



Eine Brücke zu neuem christlich-jüdischem Verständnis: 40 Jahre "Nostra Aetate"

30.11.2005 | Pawlikowski, John T.

Reflexionen zu "Nostra Aetate", 40 Jahre danach

Brücke zu neuem christlich-jüdischem Verständnis: 40 Jahre *Nostra Aetate*

Radikales Konzilsdokument

In einer 1986 in Chicago gehaltenen Rede vor der katholisch-theologischen Gesellschaft von Amerika argumentierte der kanadische Theologe Gregory Baum, dass Kapitel vier von *Nostra Aetate* die radikalste Veränderung in der Lehre der katholischen Kirche bewirkte, die das Zweite Vatikanum ausgelöst hat. ¹ Baums Ansicht gründet sich im Wesentlichen auf die Arbeit von Dr. Eugene J. Fisher, einem langjährigen Mitarbeiter und Experten für den katholisch-jüdischen Dialog der katholischen Bischofskonferenz der USA. In einer Arbeit, die 1985 anlässlich des internationalen Dialogtreffens zwischen dem Vatikan und dem Judentum präsentiert wurde, hob Fisher die Einzigartigkeit des vierten Kapitels von *Nostra Aetate* unter den Konzilstexten hervor. Er behauptete, dass mit *Nostra Aetate* praktisch die kirchliche Lehre eines theologischen, oder genauer gesagt: eines die Glaubenslehre betreffenden Verständnisses der Beziehung zwischen der Kirche als „Volk Gottes“ und „dem Gottesvolk Israel“ beginnt. ²

Diesen Beteuerungen kommt heute besondere Bedeutung zu, vor allem wenn manche in der Kirche behaupten, dass die ökumenischen und interreligiösen Dokumente des Zweiten Vatikanums in ihrem Wesen nur „pastoral“, ohne jegliche, die Glaubenslehre betreffende Auswirkungen, sind. Eine solche Sicht, im Lichte dessen, was Baum und Fisher gesagt haben, stellt diese Dokumente, *Nostra Aetate* mit inbegriffen, gänzlich falsch dar. Eine der bleibenden Herausforderungen, vor der jene stehen, deren Verständnis der christlich-jüdischen Beziehungen durch *Nostra Aetate* zutiefst verändert worden ist (und ich selbst zähle mich zu diesem Kreis), ist sicherlich seine theologische Bedeutung beizubehalten und sogar zu vertiefen.

Wenn man Kapitel vier von *Nostra Aetate* genauer anschaut, findet man kaum eine Referenz zu den üblichen Quellen, die normalerweise in Konzilstexten zitiert werden: Kirchenväter, päpstliche Aussagen und Zitate aus früheren konziliaren Texten. Die Erklärung bezieht sich eher auf Römer 9-11, als ob sie damit sagen möchte, dass die Kirche gerade dabei ist, dort anzusetzen, wo Paulus uns zurückgelassen hat, als er darauf beharrte, dass Juden nach der Auferstehung Teil des Bundes bleiben, abgesehen von der theologischen Mehrdeutigkeit, die ein solches Statement birgt.

Ohne es so explizit zu sagen haben die 2.221 Konzilsteilnehmer, die für *Nostra Aetate* gestimmt haben, damit eigentlich ausgedrückt, dass alles was über die christlich-jüdischen Beziehungen seit Paulus gesagt worden war, in eine Richtung ging, die sie nicht mehr länger unterstützen konnten.

Es ist interessant festzuhalten, dass *Nostra Aetate* die zahlreichen Passagen im Hebräerbrief nie erwähnt, in denen der ursprüngliche Bund mit Israel nach Christus aufgehoben zu sein scheint und das jüdische Gesetz überholt (Hebr 7,12, 8,13 und 10,9). Im Rückblick mag das, angesichts der Versuche von Wissenschaftlern wie Kardinal Avery Dulles zur ‚Authentizität‘ dieser Passagen als zeitgenössische katholische Lehre zurückzukehren, unglücklich sein.³ Es wäre hilfreich gewesen, wenn *Nostra Aetate* diese Passagen im Hebräerbrief als zulässigen Ausgangspunkt für die Theologie einer heutigen christlich-jüdischen Beziehung deutlicher abgelehnt hätte. Aber angesichts der interpretativen Rolle eines Konzils in der katholischen Kirche ist diese Auslassung der Texte aus dem Hebräerbrief theologisch dennoch bedeutend. Sie zeigt, dass die Konzilsväter dies als theologisch ungeeignete Quelle für zeitgemäßes Denken über die Verbindung von Kirche und dem jüdischen Volk beurteilten.

