

# Zur Paulus-Rezeption in der Karfreitags- fürbitte für die Juden von 2008

von Michael Theobald, Tübingen

Nachdem die von Papst Benedikt XVI. für den sog. außerordentlichen Ritus verfasste neue Karfreitagsfürbitte seit gut zwei Jahren die Diskussion beherrscht<sup>1</sup> und die Emotionen, auch im Kontext anderer Vorgänge des gegenwärtigen Pontifikats,<sup>2</sup> hat hochschlagen lassen, ist ihre nüchterne literarische Analyse unter Berücksichtigung insbesondere des Schriftgebrauchs nicht fehl am Platz. Angebracht ist eine Analyse schon deshalb, weil nicht einmal das unmittelbare Verständnis der Fürbitte klar zu sein scheint.

Dass sie (wenn überhaupt) nur am Rand der Kirche liturgische Anwendung findet,<sup>3</sup> mindert ihr Gewicht nicht. Aus der Feder des Papstes stammend, ist sie Niederschlag seiner persönlichen Israel-Theologie und beansprucht von daher höchstes Interesse. Wer sie verstehen will, hat sie im Horizont seiner bisherigen Äußerungen zum Thema zu lesen.<sup>4</sup> Im gegenwärtigen Ringen der Kirche um ein

<sup>1</sup> Vgl. W. Homolka / E. Zenger (Hrsg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg 2008.

<sup>2</sup> Vgl. E. Schockenhoff, Versöhnung mit der Piusbruderschaft? Der Streit um die authentische Interpretation des Konzils, in: *StdZ* 228 (2010) 219–228.

<sup>3</sup> Ob auch in der Piusbruderschaft, scheint angesichts des in ihr verbreiteten Antijudaismus, wie er anlässlich der Aufhebung der Exkommunikation ihrer Bischöfe in erschreckendem Maße öffentlich geworden ist, eher unwahrscheinlich zu sein; verschiedene Stellungnahmen lassen im Gegenteil befürchten, dass hier nach wie vor an der Fürbitte des *Missale Romanum* von 1962 festgehalten wird, obwohl die Maßnahme von Benedikt XVI. genau dies verhindern wollte. Sein Entscheid, dass „die Bitte *Pro Iudaeis* des Messbuchs von 1962 [M.Th.: korrekt müsste es heißen: *Pro conversione Iudaerorum*] unter keinen Umständen einen zulässigen liturgischen Text der Kirche darstellen kann“, ist „jedenfalls sehr positiv einzuschätzen“, so C. Niemand, Jesus und die „Rettung ganz Israels“ (Röm 11,26). Die Universalität der christlichen Heilverkündigung und das Judentum, in: K. Huber / B. Repschinski (Hrsg.), *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes* sowie andere Beiträge (FS M. Hasitschka) (NTA. NF 52), Münster 2008, 425–447, im „Nachtrag“ zur Karfreitagsfürbitte: ebd. 447.

<sup>4</sup> Das ist, soweit ich sehe, bislang nicht geschehen und wird auch hier nicht geschehen können. Notwendig wäre eine umfassende Darstellung seiner Israel-Theologie, die vor allem die von ihm vorgenommene Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament, seine Sicht vom „Volk Gottes“, seine Bundestheologie und deren Wurzeln in der Theologie der Kirchenväter beinhalten müsste. Wichtig: J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (MThSt II.7) (1951), St.

neues Selbstverständnis im Angesicht Israels wird der Papst mit ihr die Intention verknüpft haben, einen ihm besonders am Herzen liegenden Akzent zu setzen. Hatte er sein Jesus-Buch, Erster Teil, eigens als „Ausdruck“ seines „persönlichen Suchens“ bezeichnet,<sup>5</sup> so ist im Vergleich dazu die Fürbitte ein *amtlicher* kirchlicher Text. Seine konkrete Autorschaft ist deswegen aber nicht belanglos.

Bei einem offiziellen kirchlichen Gebet hätte man sich auch einen anderen Entstehungsprozess denken können, unter Einbezug verschiedener kirchlicher Ebenen samt Erprobungsphase, da ein gottesdienstlicher Text auf Rezeption angewiesen ist, theologisch gesprochen: auf den *consensus fidelium*. Aber genau da liegt das Problem. Das Gebet ist zum Gebrauch in Gruppen wie der Piusbruderschaft und im Blick auf ihre erhoffte Re-Integration in die Kirche verfasst. Sollte die von Papst Benedikt angestrebte „Versöhnung“ mit ihnen gelingen, wären Rückkoppelungseffekte unterschiedlichster Art auf die Gesamtkirche zu befürchten. Es geht um nichts Geringeres als um die Bewahrung des Erbes des Zweiten Vatikanischen Konzils, zu dem ganz zentral auch *Nostra aetate* Nr. 4 gehört. Eine ernsthafte Befassung auch mit der Karfreitagsfürbitte ist von daher unabdingbar.

Dieser komplexen Situation will die hier vorgelegte Analyse Rechnung tragen. Zunächst geht es um die Übersetzung der Fürbitte (1.1) und ihre Theologie (1.2), sodann um ihr spezifisches Profil auf dem Hintergrund ihrer Vorgänger-Fassungen (1.3). Vor allem interessiert, wie sie die Schrift rezipiert, konkret 1Tim 2,1–7 und Röm 11,25–32 (2.). Erst nach dem Durchgang durch diese Fragen zeichnet sich eine Bewertung der neuen Fürbitte ab (3).

---

Ottilien 1992; Ders., Israel, die Kirche und die Welt. Ihre Beziehung und ihr Auftrag nach dem „Katechismus der Katholischen Kirche“ von 1992 (1994), in: Ders., Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund (Urfelder Reihe 1), Bad Tölz <sup>2</sup>1998, 17–45; Ders., Der Neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament (1995), ebd. 47–79; Ders., Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils (1986), in: Ders. Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie, Einsiedeln 1987, 13–27. Seinem Beitrag von 1994 („Israel, die Kirche und die Welt“) zufolge ist der „Katechismus der Katholischen Kirche“ (1992) von großer Bedeutung: zu ihm vgl. unten den Exkurs im Anschluss an 2.2.2.3.

<sup>5</sup> Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg u. a. 2007, 22: „Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ‚nach dem Angesicht des Herrn‘ (vgl. Ps 27,8). Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen. Ich bitte die Leserinnen und Leser nur um jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt“.

## 1. Zum Verständnis der Fürbitte

### 1.1 Der Text – lateinisch, deutsch

Eine offizielle vatikanische Übersetzung der Fürbitte ins Deutsche gibt es nicht. Sie ist auch unnötig, da sie für Kreise gedacht ist, die ihre Liturgie in Latein feiern.

Doch der lateinische Text versteht sich nicht von selbst. Seine Übersetzung ist strittig und will begründet werden. Wie ist der ablativus absolutus *plenitudine ... intrante* (C 6) zu verstehen? Kann man *plenitudine* (C 6), wie J. Wohlmuth in seiner Übersetzung, einfach übergehen?<sup>6</sup> Was heißt hier *plenitudo*: „Fülle“ oder „volles Maß“?<sup>7</sup> Und was meint *a-gnoscere* (A 3) bzw. *a-gnitio* (C 4)? Decken sich diese Termini mit *cognoscere* bzw. *cognitio* (= erkennen/ Erkenntnis) oder setzen sie einen eigenen Akzent (= anerkennen/ Anerkenntnis)? Je nach dem, wie diese Fragen beantwortet werden, verschiebt sich das Verständnis der Fürbitte nicht unerheblich. Die hier vorgeschlagene Übersetzung wird in der anschließenden Erklärung des Textes begründet werden.

Fürbitte	Neutestamentliche Parallelen (Neovulgata)	
	Röm 11,25f.26a	1Tim 2,4
<b>Pro Iudaeis</b>		
A 1 Oremus et pro Iudaeis:		
2 Ut Deus et dominus noster illuminet corda eorum,		(2Kor 4,6; Eph 1,18) <sup>8</sup>
3 ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum.		(1Tim 2,6a <sup>9</sup> ; Joh 4,42; 1Joh 4,14; salvator mundi)
B 1 Oremus.		
2 Flectamus genua.		
3 Levate.		

<sup>6</sup> J. Wohlmuth, Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen, in: Homolka / Zenger, Jesus Christus (s. Anm. 1) 191–204, 193.

<sup>7</sup> Das Substantiv, ein spätlateinisches Wort des Kirchenlateins, steht für τὸ πλῆρωμα Röm 11,25; die Einheitsübersetzung gibt die Stelle zutreffend so wieder: „bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben“.

<sup>8</sup> Stellen in Klammern bezeichnen Parallelen, keine Anspielungen.

<sup>9</sup> Dazu siehe unten Punkt 2.1 mit Anm. 49!

- C 1 Omnipotens sempiterna Deus,  
 2 *qui vis* *qui*  
 3 *ut omnes homines* *omnes homines*  
*salvi fiant* *vult salvos fieri*  
 4 *et ad agnitionem veritatis* *et ad agnitionem*  
*veniant,* *veritatis venire*  
 5 concede propitius,  
 6 *ut plenitudine gentium in* *donec plenitudo gentium*  
***Ecclesiam Tuam intrante*** *[intraret,*  
 7 *omnis Israel salvus fiat.* *et sic omnis Israel salvus fiet*
- D Per Christum Dominum  
 nostrum.

- A 1 Lasst uns auch beten für die Juden:  
 2 Unser Gott und Herr möge ihre Herzen erleuchten,  
 3 dass sie Jesus Christus (an)erkennen (als) den Retter aller Menschen.
- B 1 Lasst uns beten.  
 2 Beugtet die Knie.  
 3 Erhebet euch.
- C 1 Allmächtiger, ewiger Gott,  
 2 der du willst,  
 3 dass alle Menschen gerettet werden  
 4 und zur (An-)Erkenntnis der Wahrheit gelangen,  
 5 gewähre gnädig,  
 6 dass beim Eintritt der Vollzahl der Heiden(völker) in deine Kirche  
 7 ganz Israel gerettet wird:
- D Durch Christus, unseren Herrn.

## 1.2 Der Text als kohärentes Ganzes

Die Fürbitte *Pro Iudaeis* besteht – wie die anderen Karfreitagsfürbitten auch – aus drei Teilen: der Einleitung (= A), der Aufforderung zum Gebet samt Gestus der Kniebeuge (= B)<sup>10</sup> sowie der ei-

<sup>10</sup> Nach dem Missale Romanum von 1570 entfiel an dieser Stelle die Kniebeuge, „um nicht“ – so der sog. Schott (Das Messbuch der hl. Kirche lateinisch und deutsch, Freiburg 181913, 281f.) – „das Andenken an die Schmach zu erneuern, mit welcher die Juden durch Kniebeugungen um diese Stunde den Heiland verhöhnnten“; das Niederknien wurde erst 1955 eingeführt; vgl.: Die Entwicklung der Karfreitagsfürbitte für die Juden 1570–2008, bearbeitet von Albert Gerhards, in: Homolka / Zenger, Jesus

gentlichen Bitte (= C), die mit der christologischen Formel (D) beschlossen wird. Zunächst wird man den Text als ein kohärentes Gebilde zu verstehen suchen, unbeschadet der Tatsache, dass er intertextuell über sich hinausweist. Offenkundig rechnet er mit der Schriftkenntnis derer, die ihn beten, ohne dies durch Zitationsformeln zu markieren. Wer die Fürbitte mitvollziehen will, ist also auf die Kenntnis der herangezogenen Schrifttexte angewiesen, aber die Fürbitte lenkt deren Rezeption, weshalb ihre synchrone Analyse auch am Anfang stehen muss. Wer sich um sie bemüht, sieht sich dann rasch vor folgende Fragen gestellt:

Wie verhalten sich die Einleitung, die das Gebetsanliegen nennt, und die Fürbitte, die es ausführt, zueinander? Welche Motive sind bestimmend? Wie sieht die Zeitstruktur der Fürbitte aus? Was ist ihr Ziel? Enthält sie auch eine implizite Handlungsanweisung?

Drei Leitmotive, die Einleitung und Fürbitte miteinander verknüpfen, sind erkenntlich:

- das Motiv vom *universalen Heilswillen Gottes* – in der Einleitung christologisch formuliert (A 3: „Jesus Christus, Retter aller Menschen“), in der Fürbitte theozentrisch (C 2f.: „der du willst, dass alle Menschen gerettet werden“), implizit auch im Zueinander von „allen (Heiden)völkern“ und „ganz Israel“,
- das Motiv der „*Erkenntnis*“ – in der Einleitung verbal formuliert (A 3: „dass sie Jesus Christus erkennen“), in der Fürbitte nominal (C 4: „und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“),
- das *Motiv der „Rettung“* – in der Einleitung nominal und christologisch formuliert (A 3: Jesus Christus, „der Retter aller Menschen“) und in der Fürbitte verbal und theozentrisch (C 2f.: „der du willst, dass alle Menschen gerettet werden“; C 6: „dass ganz Israel gerettet wird“).

Mittels dieser drei Leitmotive und ihrer Relation zueinander lässt sich die Logik der Fürbitte aufschließen. Dabei gibt die Einleitung, weil sie die Gebetsintention ausspricht, die Richtung für die Deutung der Oration (C) vor. Beide Teile – Einleitung und Oration – interpretieren sich gegenseitig.

---

Christus (s. Anm. 1) 15–20. Vgl. auch die Übersicht in: R. Rendtorff / H.H. Henrix (Hrsg.), *Die Krhen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn / München 2001, 56–60.

