

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Theobald, Michael

Von der Karfreitagsfürbitte zur Revision der Formel vom »nie gekündigten Bund«. Joseph Ratzingers »Anmerkungen zum Traktat *De Iudaeis*«

in: Angelika Strotmann/Monika Schrader-Bewermeier (Hrsg.), Grenzen überschreiten – Verbindendes entdecken – Neues wagen, Festschrift für Hubert Frankemölle zum 80. Geburtstag, (Stuttgarter Biblische Beiträge 77), S. 254–268

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2019

Ihr IxTheo-Team



# Von der Karfreitagsfürbitte zur Revision der Formel vom »nie gekündigten Bund«.

Joseph Ratzingers »Anmerkungen zum Traktat *De Iudaeis*«

MICHAEL THEOBALD

Die im Juli / August-Heft der Internationalen Katholischen Zeitschrift *Communio* 2018 abgedruckten »Anmerkungen« von Joseph Ratzinger / Papa emeritus zum Traktat *De Iudaeis*<sup>1</sup> lösten einen Sturm von Reaktionen aus, deren Bandbreite von freundlich zustimmenden über kritisch abwägende bis hin zu abweisenden Äußerungen reicht.<sup>2</sup> Der Text hat offensichtlich einen Nerv der nachkonziliaren Diskussion um das bis heute strittige Verhältnis von Judentum und Christentum getroffen. In der Dezember-Ausgabe der Herderkorrespondenz legte Ratzinger nach.<sup>3</sup> Er antwortete einem seiner Kritiker und nutzte die Gelegenheit zu einer Klarstellung zur Frage der Judenmission, die er offenkundig für notwendig hielt. Unter Berufung auf Mt 28,19 erklärt er jetzt:

Der Mensch hat ein Recht, Gott kennenzulernen, weil nur, wer Gott kennt, das Menschsein recht leben kann. Deswegen ist der Missionsauftrag universal – mit einer Ausnahme: Eine Mission der Juden war einfach deshalb nicht vorgesehen und nicht nötig, weil sie allein unter allen Völkern den »unbekannten Gott« kannten. Für Israel galt und gilt daher nicht Mission, sondern der Dialog darüber, ob Jesus von Nazareth »der Sohn Gottes, der Logos« ist, auf den gemäß den an sein Volk ergangenen Verheißungen Israel und, ohne es zu

---

<sup>1</sup> RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade; Kurt Cardinal Koch erläutert im Vorspann des Textes seine Genese; es sind »Anmerkungen« zum Dokument der KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, Gnade, von 2015.

<sup>2</sup> Genannt seien: JOCHUM, Dialog; RUTISHAUSER, Bund; außerdem: BUCKENMAIER, Judentum 643–645; HOPING, Bemerkungen; SÖDING, Sturmzentrum; TÜCK, Benedikt XVI.; VON STOSCH, Verhältnis; WILCKENS, Geschichte.

<sup>3</sup> RATZINGER / BENEDIKT XVI., Mission, 13 f., in Antwort auf BÖHNKE, Konsens, 50–51.

wissen, die Menschheit wartet. Diesen Dialog neu aufzunehmen, ist der Auftrag, den uns diese Stunde stellt.<sup>4</sup>

Die Eindeutigkeit, mit der Ratzinger hier die offene Flanke seiner Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte schließt<sup>5</sup> – »nicht Mission, sondern Dialog« lautet seine Parole –, ist nur zu begrüßen<sup>6</sup>. Seine »Nacharbeit« in der Herderkorrespondenz deutet aber auf ein grundsätzliches Manko seiner »Anmerkungen« hin. Ratzinger äußert sein Unbehagen an der bisherigen Entwicklung der nachkonziliaren Diskussion, wie sie die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum 2015 zusammenfasste, plädiert für Differenzierungen, sagt aber nicht, welches Ziel er mit seinem Text eigentlich verfolgt.

So kann der Eindruck entstehen, dass es Ratzinger aus dogmatischen Gründen letztlich um die Kontinuität der Tradition über die Jahrhunderte hinweg gerade auch in der Judenfrage geht. Wenn er meint, feststellen zu müssen, »dass es eine ›Substitutionstheorie‹ als solche vor dem Konzil nicht gegeben hat« (392),<sup>7</sup> scheint er den tiefen Bruch in Abrede zu stellen, den eine grundlegende Erneuerung von Kirche und Theologie nach dem ins Mark gehenden Erschrecken über den Holocaust darstellt: Der christliche Antijudaismus, der Jahrhunderte überdauerte, ist kein aus der christlichen Tradition isolierbares und lokal zu behandelndes Krankheitsphänomen, sondern betrifft Theologie und Kirche im Zentrum. Christologische und ekklesiologische Daten stehen auf dem Prüfstand, etwa die Rede von der Kirche als »Volk Gottes«, die auch das Konzil benutzt: Wie lässt sich diese Rede angesichts dessen, dass für Paulus Israel trotz des Neins der jüdischen Majorität zu Jesus »Gottes Volk« ist

---

<sup>4</sup> RATZINGER / BENEDIKT XVI., Mission, 14

<sup>5</sup> Zu ihr vgl. THEOBALD, Paulus-Rezeption, 255–290.