Nostra Aetate hat die katholische Kirche und darüber hinaus viele Teile der Welt beeinflusst. Viele protestantische Kirchen nahmen das Zweite Vatikanum als Anstoß und gaben Erklärungen über die christlich-jüdischen Beziehungen heraus, die manchmal in ihren Behauptungen über die Verbindung zwischen Kirche und Synagoge noch gewagter sind als katholische. Weiters hat das Dokument ein neues theologisches Denken sowie eine bedeutende Aufwertung von christlichen Lehr- und Unterrichtsmaterialien in Nordamerika, Europa, Lateinamerika und Australien sowie Neuseeland hervorgebracht. Katholisches Denken in Afrika und Asien ist bisher nur minimal durch *Nostra Aetate* beeinflusst worden, obwohl Wissenschaftler wie Peter Phan und John Mbiti echtes Interesse an der christlich-jüdischen Frage gezeigt haben.

Manche christliche Theologen haben auf die übergreifenden theologischen Auswirkungen von *Nostra Aetate* bestanden. Der deutsche Theologe Johannes Baptist Metz ist so ein Beispiel. Metz hat richtig argumentiert, dass die Auswirkungen von *Nostra Aetate* und nachfolgenden vatikanischen Dokumenten über die Beziehungen mit den Juden aus den Jahren 1974 und 1985 die Parameter des christlich-jüdischen Dialoges übersteigen. Besonders nach dem Holocaust, betont Metz, führen sie zu einer „Revision der christlichen Theologie selbst“.⁴

Abgesehen von Metz' richtiger Behauptung bleibt jedoch als eine der großen Herausforderungen nach vierzig Jahren noch immer die Aufnahme kirchlicher Erklärungen über die katholisch-jüdischen Beziehungen in das etablierte katholisch-theologische Denken. Zu diesem Zweck hat sich der Internationale Rat der Christen und Juden ICCJ mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen und anderen christlich-jüdischen Zentren zusammengetan, um eine mehrjährige Beratung christlicher Theologen zu beginnen; in der Hoffnung, letztendlich die Etablierung der Erkenntnisse von *Nostra Aetate* und der wissenschaftlichen Forschung, die sie hervorgebracht hat, zu erreichen. Sicherlich besteht auch die Hoffnung, dass dieser Prozess auf der christlichen Seite weitere Überlegungen über die Auswirkungen des revidierten christlichen Denkens auf das jüdische Selbstverständnis anregt. Das jüdische Dokument *Dabru Emet* und die Fülle theologischer Überlegungen, die es begleiten, haben zu solchem Umdenken unter jüdischen Wissenschaftlern geführt.⁵

Vom Lehramt in die Praxis

Der katholisch-jüdische Dialog ist seit der Veröffentlichung von *Nostra Aetate* durch verschiedene Phasen gegangen. Die erste Phase kann am besten als „Reinigungs“-Phase beschrieben werden. Sie hat in erster Linie die katholische Ausbildung beeinflusst. Dank der Pionierarbeit von Schwester Rose Thering OP, die kürzlich aufgefalle ist in der Academy Award nominierten Dokumentation *The Passion of Sister Rose*, und ihren Studien über katholische Religionsbücher

an der Universität St. Louis gelang es, Bischöfe des zweiten Vatikanischen Konzils von der Notwendigkeit einer Erklärung über die Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk zu überzeugen und die Vision des Zweiten Vatikanums in Bezug auf die katholisch-jüdische Beziehung weitgehend zu verwirklichen.⁶ Beinahe alle großen Hersteller katholischer Religionsbücher haben, oft mit jüdischen Beratern, substantielle Revisionen ihres Materials durchgeführt. Nachfolgende Studien über katholisches Unterrichtsmaterial von Eugene Fisher⁷ und Philip Cunningham haben die Kontinuität dieser Revisionen bestätigt, obwohl Cunningham eine etwas problematische Serie der Ignatius Press entdeckt hat.⁸ Da es keine umfassende Studie seit den frühen Neunzigern gegeben hat, würde es sich in diesem 40. Geburtstagsjahr von *Nostra Aetate* als dienlich erweisen, eine neue Analyse der derzeit verwendeten Bücher vorzunehmen.