### 1.2.1 *Der universale Heilswille Gottes als Grund der Errettung ganz Israels*

Die Einleitung formuliert das Gebetsanliegen: „Gott, der Herr, möge ihre Herzen erleuchten, damit sie [das heißt: die Juden] *Jesus Christus als den Retter aller Menschen erkennen*“ (A 2f.). Mit anderen Worten: Die den Juden zugewandte Gebetsintention leitet sich vom universalen Heilswillen Gottes her bzw. gründet in ihm.

Die Fürbitte ist entsprechend strukturiert: Die voranstehende Gottesprädikation (C 2–4) *begründet* die nachfolgende Bitte um Errettung ganz Israels. Weil Gott will, dass *alle* Menschen errettet werden, möge er auch Israel erretten. Das Gebet appelliert *nicht* (wie die Fassung des Missale Romanum vom 26. März 1970) an Gottes besondere Bundestreue zu Israel seit den Patriarchen, sondern sieht sich durch den universalen Heilswillen Gottes dazu ermutigt, auch für die Errettung ganz Israels zu beten. Versteht man die Oration im Licht der Einleitung als ihrem hermeneutischen Vorzeichen, dann ist klar, dass Gottes universaler Heilswille am Christusgeschehen festgemacht ist; der implizite Bezug auf 1Tim (siehe unten!) bestätigt das. Zu Recht stellt A. Gerhards deshalb das Fehlen einer „spezifische(n) Aussage über das Judentum“ fest, „da nun statt von der besonderen Verheißung an Abraham vom allgemeinen Heilswillen Gottes die Rede ist“. Wenn er aber zusätzlich meint, dass in der Oration Israel „unter ‚alle Völker‘ subsumiert“ werde,<sup>11</sup> widerspricht dem der Wortlaut, der doch zwischen den *gentes* (= Heidenvölker) und *Israel* unterscheidet. Die Frage lautet vielmehr, *wie* die Oration die Dreiheit „Völker“, Israel und „Kirche Gottes“ bestimmt und ob dabei ein ekklesiozentrisches Denken leitend ist (vgl. Punkt 3).

### 1.2.2 *Der christologische Charakter der Fürbitte*

Wer nur auf die Oration blickt (= C), könnte zur Auffassung gelangen, sie sei rein „theozentrisch“ ausgerichtet.<sup>12</sup> Sie richtet sich nicht nur (wie alle Fürbitten) an Gott, sondern spricht auch pointiert von *seinem* Willen, der sich bei der Rettung ganz Israels durchsetzen

---

<sup>11</sup> A. Gerhards, Die Fürbitte für die Juden in ihrem liturgischen Kontext, in: Homolka / Zenger, *Jesus Christus* (s. Anm. 1) 115–125, 121; vgl. demgegenüber die Übersetzung der Oration durch J. Wohlmuth, der er sich anschließt (ebd. 120): „gewähre gnädig, dass, indem *die Heidenvölker* in deine Kirche eintreten, *ganz Israel* gerettet werde: Durch Christus unseren Herrn“.

<sup>12</sup> Wohlmuth, *Karfreitagsfürbitte* (s. Anm. 6) 198: „Die Oration ist eine völlige Neugestaltung gegenüber allen bisherigen Vorlagen. Die erste Überraschung besteht darin, dass er (sic!) nicht nur theozentrisch beginnt, sondern auch insgesamt theozentrisch bleibt.“

möge, ohne dass der Name Jesus Christus fällt. Spricht die Einleitung vom „Erkennen“ *Jesu Christi*, so die Oration von der *agnitio veritatis*. J. Wohlmuth meint, dass die theozentrische Formulierung beabsichtigt sei, und leitet aus ihr (wie aus weiteren syntaktischen Beobachtungen) eine folgenschwere Deutung der ganzen Fürbitte ab: „Während das Heil durch Jesus Christus der gesamten Völkerwelt via Kirche vermittelt wird, geschieht durch Gott die Rettung Israels.“<sup>13</sup> Er vermeidet zwar die Reizformel von den „zwei Heilswegen“<sup>14</sup> bzw. vom „Sonderweg“ Israels<sup>15</sup>, spricht aber von dem „einen Heilsweg in zwei Versionen“. Die Einheit verortet er in der „Treue und Barmherzigkeit des einen Gottes“, die „Differenz“ in der Christologie, deren Reichweite er damit auf die Völkerwelt begrenzt. Ob er damit der Intention der Karfreitagsfürbitte entspricht, scheint aus mehreren Gründen fraglich.

Zum einen sieht er vom theologischen Hintergrund des Autors der Fürbitte ab, also von der Israel-Theologie des Papstes, mit der seine Deutung nicht kompatibel ist.<sup>16</sup> Sodann übergeht er bei seiner Beschreibung der Rezeption von Röm 11,25f. durch die Fürbitte die Frage, wer nach dem Verständnis des Apostels der „Retter“ (*Einheitsübersetzung*) bzw. „Erlöser“ (*Lutherübersetzung*) von Röm 11,26c ist, der Jakob von seinen Gottlosigkeiten befreien wird. Auch wenn die Karfreitagsfürbitte aus dem Paulustext nur zwei Zeilen zitiert, steht dieser doch insgesamt im Hintergrund. Vor allem spricht gegen eine rein theozentrische Auslegung der Oration, dass sie entsprechend der Anlage der ganzen Fürbitte im Licht der Einleitung (= A) zu lesen ist. Darum gilt der Grundsatz von A, dass der universale Heilswille durch das Christusgeschehen vermittelt ist, auch für die Rettung ganz Israels in C. Zudem ist nicht einsichtig, warum bei der *agnitio veritatis* in C vom *agnoscere Jesum Christum* aus A abgesehen werden sollte. Jene *veritas* meint keine andere Wahrheit als die, die Jesus Joh 14,6 zufolge *selbst* ist: „*Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben*“. Und das *Per Christum Domi-*

---

<sup>13</sup> Ebd. 201 (kursiv bereits bei Wohlmuth).

<sup>14</sup> Vgl. E. Grässer, Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche, in: P.G. Müller / W. Stenger (Hrsg.), *Kontinuität und Einheit* (FS F. Mußner), Freiburg u. a. 1981, 411–429; J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (NTD.E 10), Göttingen 1993, 130 Anm. 110, bemerkt zu Recht, dass „die Polemik“ Grässers gegen F. Mußners Rede vom „Sonderweg“ Israels „zu kurz“ greife (vgl. die nächste Anm. sowie unten Anm. 62).

<sup>15</sup> Vgl. W. Keller, *Gottes Treue – Israels Heil*. Röm 11,25–27 – Die These vom „Sonderweg“ in der Diskussion (SBB 40), Stuttgart 1998.

<sup>16</sup> Vgl. nur das Vorwort von J. Ratzinger zu: Ders., *Vielfalt* (s. Anm. 4) 13–16, in dem er die zunehmende Relativierung der Christologie im Gespräch Christentum – Judentum beklagt.

*num nostrum* (D) schließlich zeigt den christologischen Grundduk-  
tus allen Betens, also auch dieses Gebets, an. Man muss ja nicht  
gleich eine Anspielung auf Röm 11,26c vermuten,<sup>17</sup> aber das *Per  
Christum* ist doch mehr als nur eine liturgische Floskel.

### 1.2.3 Erkenntnis und Rettung – ihr gegenseitiger Bezug

Beide Motive – das der Erkenntnis wie das der Rettung – gehören  
innerlich zusammen. Das zeigt sehr schön ihre chiasmische Zuord-  
nung in der Einleitung und in der Oration:

A 3 ut agnoscant Iesum Christum<sup>18</sup>

salvatorem omnium hominum

---

C 3 ut omnes homines salvi fiant

4 et ad agnitionem veritatis veniant

J. Wohlmuth stellt zur Einleitung die Frage: „Wird etwa den Ju-  
den zugemutet, dass sie an Jesus als den universalen Retter *glau-  
ben*, so dass damit ein Aufruf zur Judenmission verbunden ist?“  
und antwortet: „Offensichtlich besteht das Gebetsanliegen nicht  
darin, dass die Juden an Jesus glauben sollen, sondern dass sich ih-  
nen sein Mysterium als Retter aller Menschen *intellektuell er-  
schließt*.“<sup>19</sup> Als Argument zugunsten seiner Deutung nennt er die  
lateinische Begrifflichkeit (*agnoscere, agnitio*), in der er „eine  
Übersetzungstradition zum Vorschein kommen sieht, die über das  
Griechische bis in das Hebräische zurückreicht“ und die kognitiv  
orientiert sei.<sup>20</sup>

Entsprechend deutet er die Aussage aus C 3, wobei der Termi-  
nus „Aneignung“, den er Jürgen Roloffs Auslegung von 1Tim 2,4  
entlehnt, einen neuen Akzent setzt. Er schreibt:

„Der universale Heilswille Gottes bietet sich somit der ‚verstehende[n]  
Aneignung‘ an. Wie Jürgen Roloff zur Stelle ausführt, tritt die Erkennt-  
nis an die Stelle des paulinischen Glaubensbegriffes, weshalb hier die  
‚noetische Komponente des Heilsweges‘ deutlicher zum Ausdruck  
komme.“<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Immerhin setzt J. Wohlmuth selbst in seiner Übersetzung der Karfreitagsfürbitte  
auf S. 193 vor das *Per Christum Dominum nostrum. Amen* einen Doppelpunkt (anders  
ebd. 20): „Allmächtiger ewiger Gott, [...] gewähre gnädig, dass [...] ganz Israel geret-  
tet werde: Durch Christus unsern Herrn. Amen“. Vgl. auch unten 2.2.2.2 unter (1).

<sup>18</sup> Auch die nominalen Ergänzungen entsprechen sich: Iesum Christum – veritatis;  
omnium hominum – omnes homines.

<sup>19</sup> Wohlmuth, Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 6) 197.

<sup>20</sup> Ebd. 197.

<sup>21</sup> Ebd. 198, unter Bezug auf J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Zü-  
rich/Neukirchen-Vluyn 1988, 120.

Das Roloff-Zitat erweckt den Eindruck, als habe der Autor des 1. Timotheusbriefs bewusst *nicht* von Glauben im Sinne gehorsamer Anerkennung, sondern von intellektueller Erschließung gesprochen. Es dient der Klarheit, wenn wir die ganze Passage aus J. Roloffs Kommentar zu 1Tim 2,4 zitieren:

„Es geht um Gottes Heilswillen, der die Rettung aller Menschen vorsieht. Möglicherweise ist hier eine polemische Spitze gegen die Gnosis intendiert, die die Menschen in Erwählte scheidet, denen der Zugang zum Heil offen steht, und in Verworfene, denen er aufgrund ihrer wesensmäßigen Verfasstheit versperrt ist. Die Universalität des Heilswillens Gottes wird nicht aus Spekulationen über eine Allversöhnung oder über die Möglichkeit eines besonderen Weges zum Heil für die nicht an Christus glaubenden Menschen abgeleitet. Es gibt vielmehr nur einen Weg zur Rettung, und der führt über die ‚Erkenntnis der Wahrheit‘, d. h. über *das Angebot und die Annahme der Heilsbotschaft von Jesus Christus*. Gedacht ist dabei an die durch das Lebenszeugnis der Gemeinde bekräftigte Predigt. War für Paulus das Ziel der Predigt der Glaube (Röm 10,17), so ist es für den Verf. die ‚Erkenntnis der Wahrheit‘. Diese Wendung vermag die ihm wichtige noetische Komponente des Heilswegs besser zum Ausdruck zu bringen als der für ihn unscharf gewordene Begriff ‚Glaube‘ (vgl. 2Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1).“<sup>22</sup>

Daraus ergibt sich: Die „Erkenntnis der Wahrheit“, von der 1Tim 2,4 spricht,<sup>23</sup> ist der Auslegung Jürgen Roloffs zufolge mehr als nur die intellektuelle Einsicht in die Wahrheit *unabhängig* von der eigenen existentiellen Stellungnahme zu ihr. Die „verstehende Aneignung“ der Heilswahrheit schließt ihre „Annahme“ mit ein.<sup>24</sup> Nichts anderes meint die Karfreitagsfürbitte, wenn sie 1Tim 2,4 zitiert: Gott will, dass alle Menschen zur „Anerkenntnis der Wahrheit“ gelangen – auch die Juden. Er erleuchte ihre Herzen,<sup>25</sup> damit sie Jesus Christus als Retter aller Menschen „*anerkennen*“<sup>26</sup>. Was

<sup>22</sup> Ebd. 119f. (Hervorhebungen von mir).

<sup>23</sup> Vgl. auch Kol 2,2: in agnitionem (ἐπίγνωσις) mysterii Dei, Christi.

<sup>24</sup> Ähnlich L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum Ersten Timotheusbrief (HThK.NT XI/2), Freiburg 1994, 73: Bei der „Erkenntnis der Wahrheit“ handelt es sich nicht „um eine Verschiebung in Richtung auf eine Intellektualisierung des Glaubens; in der Erkenntnis ist vielmehr das Moment der Anerkennung, d. h. der Aneignung und der praktischen Verwirklichung, mit eingeschlossen.“

<sup>25</sup> Die Metaphorik der Erleuchtung könnte auf eine rein kognitive Deutung verweisen, doch sie ist auf das „Herz“ als Personmitte und Entscheidungszentrum des Menschen bezogen.

<sup>26</sup> So ist das *agnoscant* zu übersetzen; vgl. H. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Hannover / Leipzig <sup>11</sup>1962, Bd. 1, 259f.: „*anerkennen*, I) etw. nach seinem wahren Wesen oder nach seinen Merkmalen als das, was es ist, *erkennen*, *wahrnehmen*“, „II) als wirklich, als wahr, als vorhanden, als geltend *anerkennen*, *gelten lassen*.“

die Oration ausführt, kündigt die Einleitung mit ihrer prägnanten Formulierung der Gebetsintention an.