<sup>6</sup> Die Rede vom »Dialog« bedürfte allerdings einer grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Klärung, deren Notwendigkeit Ratzinger in seinem Text nicht einmal andeutet. Das betrifft auch WILCKENS, Geschichte 90: »Das Alte Testament ist [...] nicht die Heilige Schrift allein der Juden, sondern es ist für uns Juden und Christen gemeinsame Heilige Schrift. Juden, für die noch heute der Name Gottes das zentrale Mysterium der Tora ist, sollten sich von Ex 34,6f zur Vollendung der Liebe Gottes in Jesus Christus führen lassen«. Vgl. BENEDIKT XVI. / FOLGER, Briefwechsel.

<sup>7</sup> Im Folgenden beziehen sich die Seitenangaben in Klammern auf: RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade.

und bleibt (Röm 11,1 f.), in einer Weise verwenden, dass auf Seiten Israels kein theologisches Vakuum entsteht? Genau dies war in der Vergangenheit die Regel und heißt fachsprachlich »Substitutionstheorie«: Die Kirche als das neue »Volk Gottes« löse Israel als das alte »Volk Gottes« ab. Seit Jahrzehnten arbeitet die Theologie daran, dieses Modell zu überwinden.

Eingangs schreibt Ratzinger über das wirkmächtige Buch *Traktat über die Juden* seines ehemaligen Regensburger Fakultätskollegen Franz Mußner (1916–2016),<sup>8</sup> mit dem er bis zuletzt in freundschaftlichem brieflichem Austausch stand:

Das mit Recht viel gerühmte Buch von Franz Mußner zu diesem Thema ist im wesentlichen ein Buch über die bleibende positive Bedeutung des Alten Testaments. Dies ist zweifellos sehr wichtig, aber entspricht nicht dem Thema *De Iudaeis*. Denn unter ›Judentum‹ im eigentlichen Sinn versteht man nicht das Alte Testament, das Juden und Christen im wesentlichen gemeinsam ist. Vielmehr gibt es in der Geschichte zwei Antworten auf die Zerstörung des Tempels und das neue, radikale Exil Israels: das Judentum und das Christentum [...] (388).

Ein Traktat *De Iudaeis* müsse, so schlussfolgert Ratzinger, das Judentum im Blick haben, wie es sich nach diesen beiden Ereignissen, Tempelzerstörung und Zerstreung, neu konstituiert habe. Wer nur einen flüchtigen Blick in Mußners *Traktat über die Juden* wirft, wird schon am Inhaltsverzeichnis feststellen, dass Ratzinger die Intention des Buches gründlich verzeichnet hat.<sup>9</sup> Selbstverständlich ging es Mußner im *Traktat* (wie auch in zahlreichen anderen Schriften aus seiner Feder) um den Entwurf einer christlichen Theologie des Judentums *post Christum*. So merkwürdig Ratzingers Einschätzung ist, er formuliert jedenfalls eine theologische Notwendigkeit, an der er jetzt selbst zu messen ist, mit seinen Worten: »nach Auschwitz (ist) die Frage nach dem Wesen des Judentums neu (zu) bedenken« (388).

---

<sup>8</sup> MUSSNER, Traktat.

<sup>9</sup> MUSSNERS grundlegendes erstes Kapitel bietet den *Entwurf einer christlichen Theologie des Judentums* (11–87, hier: 78–87: »Hat Israel post Christum noch eine ›Heilsfunktion‹?«), den die weiteren Kapitel aus geschichtlicher Perspektive entfalten.

Diese Frage, so Ratzinger, sei in einem weltgeschichtlichen Rahmen zu erörtern, der von der je unterschiedlichen Weise der Antwort von Judentum und werdendem Christentum auf die Tempelzerstörung 70 n. Chr. und die nachfolgende Zerstreung Israels in alle Welt bestimmt werde. Im Unterschied zu früheren Erfahrungen mussten »Tempelzerstörung und Zerstreung Israels [...] in der gegebenen Situation mindestens als sehr lang fortdauernd angenommen werden, und schließlich ist im Lauf der Entwicklung immer deutlicher geworden, dass der Tempel mit seinem Kult nicht mehr wiederherzustellen wäre, selbst wenn die politische Situation dies gestatten würde« (388). Vor allem aber habe es »eine Antwort auf Zerstörung und Zerstreung« gegeben, »die von Anfang an dies als endgültig und die so entstandene Situation als einen vom Glauben Israels selbst her zu erwartenden Vorgang voraussetzte«, nämlich die Reaktion der Christen (388). Wenn Ratzinger den »Dialog zwischen Juden und Christen« (399) in diesem Rahmen situiert, kann es kein Dialog auf Augenhöhe sein. Der christliche Part weist dem jüdischen seine Rolle zu und definiert diese von Verlustposten her – Zerstörung des Tempels und Abschied vom Land –, deren Endgültigkeit nach Ratzinger zum christlichen Selbstverständnis gehören.

Wer fragt, warum die Zerstörung des zweiten Tempels samt endgültiger Zerstreung des Volkes in Ratzingers Geschichtsbild den Rang eines Gründungsmythos einnehmen,<sup>10</sup> ist an die Leitfunktion des Kults für seine Theologie verwiesen. Jesus selbst, so Ratzinger, habe die Transformation des Tempelkults in eine neue Gestalt der Gottesverehrung angesagt, in dessen Zentrum das Opfer seines eigenen Lebens stehe, wie es im eucharistischen Kult der Kirche gegenwärtig sei. In diese Grundfigur bindet Ratzinger seine übrigen Themen ein: die angebliche Transformation

---

<sup>10</sup> JOCHUM, Dialog, 3: »Eine Geschichtsklitterung, die nur zu gern übersieht, dass jüdische Diaspora bereits mehrere Jahrhunderte vor unsrer Zeitrechnung entstand; dass zur Zeit Jesu viermal mehr Juden in der Diaspora lebten als im Land Israel. Dass das Leben in Israel weiterging, wo immerhin 132–135 ein zweiter Aufstand gegen Rom stattfand; wo die Auslegungswerke Mischna, Jerusalemer Talmud und die palästinischen Midraschim wie auch die reiche liturgische Dichtung entstanden, wo galiläische Synagogenruinen blühendes Leben sichtbar bezeugen. Und das noch über Jahrzehnte nach der islamischen Eroberung im 7. Jahrhundert hinaus.«

des Sinaibundes in den Neuen Bund und die Spiritualisierung der Landverheißung etc.