Wenn sich ein mögliches Problem abzeichnet, dann hat es mit der etwaigen Verwendung der DVD von Mel Gibsons Film *Die Passion* mit seinen zahlreichen Stereotypen über Juden und dem Judentum als Ressource katholischer Bildungsprogramme zu tun. Gut über hundert christliche Wissenschaftler und Kirchenmitglieder in Leitungsfunktionen haben ihre tiefe Sorge zum Ausdruck gebracht, dass der Film das Potenzial besitzt, die Fortschritte in der christlich-jüdischen Verständigung, die seit dem Zweiten Vatikanum realisiert wurden, zu untergraben. Auch eine Anzahl kürzlich veröffentlichter Bücher hat viele Passagen der *Passion* für die falsche Darstellung der Rolle der Juden am Tod Christi und die darin enthaltenen theologischen Schlussfolgerungen kritisiert.⁹ Ebenso hat eine amtliche Verlautbarung der ständigen Dialoggruppe des nationalen Rats der Synagogen mit dem katholischen Bischofssekretariat für ökumenische und interreligiöse Fragen im Mai 2004 Pädagogen gewarnt, dass die Sichtweise von Gibsons Films kein Ersatz für die offizielle Lehre über katholisch-jüdische Beziehungen, öffentlich verlautbart durch *Nostra Aetate* und nachfolgende, vom Vatikan herausgegebene Schriften sowie die zwei zuletzt veröffentlichten Bücher von Papst Johannes Paul II. mit konstruktiven Aussagen über die Verbindung der Kirche mit dem Judentum und dem jüdischen Volk, sein kann.¹⁰

In der ersten Phase der christlich-jüdischen Begegnungen nach dem Zweiten Vatikanum wurden aus katholischen Unterrichtsmaterialien, aus den Textbüchern nämlich, die in der Studie der St. Louis Universität analysiert wurden, grundlegende Diffamierungen von Juden und dem Judentum entfernt. Diese umfassten auch die Anschuldigungen, dass Juden kollektiv für den Tod Jesu verantwortlich und die Pharisäer die Erzfeinde Jesu und spirituell ohne Seele wären; des Weiteren, dass Juden aufgrund ihrer Weigerung, Jesus als den Messias anzuerkennen, ihrer auf den Bundesschluss basierenden Beziehung zu Gott enthoben worden wären und dass das „Alte Testament“ verwurzelt im Legalismus viel weniger wert wäre als das Neue, welches auf Gnade gründet. Diese „Reinigungs-“ Phase scheint im Wesentlichen beendet zu sein, obwohl eine fortlaufende Beobachtung notwendig bleibt angesichts der derzeitigen Bemühungen, das Zweite Vatikanum auf eine Art und Weise „neu“ zu interpretieren, die es in bestimmten Kreisen der gegenwärtigen katholischen Kirche im Wesentlichen bedeutungslos machen würde.

Die zweite Phase des gegenwärtigen jüdisch-christlichen Dialoges geht in mancher Hinsicht über *Nostra Aetate* hinaus. Sie umfasst eindeutig neue Perspektiven im Hinblick auf die Bedeutung des Alten Testaments oder der hebräischen heiligen Schrift für die christliche Glaubensidentität sowie eine zunehmende Anerkennung der Wichtigkeit, bei der Übersetzung des Neuen Testaments über das Judentum zur Zeit Jesu Bescheid zu wissen. Allmählich ist das Bewusstsein hinsichtlich der positiven Auswirkung der heiligen Schrift gewachsen, da auch Jesus das Alte Testament grundlegend kannte. Wie der verstorbene Raymond Brown einmal bemerkte, neigten Christen vor dieser Revolution im Verständnis der hebräischen heiligen Schrift dazu, in erster Linie das Versagen des jüdischen Volkes zu betonen, den Verpflichtungen, die der Bundesschluss mit sich brachte, treu zu bleiben. Aber immer mehr Wissenschaftler betonen inzwischen, dass die grundlegende Botschaft Jesu ohne deutliche positive Verbindung mit der hebräischen heiligen Schrift inhaltlich beschnitten wird. Es gibt eine zunehmende Erkenntnis des spirituellen Wertes der hebräischen heiligen Schrift selbst, die nicht lediglich als Kulisse oder sogar als Hintergrund für die