#### 1.2.4 Die innere Dynamik der Fürbitte – Zeit und Vollendung

Wann soll Gott das Herz der Juden erleuchten, damit sie Christus als „den Retter aller Menschen anerkennen“? Nicht erst am Ende der Tage, sondern jetzt schon, in dieser Zeit – so dürfte die Fürbitte *Pro Iudaeis* der Einleitung zufolge zu verstehen sein, welche als solche keinen Aufschub duldet. Erst die nachfolgende Oration weitet den Blick.

Fordert die Einleitung dazu auf, „für die Juden“ zu beten, so spricht die Oration im Anschluss an Röm 11,26a von der Errettung „ganz Israels“ (*omnis* Israel). Ihr geht es also nicht mehr nur um Einzelne, deren Herz Gott jetzt schon zu Christus hinwenden möge, sondern um Israel *insgesamt* – nicht nur um „das vorchristliche Israel, sondern [...] das Israel aller Zeiten“.<sup>27</sup> Damit tritt – wie bei der Rede von „der *Vollzahl* der Heiden“,<sup>28</sup> die in die Kirche eintreten werden – die Vollendung der Zeit vor Augen. Sowohl das Adjektiv *omnis* wie das korrespondierende *plenitudo* sind eschatologische Signale. Die „*Errettung ganz Israels*“ ist deshalb ein Geschehen am Ende der Zeit, das beim Vollenbruch des Gottesreiches zu erwarten ist.

Einige Ausleger bezweifeln das mit Hinweis auf den voranstehenden *ablativus absolutus*, der lautet: *plenitudine gentium in Ecclesiam Tuam intrante* (= C 6). So erklärt H. Heinz: „Der ‚Eintritt der Fülle der Völker in die Kirche‘ ist ein geschichtlicher Prozess, während das Pauluswort vom Eintritt der Völker in das Reich Gottes vom Ende bzw. der Vollendung der Geschichte spricht.“<sup>29</sup> J. Wohlmuth versteht den *ablativus absolutus* in einem modalen Sinn unter Betonung des Aspekts der Gleichzeitigkeit: „gewähre gnädig, dass, indem [während, in der Zeit, da] die Heidenvölker in deine Kirche eintreten, ganz Israel gerettet werde“. Auf diese Übersetzung stützt er dann seine Auslegung, die uns oben schon in christologischer Hinsicht befasste:

„Die grammatische Konstruktion (*ablativus absolutus*) verweist nach meinem Verständnis auf einen andauernden Vorgang, das heißt einen Prozess, in dem die Heidenvölker durch das Evangelium in die Kirche

<sup>27</sup> So Wohlmuth, *Karfreitagsfürbitte* (s. Anm. 6) 200; vgl. auch unten 3 (1).

<sup>28</sup> *Plenitudo* sollte nicht mit „Fülle“ wiedergegeben werden, sondern mit „Vollzahl“; nur diese Übersetzung entspricht dem Sinn des zitierten Textes (vgl. unten 2.2.2.1 mit Anm. 57).

<sup>29</sup> H. Heinz, *So darf die Kirche nicht beten!*, in: Homolka / Zenger, *Jesus Christus* (s. Anm. 1) 126–133, 131.

eintreten. [...] Daraus ergibt sich die gravierende Schlussfolgerung: Während dieses Wachstumsprozesses der Kirche unter den Völkern wird ganz Israel gerettet. Die Rettung Israels geschieht somit – parallel und unabhängig vom Vorgang der Völkermission – durch Gott, nicht durch die Kirche.<sup>30</sup>

Mit dieser weitreichenden Interpretation dürfte er aber den Wortlaut der Oration überfordern. Vor allem berücksichtigt er die beiden Signalwörter *plenitudo* und *omnis* nicht.<sup>31</sup> Diese verweisen entsprechend unseren Ausführungen auf einen Zeitpunkt, an dem die von Gott gesetzten und nur ihm bekannten Maße voll sein werden, wozu nur die folgende Übersetzung passt: „gewähre gnädig, dass, wenn die Vollzahl der Heiden in deine Kirche eintritt, ganz Israel gerettet wird“, bzw. sprachlich glatter: „dass *beim Eintritt der Vollzahl der Heiden in deine Kirche* ganz Israel gerettet wird“. Das Praesens Partizip *intrante* drückt Gleichzeitigkeit aus, bezieht diese aber nicht auf den „Prozess“ des Eintretens, sondern das „Ereignis“ des Eintretens der Vollzahl. Beide Geschehnisse – der Eintritt der *Vollzahl* der Heiden *und* die Rettung *ganz* Israels – werden hier eng miteinander verknüpft.<sup>32</sup>

Die von Josef Wohlmuth vorgeschlagene Deutung birgt aber auch Verständnisschwierigkeiten: Wenn der Eintritt der Völker in die Kirche als Wachstumsprozess zu denken ist, wie steht es dann mit der Rettung ganz Israels? Handelt es sich auch bei ihr um einen Prozess, der dem Wachstumsprozess der Kirche parallel zu denken wäre? Oder ist nicht doch eher an eine Rettungstat Gottes am Ende der Zeiten gedacht?

Dass der Wachstumsgedanke vom *ablativus absolutus* ganz fernzuhalten sei, soll hier nicht behauptet werden. Schon die in das paulinische Zitat eingeschobene Wendung *in Ecclesiam Tuam* legt ihn nahe. Aber der Akzent ruht nicht auf ihm. Die Perspektive ist vielmehr auf das *Ende der Zeit* gerichtet, das von daher bestimmt sein wird, dass dann „die Vollzahl der Heiden“ in die Kirche eingegangen sein wird. Die mit dem Eintrag von *in Ecclesiam Tuam* verbundene Umgestaltung des paulinischen Gedankens ist damit noch nicht berührt; sie wird uns weiter unten noch eigens beschäftigen.

---

<sup>30</sup> Wohlmuth, Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 6) 200; hieraus folgert er: „Von Judenmission kann deshalb nicht die Rede sein.“

<sup>31</sup> Das *plenitudo* übergeht er in seiner Übersetzung und lässt in seiner Deutung auch das Attribut „ganz [Israel]“ unberücksichtigt.

<sup>32</sup> Zum *ablativus absolutus* vgl. H. Rubenbauer / J.B. Hofmann, Lateinische Grammatik (neubearbeitet von R. Heine), Bamberg / München <sup>12</sup>1995, 214–216 (hier temporal), zur Übersetzung der Partizipien ebd. 216–218.

### 1.2.5 Die Pragmatik der Fürbitte

Auch wenn die *oratio communis* der Eucharistiefeier sich an *Gott* richtet und *ihn* zum Handeln auffordert, die Fürbitten kommen in der alltäglichen Gottesdienstpraxis doch oft genug wie verkappte Handlungsappelle an die anwesende Gemeinde daher. Unerträglich wird es, wenn sie Moralpredigt im Kleid von Gebeten sind.<sup>33</sup>

Trotz solcher Missstände ist andererseits nicht zu verkennen, dass jedes an Gott gerichtete Bittgebet auch eine Selbstverpflichtung enthält, die der Beter ernst zu nehmen hat. Das zeigt schon die fünfte Vaterunser-Bitte: „Und vergib uns unsere Schuld, *wie auch wir vergeben unseren Schuldigern!*“<sup>34</sup> „Wer Gottes Vergebung empfangen hat“, sagt E. Lohse, „wird durch dieses überwältigende Geschenk in Pflicht genommen, sich nun auch seinen Mitmenschen gegenüber entsprechend zu verhalten.“<sup>35</sup> Beachtlich ist auch das früheste liturgische Zeugnis zur *oratio communis* im Gottesdienst, das 65. Kapitel in Justins 1. Apologie, wo es zur Taufeucharistie heißt:

Wir aber führen nach jenem Bade den dem Glauben Gewonnenen und Beigetretenen zu denen, die wir Brüder nennen, dahin, wo sie versammelt sind, um gemeinschaftlich für uns wie für den, der die Erleuchtung empfangen hat, und für alle andern auf der ganzen Welt inständig zu beten, auf dass wir, nachdem wir zur Erkenntnis der Wahrheit<sup>36</sup> gekommen, auch gewürdigt werden mögen, *in Werken als tüchtige Mitglieder der Gemeinschaft und als Bewahrer der gegebenen Gebote erfunden zu werden*, damit wir des ewigen Heiles gesichert seien.<sup>37</sup>

Wer die Fürbitten spricht, sieht sich selbst also zum „Bewahren der gebotenen Gebote“ aufgerufen. Von daher erscheint es legitim, auch bei der Karfreitagsfürbitte nach ihrer Pragmatik für die betende Gemeinde zu fragen.

<sup>33</sup> R. Messner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn u. a. 2001, 194: „Fehlformen des Allgemeinen Gebets sind häufig zu beobachten: moralische Appelle an die Anwesenden (‚gib, dass wir unsere Verantwortung wahrnehmen‘), Versuche der Bewusstseinsbildung (‚lass uns erkennen‘), gar Manipulation der Gemeinde, Belehrung und (Selbst-)Reflexion“. Ebenso R. Bergcr, Neues Pastoral-liturgisches Handlexikon, Freiburg 1999, 157.

<sup>34</sup> So die für die Liturgie bestimmte ökumenische Übersetzung; vgl. zu ihr jüngst H.-U. Ruediger, Sollen wir vergeben haben? Philologische Annäherung an eine theologische Bitte (Mt 6,12), in: A. Dettwiler / U. Poplutz (Hrsg.), Studien zu Matthäus und Johannes (FS J. Zumstein) (ATHANT 97), Zürich 2009, 21–28.

<sup>35</sup> E. Lohse, Das Vaterunser im Licht seiner jüdischen Voraussetzungen (Lucas-Preis 2007), Tübingen 2009, 43, unter Berücksichtigung des Gleichnisses vom Schalksknecht Mt 18,23–35.

<sup>36</sup> Vgl. 1Tim 2,4.

<sup>37</sup> Vgl. auch Justin, 1Apol 14.17; Dial. 133. – 1Clem 59ff. bietet ein ausgeführtes Beispiel eines derartigen Fürbittgebets, das nicht nur in die Taufeucharistie, sondern auch in den Sonntagsgottesdienst gehört: Justin, 1Apol 67.

Wer die Fürbitte als verkappten Aufruf an die Gemeinde verstehen will, Juden zu missionieren und Gott, der ihre Herzen erleuchten möge, mit der eigenen Tat zu unterstützen, hätte den unmittelbaren Wortlaut der Fürbitte gegen sich. Sie ist kein Plädoyer für Judenmission, obwohl ihr das immer wieder unterstellt wird. Freilich schließen sich ein Gebet um *Gottes* Eingreifen und das ihm entsprechende *eigene* Tun des Beters nicht aus, wie die im alten Ritus benachbarten und unkorrigiert stehen gelassenen Bitten zeigen: „Lasst uns auch beten für die Irrgläubigen und die Abtrünnigen, dass unser Gott und Herr sie allen Irrtümern entreiße und zur heiligen Mutter, der katholischen und apostolischen Kirche, zurückrufen wolle.“<sup>38</sup> Wer so betet, sieht sich auch verpflichtet, selbst alles zu tun, dass die Abtrünnigen zur Mutter Kirche zurückfinden. Doch müssen die getrennten Christen wie die „Heiden“ (Fürbitte 9) eine „Kehrtwendung“ machen; so wird das von den Juden „zumindest explizit nicht gesagt“.<sup>39</sup> Aber die Fürbitte für die Juden, die Gott zu Christus führen möge, setzt doch voraus, dass diejenigen, die sie beten, selbst auch Leidenschaft für Christus haben und Zeugnis für ihn ablegen – vor aller Welt und auch vor den Juden. Doch welcher Art sollte das Zeugnis sein, das sie abzulegen haben?<sup>40</sup>

### 1.3 Das Profil der Fürbitte auf dem Hintergrund der früheren Fassungen

Während Benedikt XVI. die eigentliche Bitte (= C) völlig neu formuliert hat, schloss er sich bei der Einleitung (= A) – von kleinen Modifikationen abgesehen – der Textgestalt vom 7. März 1965 an. Das sei an der folgenden Synopse verdeutlicht:

<sup>38</sup> *Pro unitate Ecclesiae* (Fürbitte Nr. 7: 1962); hierzu wie zur anschließenden Fürbitte *Pro conversione infidelium* (Fürbitte Nr. 9: 1962) vgl. Gerhards, Fürbitte (s. Anm. 11) 123f., der zu Recht fragt, warum diese jetzt nicht auch „an die veränderte Situation angepasst“ worden sind? „Etwa weil von Seiten der anderen christlichen Gemeinschaften in Bezug auf die Fürbitte für die Einheit der Kirche kein Widerspruch gekommen ist wie im Fall der Fürbitte für die Juden? Dabei ist die Spannung der Fürbitten 7 und 9 mit zentralen Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils nicht weniger groß als die der Fürbitte für die Juden.“ Vgl. T. Fornet-Ponse, „Lasset uns auch beten für die Irrgläubigen und Abtrünnigen?“ Zur ökumenischen Relevanz der außerordentlichen Karfreitagsfürbitten, in: *Cath(M)* 63 (2009) 214–224.

<sup>39</sup> Ebd. 123.