Die Polarität von Judentum und Christentum – die weltweite Kirche steht dem in alle Welt zerstreuten Judentum gegenüber – bildet den Rahmen, in dem Ratzinger seine Rückfragen an das Dokument der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum stellt. Die beiden in diesem Dokument im Anschluss an *Nostra Aetate* Nr. 4 und die sich daran anschließende Diskussion vertretenen »Thesen – dass Israel nicht durch die Kirche substituiert werde, und dass der Bund nie gekündigt worden sei – sind im Grunde richtig«, erklärt er, »sind aber doch in vielem ungenau und müssen kritisch weiter bedacht werden« (392). Am Ende kommt heraus, dass die Kurzformel vom »nie gekündigten Bund«<sup>11</sup> nicht nur »vieler Präzisierungen und Vertiefungen bedürftig« (403), sondern »auf Dauer nicht taugt« (406), also zu verabschieden sei. Die Wegstrecke hin zu diesem negativen Ergebnis macht in verschiedener Hinsicht ratlos. Der Leser ist irritiert, wenn er sieht, was der Autor nicht sagt und offenlässt, was eine christliche Theologie des Judentums im Anschluss vor allem an den Römerbrief des Paulus heute aber nicht offenlassen darf.

1. Zu seiner in der Herderkorrespondenz wiederholten Feststellung, »vor dem Konzil« habe es »eine ›Substitutionstheorie‹ als solche [...] nicht gegeben«, ist anzumerken, dass zwischen dem Sachverhalt und seiner formalen Bezeichnung als »Substitution« zu unterscheiden ist. Der Sachverhalt liegt seit frühen Zeiten der Kirche vor, die Theoretisierung im Sinne eines Modells erfolgte erst im Zuge der postkonziliaren Bewusstseinsbildung.<sup>12</sup> Kein Wunder, wenn Ratzinger den Terminus in den jün-

---

<sup>11</sup> Die Formel knüpft an MARTIN BUBER an (im Gespräch mit einem christlichen Theologen erklärte dieser am 14. Januar 1933 im Jüdischen Lehrhaus Stuttgart: »... aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden«); JOHANNES PAUL II. benutzte sie erstmals am 17. November 1980 in Mainz bei seiner Begegnung mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland und der deutschen Rabbinerkonferenz; danach ging sie in den *Katechismus der katholischen Kirche* ein: »der Alte Bund ist nie widerrufen worden« (Nr. 121; vgl. auch Nr. 839).

<sup>12</sup> Zu den unterschiedlichen Modellen der Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche vgl. bereits MUSSNER, Traktat, 73 f.: »Substitutionsmodell«; »Typologie-modell« (nach diesem ist »das altbündliche Israel die Vorausdarstellung und

geren Lexika nicht findet. Dabei hält er die Feststellung für »richtig«, »dass [...] der Gedanke der Verwerfung Israels die Vorstellung von seiner Funktion in der *gegenwärtigen* Heilsgeschichte weitgehend prägte« (392).<sup>13</sup> Inwiefern er dann sagen kann, »vor dem Konzil« habe es »eine ›Substitutionstheorie‹ als solche [...] nicht gegeben«, bleibt rätselhaft. Der Sachverhalt, den die Theorie meint, ist die christliche Behauptung der Verwerfung Israels als Kehrseite der Erwählung des neuen Gottesvolks.

2. Bei der Deutung der Tempelzerstörung und der (ihr unhistorisch monokausal zugeordneten) Diaspora bleibt Ratzinger nebulös. So erklärt er, Jesus selbst habe »in seinem Wort von dem abgebrochenen und in drei Tagen wieder aufgebauten Tempel [...] das Ereignis der Tempelzerstörung vorweggenommen« (390), ohne seine Wahl gerade der johanneischen Fassung des Wortes zu begründen. Dann nennt er die Diaspora der Juden einen »Zustand der Strafe« (402), ohne diese Bemerkung zu kommentieren.<sup>14</sup> »Strafe« wofür? Er sagt es nicht, legt aber die Antwort nahe: für die Ablehnung Jesu.<sup>15</sup> Der Topos vom Rückzug Gottes aus sei-

---

Vorstufe der Kirche [...], wobei das Israel post Christum völlig aus dem Auge verloren wird, weil es angeblich seinen heilsgeschichtlichen Rang verloren hat«); »Integrationsmodell«; »Illustrationsmodell«; »Subsumtionsmodell«. Dem stehen drei positive Modelle gegenüber: »das dialogische Komplementärmodell«; »das messianische Komplementärmodell«, »das christologische Dependenzmodell, das ›auf die fundamentale Tatsache der bleibenden Hinzuberufung der Heiden durch die Geschichte Jesu Christi zur Erwählungs- und Hoffnungsgeschichte Israels‹ abhebt, wie es Paulus in Röm 11 tut, worin er aber in der christlichen Theologie kaum Nachfolge gefunden hat«.

