erwählung Israels, da auf der Basis von Röm 9–11 festgehalten wird: „Das Neue Testament behauptet nie, Israel sei verworfen worden. Von Anfang war die Kirche der Auffassung, die Juden blieben wichtige Zeugen der göttlichen Heilsordnung.“ (Nr. 35) Der Abschnitt schließt mit einer Anerkennung der Sonderrolle des jüdischen Volkes als „älterer Bruder“ (in Aufnahme der Ansprache Johannes Pauls II. in der Synagoge von Rom) und der Betonung seiner einmaligen Stellung unter allen anderen Religionen. Aber das Dokument hält auch die christliche Überzeugung fest, Christus habe sich keineswegs der israelitischen Schrift widersetzt oder ihr ein Ende bereiten wollen, sondern bringe sie „in seiner Person, in seiner Sendung und ganz besonders in seinem Ostergeheimnis zur

<sup>33</sup> G. B. Ginzler, Vorwärts, wir gehen zurück, in: Homolka / Zenger, Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 9) 36–46, 41.

<sup>34</sup> Zitiert nach: Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*. 24. Mai 2001. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, VAS 152, Bonn 2001.

Vollendung“ (Nr. 64). Die neue Sicht im Licht Christi betreffe alle großen Themen der Theologie des Alten Testaments: Gott, Mensch und das Volk. Mit dem Kommen Christi und der Kirche habe nach christlicher Auffassung der Gott der Offenbarung sein letztes Wort gesprochen. So legt das Dokument einerseits deutlich Zeugnis von christlichen Grundüberzeugungen ab, vermag aber andererseits auch die besondere Rolle des zeitgenössischen Judentums in der göttlichen Heilsordnung anzuerkennen. Dem entspricht auch die Feststellung in der Schlussfolgerung, es hätte niemals zu einem (fast) vollständigen Bruch zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche kommen dürfen. „Denn ein vollständiger Bruch zwischen Kirche und Synagoge widerspricht der Heiligen Schrift.“ (Nr. 85) Trotz dieser Unterschiede zu *Dominus Iesus* darf nicht von einem Widerspruch zwischen beiden Dokumenten gesprochen werden, da zwar von einer Sonderrolle und einmaligen Stellung des Judentums unter den anderen Religionen gesprochen wird, was eine organisierte Judenmission ausschließt, aber weder die Bedeutung Christi geschmälert noch das Judentum als gleichrangiger Heilsweg angesehen wird. Vielmehr scheint sich auch dieses Dokument in die Tradition der abgestuften Zuordnung einzufügen.

### *2.3. Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Gerhard Ludwig Müller: Besonderheit des Judentums und Universalität des Missionsauftrags*

In diesen Aspekten besteht nicht nur eine Kontinuität unter den lehramtlichen Äußerungen, sondern auch eine im Denken des gegenwärtigen Papstes, der sich schon sehr früh und intensiv mit den Weltreligionen und dem Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk auseinandergesetzt hat.<sup>35</sup> Dabei sind seine Äußerungen zum Verhältnis von Juden und Christen vom Wunsch nach Versöhnung getragen; „Juden und Christen sollten sich in einer tiefen inneren Versöhnung gegenseitig annehmen, nicht unter Absehung von ihrem Glauben oder gar unter dessen Verleugnung, sondern aus der Tiefe des Glaubens selbst heraus. In ihrer gegenseitigen Versöhnung sollten sie für die Welt zu einer Kraft des Friedens werden.“<sup>36</sup> Diese Versöhnung finde aber nur durch den Tod Jesu statt. In einem anderen Beitrag geht er zwar nicht explizit auf die Frage der

<sup>35</sup> Vgl. z. B. J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in: J.B. Metz u. a. (Hrsg.) *Gott in Welt* (FS Rahner), Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 1964, 287–305; Ders., *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Urfeld <sup>4</sup>2005.

<sup>36</sup> J. Ratzinger, *Vielfalt* (s. Anm. 35) 44.