<sup>40</sup> Die Antwort auf diese Frage bietet m.E. Mt 5,14–16: „Ihr seid das Licht der Welt [...]. So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.“

**Neufassung für den „älteren Usus“ durch Benedikt XVI. vom 6. Febr. 2008**

**Änderungen durch Dekret der Ritenkongregation vom 7. März 1965**

**Missale Romanum 1570 (= in der durch Entscheidung der Ritenkongregation vom 19. Mai 1959 geänderten Fassung<sup>41</sup>)**

Oremus et pro Iudaeis

Oremus et pro Iudaeis:

Oremus et pro [...] Iudaeis

ut Deus et Dominus noster *illuminet corda eorum,*

ut Deus et Dominus noster faciem suam super eos *illuminare dignetur*<sup>42</sup>

ut Deus et Dominus noster auferat velamen de *cordibus eorum*<sup>43</sup>;

ut [...] agnoscant Iesum Christum *salvatorem omnium hominum*

ut et ipsi agnoscant omnium Redemptorem, Iesum Christum Dominum nostrum.

ut et ipsi agnoscant Iesum Christum

Dominum nostrum.

Die Fassung vom 7. März 1965 brach mit der seit dem Missale Romanum von 1570 in Gebrauch stehenden Einleitung, die sich an die theologisch wie ikonographisch stark belastete Bildwelt von 2 Kor 3,15f. angelehnt hatte: „*Unser Gott und Herr möge den Schleier von ihren Herzen wegnehmen*“. Wer denkt dabei nicht an das Bild der Synagoge mit gebrochenem Stab in den Händen, das Haupt gesenkt und die Augen verbunden, zumal das sich anschließende Gebet von der „Verblendung“ (*obcaecatio*) des jüdischen Volkes spricht?<sup>44</sup> Stattdessen heißt es nun in der Fassung von 1965 im Anschluss an den Priestersegen aus Num 6,26: „*Unser Gott und Herr lasse über sie leuchten sein Angesicht*“, und weiter: „*damit auch sie erkennen den Erlöser aller (Menschen), Jesus Christus, unsern Herrn*“.

Damit erscheint zum ersten Mal in der Tradition der Karfreitagsfürbitte der Gedanke vom *universalen* Heilswillen Gottes

<sup>41</sup> In der Einleitung wurde das Adjektiv (pro) *perfidis* (Iudaeis) gestrichen.

<sup>42</sup> Vgl. Num 6,26; Ps 4,7; 30,17; 79,4.

<sup>43</sup> 2 Kor 3,15f: *usque in hodiernum diem cum legitur Moses velamen est positum super cor eorum. Cum autem conversus fuerit ad deum auferitur velamen* – „bis zum heutigen Tag, wenn Mose gelesen wird, ist ein Schleier auf ihr Herz gelegt. Wenn es (sc. Herz) sich zu Gott bekehrt, wird der Schleier weggenommen“, im Hintergrund steht Ex 34,29–35.

<sup>44</sup> Zu den unterschiedlichen Bildtypen der Darstellung der Synagoge und Ecclesia vgl. H. Jochum, *Ecclesia und Synagoga. Alter und Neuer Bund in der christlichen Kunst*, in: H. Frankemölle (Hrsg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172), Freiburg 1998, 248–276; vgl. auch M. Theobald, *Mit verbundenen Augen? Kirche und Synagoge nach dem Neuen Testament*, in: Ders., *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen 2001, 367–395.

bzw. dem Erlöser *aller* (Menschen) als Motiv des Gebets für die Errettung auch<sup>45</sup> der Juden. Allerdings – und das ist die wichtigste Neuerung der Fassung von 1965 – steht dieser Begründungszusammenhang dort im Gleichgewicht mit dem anderen Gedanken von der Erwählung Israels seit alters und der Treue Gottes zu seinen Verheißungen, wie ihn das völlig neu gefasste anschließende Gebet zum Ausdruck bringt. Die Bedeutung dieser Neufassung ermisst, wer sie mit der alten seit dem *Missale Romanum* von 1570 in Geltung stehenden vergleicht:

**Fassung der Oration  
vom 7. März 1965**

*Omnipotens sempiterna Deus,*

*qui promissiones tuas Abrahae et semi-  
mini eius contulisti:*

*Ecclesiae tuae preces clementer exaudi;*

*ut populus acquisitionis antiquae ad  
Redemptionis mereatur plenitudinem  
pervenire.*

*Per Dominum nostrum.*

Allmächtiger ewiger Gott,  
dem Abraham und seiner Nachkom-  
menschaft hast du deine Verheißungen  
gegeben;

erhöre in Güte die Bitten deiner Kirche;

und jenes Volk, das du in alter Zeit  
angenommen als eigen, lass gelangen  
zur Fülle des Heils.

Durch unseren Herrn.

**Missale Romanum von 1570 mit den  
Änderungen vom 19. Mai 1959**

*Omnipotens sempiterna Deus,*

*qui Iudaeos etiam a tua misericordia  
non repellis:*

*exaudi preces nostras,*

*quas pro illius populi obcaecatione  
deferimus;*

*ut, agnita veritatis tuae luce,  
quae Christus est,  
a suis tenebris eruantur.*

*Per eundem Dominum nostrum.*

Allmächtiger ewiger Gott,  
Du schließest auch die Juden von  
Deiner Erbarmung nicht aus;

erhöre unsre Gebete,  
die wir ob der Verblendung jenes  
Volkes vor Dich bringen:

mögen sie das Licht Deiner Wahrheit,  
das Christus ist, erkennen und ihrer  
Finsternis entrissen werden.

Durch ihn, unsern Herrn.

Die Fassung des *Missale Romanum* vom 26. März 1970, die seit dem 1. Fastensonntag 1976 für das deutsche Sprachgebiet verpflichtend ist, glich nun die Einleitung der nachstehenden Oration

<sup>45</sup> „*Auch sie*“ – *et ipsi*, heißt es; in der Fassung vom 6. Febr. 2008 sind die Worte gestrichen.

an, indem sie den Bundesgedanken als Rahmen für die erbetene Führung der Juden durch Gott auf dem Weg zu dem ihnen gesetzten Ziel als Gebetsintention vorwegnahm:

#### **Einleitung 1970**

Oremus et pro Iudaeis,  
ut, ad quos prius locutus est Dominus  
Deus noster,  
eis tribuat in sui nominis amore  
et in sui foederis fidelitate  
proficere.

#### **Deutsche Übersetzung 1976**

Lasst uns auch beten für die Juden,  
zu denen Gott, unser Herr, zuerst ge-  
sprochen hat:  
Er bewahre sie in der Treue zu seinem  
Bund und in der Liebe zu seinem  
Namen, damit sie das Ziel erreichen,  
zu dem sein Ratschluss sie führen will.

Genau diesen Weg geht Benedikt XVI. nun nicht mehr mit, wenn er mit seiner Fassung der Gebetseinleitung wieder an der früheren vom 7. März 1965 anknüpft.<sup>46</sup> Für ihn ist der Gedanke vom *universalen* Heilswillen Gottes (1Tim 2,4) als Gebetsgrund für die Juden der maßgebliche Gedanke, der auch die eigentliche Oration prägt<sup>47</sup> – obwohl er an Röm 11,25f. anknüpft, blendet er den Bundesgedanken ab.<sup>48</sup>

## *2. Der Schrifthintergrund der Fürbitte von 2008 – die Prätexte und ihre Transformationen*

Die Fürbitte spielt auf zwei Paulustexte an, auf 1Tim 2,1–7 und Röm 11,25–27. Der jeweilige Kontext der Schriftstellen dürfte präsent sein.

---

<sup>46</sup> Diese weist zugleich auf die tridentinische Fassung zurück – im Sinne einer Kontinuität der Gebetstradition.

<sup>47</sup> Die Struktur des Fürbittgebets (die Einleitung mit der Angabe der Gebetsintention sollte auf die Oration selbst abgestimmt sein) übt also einen gewissen „Formzwang“ aus, insofern eine entstandene Asymmetrie zwischen Einleitung und eigentlichem Gebet in einer nächsten Stufe der Textentwicklung abgeschliffen wird – so geschehen in der Fassung vom 26. März 1970 wie in der von Benedikt XVI.

<sup>48</sup> Er ist nur noch implizit im Ehrennamen *Israel* enthalten.

## 2.1 Das Gebet für alle Menschen 1Tim 2,1–7

Der Text im Hintergrund der Fürbitte lautet:

- V.1 a Ich ermahne (euch) nun zuallererst,  
b Bitten, Gebete, Fürbitten und Danksagungen für alle Menschen darzubringen,
- V.2 a für Könige und alle in maßgeblichen Stellungen,  
b damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen (können) in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit.
- V.3 a Das ist recht und wohlgefällig vor Gott, unserem Retter,
- V.4 a der will  
b dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.
- V.5 a Denn einer ist Gott,  
b und einer ist Mittler zwischen Gott und Menschen,  
c der Mensch Christus Jesus,
- V.6 a der sich zum Lösegeld für alle gab –  
b (Dies) ist das Zeugnis zur rechten Zeit,
- V.7 a für das ich eingesetzt wurde als Herold und Apostel  
b – ich spreche die Wahrheit, ich lüge nicht –,  
c als Lehrer der Völker in Glaube und Wahrheit.

Dass die Karfreitagsfürbitte den ganzen Abschnitt 1Tim 2,1–7 im Blick hat, erkennt man daran, dass sie den zentralen Begründungssatz einer Passage zitiert, die dem offiziellen *Fürbittgebet der Kirche für alle Menschen* gewidmet ist – also genau das Thema zum Gegenstand einer apostolischen Weisung erhebt, der die Karfreitagsfürbitten insgesamt entsprechen wollen. Die Fürbitte bezieht sich zwar nur auf den *theozentrischen* Satz 1Tim 2,4, hat aber auch den sich anschließenden *christologischen* Kernsatz im Blick, wie die Anspielung auf 1Tim 2,6a in der Einleitung (*salvatorem omnium hominum*) zeigt.<sup>49</sup> Der theozentrische Duktus der Oration auf der Oberfläche der Formulierung besitzt also eine christologische Tiefendimension.

---

<sup>49</sup> Auf der Wortoberfläche ist die Anspielung zunächst nicht zu erkennen, doch vgl. man mit 1Tim 2,6a (qui dedit *redemptionem* semetipsum *pro omnibus*) die Einleitung der Fassung von 1965 (siehe oben): ut et ipsi agnoscant *omnium Redemptorem, Iesum Christum* Dominum nostrum. Benedikt XVI. schließt daran an und tauscht nur das *Redemptorem* gegen *salvatorem* aus, um den Text auch sprachlich zu vereinheitlichen: vgl. das *salvi* fiant und *salvus* fiat in der Oration.

## 2.2 Das Geheimnis der Errettung ganz Israels Röm 11,25–27

Auch beim zweiten Schriftbezug ist davon auszugehen, dass auf die ganze Passage angespielt wird. Das zitierte Fragment („Errettung ganz Israels“) ist dank der theologischen und exegetischen Debatten der letzten Jahrzehnte über diesen Text so prominent, dass eigentlich nichts anderes zu erwarten ist. Dabei erinnert womöglich die abschließende Formel *Per Christum Dominum nostrum* (= D), die sich an die Kernaussage *omnis Israel salvus fiat* anschließt,<sup>50</sup> an Röm 11,26c (= Jes 59,20) in der christologischen Deutung: „Es wird kommen aus Sion der Retter, abwenden wird er die Gottlosigkeiten von Jakob“. Die Vulgata spricht zwar im Anschluss an die alttestamentliche Formulierung von Jes 59,20 vom Retter als demjenigen *qui eripiat*, aber das deckt sich mit dem *salvator* der Einleitung der Fürbitte. Röm 11,25–27 lauten insgesamt:

- V. 25 a Ich will euch nämlich nicht in Unkenntnis lassen,  
b Brüder,  
c über dieses Geheimnis,  
d damit ihr nicht bei euch selbst klug seid:  
e Die Verhärtung ist Israel teilweise widerfahren.  
f bis dass die Vollzahl der Heiden (ins Heil) eingegangen sein wird,
- V. 26 a und so wird ganz Israel gerettet werden,  
b wie geschrieben steht:  
c „Es wird kommen aus Sion der Retter,  
d abwenden wird er die Gottlosigkeiten von Jakob,
- V. 27 a und dies (ist) für sie der *Bund von mir*,  
b wenn ich ihre Sünden hinwegnehme.

V.25e–26a – hier in der Übersetzung mit einem voranstehenden Doppelpunkt dargeboten – enthält das eigentliche „Mysterium“ in kondensierter Form, wie es Paulus – vielleicht im Rahmen seiner Schriftlektüre – offenbart wurde. Das sich anschließende Schriftzitat V.26c–27b, eine Kombination aus zwei Jesaja-Passagen, dient der Begründung des „Mysteriums“ aus der Schrift.

---

<sup>50</sup> Ganz Israel soll also *per Christum* gerettet werden. Oder meint die liturgische Formel nur, dass die Gemeinde ihr Gebet *per Christum* an Gott richtet?

### 2.2.1 Von der prophetischen Heilzusage zum Gebet

Eine erste Transformation des Paulustextes, die die Karfreitagsfürbitte mit ihrer Anspielung auf Röm 11,25f.26a vornimmt, betrifft die *Gattung*. Der zitierte Splitter gehört zur prophetischen Ansage, die Paulus ein ihm offenbartes „Geheimnis“ nennt, wohingegen jetzt die Heilsansage Inhalt eines an Gott gerichteten Gebets ist. Aus der festen Ansage einer zukünftigen Tat Gottes ist ein Gebetsanliegen geworden, das die Gemeinde Gott vorträgt.

Auch Röm 9–11 enthalten ein Gebet um Rettung ganz Israels, aber es steht zu Beginn von Kap. 10 und lautet:

*Brüder,  
der Wunsch meines Herzens und mein Gebet zu Gott  
(zielen) auf (ihre) Rettung (in salutem).*

Die Antwort auf dieses Gebet ist das „Mysterium“, wie es Paulus Röm 11,25e–27 zufolge offenbart wurde.