<sup>13</sup> Kursivsetzung von mir; erstaunlicherweise kommentiert Ratzinger den von ihm genannten Sachverhalt nicht. Jedenfalls verbindet er ihn nicht mit der sog. »Substitutionstheorie«. Möglicherweise akzeptiert er ihn theologisch – und zwar in seiner Gültigkeit für die »*gegenwärtige* Heilsgeschichte« (s. sein Zitat oben), die er durch das eschatologische Rettungshandeln Gottes (Röm 11,29) begrenzt sieht.

<sup>14</sup> »Ihre Diaspora ist nicht bloß und nicht primär ein Zustand der Strafe, sondern bedeutet eine Sendung.« Diese besteht nach Ratzinger wohl darin, durch die eigene, des Landes entblößte Existenz kundzutun, dass *der wahre Gott* nicht mehr an ein Volk samt Land und Rechtsordnungen gebunden ist.

<sup>15</sup> Bei AUGUSTINUS, Gottesstaat V 18, liest sich das so: »So geschah es den Juden recht, dass sie dem Ruhm der Römer geopfert wurden; denn sie töteten Christus,

nem Heiligtum und seiner Zerstörung, den Matthäus aus traditionell innerjüdischer Perspektive auf der Linie des Propheten Jeremia benutzt (vgl. Mt 22,7), wird hier aus kirchlicher Außenperspektive im Blick auf andere in Einsatz gebracht und dogmatisch perpetuiert.

3. Wenn für Ratzinger Tempelzerstörung und Diaspora Teil des Gründungsmythos von Judentum und Kirche sind, ist er Erbe eines patristischen Geschichtsbildes, das sich nicht unwesentlich aus der christlichen Überlieferung und Rezeption des Geschichtswerks des jüdischen Historikers Flavius Josephus speist. Es scheint angebracht, sich dieses Geschichtsbild zu vergegenwärtigen, um die Untiefen der Rede von Tempelzerstörung und Diaspora als Rahmenbedingung einer christlichen Theologie des Judentums zu ahnen. Heinz Schreckenberg hat es in seinen gründlichen Studien zur Josephus-Rezeption eruiert. Er schreibt:

Für das frühe Christentum lag in den Josephustexten ein großes Potenzial. Als die Theologen sich anschickten, ein christliches Geschichtsbild zu weben, aktivierten sie dieses Potenzial [...] Besonders Josephus' ausführlicher Bericht über den furchtbaren Untergang Jerusalems, wo Jesus vier Jahrzehnte zuvor gekreuzigt worden war, passte hervorragend zu den neutestamentlichen Schriften, deren Erzählung er ergänzte, erläuterte und fortsetzte. Fast zwangsläufig griffen die Christen nach dieser Textpassage und deuteten sie in ihrem Sinne. Die Juden, die Christus verwarfen und töteten, seien nun ihrerseits von Gott verworfen und aufs Schwerste bestraft worden. Die eigentliche innerjüdische (!) Wirkungsabsicht des jüdischen Historikers (nämlich Jerusalems Fall ist die Strafe für das sündhafte Tun der Aufstandsgruppen während ihres Kampfes gegen die Römer) wird polemisch umgebogen und christlich-apoloretisch genutzt.

Origenes und in ganz großem Stil Eusebius entwickelten aus Josephus' Darstellung eine Geschichts- und Heilstheologie (Ablösung des alten Heilsvolkes durch das neue ›wahre Israel‹ in Gestalt der Christen), die für einein-

---

als bereits das Neue Testament enthüllte, was im Alten noch verhüllt war, nämlich dass nicht um irdischer und zeitlicher Gaben willen, die die göttliche Vorsehung Guten und Bösen ohne Unterschied gewährt, sondern um des ewigen Lebens, unvergänglicher Gaben und der Gemeinschaft des himmlischen Staates willen der eine wahre Gott verehrt werden soll. Darum mussten die einen, die mit ihren Tugenden, sei's auch fragwürdigen, irdischen Ruhm erstrebten und erlangten, die anderen besiegen, die den Bringer wahren Ruhms und des ewigen Reiches frevelhaft töteten und verstießen« (Gottesstaat 263 f.).



halb Jahrtausende eine beherrschende Rolle spielen sollte. Von nun an suchte und fand man bei dem jüdischen Historiker unentwegt Argumente für das Verworfensein der gesamten Synagoge und den endgültigen Sieg der Kirche.<sup>16</sup>

4. Ein »totales Ausscheiden Israels aus der Verheißung« (392), wie es nach der »Substitutionstheorie« Kirche und Theologie über Jahrhunderte hinweg hätten behaupten müssen, sei Ratzinger zufolge durch zwei Tatbestände ausgeschlossen gewesen: »Israel« sei immer »unbestritten weiterhin« als »Besitzer der Heiligen Schrift« angesehen worden, und »der heilige Paulus spricht davon, »dass ganz Israel gerettet werden wird« (393)<sup>17</sup>. Angesichts der von Ratzinger vertretenen traditionell-christlichen Hermeneutik vom mehrfachen Schriftsinn, die den wahren Sinn der Schrift einlinig für die christliche Seite reklamiert, bedeutet das erste Zugeständnis nicht viel: Die Juden verfügen wohl über den »Buchstaben«, aber der »Geist« bleibt ihnen verschlossen. Die heute übliche Deutung von Röm 11,26 auf das vorfindliche Israel umstandslos in die Vergangenheit zu projizieren, ist ahistorisch: »Ganz Israel« (πᾶς Ἰσραήλ) wurde seit den Zeiten der Alten Kirche in der Regel auf die Berufenen und Auserwählten eingeschränkt bzw. auf die Kirche als das wahre Israel bezogen, womit der paulinischen Argumentation die Spitze abgebrochen wurde.<sup>18</sup> Richtig ist, dass »für die Kirche [...] das Judentum nicht eine Religion unter anderen geworden ist, sondern in einer besonderen Situation steht und daher auch als solches von der Kirche anerkannt werden muss« (393). Von Röm 11 her benötigte die Kirche das von Gott »verstockte« Judentum für die eigene Wahrheit als negativen Zeugen,<sup>19</sup> wo-