Lehre des Neuen Testaments dienen darf. Kontroversen zwischen christlichen und jüdischen Wissenschaftlern sowie innerhalb der christlichen als auch der jüdischen Wissenschaft halten an, ob Christen und Juden ihre Ermächtigung aus dem gleichen Buch beziehen, wie *Dabru Emet* es ausgedrückt hat. Allerdings gibt es deutlich eine grundlegende Veränderung im christlichen Denken bezüglich der Rolle der hebräischen Schriften im Glaubensleben der Christen, wobei sicherlich noch Verbesserungsbedarf bestünde. Im Großen und Ganzen werden Lesungen aus der hebräischen heiligen Schrift in der Eucharistiefeyer nicht oft als Grundlage für die Predigt herangezogen. Prediger darin auszubilden, diese Texte für die Predigt konstruktiv zu nützen, ist ein Ziel, das noch angestrebt werden muss. Der katholische Bischofsausschuss für Liturgie hat im September 1988 in der Erklärung *Gottes Barmherzigkeit währt ewig* wichtige Richtlinien für die Darstellung von Juden und dem Judentum in katholischen Predigten erstellt.¹¹ Bisher ist jedoch wenig unternommen worden, um diese Richtlinien in großem Ausmaß umzusetzen. Daher bleiben sie größtenteils ein Geheimnis in liturgischen und homiletischen Kreisen. In einer wichtigen Rede, die Papst Johannes Paul II. 1980 in Mainz, Deutschland gehalten hat, verbindet er das erneuerte Verständnis der heiligen Schrift mit der neuen Wertschätzung der Kirche ihrer Beziehung zum jüdischen Volk, und stellt fest, dass der Dialog als „Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche ist, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel.“¹²

Ein neuer Zugang zum Neuen Testament

Die durch die neue Denkweise über christlich-jüdische Beziehungen durch *Nostra Aetate* initiierte Forschung begann, sich tief greifend auf die Auslegung des Neuen Testaments auszuwirken. Dies trifft sowohl auf die Lehre und Person Jesu als auch auf die Missionsreisen des Paulus zu. In den letzten Jahren hat eine tief gehende Veränderung in der Exegese des Neuen Testaments stattgefunden. Eine zunehmende Anzahl von Wissenschaftlern betont, dass man Jesus zu seinem existenziell jüdischen Hintergrund zurückführen muss, wenn die Kirche seine Botschaft richtig verstehen möchte. Insbesondere Bibelwissenschaftler haben eine bedeutende Rolle im Überdenken der Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk gespielt.

In den letzten Jahrzehnten haben wir innerhalb der Bibelwissenschaften eine fundamentale Veränderung der Perspektive, Jesus und das Judentum betreffend, miterlebt. Das aufkommende neue biblische Verständnis ist zum Teil durch den Richtungswechsel in der offiziellen katholischen Lehre, der durch *Nostra Aetate* hervorgerufen wurde, angeregt worden. Frühere Studien von einflussreichen Persönlichkeiten wie etwa Rudolf Bultmann, Ernst Kasemann, Gerhard Kittel und Martin Noth, die jegliche Vorstellung von Jesus konkreter Bindung an das Judentum der Bibel und des zweiten Tempels oder seine Abhängigkeit davon unterhölten und die argumentierten, dass die jüdische Geschichte mit dem Kommen Jesu, der in dieser Historie keinen Platz hatte, zum Ende gekommen sei, verlieren allmählich ihren Rückhalt in biblischen Kreisen.