Judenmission ein, meint aber – sehr ähnlich zu dem später unter seinem Vorsitz entwickelten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission –: „Wenn Israel nicht wie die Christen in Jesus den *Sohn* Gottes sehen kann, so ist es ihm doch nicht einfach unmöglich, in ihm den *Knecht* Gottes zu erkennen, der das Licht seines Gottes zu den Völkern trägt. Und umgekehrt: Auch wenn die Christen wünschen, daß Israel eines Tages Christus als den Sohn Gottes erkennen möge und daß damit der Spalt sich schließe, der beide noch trennt, so sollten sie doch Gottes Verfügung anerkennen, der Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden‘ eine eigene Sendung aufgetragen hat, die die Väter so umschreiben: Sie müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt auszurichten.“<sup>37</sup> Die Anerkennung der Verfügung Gottes impliziert aber, zumindest keine organisierte Judenmission zu betreiben, andernfalls Juden nicht als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns *gegenüber* bleiben können. Auch wenn aus dieser Passage nicht notwendig gefolgert werden kann, Ratzinger habe implizit das Judentum als Heilsweg anerkannt, deutet doch die Ansicht, Israel habe eine eigene Sendung, auf einen besonderen heilsgeschichtlichen Status auch des zeitgenössischen Judentums. Er stellt ferner die gemeinsame Erwartung und Hoffnung heraus, wobei Christus für den Christen die lebendige Torah und so die Gewähr der Hoffnung auf den die Geschichte haltenden und an ihr Ziel bringenden Gott ist. „So gilt auch von hierher, daß die Gestalt Christi gleichzeitig Israel und die Kirche verbindet und trennt: Diese Trennung zu überwinden, steht nicht in unserer Macht, aber sie hält uns gemeinsam auf den Weg zum Kommenden hin und darf daher nicht Feindschaft sein.“<sup>38</sup> Auch dies klingt nicht danach, als werde die Judenmission gutgeheißen. Michael Signer zitiert einen Text Ratzingers vom Ende des Jubiläumjahres 2000, in dem dieser darum betet, Gott möge auch den Kindern Israels ein tieferes Wissen von Jesus von Nazareth geben, sowie darum, dass die Wege zusammenführen. Er folgert daraus und aus Ratzingers Ausführungen in *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, es gebe eine klare Linie „in der theologischen Sicht Papst Benedikts von seinen frühen Schriften über das Judentum wie auch vom Katechismus der Katholischen Kirche bis zur Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für den außerordentlichen Ritus. Es besteht keine feindse-

<sup>37</sup> J. Ratzinger, *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, in: *IkaZ Com* 26(1997)419–429, 425.

<sup>38</sup> Ratzinger, *Dialog* (s. Anm. 37) 425.

lige Absicht, dem jüdischen Volk das Christentum aufzuzwingen – nur die Hoffnung, sie mögen ‚ins Licht kommen‘.<sup>39</sup> Daher verwundert es nicht (noch weniger angesichts der Gruppe, für die die Fürbitte gelten soll), wenn er in der Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte den Akzent auf die Verkündigung Jesu als des Erlösers aller Menschen legt und nicht darauf, dass der Bund angekündigt ist. Zudem geht es ihm nicht um eine organisierte oder zu organisierende Judenmission, sondern primär darum, auch Juden mögen Jesus von Nazareth als den das Licht zu den Völkern tragenden Knecht Gottes erkennen.