---

<sup>16</sup> SCHRECKENBERG, Kronzeuge, 47 f.; DERS., Flavius-Josephus-Tradition; DERS., Untersuchungen; DÖPP, Deutung.

<sup>17</sup> RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade, 393: »[D]iese endzeitliche Perspektive« sei »von der Sicht der neutestamentlichen Überlieferung her nicht einfach eine Sache nach vielen Jahrtausenden, die am Ende irgendwann kommen wird, sondern das »Eschatologische« ist immer auch irgendwie Gegenwart«. Über dieses »irgendwie« würde der Leser gerne mehr erfahren.

<sup>18</sup> SCHELKLE, Paulus, 400–402; vgl. DERS., Kirche 290–318; außerdem SIEVERS, History, 381–442; THEOBALD, Römerbrief, 202–206.

<sup>19</sup> LIEBESCHÜTZ, Synagoge, entwickelt im einleitenden Kapitel seiner Untersuchung »[d]ie Lehre vom alten und neuen Gottesvolk« (17–41), wie sie im Mittelalter der juristischen Gestaltung des Verhältnisses der Kirche zur Synagoge zugrunde lag. »Seitdem das 11. Kapitel des Römerbriefs geschrieben wur-

rauf auch die von Ratzinger erwähnte mittelalterliche »Idee von der doppelten Schutzpflicht des Papstes« gründete, »der einerseits die Christen gegen die Juden verteidigen müsse, aber auch die Juden zu schützen habe, so dass sie allein in der mittelalterlichen Welt neben den Christen als *religio licita* bestehen konnten« (393).

5. Der Frage der »Substitution« geht Ratzinger anhand verschiedener Themen nach: »Tempelkult«, »Kultgesetze«, »Recht und Moral«, »Messias«, »Landverheißung«. Was überraschenderweise fehlt, ist die Gottesvolk-Thematik. *Nostra Aetate* Nr. 4 hat das mit ihr gegebene Problem nur in einem Satz angedeutet, aber keine Lösung geboten: »Auch wenn die Kirche aber das neue Volk Gottes ist, sollen die Juden dennoch weder als von Gott verworfen noch als verflucht dargestellt werden, als folge dies aus der Heiligen Schrift.«<sup>20</sup> Die Rede von der Kirche als dem »neuen Volk Gottes« ist den Schriften des Neuen Testaments fremd.<sup>21</sup> Paulus sieht die aus Juden und Heiden bestehenden Gemeinden des Messias Jesus als endzeitliche Gemeinschaften von »Heiligen« dem Volk Israel zugeordnet, von dem er Röm 11,1 f. sagt: »Hat Gott sein Volk verstoßen? Das sei ferne [...]. Gott hat sein Volk, das er vorher erkannte, nicht verstoßen«. Ratzinger zufolge stand »die Bindung des Gottes an ein einziges Volk und seine Rechtsordnungen« in der von hellenistischer Aufklärung bestimmten Antike einem rational sich verantwortenden Glauben ent-

---

de, gehört das sich bekehrende Judentum zum christlichen Bilde der Endzeit; das bedeutete, dass auch für die Kirche des Hochmittelalters, die sonst die Idee der Glaubenseinheit in ihrem Bereich streng zu verwirklichen suchte, ein Motiv gegeben war, aus dem heraus sie das Bestehen des Judentums grundsätzlich dulden konnte« (23 f.). – Das Judenrecht prägte vor allem Papst Gregor der Große gegen Ende des 6. Jh.s: »Die Prinzipien, welche dieser Judenpolitik Gregors zugrunde liegen, lassen sich deutlich erkennen: Das Judentum ist ein Stück Vergangenheit, das in einem Winkel der Gegenwart konserviert werden muss, weil seine freiwillige Auflösung zu den gottgewollten Ereignissen der Endzeit gehört, die der Mensch nicht gewaltsam herbeiführen, wohl aber durch seine Arbeit vorbereiten darf. In den daraus abgeleiteten Normen für die Regelung der Einzelfälle ist gewissermaßen das theologische Motiv des Paulus ins Juristisch-Praktische übersetzt.« (40 f.)

<sup>20</sup> HÜNERMANN (HG.), Dokumente, 361.