Sie werden abgelöst durch Studien von Wissenschaftlern wie James Charlesworth, W.D. Davies, E.P. Sanders, Daniel Harrington, Clemens Thoma, John Meier, Kardinal Carlo Martini und Robin Scroggs, um nur einige zu nennen, die die Auslegung des Neuen Testaments in die entgegen gesetzte Richtung von Bultmann, Kittel und Noth vorangetrieben haben. Kardinal Martini, ein Bibelwissenschaftler, der als Erzbischof von Mailand wirkte, ist ein exzellenter Vertreter dieser fundamentalen Verschiebung im Blick auf die Jesus-Judentum Frage. Er schreibt: „Ohne ein tiefes Empfinden für die jüdische Welt und ein direktes Erleben selbiger, kann man das Christentum nicht vollends verstehen. Jesus ist vollkommen jüdisch, die Apostel sind jüdisch und man kann ihre Bindung an die Traditionen ihrer Vorfahren nicht leugnen.“¹³

Eine der besten Darstellungen dieser Tage, wohin uns unser neues Verständnis der Beziehung Jesu zur jüdischen Gemeinde geführt hat, sind die Schriften von Robin Scroggs. Seine Sichtweise

wurde vom verstorbenen Kardinal Joseph Bernardin von Chicago, einem Bischof, der eine glaubwürdige jüdisch-christliche Aussöhnung forcierte, anerkannt.¹⁴ Scroggs hat hinsichtlich der Vorstellung, dass Jesus die früheste christliche Gemeinde aufgrund ihrer Gleichheit zum Judentum seiner Zeit verlassen habe, die folgenden Punkte betont:

1. Die Bewegung, die von Jesus begonnen und nach seinem Tod in Palästina weitergeführt wurde, kann am besten als Reformbewegung innerhalb des Judentums beschrieben werden. Es existiert kaum ein Beweis, der auf ein eigenes Identitätsgefühl innerhalb der neu entstehenden christlichen Gemeinde schließen lässt.
2. Paulus verstand seine Mission bei den Heiden als eine fundamental jüdische Mission, deren Ziel es war, Gottes ursprünglichen und fortwährenden Ruf an das jüdische Volk auf das nichtjüdische Volk auszudehnen.
3. Vor dem Ende des jüdischen Krieges mit den Römern 70 n.Chr. ist es schwierig, von einer eigenständigen christlichen Identität zu sprechen. Die Anhänger Jesu scheinen sich nicht als Teil einer vom Judentum getrennten Religion gesehen zu haben. Eine unverkennbar christliche Identität begann sich erst nach dem Römisch-Jüdischen Krieg zu entwickeln.¹⁵

Obwohl nicht jeder Bibelwissenschaftler des Neuen Testaments jedem einzelnen Punkt von Scroggs voll zustimmen würde, wächst deutlich eine Übereinstimmung, dass der Prozess der Trennung von Kirche und Synagoge länger und komplexer war, als einst angenommen wurde. Diese Ansicht stellt die Art und Weise, wie Christen bisher unterrichtet wurden, eindeutig in Frage. Ihnen, so wie auch mir, wurde beigebracht, dass zu dem Zeitpunkt als Jesus am Kreuz starb die Kirche als eigenständige religiöse Gruppierung, unabhängig vom Judentum, bereits etabliert war. Dieses Verständnis wurde in der Folge vor allem von den Kirchenvätern ausgeweitet und ausgebaut in das was als *Adversus Judaeos*-Tradition bekannt ist; eine Tradition, deren theologisches Fundament der Glauben daran war, dass das jüdische Volk aus seinem Bund mit Gott enthoben war.¹⁰