An dieser Stelle kann auch auf den Briefwechsel zwischen Kardinal Kasper und Hanspeter Heinz anlässlich der eingangs zitierten aporetischen Aussage des Gesprächskreises „Juden und Christen“, es gebe trotz der Bedeutung Christi ein Heil für Israel ohne Glauben an ihn, hingewiesen werden. Denn Kasper schreibt, er spräche nicht von einer Aporie, da es in der katholischen Theologie verschiedene Theorien gebe, „um den scheinbaren Widerspruch aufzulösen, der zwischen den beiden Thesen besteht: daß einerseits Heil nur durch Jesus Christus und andererseits Heil auch ohne (expliziten) Glauben an Jesus Christus möglich ist“.<sup>40</sup> Daher überrascht ihn die seiner Ansicht nach dort vertretene Ausweitung des Axioms *extra ecclesiam nulla salus* auf die Heilsmöglichkeit *extra Christum* und die Charakterisierung des nachbiblischen Judentums „als einer eigenständigen (!) heilsgeschichtlichen Größe“<sup>41</sup> – obgleich sich diese (wie gesehen) u. a. auf die Päpstliche Bibelkommission stützen kann. Kasper dagegen geht von einem immer neu aktualisierten und interpretierten Bund Gottes mit Abraham aus, der durch Jesus Christus endgültig neu interpretiert werde, weswegen der alte Bund wegen seiner christologischen Erfüllung fort dauere, sodass aus christlicher Sicht nicht von einem Heil „außer Christus“ gesprochen werden könne. Wegen der historischen Belastungen vermeide er die Rede von einer Judenmission – das Fehlen einer organisierten Judenmission bewertet er als theologisch wichtig –, fordert aber dazu auf, den Missionsauftrag ernst zu nehmen und der Tatsache Rechnung zu tragen, dass Paulus zunächst in den Synagogen verkündet hat. „Der universale Missionsauftrag muß offensichtlich in unterschiedlicher Weise verwirklicht werden: Anders bei der Erstmissionierung von

<sup>39</sup> M. A. Signer, Wenn ein Gebet kein Segen ist, in: Homolka / Zenger, Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 9) 78–90, 87.

<sup>40</sup> W. Kasper / H. Heinz, Theologische Schwerpunkte im christlich-jüdischen Gespräch, in: FrRu NF 14(2007)18–25, 21.

<sup>41</sup> Kasper / Heinz, Schwerpunkte (s. Anm. 40) 21.

„Heiden“, anders bei der neuen Missionierung der einmal christlichen Völker und Milieus, wieder anders bei der neuen Evangelisierung in Territorien, in denen die orthodoxe Kirche seit Jahrhunderten zu Hause ist, und schließlich ganz anders im jüdischen Milieu.“<sup>42</sup> Er endet aber damit, es könne nicht erwartet werden, dass Juden die christliche Interpretation akzeptieren.

Indes ging es dem Gesprächskreis nach der Auskunft von Hanspeter Heinz nicht um die Frage der Heilsmöglichkeit außerhalb Christi, sondern nur darum, „ob der *Glaube an Jesus Christus* die universale Voraussetzung ist, zum Heil zu gelangen“.<sup>43</sup> Die entscheidende Bedingung sei ihrer Meinung nach das Erfüllen des Willens Gottes, der von Juden in der Torah und ihrer Tradition, von Christen zudem und besonders in Jesus Christus nach dem Neuen Testament und der kirchlichen Tradition erkannt wird. Dieser in der Erklärung des Gesprächskreises zur Judenmission angenommene Punkt wird von Bischof Müller in seiner Stellungnahme kritisiert.<sup>44</sup> Er bewegt sich im Rahmen der einschlägigen lehramtlichen Dokumente, wenn er einerseits festhält, es könnten auch diejenigen Menschen gerettet werden, die ohne Schuld nicht an Christus glauben, gleichwohl sei aber das „explizite Christus-Bekenntnis und seine Konkretion in der Kirchengliedschaft, das Leben aus den Sakramenten und in der Nachfolge Christi“ notwendige Mittel des Heils für „alle, die Jesus als den Christus erkennen“. Legt man Wert auf den Wortlaut, bedeutete dies für die Interpretation der neuformulierten Karfreitagsfürbitte, die Bitte darum, die Juden mögen Christus als den Heiland aller Menschen erkennen, liefe letztlich auf die Bitte um Konversion der Juden zum Christentum hinaus. Dem widerspricht auch nicht sein Hinweis, wonach die Juden, die nicht zum Glauben an Christus gelangen, nicht vom Heil ausgeschlossen seien, „wenn sie aus der Gnade des Bundesschlusses und den Weisungen Gottes leben. Das Heil, von dem hier die Rede ist, meint allerdings im christlichen Sinn das Heil, das Gott Juden und Heiden durch Christus geschenkt hat.“ Müller verwehrt sich deutlich gegen eine zur Taufe nötige Mission, spricht sich aber ebenso deutlich für eine Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen aus. Zudem hält er fest, es gebe keine „Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils“, die den Bund Gottes mit dem jüdischen Volk als einen Heilsweg