<sup>21</sup> *Nostra Aetate* Nr. 4 folgt noch dem Typologiemodell (siehe oben Anm. 12), einer Variante des Substitutionsmodells, ebenso *Lumen Gentium* Nr. 9.

gegen. Paulus habe »diese Bindung gelöst«,<sup>22</sup> so dass »der Gott der Juden von allen als ihr Gott angesehen werden« und »die Versöhnung von Glaube und Vernunft« gelingen konnte. Mit seiner Rede von der »Lösung« der Bindung Gottes an Israel weicht Ratzinger den Kern von Röm 11 auf. Es erstaunt nicht, dass er dort, wo er vom Judentum der Diaspora spricht, die Rede von Israel als dem »Volk Gottes« vermeidet, um stattdessen vom »Volk der Juden« oder von der »Treue Gottes zum Volk Israel« in einem weiteren Sinne zu sprechen (401). Die vatikanische Kommission ging an dieser Stelle einen wesentlichen Schritt weiter.<sup>23</sup>

6. Gegen die von Martin Buber inspirierte, von seinem Vorgänger Papst Johannes Paul II. geprägte Formel vom »ungekündigten Bund Gottes mit Israel« erhebt Ratzinger sprachliche Einwände.<sup>24</sup> Zu Recht betont er mit der jüngeren Theologie das semantische Merkmal der souveränen Verfügung oder Setzung durch Gott im biblischen »Bundes«-Gedanken. Gegenüber der Einzahl in der Formel verweist er auf die »dynamische Realität« der Thematik im Alten Testament, »die sich in einer sich entfaltenden Reihe von Bündnissen konkretisiert« (403); dazu erinnert er an den Plural in Röm 9,4.<sup>25</sup>

Die »dynamische Realität« der Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk sieht er in den einen neuen Bund Jesu einmünden: »Die Umstiftung des Sinai-Bundes in den neuen Bund im Blute Jesu, das heißt in seiner

---

<sup>22</sup> Wenn Paulus in Röm 3,29 fragt: »Ist Gott nur der Gott der Juden, nicht auch der Heiden?« und antwortet: »Ja, auch der Heiden«, folgt daraus nicht, dass er Gottes Bindung an Israel »löst«, sondern prophetischen Verheißungen entsprechend die Heiden-Völker in das durch den Messias Jesus gestiftete eschatologische Heil unterschiedslos miteinschließt.

<sup>23</sup> KOMMISSION, Gnade, Nr. 23: »Die Kirche ersetzt nicht das Gottesvolk Israel, denn als auf Christus gegründete Gemeinschaft stellt sie in ihm die Erfüllung der an Israel ergangenen Verheißungen dar. Das heißt nicht, dass das nicht zu solcher Erfüllung gelangte Israel nicht mehr als Volk Gottes betrachtet werden könnte.«

<sup>24</sup> »Kündigen« sei im Kontext der Bundesthematik kein Wort der biblischen Sprache.

<sup>25</sup> RATZINGER – BENEDIKT XVI., Gnade, 403: »Da ist zunächst einmal festzustellen, dass Paulus in Röm 4 [sic!] bei der Aufzählung der besonderen Gaben Israels nicht vom »Bund«, sondern von »den Bündnissen« spricht; gemeint ist Röm 9,4; statt Röm 11,9 auf S. 387 muss es Röm 11,29 heißen.

den Tod überwindenden Liebe, gibt dem Bund eine neue und für immer gültige Gestalt« (405). »Der ganze Weg Gottes mit seinem Volk findet [...] seine Zusammenfassung und endgültige Gestalt im Abendmahl Jesu Christi, das Kreuz und Auferstehung vorwegnimmt und in sich trägt« (404).<sup>26</sup>

In seinem Abschnitt »Der nie gekündigte Bund« (402–406) bemüht Ratzinger neben Röm 9,4 weitere Schriftpassagen, vor allem Gal 3f. und den Hebräerbrief. Röm 11,27 verschweigt er, wie er das auch schon bei seiner strikt christologischen Neufassung der Karfreitagsfürbitte für den außerordentlichen Ritus getan hat.<sup>27</sup> Dabei ist dieser Text zum Verständnis der paulinischen Prophetie von der Rettung »ganz Israels« durch den Parusie-Christus fundamental, weil er den eigenständigen Weg Israels *post Christum*, der von Gottes Bundestreue umfassen bleibt, biblisch untermauert. Die Karfreitagsfürbitte von 1974 hatte das verstanden und deshalb dem Bundesgedanken Ausdruck verliehen: »Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen 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«. Franz Mußner führt in seinem Paragraphen mit der Überschrift »Der bleibende Bund Gottes mit Israel«<sup>28</sup> zu Röm 11,26 f. aus:

Röm 11,26 f.: »So wird (am Ende) ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht: Kommen wird aus Sion der Rettende, er wird wegwenden die Gottlosigkeiten von Israel, und dies [ist (wird sein)] für sie (zu ihren Gunsten) der von mir (gestiftete) Bund, wenn ich wegnehmen werde ihre Sünden.« Paulus kombiniert dabei Schriftzitate aus Jes 59,20 f. und Jes 27,9 und adaptiert sie auf das Endheil Israels. Dieses Endheil, die Rettung ganz Israels, wird dabei vom

---

<sup>26</sup> RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade, 394: »An die Stelle der statischen Sicht der Substitution oder Nicht-Substitution tritt so die dynamische Betrachtung der ganzen Heilsgeschichte, die in Christus ihre ἀνακεφαλαίωσις (Eph 1,10) findet.« Der Satz verschleiert die theologischen Leerstellen, die aufseiten des Judentums *post Christum* entstehen.

<sup>27</sup> Seine »Anmerkungen« lassen sich als nachträgliche theologische Begründung dieser Neufassung der Karfreitagsfürbitte lesen; zu deren unterschiedlichen Fassungen vgl. THEOBALD, Karfreitagsfürbitte.

<sup>28</sup> MUSSNER, Traktat, 35; so die Überschrift des Kapitels, aus dem das folgende Zitat stammt; Mußner verwendet die Formel 1979 – also ein Jahr, bevor Johannes Paul II. in Mainz programmatisch vom »ungekündigten Bund« sprach.