Wer diese Offenbarung im Hintergrund der Karfreitagsfürbitte ernst nimmt, könnte sagen: Die Gemeinde, die sie spricht, darf sich aufgrund der Schrift der Erfüllung ihres Gebets gewiss sein. Sie stimmt in die dem Apostel offenbarten Heilswege Gottes mit Israel ein und macht sich ihre Kundgabe zu Eigen.<sup>51</sup>

Es könnte aber auch sein – und damit greifen wir vor –, dass die Transformation der unbedingten Heilzusage des Paulus in ein Gebet ihre Konditionierung durch eine zukünftige Umkehr „ganz Israels“ voraussetzt. Dann würde die Karfreitagsfürbitte um den Eintritt dieser Bedingung beten, konkret darum, dass Gott Israel zu Christus umkehren lasse.<sup>52</sup> Tatsächlich wird ein solches Verständnis der Fürbitte vom „Katechismus der Katholischen Kirche“ (1992) empfohlen, der als autoritativer Prätext der Karfreitagsfürbitte gelten darf.<sup>53</sup> Doch bleiben wir noch bei deren Text.

### 2.2.2 Was blendet die Karfreitagsfürbitte aus Röm 11,25–27 ab?

Die Karfreitagsfürbitte zitiert nicht die ganze Prophetie (V.25e–26a), sondern nur zwei Sätze aus ihr. Die Prophetie selbst lautet:

---

<sup>51</sup> Dass feste prophetische Zusagen zum Gegenstand des aneignenden Gebets werden, muss nicht überraschen. Z. B. kann die Kirche, überzeugt vom baldigen Wiederkommen ihres Herrn, in ihrem gottesdienstlichen Gebet auch rufen: „Komm, Herr Jesus – *marana tha!*“ (vgl. 1Kor 16,22; Offb 22,20; Did 10,6).

<sup>52</sup> Das entspräche der Gebetseinleitung.

<sup>53</sup> Vgl. den Exkurs unten nach 2.2.2.3.

- Zeile 1 Die Verhärtung ist Israel *teilweise* widerfahren,  
 Zeile 2 bis dass *die Vollzahl* der Heiden (ins Heil) eingegangen sein wird,  
 Zeile 3 und so wird *ganz* Israel gerettet werden.

### 2.2.2.1 Zur Interpretation von Röm 11,25–27<sup>54</sup>

Schon *die Struktur* des Dreizeilers Röm 11,25e–26a – es handelt sich um 2 + 1 Zeilen – ist aufschlussreich: Zeile 3, der Zielsatz, spricht das „Mysterium“ – die Rettung ganz Israels – *direkt* aus, Zeile 1 + 2 kündigen es *indirekt* an, indem sie den gegenwärtigen Zustand als *zeitlich* begrenzt hinstellen. Implizit nennen sie dabei auch den Grund dieser zeitlichen Begrenzung: die Verkündigung des Evangeliums unter den Heidenvölkern. Wenn diese zu dem von Gott bestimmten Ziel gelangt, wird sich auch die Israel teilweise widerfahrene „Verhärtung“ erübrigen. Zeile 3 wendet die Ansage der zeitlichen Begrenzung des gegenwärtigen Zustands ins Positive und betont zugleich, auf welcher paradoxen Weise die Rettung ganz Israels eschatologisch erfolgen wird: „Und *so* (οὕτως)“ – auf dem gerade bezeichneten paradoxen Weg – „wird ganz Israel gerettet werden“. Schauen wir uns die Prophetie nun näher an.

Zeile 1 sagt zunächst, *was* der Gegenstand des Ringens des Apostels ist: das gegenwärtige Nein Israels zum Evangelium, genauer: das Nein der Mehrheit der gegenwärtigen Juden, denn ein Teil des Volkes – der von Paulus in prophetischer Tradition so genannte „Rest“ (Röm 11,1–6) – ist ja zum Glauben an den Messias Jesus gelangt. Zu diesem „Rest“ zählt er nicht nur sich selbst (Röm 11,1), sondern vor allem die ἐκκλησία Jerusalems, an die er in Röm 11 besonders denkt.<sup>55</sup> Entscheidend aber ist, *wie* Paulus in Zeile 1 vom mehrheitlichen Nein Israels zum Evangelium spricht: Er versteht es – wiederum in prophetischer Tradition – nicht lediglich als eigenverantwortliche Entscheidung gegen das Evangelium, sondern als von Gott über Israel verhängte „Verhärtung“, die nach allem, was er vorweg ausgeführt hat, in Funktion der Ausbreitung des Evangeliums unter den Heidenvölkern steht (Zeile 2): Weil sich der Gott Israels durch das Evangelium Jesu Christi ohne Vorbedingung „von denen finden lässt, die nicht nach ihm suchten“ (Röm

<sup>54</sup> Zum Folgenden vgl. M. Theobald, Unterschiedliche Gottesbilder in Röm 9–11? Die Israel-Kapitel als Anfrage an die Einheit des theologischen Diskurses bei Paulus, in: U. Schnelle (Hrsg.), *The Letter to the Romans* (BETHL 226), Leuven 2009, 135–177, besonders 173–176. In diesem Aufsatz findet sich auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit exegetischer Literatur, die im vorliegenden Beitrag nicht geführt werden kann.

<sup>55</sup> Röm 15,14–33, insbesondere 15,25ff., bieten den situativen Kommentar zu Röm 11,1ff., vgl. Theobald, *Gottesbilder* (s. Anm. 54) 140 mit Anm. 25.

10,20 = Jes 65,1) – den Heidenvölkern –, verhärtet sich das Herz der Juden bzw. provoziert Gott dadurch selbst ihre Verhärtung. Oder wie es Paulus in Röm 11,8 mit der Schrift sagt: „*Gott hat ihnen einen Geist der Betäubung gegeben, Augen, dass sie nicht sehen, und Ohren, dass sie nicht hören, bis auf den heutigen Tag*“.

Genau darin liegt nun aber auch die Aussicht auf Errettung ganz Israels verborgen. Wenn nämlich Gott mit dem Evangelium, das über das mehrheitlich Nein sagende Israel hinaus in die Völkerwelt gelangt ist, sein Ziel erreicht haben wird – und zwar so, dass die von ihm bestimmte „Vollzahl der Heiden (in das Heil) eingegangen sein wird“ –, dann erübrigt sich die Verhärtung Israels und das ganze Volk erfährt durch Gottes Zuwendung Rettung: der „Rest“ Israels wie sein verhärteter Teil.<sup>56</sup> Dabei verweist die nicht allzu viel wissen wollende Rede von der „Vollzahl der Heiden“ auf Gottes *eigene* Hoheit über Zeiten und Fristen bzw. *seine* Entscheidung darüber, wie jene „Vollzahl“ aussieht:<sup>57</sup> *Er* ist es, der souverän über den Eintritt des Eschaton befindet. Mit anderen Worten: Der gegenwärtige Zustand der „Verhärtung“ ist durch Gott selbst begrenzt und befristet: „Die Verhärtung ist Israel *teilweise* widerfahren, *bis dass* die *Vollzahl* der Heiden(völker) (ins Heil) eingegangen sein wird“.

Die Rettung ganz Israels erfolgt also tatsächlich paradox: gegen alle Erwartung über den Umweg des Evangeliums in die Völkerwelt hinein – bei gleichzeitiger Verhärtung Israels angesichts des bedingungslos, ohne Beschneidung und Toragehorsam sich an die Heiden wendenden Evangeliums. *Israel wird gerettet werden, aber nicht über die Evangeliumsverkündigung der Kirche, sondern durch Gott selbst am Ende der Tage*. Diese entscheidende Aussage bedarf noch zweier Erläuterungen.

Zum einen ist auf das anschließende *Schriftzitat* zu achten, das der Begründung des „Mysteriums“ aus der Schrift dient. Die Rede vom „Mysterium“ besagt, dass Paulus durch eine *Offenbarung Gottes Gewissheit* über seinen Inhalt (V.26a) erlangte. Dieser Inhalt selbst – Gott wird sein Volk, das er erwählt hat, am Ende der Zeiten auch erretten – ist nicht neu, er kann der Schrift entnommen werden, wie Paulus das hier tut. Dabei wählt er für seine sehr sorgfältig gestaltete Zitatenskombination (Jes 59,20f. + 27,9) – entsprechend der ihn auch sonst leitenden theozentrischen Per-

<sup>56</sup> Vgl. zuletzt J.M. Scott, „Und so wird ganz Israel gerettet werden“ (Röm 11,26), in: B. Schwarz / H. Stadelmann (Hrsg.), *Christen, Juden und die Zukunft Israels. Beiträge zur Israellehre aus Geschichte und Theologie* (EDIS 1), Frankfurt u. a. 2009, 55–95.

<sup>57</sup> Vgl. R. Stuhlmann, *Das eschatologische Maß im Neuen Testament* (FRLANT 132), Göttingen 1983, 164–188.

spektive – die Form eines *Gottesspruchs* in der *Ich-Rede*, die für Röm 9–11 insgesamt typisch ist:<sup>58</sup>

Es wird kommen aus Sion der Retter,  
abwenden wird er die Gottlosigkeiten von Jakob,  
und dies (ist) für sie der Bund *von mir*,  
wenn *ich* ihre Sünden hinwegnehme.

Es ist Gott selbst, der hier spricht und auf seinen Bund verweist, den Bund, den er einst mit den Vätern geschlossen hat (vgl. Röm 9,4; 11,28b) und der nun – in der eschatologischen Vergebung der Sünden Jakobs – in das Stadium seiner endgültigen Realisierung tritt. Eingeschlossen von der Theozentrik ist der Hinweis auf den „Retter“, der aus dem (himmlischen) Sion kommen und die Gottlosigkeiten von Jakob abwenden wird. Wegen der Subjekt-Verschiedenheit (das „Ich“ des Spruches ist Gott, „der Retter“ muss dann eine von ihm unterschiedene Person sein), aber auch aus sprachlichen und makrokontextuellen Gründen kann dieser „Retter“ kein anderer sein als der Parusie-Christus, der am „verhärteten“ Teil Israels die Rechtfertigung der Gottlosen wirken wird<sup>59</sup> – wie schon Israels Väter, insbesondere Abraham, „unser Vater dem Fleisch nach“ (vgl. Röm 4,1), die Rechtfertigung des Gottlosen aus lauter Gnade erfahren hat. Nicht grundlos spricht deshalb die zweite Zeile des ersten Doppelzeilers von den „*Gottlosigkeiten* (ἄσεβείας)“, die der „kommende Retter“ von Jakob abwenden wird.<sup>60</sup> Daraus folgt: Paulus erwartet die Rettung ganz Israels *sola gratia* und *solo Christo* als Rechtfertigung der Gottlosen – strukturgleich mit dem Evangelium, das sich damit als δύναμις (vgl. Röm 1,16) auch für Israel erweist.<sup>61</sup> Doch nicht christliche Mission erwirkt Israels Rettung, sie ist Tat Gottes.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Vgl. Röm 9,7.9.13.15.17.25f.33; 10,6.8.19.20.21; 11,4. Vgl. H. Hübner, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Röm 9–11* (FRLANT 136), Göttingen 1984.

<sup>59</sup> Die Argumentation im Einzelnen bei Theobald, *Gottesbilder* (s. Anm. 54) 175f. Hier kann ich nur mein Bedauern darüber äußern, dass es mir auf zwei Studententagen des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK zu Röm 9–11 nicht gelungen ist, seine Mitglieder von der christologischen Deutung von Röm 11,25c–27 zu überzeugen. Man scheute die theologischen Konsequenzen des exegetischen Entscheids. Vgl. zuletzt auch J. Schröter, *Der Glaube an Jesus Christus und die Rettung Israels. Aspekte der Wirkungsgeschichte des Römerbriefes*, in: *BiKi* 64 (2010) 169–173, 173 Anm. 19.

<sup>60</sup> Vgl. Röm 4,5: „dem, der glaubt an denjenigen, der *den Gottlosen* rechtfertigt“.

<sup>61</sup> Vgl. Theobald, *Der „strittige Punkt“* (Rh. A. Her. I,26) im Diskurs des Römerbriefes. Die propositio 1,16f. und das Mysterium der Errettung ganz Israels, in: *Ders., Studien* (s. Anm. 44) 278–323.

<sup>62</sup> Deshalb meint auch Roloff, *Kirche* (s. Anm. 14) 129f., man könne (mit Franz Mußner) durchaus von einem „*Sonderweg* der Rettung Israels sprechen. Allerdings ist dieser *Weg kein Weg an Christus vorbei und am Glauben vorbei*“. „Denn Gott selbst wird da-

Und ein Zweites ist zu bedenken. Die futurische Form der Prophetie in V.26a: „und so *wird* ganz Israel *gerettet werden* (σωθήσεται)“ könnte dazu verführen, die Gegenwart Israels als *heilsleeren* Raum der Zukunft als einer von der σωτηρία erfüllten Zeit gegenüber zu stellen. Das liefe aber dem theologisch gewichtigen Kommentar zum „Mysterium“, den Paulus an die Adresse der Römer in V.28–32 nachschiebt, strikt entgegen. Dort heißt es:

Im Blick auf das Evangelium sind sie zwar Feinde  
um euretwillen,  
aber im Blick auf die Erwählung sind sie Geliebte  
um der Väter willen.  
Denn Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen.  
Denn wie ihr zuvor Gott ungehorsam gewesen seid,  
*jetzt* (νῦν) aber Barmherzigkeit erlangt habt  
wegen ihres Ungehorsams,  
so sind auch jene *jetzt* (νῦν) ungehorsam geworden  
wegen der euch widerfahrenen Barmherzigkeit,  
damit *jetzt* (νῦν) auch sie Barmherzigkeit erlangen.  
Denn Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam,  
damit er sich aller erbarme.