<sup>42</sup> Kasper / Heinz, *Schwerpunkte* (s. Anm. 40) 22.

<sup>43</sup> Kasper / Heinz, *Schwerpunkte* (s. Anm. 40) 23.

<sup>44</sup> Vgl. G.-L. Müller, *Das Christus-Bekenntnis der Kirche im jüdisch-christlichen Dialog*. <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01887/index.html> (Zugriff am 07.12.09).

zu Gott darstellt – ,auch ohne Anerkennung Jesu Christi und ohne das Sakrament der Taufe“<sup>45</sup>. Müller wendet sich schließlich gegen jedwede Relativierung der Heilsnotwendigkeit des Christus-Bekenntnisses.

### *3. Eine Bitte um Bekehrung und die Aufgabe der Theologie*

In der Zusammenschau der lehramtlichen Dokumente sowie der Äußerungen Ratzingers, Kaspers und Müllers zeigt sich ein konsistentes Bild: Auch wenn dem Judentum eine besondere Stellung unter den Religionen zuerkannt und eine organisierte Judenmission mit dem erklärten Ziel der Taufe nicht gefordert wird, wird doch andererseits ein Dialog im Sinne des Zeugnisses über das christliche Verständnis von Jesus Christus als der geschichtlichen Verwirklichung des universalen Heilswillens Gottes nicht abgelehnt. Obwohl die Bekehrung der Juden zum Christentum nicht das vorrangige Ziel einer solchen Mission ist, dürfte sie doch angesichts der Heilsnotwendigkeit der Kirche prinzipiell begrüßt werden können – gemäß der von Müller zitierten Aussage aus AG 7, in der die Differenzierungen aus LG 16 nicht ausdrücklich aufgenommen wurden: „So ist es nötig, daß sich alle zu ihm, der durch die Verkündigung der Kirche erkannt wird, bekehren sowie ihm und seinem Leib, der Kirche, durch die Taufe eingegliedert werden. [...] Wengleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne eigene Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen, so liegt doch auf der Kirche die Notwendigkeit und zugleich das heilige Recht der Evangeliumsverkündigung. Deshalb behält heute und immer die missionarische Tätigkeit ihre ungeschmälerte Bedeutung und Notwendigkeit.“ Auf dieser Linie wäre die neuformulierte Karfreitagsfürbitte als Ausdruck der Hoffnung zu verstehen, die Juden mögen Christus erkennen und sich womöglich sogar taufen lassen, wobei dies der Aktivität Gottes vorbehalten bleibt und nicht als Aufruf zu einer proselytisierenden Judenmission zu verstehen ist.<sup>46</sup> Obwohl eine solche Lesart bei der Fürbitte von 1970 viel weniger wahrscheinlich ist, ist sie nicht unmöglich.

Hierin zeigt sich das eingangs mit Kasper aufgeworfene Prob-

<sup>45</sup> Mit Zitat aus Gesprächskreis, Nein (s. Anm. 4) 5.

<sup>46</sup> So auch die Interpretation bei F. Wilk, Christliche Mission an Israel? Das neutestamentliche Zeugnis und die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte, in: Pastoralblatt 61(2009)103–110, 106.

lem, die Frage der Judenmission sei (vermutlich aus historischen Gründen) zwar faktisch geklärt, aber noch nicht theologisch. Offensichtlich wird eine Anerkennung des Bundes Gottes mit Israel als Heilsweg von lehramtlicher Seite als Relativierung der Heilsnotwendigkeit des Christus-Bekenntnisses oder zumindest der Heilsuniversalität Christi bewertet. An dieser Stelle ist es Aufgabe der Theologie, dem Lehramt plausible und konsistente theologische Modelle vorzuschlagen, in denen dies nicht der Fall ist.