Zunehmend jedoch, teilweise aufgrund von Wissenschaftlern wie Robin Scroggs, gelangen wir zur Erkenntnis, dass viele Menschen in den frühen Tagen der Christenheit die Jesus-Bewegung nicht als Beginn einer eigenständigen Religionsgemeinschaft, die sich gegenüber dem Judentum behaupten würde, gesehen haben. Weiters gibt es seit einiger Zeit eine beachtliche Neubewertung der Ansichten von Paulus die Juden und das Judentum betreffend. Das ist vor allem für die protestantische Christenheit von Bedeutung, in der paulinisches Gedankengut einen etwas größeren Einfluss auf das Verständnis der christlich-jüdischen Beziehung als im Katholizismus hat. Die Missionsreisen des Paulus werden nun von einer Anzahl von Wissenschaftlern, so wie dem bereits erwähnten Robin Scroggs, als wesentliche Begründung einer jüdischen Mission an Nichtjuden (das Judentum dieser Zeit hatte eine klar missionsorientierte Haltung) und nicht als ein Versuch gesehen, einen Graben zwischen Kirche und Synagoge zu schlagen. Der verstorbene Fr. Raymond Brown bekannte einst, er sei überzeugt, dass Paulus seinen Sohn – wenn er einen gehabt hätte – beschneiden hätte lassen.

Was sich abzuzeichnen beginnt ist das Bild eines Paulus, der immer noch sehr jüdisch ist, die Tora immer noch schätzt und anerkennt (er ist wahrscheinlich von ihrer bleibenden Gültigkeit für Judenchristen ausgegangen) und der gegen Ende seines Dienstes damit ringt, sein Verständnis der neuen Zeit, die er mit Jesus und seiner Botschaft angebrochen sah, mit der Kontinuität des jüdischen Bundes zu vereinbaren. Diese Spannung ist in den bemerkenswerten Kapiteln Römer 9-11, auf die *Nostra Aetate* ihr revolutionäres Verständnis der Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk aufbaut, deutlich erkennbar. Es ist auch möglich, dass manche der paulinischen Schriften, vor allem jene, die später als Basis für christologisches Gedankengut in der Kirche gedient haben, ihre Wurzeln vielleicht im persönlichen Kontakt des Paulus mit dem jüdischen Mystizismus seiner Zeit haben, obwohl Paulus dann wohl seine unverwechselbare Interpretation hinzugefügt hätte.

Ein neues Selbstverständnis der Kirche

Anhand der wissenschaftlichen Beweise, über die wir im Moment verfügen, scheint es nicht so als hätte Jesus seinen Jüngern und ersten Nachfolgern klar vermittelt, dass er eine neue und andere religiöse Instanz namens Kirche, die sich vom Judentum völlig loslösen sollte, zu gründen beabsichtigte. Dieses Gefühl einer eigenen, vom Judentum losgelösten, christlichen Identität entwickelte sich erst allmählich, einige Zeit nach seinem Tod. Aufgrund der Forschungsergebnisse von Wissenschaftlern wie Robert Wilken, Wayne Meeks, Alan Segal und Anthony Saldarini ist uns nun bewusst, dass diese Entwicklung einige Jahrhunderte gebraucht hat, um sich zu entfalten. Es gibt nun Beweise einer regelmäßigen christlichen Teilnahme an jüdischen Gottesdiensten – vor allem im Osten – während des zweiten und dritten Jahrhunderts und an einigen Orten sogar noch im vierten und fünften Jahrhundert.

Es ist die Herausforderung, die auf das Christentum angesichts dieser neuen Forschung über die Ursprünge der Kirche zukommt, zu klären, ob die Entstehung einer völlig eigenständigen Religionsgemeinschaft überhaupt im Sinne Jesu war. Kardinal Martini hat diese Frage gestellt, indem er den Begriff „*Schisma*“ in die Diskussion über die grundlegende theologischen Beziehung zwischen Juden und Christen wieder eingeführt hat; eine Idee, die am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts zum ersten Mal aufgetaucht ist. Martini verwendet den Begriff „*Schisma*“ für die anfängliche Trennung von Kirche und Synagoge. Für ihn stellt der Bruch zwischen Juden und Christen das fundamentale Schisma dar, mit weit mehr negativen Auswirkungen als die zwei nachfolgenden Brüche innerhalb des Christentums. Mit dieser neuen Vorstellung von „*Schisma*“ hat Martini zwei wichtige Gedanken in den Diskurs eingebracht:

- Erstens, die Spaltung sollte idealerweise gar nicht stattgefunden haben
- und zweitens, sie sollte eher als vorübergehende Situation denn als permanente Wirklichkeit angesehen werden.