Auf eine Auslegung dieses hoch bedeutsamen Textes, in dem Paulus die theologischen Strukturen offen legt, die in dem von ihm vorweg mitgeteilten „Mysterium“ enthalten sind, muss hier verzichtet werden.<sup>63</sup> Nur ein Punkt – die auffällige Zeitstruktur der Aussagen – sei genannt. Paulus erklärt, dass die Juden – im Blick auf das Evangelium Feinde – von ihrer Erwählung her Geliebte sind, weil Gott seine Gnadengaben und Berufung nicht gereuen. Damit stehen sie trotz ihres Neins zum Evangelium und der damit verbundenen Feindschaft im Heilsraum seiner erwählenden Liebe. Beachtlich ist sodann das dreifache νῦν: Da es sich an den beiden ersten Stellen auf die vom Evangelium bestimmte gegenwärtige Situation bezieht, wird Gleiches auch von der dritten Stelle gelten: Die zum Evangelium Nein sagenden Juden stehen auch jetzt schon unter Gottes Barmherzigkeit, wie er sie im Christusgeschehen unwiderruflich „allen“ zugesagt und zugewendet hat. Es gibt – trotz

---

bei durch seine Gnade das Wunder bewirken, dass Israel in Jesus seinen Messias wahrnimmt und allein von ihm sein Heil erwartet: nichts anderes als dies ist aber Glaube!“ Roloff merkt an, 130 Anm. 110, dass „das Fehlverständnis, wonach der ‚Sonderweg‘ Israels der Weg der Tora unter Absehung von Jesus sei“, unbedingt „abzuwehren“ sei. So aber H.-G. Schöttler, *Israels eigenständiger Weg zum Heil: neben der Kirche. nicht „per Christum“*, in: *Göttinger Predigtmeditationen* 62(2008)340–349.

<sup>63</sup> Vgl. aber M. Theobald, *Römerbrief. Kapitel 1–11 (SKK.NT 6/1)*, Stuttgart <sup>3</sup>2002, 302.305–307.

anders scheinender Situation – für Israel kein Heilsvakuum. Sowohl seine Erwählung in den Vätern als auch die Lebenshingabe Christi „für die Vielen“ eröffnen und begründen seine endzeitliche Rettung. Für Paulus ist *beides* wichtig – gleichsam in spannungsvoller Polarität, bei der der eine Pol den anderen nicht neutralisieren darf: die *erwählungsgeschichtliche* Perspektive des Bundes Gottes mit Israel und die *christologische* Perspektive, die im Jesusgeschehen gründet: in der Sendung des Gottessohns ins Fleisch, seiner Hingabe in den Tod und seiner Auferstehung aus den Toten samt seinem „Kommen“ als „Retter“ – gerade auch für Israel.

*2.2.2.2 Die Rezeption von Röm 11,25–27 in der Karfreitagsfürbitte*  
Zwei Beobachtungen ziehen die Aufmerksamkeit auf sich: das Fehlen der Zeile 1 im Gebet und der Eintrag der Wendung *in Ecclesiam Tuam* in Zeile 2. Doch zunächst zum Fehlen von Zeile 1, zu dem Zweierlei anzumerken ist:

(1) Dass Zeile 1 nicht mitzitiert wird, ist vom Duktus der Orati-  
on, aber auch vom interpretationsbedürftigen Konzept der „Ver-  
härtung“ her nachvollziehbar. Dieses darf nicht lediglich nach-  
gesprochen werden, weil sonst riskiert würde, dass es im Sinne  
von Selbstverstockung, Selbstverhärtung missverstanden wird.  
Entscheidend für seine Semantik ist, wie oben ausgeführt, die  
Theozentrik: *Gott* hat über den Großteil Israels „Verhärtung“ ver-  
hängt. Damit verbindet sich ein positiver Aspekt: Wenn Gott es  
ist, der im Nein Israels zum Evangelium die Hand auf sein Volk  
gelegt hat, dann ist er auch für Israels Weg bis hin zur eschatologi-  
schen Aufhebung jener „Verhärtung“, das heißt: seiner Rettung,  
verantwortlich. Für die Kirche bedeutet dies, dass sie den ihr an-  
stößigen Weg Israels zu respektieren hat und es auch kann, weil  
sie ihn von Gott gelenkt weiß. Das auf den ersten Blick so schwie-  
rige Konzept erweist sich damit bei vertiefter Lektüre als grund-  
legend für die Überzeugung, dass Israel einen „Sonderweg“ zu ge-  
hen hat – weil Gott es so gewollt hat. Wird der Gedanke der  
„Verhärtung“ abgeblendet, droht dieser Aspekt zu verblassen.

Für Paulus geschieht die Rettung ganz Israels, so wurde oben  
deutlich, *sola gratia* und *solo Christo*, wobei es die zukünftige Be-  
gegnung Israels mit dem Parusie-Christus ist, welche den „Sonder-  
weg“ Israels vom Christusgeheimnis umfassen sein lässt. Ob die  
liturgische Abschlussformel *Per Christum Dominum nostrum* die-  
sen christologischen Aspekt in seiner Besonderheit zu vermitteln  
vermag, scheint eher fraglich zu sein.

(2) Trotz Fehlens von Zeile 1 sind der Gedanke der zeitlichen  
Befristung des gegenwärtigen Zustands wie die Paulus so wichtige

paradoxe Verbindung der Wege Israels und der Heidenvölker in der Oration präsent, und zwar über die neu eingefügte temporale Verknüpfung von Zeile 2 und 3: „gewähre gnädig, dass *beim Eintritt der Vollzahl der Heiden* [...] *ganz Israel gerettet wird*“. Mit anderen Worten: Die Oration bittet darum, dass, wenn Gott sein Ziel mit den Völkern erreicht hat, er dann auch Israel nicht vergisst. Wegen der Ganzheitstermini („Vollzahl“, „ganz Israel“) kann die Perspektive nur auf das Ende der Zeit gerichtet sein, wobei (mit Paulus) Gott überlassen wird, was *er* unter der „Vollzahl der Heiden“ und der Ganzheit Israels versteht. Damit aber scheint die Sicht Pauli von der Errettung ganz Israels als einem eschatologischen Geschehen gewahrt zu sein – vorausgesetzt, man nimmt die verwendete Terminologie („Vollzahl der Heiden“) ernst.

### 2.2.2.3 *Der Eintrag von in Ecclesiam Tuam in Röm 11,27a*

Problematisch ist der Eintrag von *in Ecclesiam Tuam* in Zeile 2 der paulinischen Prophetie. Paulus hat hier eine Leerstelle, die zu füllen er seinen Hörern überlässt, aber keinesfalls so, wie das die Karfreitagsfürbitte tut. Im ganzen Brief benutzt er nirgends ἐκκλησία im Sinn von „Gesamtkirche“. Da, wo er den Terminus einsetzt – in Röm 16,4.5.16.23 –, steht er im Plural und meint dann „Gemeinden“ vor Ort (V.4.16) oder im Singular und bezieht sich dann auf eine bestimmte „Hauskirche“ in Rom (V.5) oder die „ganze Gemeinde“ zu Korinth (V.23).

Von diesem sprachlichen Befund abgesehen, verwehrt vor allem der Kontext eine ekklesiologische Füllung der Leerstelle, und auf ihn kommt es hier an.<sup>64</sup> Es geht in Röm 11,25–32 um Rettung und Heil.<sup>65</sup> Deshalb dürfte auch das „Eingehen“, das motivgeschichtlich mit der jesuanischen Rede vom „Eingehen *in das Reich Gottes*“ zu tun hat, als „Eingehen“ ins Heil oder Leben zu interpretieren sein.<sup>66</sup> Das legt sich auch deshalb nahe, weil Zeile 2 der paulinischen Prophetie mit dem Motiv der „Vollzahl“ auf das Ende der Geschichte blickt, also über alle kirchliche Wirklichkeit hinaus die Vollgestalt der Basileia bzw. der σωτηρία und ζωὴ αἰώνιον ins Auge fasst. Die Vollgestalt der „Herrschaft“ Gottes – „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,28) – aber transzendiert kirchliche Wirklichkeit.

Wie demgegenüber die Karfreitagsfürbitte das *intrare in Ecclesiam Tuam* versteht, wird nicht recht klar. Zunächst bezieht sie es

<sup>64</sup> W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch (hrsg. von K. Aland und B. Aland), Berlin <sup>6</sup>1988, 469: das „Ziel“ ist „aus dem Zshg zu erschließen“.

<sup>65</sup> Abgesehen vom σωθήσεται in Röm 11,26a vgl. auch das εἰς σωτηρίαν Röm 10,1 und das σώσω in Röm 11,14.

<sup>66</sup> Vgl. nur H. Schlier, Der Römerbrief (HThK.NT 6), Freiburg 1977, 339.

auf die Mission. Doch weil sie von der „Vollzahl der Heiden“ gemäß Gottes Ratschluss spricht, richtet sich ihr Blick vor allem auf das Ende der Zeit. Meint sie mit dem *intrare in Ecclesiam Tuam* also nicht nur die irdische Kirche, sondern auch ihre einst vollendete himmlische Gestalt?<sup>67</sup> Weil sie das Eingehen der Heiden ins Heil durch die konkrete Kirche vermittelt sieht, scheint sie auch die endzeitliche Rettung ganz Israels mit dem Eingehen in die Kirche, jetzt freilich die himmlische, zu verbinden. Die Fürbitte scheint ekklesiozentrisch zu denken, verbirgt aber ihre dogmatischen Voraussetzungen. Damit gerät der paulinische Spitzensatz „und so wird ganz Israel gerettet werden“ in den Sog neuer Koordinaten und verlässt biblischen Boden.

Bei Paulus bezieht sich das „Mysterium“ von der Rettung ganz Israels auf das vorfindliche und eschatologisch gerettete Israel – das seit den Vätern erwählte und am Ende mit Gott versöhnte Israel –, nicht auf ein geistliches „Israel“,<sup>68</sup> auch nicht auf die vollendete Kirche.<sup>69</sup> Paulus denkt nicht ekklesiozentrisch,<sup>70</sup> sondern

---

<sup>67</sup> Hierzu vgl. Kap. 7 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*: „Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche“, Nr. 48–51.

<sup>68</sup> K.H. Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11, Düsseldorf 1956, 400: „Die Auslegung der Väter ist geneigt, die Zahl auf die Berufenen und Auserwählten einzuschränken. Bereits bei Clemens Alex. (Exc. ex Theod. 56,5) ist eine [...] Auffassung vertreten, nach der Röm 11,26 jenes ganze Israel das ‚geistige Israel ist, das Gott sieht, des gläubigen Abraham wahrer Sohn von der Freien, nicht jener dem Fleische nach von der ägyptischen Sklavin‘. Origenes (Ruf. 1197) sodann sagt, so geheimnisvoll uns auch der Rat Gottes sei, so würden wir doch wissen, dass nicht das ganze Israel als das gesamte fleischliche Israel zum Heile gelangen kann, sondern nur das geistige, nur die Heidenvölker, die in der vom Apostel verheißenen Fülle erfunden werden [...]“. Augustinus bezieht „ganz Israel“ auf die Prädestinierten, die Erwählten (aus Juden und Heiden); vgl. P. Gorday, Principles of Patristic Exegesis. Romans 9–11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine (Studies in the Bible and Early Christianity Vol. 4), New York 1983, 171; vgl. auch die nächste Anm.

<sup>69</sup> Auslegungsgeschichtliche Notizen zu dieser seit den Kirchenvätern beliebten Deutung bietet M.J. Vlach, The Church as a Replacement of Israel: An Analysis of Supersessionism (EDIS 2), Frankfurt 2009, 10–104.

<sup>70</sup> Bei J. Ratzinger begegnet immer wieder die Vorstellung von der Kirche als dem „neuen Israel“, eine Vorstellung, die Paulus nicht kennt, aber den Kirchenvätern geläufig war; vgl. etwa Ratzinger, Ekklesiologie (Anm. 4) 25: „Volk Gottes ist im Neuen Testament keine Bezeichnung für die Kirche, sondern nur in der christologischen Umdeutung des Alten Testaments, also durch die christologische Transformation hindurch, kann es das neue Israel anzeigen“. Die Relation von Altem und Neuem Testament sieht er mit Augustinus wesentlich typologisch; vgl. Ders., Volk (s. Anm. 4) 296ff.; außerdem M.H. Heim, Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von *Lumen gentium*. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger (Bamberger Theologische Studien, Bd. 22), Frankfurt <sup>2</sup>2005, 310ff. („Kirche als Volk Gottes“).

Israel-bezogen, wie auch die Wirklichkeit, die er mit dem Bild vom Ölbaum, an deren fetter Wurzel die an den Messias Jesus glaubenden Heiden Anteil erhalten, „Kirche“ transzendiert: Das Bild steht für den Weg Gottes mit Israel in der Geschichte von den Anfängen an bis zur Vollendung, wobei gerade auch die schmerzliche Erfahrung vom zeitweiligen Ausbrechen so vieler Zweige die Gewissheit des kommenden Wunders – dass Gott sie wieder einpfropfen wird – nicht ausschließt. Dies deshalb nicht, weil er ein Gott ist, der das Nicht-Seiende ins Sein ruft, ein Tote erweckender Gott (Röm 4,17). Nichts anderes ist die Errettung ganz Israels: „Leben aus den Toten“ (vgl. Röm 11,15).