Um den Rahmen meines Beitrags und seiner Fragestellung nicht zu sprengen, begnüge ich mich mit kurzen Hinweisen, in welche Richtung dies geschehen könnte:

Den Ausgangspunkt kann dabei neben *Nostra aetate* besonders Röm 9–11 bilden, da damit betont werden kann, die Rettung ganz Israels geschehe nicht aufgrund einer Initiative der Kirche, sondern sei Gott bzw. dem Parusiechristus vorbehalten. Auf dieser Linie kann auch die neuformulierte Karfreitagsfürbitte gedeutet werden. Nach Florian Bruckmann könnte ihr erster Teil als Gebet darum verstanden werden, „dass Gott die Juden erleuchte, dass in Jesus Christus legitimerweise eine Öffnung des exklusiven Bundes Gottes mit seinem Volk Israel auf die Heiden hin geschehen ist.“<sup>47</sup> Im zweiten Teil werde offen gelassen, wie die Rettung ganz Israels zu denken sei; jede Judenmission verbiete sich von selbst, weil die Rettung Prärogative Gottes sei und am Ende der Tage geschehe. Auch Hans Hermann Henrix betont in seiner Interpretation, die Rettung ganz Israel geschehe nicht aufgrund einer Initiative der Kirche. Daher sei die Fürbitte als Einheit von christologisch zugespitzter Gebetseinleitung und dem theozentrischen eigentlichen Gebet in Richtung der Rettung Israels durch das Tun und Wirken des Parusiechristus (im Anschluss an die Interpretation von Röm 11,25f. durch Franz Mußner)<sup>48</sup> zu verstehen. „Wenn der Text der Karfreitagsfürbitte 2008 so im Sinne der ‚Sonderwegthese‘ zu verstehen ist, dann spricht er nicht von einem missionarischen Zugehen der Kirche auf das jüdische Volk.“<sup>49</sup> Eine ähnliche, aber sich in einem wichtigen Punkt davon unterscheidende, Sicht vertritt Josef

---

<sup>47</sup> F. Bruckmann, Gott will, dass alle Menschen gerettet werden. Ein nicht antijüdischer Interpretationsversuch der Karfreitagsfürbitte, in: KNA-ÖKI 8 (19.2.2008) 17–19, 18.

<sup>48</sup> Vgl. zur exegetischen Diskussion um die Deutung Röm 11,25f. in Richtung eines Sonderwegs T. Fornet-Ponse, Im Geheimnis der Kirche. Christliche Angewiesenheit! Jüdische Verwiesenheit?, Aachen 2007, 55–58.

<sup>49</sup> H. H. Henrix, Bewahrung jüdischer Treue zum Bund und Liebe zum göttlichen Namen. Zum kirchlichen „Hauptgebet“ und zur Karfreitagsfürbitte 2008, in: Homolka / Zenger, Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 9) 134–148, 139.