Apostel als ein »Bund« deklariert, den Gott mit Israel schließen wird oder schon immer geschlossen hat. Es lässt sich nämlich nicht entscheiden, ob der Hinweis auf den »Bund« präsentisch oder futurisch gemeint ist, da in dem Schriftzitat von 11,27a ein Verbum fehlt (»Nominalsatz«). Auch steht nichts von einem »neuen« Bund im Text. Ergänzt man »ist« (Präsens), dann ist der Satz so zu verstehen: Dies (nämlich die kommende Wegnahme der Sünden Israels durch Gott) wird die Erneuerung des einst von Gott gestifteten Bundes mit Israel sein. Ergänzt man »wird sein« (Futur), dann wird ein endgültiger Bundschluss Gottes mit Israel angesagt. Aber weil dieser Bund nicht mit irgend jemand, sondern mit dem alten Bundesvolk Israel geschlossen werden wird, sagt damit der Apostel nochmals an, dass Gott sein Volk Israel nicht verstoßen hat (vgl. 11,1), vielmehr der treue Bundespartner Israels bleibt. Gott entlässt Israel nicht aus dem Bundesverhältnis. Dieser Bund ist »für sie«, zu ihren Gunsten (Dat. Comm. αὐτοῖς), und geht von Gott aus (παρ' ἐμοῦ): Die Initiative bleibt wie immer so auch hier ganz bei Gott; sie resultiert aus seinem grundlosen Erbarmen, das ihn sein altes Bundesvolk Israel nicht vergessen lässt. »Die Verheißung steht immer noch über Israel. Und wenn sie jetzt nur ein ›Rest‹ hört und »einige« ihr vertrauen, so wird Gott sie am Ende an ›ganz Israel‹ erfüllen, so dass jeder einzelne Jude als Glied seines Volkes weiterhin unter der Verheißung steht« (H. SCHLIER, Der Römerbrief, 340).<sup>29</sup>

Ratzinger nimmt Röm 9–11 nur selektiv wahr. Der Grund liegt in seiner These von der Umstiftung des Sinai-Bundes in den neuen Bund im Blut Jesu, eine These, die theologisch keinen Raum lässt für eine *eigenständige* Bundesgeschichte Gottes mit Israel, die erst bei der Parusie Christi zur Vollendung kommt. Ratzinger blendet aus, dass Israel als Volk Gottes nach Röm 11 einen eigenen Weg zu gehen hat – unabhängig von der Kirche –, einen Weg, der es am Ende der Zeiten in der Begegnung mit dem Parusie-Christus zur Fülle des Heils führen wird. Für Paulus ist Jesus

---

<sup>29</sup> MUSSNER, Traktat, 36 f. Der Beitrag ist nach wie vor von Gewicht, auch wenn die Debatte der letzten Jahrzehnte weitergegangen ist. Vom »alten« Bundesvolk zu reden (es suggeriert die Vorstellung eines »neuen«), wird Röm 9–11 nicht gerecht. Zu Recht betont Mußner aber den Gedanken des »grundlosen Erbarmens« Gottes, der das sprachlich noch nachwirkende Vertragsmodell im Bundesgedanken überlagert. Gegen Mußner verneint jüngst M. WOLTER, 211 Anm. 48, jegliche Assoziation von Röm 11,27 an »den Bund mit Abraham oder den Vätern«, übersieht dabei aber, dass διαθήκη in Röm 11,27 an διαθήκαι Röm 9,4 (inclusio von Röm 9–11) anschließt. Der Inhalt der Israel zugunsten erlassenen »Verfügung«, die Vergebung der Sünden (Röm 11,27), ist die Realisierung des »Abrahambundes«: Röm 4,3–8.

Christus das »Ja« oder das Siegel auf alle Verheißungen Gottes (2 Kor 1,20; vgl. Röm 15,8), nach Röm 9,4f. gerade auf die den »Vätern« gegebenen. Der Apostel kennt einen »Verheißungsüberschuss«, der erst mit der Errettung ganz Israels »um der (Bundestreue zu den) Väter(n) willen« (Röm 11,28) eingelöst wird. Bei Ratzinger kommt Röm 11,26 wie ein unvermittelter Appendix daher, der argumentativ in seine Theologie des Judentums nicht eingebunden ist.

Fazit: Ratzingers Text kann nur als Rückschritt hinter die jüngere Entwicklung einer christlichen Israel-Theologie bewertet werden. Weil er die traditionelle Hermeneutik eines mehrfachen Schriftsinns retten möchte, ist er blockiert, die theologisch bedeutsame *Ambivalenz* der Schrift zu denken, die gleichrangige unterschiedliche Lesarten ermöglicht: jüdische und christliche.<sup>30</sup> Die Konsequenz ist eine einlinige christologische Zuspitzung der Geschichte Gottes mit den Menschen, die das Judentum *post Christum* theologisch unterbestimmt sein lässt. Statt »unterbestimmt« könnten wir auch sagen: Aufseiten des Judentums tut sich ein erschreckendes theologisches Vakuum auf. Während es für Paulus selbstverständlich ist, dass Israel auch nach seinem mehrheitlichen Nein zu Jesus als Messias Gottes Volk bleibt, und Paulus mit anderen Jesus-Gläubigen aus dem Judentum um den heilsgeschichtlichen Status der messianischen Gemeinden aus Juden und Heiden ringt, hat sich diese Konstellation in der späteren patristischen Theologie genau umkehrt: Die Kirche ist für sie fraglos »das neue Volk Gottes«, der Status des Judentums *post Christum* zweitrangig. Joseph Ratzinger bleibt einer Sicht verhaftet, die Paulus und dem Neuen Testament nicht gerecht wird.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Gross, Ausgang, 9–25.