*Exkurs: „Das glorreiche Kommen Christi als Hoffnung für Israel“.  
Die Interpretation von Röm 11,25–27 im  
„Katechismus der Katholischen Kirche“ (1992)*

(1) Eine Auslegung von Röm 9–11, insbesondere 11,25–27, aus der Feder Joseph Ratzingers ist mir unbekannt. In seinem großen Beitrag zur paulinischen Bundestheologie berührt er zwar Röm 9,5,<sup>71</sup> geht aber auf den zweiten Beleg für  $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$  in den Israel-Kapiteln, Röm 11,27, nicht ein.<sup>72</sup> Umso wichtiger ist der unter seiner Ägide als Präfekt der Glaubenskommission (1981–2005) entstandene „Katechismus der Katholischen Kirche“<sup>73</sup>, der unter der Überschrift: „Das glorreiche Kommen Christi als Hoffnung für

<sup>71</sup> Ratzinger, Neue Bund (s. Anm. 4) 56.

<sup>72</sup> Wichtig ist ihm die „innere Kontinuität der Heilsgeschichte“ (ebd. 69), „die spannungsgeladene Einheit der ganzen Geschichte [...], in der sich in den Bündeln der eine Bund verwirklicht“ (58). Es ist der „Christusbund“, auf den sowohl der Bund mit Abraham als auch der mit Mose „auf je eigene Weise“ bezogen sind (56). – Dieser Vorstellung von Kontinuität und Einheit entspricht eher eine diachrone Zuordnung von alttestamentlichem Gottesvolk und Kirche als dem „wahren Israel“. Das Modell scheint sich schwer damit zu tun, das Nebeneinander und Aufeinander-Bezogensein von *nachchristlichem* Israel und Kirche zu denken, wie Röm 11 es im Blick hat. Wenn 2 Kor 2,20 programmatisch erklärt: „so viele Verheißungen Gottes es nämlich gibt, in ihm (s.c. Jesus Christus) ist das Ja“, so ist damit nicht gesagt, dass in Jesus Christus schon alle Verheißungen *erfüllt*, sondern dass sie durch ihn *besiegelt* seien: Es gibt einen Verheißungsüberschuss, wie am Weg Israels und seiner zukünftigen Begegnung mit dem Messias Jesus zu ersehen ist. – Hinweise auf Röm 9–11 sucht man auch vergebens in J. Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene (JRGS 8/1.2), Freiburg 2010.

<sup>73</sup> Deutsche Ausgabe: Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993; die lateinische als Urtext geltende Ausgabe (editio typica) erschien ebenfalls 1993: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano. – Einführung und Kritik: H. Verweyen, Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?, Düsseldorf 1993; ebd. 14–25 zum „Umgang mit der Schrift“.

Israel“ in Nr. 673 + 674 auf Röm 11 zu sprechen kommt. Papst Johannes Paul II. erklärte aus Anlass seiner Veröffentlichung:

Der ‚Katechismus der katholischen Kirche‘, den ich am 25. Juni 1992 approbiert habe und dessen Veröffentlichung ich kraft meines apostolischen Amtes heute anordne, ist eine Darlegung des Glaubens der Kirche und der katholischen Lehre, wie sie von der Heiligen Schrift, der apostolischen Überlieferung und vom Lehramt der Kirche bezeugt oder erleuchtet wird. Ich erkenne ihn als gültiges und legitimes Werkzeug im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft an, ferner als sichere Norm für die Lehre des Glaubens.<sup>74</sup>

Wer dies liest, zweifelt nicht daran, dass der Katechismus auch die Rezeption der Karfreitagsfürbitte steuern soll. Die genaue Lektüre der beiden Nummern zur Wiederkunft Christi als „Hoffnung Israels“ legt es überdies nahe, dass sie der Autor der Karfreitagsfürbitte tatsächlich als offiziellen Bezugstext vor Augen hatte. In der deutschen Übersetzung lauten sie:<sup>75</sup>

673. Seit der Himmelfahrt steht die Ankunft Christi in Herrlichkeit bevor, nur steht es uns „nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat“ (Apg 1,7) [vgl. Mk 13,32]. Diese eschatologische Ankunft kann jederzeit geschehen [vgl. Mt 24,44; 1Thess 5,2], auch wenn sie und die endzeitliche Prüfung, die ihr vorausgehen wird, noch „aufgehalten“ werden [vgl. 2Thess 2,3–12].

674. (1) Das Kommen des verherrlichten Messias hängt zu jedem Zeitpunkt der Geschichte [vgl. Röm 11,31] davon ab, dass er von „ganz Israel“ (Röm 11,26) [vgl. Mt 23,39] anerkannt wird (*agnoscatur*), über dem zum Teil „Verstockung liegt“ (Röm 11,25), so dass sie Jesus „nicht glaubten“ (Röm 11,20).<sup>76</sup>

(2a) *Petrus* sagt es nach Pfingsten zu den Juden von Jerusalem:  
„Also kehrt um, und tut Buße,  
damit eure Sünden getilgt werden  
und der Herr Zeiten des Aufatmens kommen lässt  
und Jesus sendet als den für euch bestimmten Messias.“

---

<sup>74</sup> Apostolische Konstitution „Fidei depositum“, abgedruckt in: Katechismus 33f.; unterzeichnet wurde sie am 11. Okt. 1992, dem 30. Jahrestag der Eröffnung des 2. Vaticanums.

<sup>75</sup> Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, 206f.; die in dieser Ausgabe fortlaufend gedruckte Nr. 674 ist im Text oben in Sinneinheiten gegliedert; die Anmerkungen (Schriftstellen) erscheinen in eckigen Klammern, die Gliederungsangaben (1–3) in Klammern stammen von mir.

<sup>76</sup> Im Lateinischen heißt es: *cuius pars est indurata in incredulitate* (Rom 11,20) *relate ad Iesum*; wörtlich: „von dem ein Teil verhärtet wurde im (oder: über ihrem) Unglauben gegenüber Jesus“. Dass der Unglaube *Folge* göttlicher Verstockung ist, was die deutsche Übersetzung nahe zu legen scheint, sagt der lateinische Text nicht. Entscheidend ist, dass der Katechismus hier in Röm 11,25e das Motiv des „Unglaubens“ aus Röm 11,20 einträgt.

Ihn muss freilich der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung von allem, die Gott von jeher durch den Mund seiner heiligen Propheten verkündet hat“ (Apg 3,19–21).

(2b) Und *Paulus* sagt gleich ihm (*ei resonat*):

„Wenn schon ihre Verwerfung für die Welt Versöhnung gebracht hat, dann wird ihre Annahme nichts anderes sein als Leben aus Tod“ (Röm 11,15).

(3) Der Eintritt der „Vollzahl“ der Juden (Röm 11,12) in das messianische Reich<sup>77</sup> im Anschluss an die „Vollzahl der Heiden“ (Röm 11,25) [vgl. Lk 21,24] wird dem Volk Gottes die Möglichkeit geben, das „Vollmaß Christi“ (Eph 4,13) zu verwirklichen, in dem „Gott alles in allen“<sup>78</sup> sein wird (1Kor 15,28).

Nr. 673 trifft zur Wiederkunft Christi zunächst eine grundsätzliche Aussage: Dem Menschen ist es nicht gegeben zu wissen, wann Christus kommt – Gott allein ist Herr über „Zeiten und Fristen“ –, aber Christus kann „jederzeit“ wiederkommen, womit der Mensch rechnen muss. Diese offene Einstellung zur Zukunft – man könnte von „Stetsbereitschaft“ sprechen<sup>79</sup> – bezieht die Nr. 674 dann auf das Verhältnis zu Israel bzw. das Israels zu Christus.

Vorweg steht die These (1), es folgen zwei neutestamentliche Zeugen – zuerst Petrus gemäß Apg 3 (2a), dann Paulus mit einem Zitat aus Röm 11 (2b) –, und am Ende blickt der Text auf die Vollendung (3).<sup>80</sup> Sowohl die These als auch der Ausblick beziehen sich ebenfalls auf Röm 11, so dass die Nr. scheinbar als ganze paulinische Theologie wiedergibt.

Wenn Nr. 673 erklärt, dass Christus „jederzeit“ wiederkommen könne, so knüpft die These von Nr. 674 daran an und macht als *Bedingung* für den Eintritt dieses Zeitpunkts geltend: „Das Kommen des verherrlichten Messias hängt zu jedem Zeitpunkt der Geschichte davon ab, dass er von „ganz Israel“ (Röm 11,26) *anerkannt* wird [...]“. Was der Text unter „anerkennen“ versteht, zeigt seine Anspielung auf Röm 11,20 unmittelbar danach: Anerkennung Christi

<sup>77</sup> Im Lateinischen heißt es: in *salutem* messianicam.

<sup>78</sup> Der griechische Text von 1 Kor 15,28 (ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν) ist ambivalent (ebenso der lateinische: *Deus omnia in omnibus*), wird aber heute in der Regel nicht personal, sondern neutrisch gedeutet: „Gott alles *in allem*“; vgl. W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1–16,24) (EKK VII/4), Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn 2001, 187; anders die Deutsche Ausgabe des Katechismus: sie bezieht das *in omnibus* auf Juden und Heiden.

<sup>79</sup> H. Schürmann, Worte des Herrn. Jesu Botschaft vom Königtum Gottes, Freiburg 1961, 161.

<sup>80</sup> Drei Schriftstellen werden hier mittels des Stichworts πλήρωμα miteinander kombiniert: Röm 11,12,25; Eph 4,13.

heißt: „glauben an Jesus“. Die These besagt also: Nicht das Kommen des Messias in Herrlichkeit ist die Voraussetzung dafür, dass „ganz Israel“ an den Messias glaubt, sondern umgekehrt der Glaube „ganz Israels“ ist die Voraussetzung dafür, dass der verherrlichte Messias wiederkommt. Röm 11,26a: „*und so wird ganz Israel gerettet werden*“, meint demnach: „Ganz Israel“ kommt zum Glauben. Wie der Katechismus in Röm 11,25e das Motiv des „Unglaubens“ einträgt,<sup>81</sup> so in V.26a das des „Glaubens“.

Woran der Katechismus bei der paulinischen Heilsansage konkret denkt, bleibt unklar. Friedrich Wilhelm Maier, der Lehrer von Joseph Ratzinger im Neuen Testament in München,<sup>82</sup> sprach vor Jahrzehnten von einer „Massenbekehrung“ Israels am Ende der Tage.<sup>83</sup> Etwas Ähnliches scheint auch der Katechismus vor Augen zu haben. Dabei geht es ihm um die Feststellung: Erst wenn diese Bekehrung stattgefunden hat, kommt der Messias; er kommt nur *unter der Bedingung*, dass Israel insgesamt an Jesus glaubt.

Begründet wird die These (1) zunächst durch die Predigt des Petrus an die Juden zu Jerusalem (2a): „Kehrt um und tut Buße!“ – damit der für euch vorherbestimmte Messias kommt und Zeiten eschatologischen Aufatmens heraufziehen. Der zweite Zeuge – Paulus – kann das dann nur noch bestätigen (2b). Wenn er in Röm 11,15 von der „Annahme“ der Juden spricht, meint das – unter dem Vorzeichen der Petrus-Predigt gelesen – die Zuwendung Gottes zu Israel, die dessen Umkehr *folgt*.

Die Schlusspassage (3) verdeutlicht, dass der Eintritt der „Vollzahl“ der Juden ins „messianische Heil“ (so wörtlich) im Anschluss an den Eintritt der „Vollzahl der Heiden“ nichts anderes bedeutet, als dass das „Volk Gottes“ nun dem Geheimnis Christi in seiner ganzen Fülle begegnet. Der Katechismus setzt hier offenkundig die christologische Deutung von Röm 11,26c voraus. Andererseits gebraucht er den Terminus „Volk Gottes“ (gegen Röm 11,1f.) hier offenbar in einem umfassenden, Juden und Heiden einschließenden Sinn. Bezieht sich die These (1) mit ihrer Rede von

---

<sup>81</sup> Vgl. oben Anm. 76.

<sup>82</sup> Vgl. das schöne Porträt, das J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 55–58, von ihm gezeichnet hat.

<sup>83</sup> F.W. Maier, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9–11 (Biblische Zeitfragen 12. Folge, Heft 11/12)*, Münster 1929, 122: ihm zufolge „leuchtet hier erstmals die schrankenlos kühne Hoffnung auf, dass es noch zu einer *Massenbekehrung*, einer eigentlichen Volksbekehrung Israels kommen werde“. Sein Schüler *Franz Mußner* hat sich gegen diese These immer gewandt, vgl. Ders., „Ganz Israel wird gerettet werden“ (Röm 11,26), in: *Kairoi* 18 (1976) 241–255; auch Ders., *Traktat über die Juden*, Göttingen 2009 (Nachdruck der 2. Auflage von 1988 mit einem Geleitwort von M. Theobald), 52–67.

„ganz Israel“ noch auf das vorfindliche „Israel“, so weitet sich in (3) der Blick: Erst die „Vollzahl der *Juden*“ einerseits und der *Heiden* andererseits ermöglicht es dem „Volk Gottes“, „das Vollmaß Christi“ zu verwirklichen. „*Volk Gottes*“ meint demnach die Kirche, die erst durch die Integration auch der bislang „verhärteten“ Juden ihre Vollendung und Ganzheit erreicht. Nur so wird Gott wirklich „alles *in allen*“.