Wohlmuth, da er wegen des verwendeten *agnoscere* folgert, das Gebetsanliegen bestehe „nicht darin, dass die Juden an Jesus *glauben* sollen, sondern dass sich ihnen sein Mysterium als Retter aller Menschen *intellektuell erschließt*“.<sup>50</sup> Bei der eigentlichen Oration hebt er die Theozentrik (inklusive der Betonung des universalen Heilswillens Gottes) und die neutestamentlichen Bezüge (zu 1 Tim 2,4 und Röm 11,25f) hervor – und zugleich die Ergänzung gegenüber Röm 11,25, weil das *intrare* in der Oration das Eintreten der Heiden in die Kirche betrifft, hingegen in Röm 11,25 den eschatologischen Augenblick der Beendigung des Rettungswerks Gottes an den Völkern. Wohlmuth folgert daraus für die Interpretation, während des Wachstumsprozesses der Kirche unter den Völkern (aber unabhängig davon) werde ganz Israel gerettet. „Die Rettung Israels geschieht somit – parallel und unabhängig vom Vorgang der Völkermission – durch Gott, nicht durch die Kirche. Von Judenmission kann deshalb nicht die Rede sein.“<sup>51</sup> Somit werde der apokalyptische Tenor des paulinischen Textes zurückgedrängt und für Israel und Kirche der eine Heilsweg in zwei Versionen, die zwar bleibende Differenzen aufweisen, jedoch grundlegend zueinander gehören, weil beide von der unwiderruflichen Treue Gottes getragen werden, eröffnet. „*Während das Heil durch Jesus Christus der gesamten Völkerwelt via Kirche vermittelt wird, geschieht durch Gott die Rettung Israels.*“<sup>52</sup> In Verbindung mit seiner Deutung des *agnoscat* meint Wohlmuth, die Erkenntnis der Heilsuniversalität Jesu Christi wäre dann für das geschichtliche Israel keine Bedingung, um selber gerettet zu werden. Es sei angemerkt, dass dies bei einer trinitarischen Konzeption von Heil nicht bedeutet, Israel werde „extra Christum“ gerettet – wohl aber ohne expliziten Glauben an Christus.

Mit einer solchen Position – die gleichwohl noch weiter entfaltet und vertieft werden muss – wäre zum einen der universalen Heilsmittlerschaft Christi Rechnung getragen, zum anderen aber

<sup>50</sup> J. Wohlmuth, Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen, in: Homolka / Zenger, Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 9) 191–204, 197, Herv. im Original.

<sup>51</sup> Wohlmuth, Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 50) 200. Ähnlich die Deutung Kaspers, der allerdings das Heil Israels mit der Heidenmission verbindet – aber von Paulus her die Rettung als durch den Parusiechristus erfolgend ansieht: „Nicht aufgrund von Judenmission, sondern aufgrund der Heidenmission wird Gott am Ende, wenn die Vollzahl der Heiden ins Heil eingetreten ist, das Heil Israels heraufführen. [...] So nimmt die Kirche mit ihrer Bitte die Verwirklichung des unergründlichen Mysteriums nicht selbst in Regie. Das kann sie gar nicht. Sie legt das Wann und Wie vielmehr ganz in Gottes Hände.“ Kasper, Wann (s. Anm. 12) 111.

<sup>52</sup> Wohlmuth, Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 50) 201, Herv. im Original.

auch der besonderen Stellung Israels und seiner bleibenden Funktion in der göttlichen Heilsordnung. Ferner würde dem universalen Verkündigungsauftrag im Dialog durch das Zeugnis der Christen entsprochen. Damit wären einige zentrale Anliegen des römisch-katholischen Lehramtes aufgenommen, allerdings verbliebe ein zentraler Unterschied zur oben skizzierten Position. Denn die Sonderwegthese setzt die Anerkennung des Judentums als Heilsweg voraus, wohingegen von lehramtlicher Seite bislang das Judentum nicht explizit als Heilsweg bezeichnet wird, ja des Öfteren dies sogar ausdrücklich abgelehnt wird. Insofern aber die These der Rettung ganz Israels durch den Parusiechristus die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi nicht relativiert, zumal dies strikt auf das Judentum bezogen bleibt und sich daraus keine zwingenden Konsequenzen für eine ähnliche Konzeption bei anderen Religionen ergeben, wäre der entscheidende Grund für das Lehramt, gegen pluralistische (oder relativistische) religionstheologische Entwürfe vorzugehen, nicht mehr gegeben. Mithin erscheint diese Position bei entsprechender Weiterentwicklung geeignet, um einerseits eine solide theologische Argumentation gegen eine Judenmission zu liefern und damit den Einsichten in die Besonderheit des jüdisch-christlichen Verhältnisses zu genügen sowie andererseits auch die berechtigten Anliegen des Lehramts zu berücksichtigen.