<sup>31</sup> Gewidmet sei dieser Beitrag Hubert Frankemölle zu seinem 80. Geburtstag als bescheidenes Zeichen meines Dankes an ihn für alles, was ich in vielen Jahrzehnten aus seinem Bemühen um eine neue christliche Wertschätzung des Judentums lernen durfte.

## Literatur

- AURELIUS AUGUSTINUS, Vom Gottesstaat (De civitate dei). Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Timme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen, Bd. 1 und 2, München 1955.1977.
- BÖHNKE, MICHAEL, Der gekündigte Konsens, in: HerKorr 72/9 (2018) 50–51.
- BUCKENMAIER, ACHIM, Judentum und Einheit beider Testamente im Werk Joseph Ratzingers. Herkunft, Bedeutung, Konkretion, in: IKaZ 47 (2018) 632–648.
- DÖPP, HEINZ-MARTIN, Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. (TANZ 24), Tübingen u. a. 1998.
- GROSS, WALTER, Der doppelte Ausgang der Bibel Israels und die doppelte Leseweise des christlichen Alten Testaments, in: GROSS, WALTER, (Hg.), Das Judentum – Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, Mainz 2001, 9–25.
- HOPING, HELMUT, Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. über das Judentum. Bemerkungen aus aktuellem Anlass, in: IKaZ 47 (2018) 618–631.
- HÜNERMANN, PETER (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (HThK II. VK, Bd. 1), Freiburg i. Br. u. a. 2004.
- JOCHUM, HERBERT, Christlich-jüdischer Dialog als Gefahr, in: Kalonymos 21/3 (2018) 1–6.
- KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN MIT DEM JUDENTUM, »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von »Nostra Aetate« (Nr. 4), Vatican 2015.
- LIEBESCHÜTZ, HANS, Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter, Heidelberg 1983.
- MUSSNER, FRANZ, Traktat über die Juden, München 1979, Neuauflage: Göttingen 2009 (mit einem Geleitwort von M. THEOBALD: 1–9).
- RATZINGER, JOSEPH – BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaëis«, in: IKaZ 47 (2018) 387–406 (mit einem Geleitwort von KURT CARDINAL KOCH).
- RATZINGER, JOSEPH – BENEDIKT XVI., Nicht Mission, sondern Dialog, in: HerKorr 72/12 (2018) 13 f.
- [RATZINGER, JOSEPH] BENEDIKT XVI. UND RABBI ARIE FOLGER, Briefwechsel, August–September 2018, in: IKaZ 47 (2018) 611–617.
- RUTISHAUSER, Christian, Der nie gekündigte Bund. Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger irritiert den jüdisch-katholischen Dialog, in: StZ 143/10 (2018) 673–682.
- SCHELKLE, KARL HERMANN, Kirche und Synagoge in der frühen Auslegung des Römerbriefs, in: ThQ 134 (1954) 290–318.

- SHELKLE, KARL HERMANN, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11, Düsseldorf 1956.
- SCHLIER, HEINRICH, Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg 1977.
- SCHRECKENBERG, HEINZ, Der Kronzeuge aus dem gegnerischen Lager. Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Werke des Flavius Josephus, in: WUB 32/2 (2004) 46–50.
- SCHRECKENBERG, HEINZ, Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter (ALGHJ 5), Leiden 1972.
- SCHRECKENBERG, HEINZ, Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus (ALGHJ 10), Leiden 1977.
- SIEVERS, JOSEPH A., A History of the Interpretation of Romans 11,29, in: ASE 14 (1997) 381–442.
- SÖDING, THOMAS, Im Sturmzentrum. Eine Beschädigung des jüdisch-christlichen Dialogs?, in: HerKorr 72 / 8 (2018) 13–16.
- STOSCH, KLAUS VON, Wechselseitig aufgehoben? Zum jüdisch-katholischen Verhältnis nach den jüngsten Debatten um Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., in: IKaZ 48 (2019) 202–215.
- THEOBALD, MICHAEL, Zur Paulus-Rezeption in der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 2008, in: THEOBALD, MICHAEL, Jesus, Kirche und das Heil der Anderen (SBAB 56), Stuttgart 2013, 255–290.
- THEOBALD, MICHAEL, Der Römerbrief, in: BECKER, EVA-MARIA u. a. (Hg.), Der »Kritisch-exegetische Kommentar« in seiner Geschichte. H. A. W. Meyers KEK von seiner Gründung 1829 bis heute (KEK. Sonderband), Göttingen 2018, 184–208.
- TÜCK, JAN-HEINER, Benedikt XVI. – ein Wegbereiter des Antisemitismus?, in: NZZ vom 1. Aug. 2018. Online verfügbar unter <https://www.nzz.ch/feuilleton/benedikt-xvi-ein-wegbereiter-des-antisemitismus-ld.1407681> (Stand: 30.01.2019).
- WILCKENS, ULRICH, Die Geschichte des Bundes Gottes mit Israel und Jesus Christus als ihre Vollendung. Zum Aufsatz von Papst em. Benedikt XVI. »Gnade und Berufung ohne Reue«, in: IKaZ 87 (2019) 80–92.
- WOLTER, MICHAEL, Der Brief an die Römer (Teilband 2: Röm 9–16) (EKK VI / 2), Ostfildern / Göttingen 2019.