(2) Wie ist der Text des Katechismus aus exegetischer und theologischer Perspektive zu beurteilen? Methodisch treibt er eine Art von „kanonischer Exegese“, wie Joseph Ratzinger sie schon seit langem propagiert: Die Schrift sei als ganze zu nehmen, erst der Zusammenklang der Zeugen bringe das Wort Gottes zu Gehör. Die eine Passage sei im Licht der anderen auszulegen und umgekehrt. Was dabei herauskommt, zeigt unser Beispiel auf charakteristische Weise: Die Exegese der einen Stelle führt zur Eisegeese bei der anderen. Röm 11,25–27, gelesen im Licht von Apg 3,19–21, wird nicht mehr als eigene Stimme wahrgenommen. Die Autoren des Katechismus setzen selbstverständlich voraus, dass hier Paulus „gleich“ dem lukanischen Petrus spricht (*ei resonat*). „Verstockung“ meint danach ein Nicht-Glauben-*Wollen* bzw. die *Verweigerung* der Anerkennung Jesu als Messias durch die Juden aus freien Stücken, wohingegen Röm 11 ein Nicht-Glauben-*Können* im Blick hat, für das Gott selbst verantwortlich ist, wie er auch für die Wegnahme der „Verhärtung“ verantwortlich sein wird. Kurzum: Der Katechismus macht aus der *unbedingten* Heilszusage für Israel in Röm 11,25f. eine *bedingte* Heilszusage: Zuerst müsse ganz Israel umkehren, dann würde Gott den ihm verheißenen Messias senden. Der Sinn des Paulustextes wird damit geradezu ins Gegenteil verkehrt.

Wir haben einen Schriftgebrauch vor uns, der sich jeglicher hermeneutischer Reflexion darüber enthält, wie die herangezogenen Texte, die sich nicht nur widersprechen, sondern auch aus ganz unterschiedlichen Situationen und literarischen Kontexten stammen, theologisch zu gewichten sind. Warum wird die Petrus-Predigt dem Paulus-Text derart rigoros vorgeordnet? Darf man die Szene Apg 3 ohne Berücksichtigung der Intention des gesamten lukanischen Erzählwerks in der Weise verabsolutieren, wie das hier geschieht? Lässt sich die Bekehrungspredigt des jüdischen Proto-Apostels Petrus vor den Juden in Jerusalem am Anfang der Kirche wirklich zum Prototyp christlicher Predigt vor Juden hochstilisieren, was hier unausgesprochen geschieht? Welche theologischen Optionen sind im Dialog mit den unterschiedlichen neutestamentlichen Zeugnissen zu treffen? Anstatt dies offen zu legen und zu

diskutieren, verschanzt sich der Katechismus hinter einer Schriftmontage, die Klarheit in der Sache vortäuscht, aber bei näherem Zusehen höchst problematisch ist.

(3) In welchem Verhältnis steht die Karfreitagsfürbitte zum Katechismus? Terminologisch und sachlich deutet einiges darauf hin, dass der Katechismus Prätext der Fürbitte ist. Vor allem das Stichwort „anerkennen (*agnoscere*)“, das beide Texte miteinander verbindet, signalisiert ihren Konnex. Auch führt der Katechismus am Ende der Nr. 674 die zweite und dritte Zeile der paulinischen Prophetie Röm 11,25f. ähnlich zusammen wie die Karfreitagsfürbitte: Beide Dokumente halten nicht nur am eschatologischen Charakter der „Annahme“ ganz Israels am Ende der Zeiten fest, sie verknüpfen diese auch mit dem Eintritt der „Vollzahl der Heiden“ (in die Kirche).<sup>84</sup> Dabei gibt uns der relativ ausführliche Katechismus die Möglichkeit, den Sinn der knappen Karfreitagsfürbitte weiter auszuleuchten. Zwei Punkte seien genannt.

Die Karfreitagsfürbitte spricht vom „Eingang der Vollzahl der Völker“ *in die Kirche* und lässt offen, wie sie sich die Rettung „ganz Israels“ vorstellt. Der Katechismus spricht demgegenüber im Schluss der Nr. 674 (3) von der Vollendung des „*Volkes Gottes*“ (*populus Dei*) und gibt damit zu erkennen, dass er von dem *einen* Volk in verschiedenen Stadien her denkt. Dieses Volk ist die Kirche, die aber erst bei der Wiederkunft Christi durch die Integration der verhärteten Juden ihre Ganzheit und Unversehrtheit wiedererlangt. Entsprechend bittet die Karfreitagsfürbitte darum, dass „ganz Israel“ am Ende der Zeiten in die vollendete Kirche eintreten möchte, die dann mit dem messianischen Reich des verherrlichten Christus identisch sein wird.

Sodann zeigt der Katechismus, wie das Ziel der Karfreitagsfürbitte, „*gewähre gnädig, dass ganz Israel gerettet wird*“ – zu verstehen ist: Wenn die „Vollzahl der Heidenvölker“ in die Kirche eingetreten sein wird, soll auch „ganz Israel“ seinen Messias Jesus anerkennen. Die eschatologische Rettung „ganz Israels“ setzt den Glauben der Juden an ihn voraus, ja dieser Glaube ist – unausgesprochen – deren Voraussetzung. Auf dass dies auch wirklich so am Ende der Zeiten eintreffe – *darum* hat die Kirche am Karfreitag zu beten.

---

<sup>84</sup> Diese Verknüpfung erfolgt im Katechismus eindeutig *temporal*: *Ingressus plenitudinis Iudaeorum in salutem messianicam post plenitudinem gentium [...]*; ähnlich die Karfreitagsfürbitte: vgl. oben Anm. 32.

### 3. Christozentrik und Ekklesiozentrik. Zur Bewertung der neuen Karfreitagsfürbitte im Licht ihrer Schriftrezeption

In den voranstehenden Zeilen wurde der Versuch unternommen, der neuen Karfreitagsfürbitte durch sorgfältige Analyse und Interpretation Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Außerdem wurde das Desiderat angemahnt, sie zu kontextualisieren: sei es in der Israel-Theologie des Papstes, sei es in dem von ihm mitverantworteten „Katechismus der Katholischen Kirche“ (1992). So seien zuletzt noch einmal die Gesichtspunkte zusammengetragen, die bei einer Bewertung der Karfreitagsfürbitte, auch im Licht der rezipierten Schrifttexte, zu berücksichtigen sind.

(1) „Die Oration von 2008“, schreibt Josef Wohlmuth mit vollem Recht, „ist das erste offizielle Gebet der katholischen Kirche, in dem von der Rettung ganz Israels gesprochen wird, und zwar nicht nur rückblickend auf das vorchristliche Israel, sondern auf das Israel aller Zeiten.“<sup>85</sup> Angesichts der überragenden Bedeutung der Kapitel Röm 9–11, die erst in den letzten Jahrzehnten von Exegese und Theologie in ihrer ganzen Tragweite für eine Neubesinnung der Kirche im Angesicht Israels wiederentdeckt wurden, ist der formale Rückgriff auf sie in der Karfreitagsfürbitte in der Tat von großem Gewicht.

(2) Dort, wo die Fürbitte auf Röm 11 zurückgreift, ist sie freilich nicht leicht zu verstehen, was für ein Gebet, das jedermann sollte mitsprechen können, ein Problem darstellt. Gerade in seiner biblischen Intertextualität ist es interpretationsbedürftig. Wie das aus liturgiewissenschaftlicher Sicht zu beurteilen ist, sei dahin gestellt. Wenn die Fürbitte aber als reflektiertes theologisches Produkt über ihren liturgischen Gebrauch hinaus auch zum Gespräch über die herangezogenen biblischen Texte provoziert, wäre das zu begrüßen.<sup>86</sup>

(3) Wie ist die *Intention* der neuen Karfreitagsfürbitte zu bestimmen? Darauf antwortet ihre Einleitung: „Lasst uns auch beten für die Juden: Unser Gott und Herr möge ihre Herzen erleuchten, dass sie Jesus Christus (an)erkennen (als) den Retter aller Menschen.“ *Die neue Fürbitte macht in der Israel-Frage wieder die*

---

<sup>85</sup> Wohlmuth, Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 6) 200. Das Gebet verbiete, so erklärt er weiter, „die historisierende Rückschau und blickt auf das universale Heil der Menschheit, ja der Welt, in das die Juden ohne Wenn und Aber eingeschlossen sind, und zwar um der Treue des *einen* Gottes willen“. Der theozentrischen Deutung des Gebets durch Wohlmuth (es halte „die *Theozentrik* bis zum Schluss durch“ [ebd. 200]) kann ich mich nicht anschließen (vgl. oben).

<sup>86</sup> Vgl. den Beitrag von Albert Gerhards in diesem Buch.

*Christologie stark.* Papst Benedikt XVI., der mit seiner Initiative den Gebrauch der alten Fassung von 1962 bei einer Freigabe des „außerordentlichen Ritus“ ausschließen wollte, hätte ja auch die Möglichkeit gehabt, die Neufassung vom 26. März 1970 vorzuschreiben. Aber er scheint die Gelegenheit genutzt zu haben, der Bundestheologie dieser Fürbitte ein christologisches Gegenstück zur Seite zu stellen, und dies um der Kontinuität im Anschluss an das Missale Romanum in der Tradition von 1570 willen.<sup>87</sup> Ohne dass über seine dahinter stehenden Absichten spekuliert werden müsste – wahrscheinlich trieb ihn die Sorge, die Bundestheologie der konziliaren Karfreitagsfürbitte, zumal in ihrer deutschen Übersetzung, könne der Theorie eines „Sonderwegs“ Israels über die Tora zum Heil, unter Absehen von Jesus Christus, Vorschub leisten –, die Fürbitte sagt es selbst, was ihrem Autor am Herzen liegt: das allein durch Jesus Christus vermittelte Heil. Mit diesem christologischen Vorzeichen entspricht sie zwar grundsätzlich dem paulinischen Denken, nicht aber Röm 11,25–27 in seiner Gesamtkonzeption, deren erwählungsgeschichtliche bzw. bundestheologische Leitperspektive sie abblendet.

(4) Der Polarität von Christologie und Bundestheologie, die für Röm 11,25–27 kennzeichnend ist, folgt die neue Karfreitagsfürbitte weder an diesem noch an jenem Pol. An den Bundesgedanken erinnert nur der Ehrenname *Israel*<sup>88</sup>, und ihr Christusbild ist nicht derart, dass dem Beter klar würde, dass es nach Paulus der *wiederkommende Christus* ist, dem Israel einst zum Heil begegnen wird. Aber erst diese Perspektive setzt – zusammen mit der Röm 9–11 inkludierenden Rede vom „Bund“ Gottes mit Israel<sup>89</sup> – den theologischen Respekt vor dem eigenständigen Weg Israels zum Heil frei. Stattdessen folgt die Fürbitte nach Ausweis des *intra te in Ecclesiam Tuam* einer ekklesiozentrischen Perspektive, wobei der Bezug der Kirche zur vollendeten Gestalt des Gottesreiches ungeklärt bleibt.

(5) Weil die Erwartung des Parusie-Christus und damit der eschatologische Vorbehalt – auch gegenüber einer Identifizierung von (vollendeter) Kirche und Gottesreich – in der Fürbitte keine erkennbare Rolle spielen, ist auch ihre Einleitung nicht wirklich gegen Missverständnisse gefeit. Diese ruft nicht zur „Judenmis-

<sup>87</sup> Vgl. oben Anm. 46.

<sup>88</sup> Und selbst der ist in Gefahr, wenn der eschatologische Ausblick von Nr. 674 (3) des Katechismus mitgehört wird.

<sup>89</sup> Röm 9,4 und Röm 11,27 („die Bundesschlüsse“ Gottes mit Israel im Plural und „der Bundesschluss“ im Singular) legen eine *inclusio* um die drei Kapitel. Die Aufnahme von 1 Tim 2,4–6 in der Karfreitagsfürbitte neutralisiert den Bundesgedanken.

sion“ auf – das sollte man ihr nicht unterstellen –, aber ihre Intention, dass die Juden Jesus Christus als Retter aller Menschen „*anerkennen*“ mögen, schaut nicht im Sinne des Paulus auf das allein Gott vorbehaltene Ende der Geschichte, sondern dringt jetzt auf Erfüllung. So zu beten scheint denen, die an den Auferweckten als „Herrn aller“ (Röm 10,12) glauben, nicht verwehrt, aber im Falle Israels sollte das offizielle Gebet der Kirche den Weg des Bundesvolks zum Heil doch als einen eigenständigen Weg neben dem ihrigen gemäß Gottes Ratschluss anerkennen – mit Paulus.

(6) Problematisch wird die Sache, wenn man den „Katechismus der Katholischen Kirche“ (1992) als kirchenamtlichen Bezugstext bei der Interpretation der Karfreitagsfürbitte mit heranzieht. Dann bestätigt sich nämlich, dass die Einleitung der Karfreitagsfürbitte tatsächlich der *ganzen* Oration das hermeneutische Vorzeichen vorgibt: Die „Anerkennung Jesu Christi als Retter aller Menschen“ durch die Juden bzw. die Anerkennung der Wahrheit durch sie, welche Jesus Christus in Person ist, ist *die Bedingung* für ihre eschatologische „Annahme“. Aus der *unbedingten* Rettungszusage für „ganz Israel“ wird also eine *bedingte*. Deshalb betet die Kirche auch dafür, dass Gott die Herzen der Juden erleuchten möge, Christus anzuerkennen, damit am Ende „ganz Israel“ gerettet, das heißt: aufgrund seiner Umkehr „Annahme“ finde und so das „Volk Gottes“ seine Vollendung erlange. Eine theologische Barriere gegen „Judenmission“ – verstanden als missionarisches Bemühen um die Anerkennung Christi unter den Juden hier und jetzt – errichtet die Karfreitagsfürbitte nicht. Sie scheint vielmehr offen für sie, auch wenn sie – als Gebet zu Gott – nicht zu ihr aufruft.

(7) Besser als in der Karfreitagsfürbitte von 1970, die sich in den Gemeinden bewährt hat und von ihnen angenommen wurde, kann die Achtung der Kirche vor dem eigenständigen Weg Israels unter der Vorsehung Gottes nicht zum Ausdruck kommen:

Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt.

Dass auch dieses Gebet nicht von der Heilsmittlerschaft Christi absieht, zeigt diskret die liturgische Abschlussformel: *Per Christum Dominum nostrum – Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.*