Schisma also, ein Begriff, der zuvor nur für die zwei Kirchenspaltungen innerhalb der Christenheit verwendet wurde, impliziert einen bestimmten Auftrag: den Auftrag, den Bruch, der gefolgt ist, zu heilen.

Die Debatte, ob der Ausdruck „*Schisma*“ angemessen ist, wenn man sich die Art und Weise der theologischen Beziehung zwischen Christentum und Judentum heute überlegt, ist durchaus legitim. Ich persönlich glaube nicht, dass uns der Begriff weiter bringen wird. Für Kardinal Martini jedoch liegt seine Stärke darin, dass er Christen erinnert, dass sie keine authentische Identität entwickeln können, ohne zuvor den zutiefst jüdischen Hintergrund der Lehren Jesu wiederherzustellen. Selbstverständlich wird die Kirche nicht zu einem Verständnis von sich selbst als eine unter vielen jüdischen Gruppierungen zurückkehren. Aber angesichts neuester biblischer Forschung ist es notwendig, neu zu überdenken, wie ihre Identität im Judentum verwurzelt bleibt. Johannes Baptist Metz hat richtig argumentiert, dass „Christen ihre Identität nur in Hinblick auf die Juden entwickeln und ausreichend verstehen können.“ Für Metz bedeutet eine solche Vision eine deutliche Wiedereingliederung jüdischer Geschichte und jüdischer Glaubenswahrheiten in christlich-theologisches Bewusstsein und christlich-theologische Aussage. Jüdische Geschichte ist nicht bloß christliche Vor-Geschichte. Vielmehr bildet sie einen wesentlichen und fortwährenden Teil der Kirchengeschichte.

Welche Beziehung verbindet Christen und Juden?

Die dritte Phase des Dialoges ist erst in ihrem Anfangsstadium. Eine Anzahl christlicher Theologen und einige jüdische Wissenschaftler haben versucht, die Beziehung zwischen der Kirche und dem Judentum auf fundamental neue Art und Weise zu überdenken. Einige bedeutende Schriftstücke so wie das 2002 erschienene jüdische Dokument *Dabru Emet* über das Christentum ¹⁸, ein über

200 Seiten starkes Dokument der päpstlichen Bibelkommission mit einem Vorwort vom damaligen Kardinal Joseph Ratzinger über *Das jüdische Volk und seine heiligen Schriften in der christlichen Bibel*¹⁹ und das Schriftstück *Eine heilige Verpflichtung*²⁰ von einer Gruppe katholischer und protestantischer Wissenschaftler, die seit dem Jahr 1969 die christlich-jüdische Beziehung gemeinsam untersuchen, sind kürzlich erschienen. Schlussendlich gibt es da noch ein Studiendokument der ständigen katholisch-jüdischen Dialoggruppe des nationalen Rats der Synagogen und des katholischen Bischofssekretariats für ökumenische und interreligiöse Angelegenheiten *Überlegungen über Bund und Mission*.²¹

Das letztgenannte dieser Dokumente hat eine beachtliche Diskussion ausgelöst, unter anderem eine kritische Bewertung von Kardinal Avery Dulles und Antworten auf seine Kritik von etlichen Verfassern des Dokuments.²² Besonders herausfordernd ist für manche Katholiken seine Behauptung, dass Juden nicht Subjekt christlicher Evangelisation sein brauchen, eine Aussage, die auch in einer Anzahl jüngster Schriften von Kardinal Walter Kasper gefunden werden kann.²³ Tatsächlich waren die *Überlegungen über Bund und Mission* eine Antwort auf den Ruf von Kardinal Kasper als Präsident der päpstlichen Kommission für religiöse Beziehungen mit den Juden an nationale Kirchen, neue theologische Überlegungen über die Beziehung der Kirche mit dem jüdischen Volk anzustellen. Leider, wie bereits angemerkt, sind diese Dokumente und wissenschaftlichen Studien bisher zumeist nur eine Randerscheinung der etablierten katholischen Theologie geblieben. Wenn wir der gewagten neuen Vision von *Nostra Aetate* treu sein wollen, müssen diese Berichte und Studien zum Herzstück der zeitgemäßen katholisch theologischen Reflexion werden. Der verstorbene Papst Johannes Paul II. hat mit seinen zwei veröffentlichten Büchern mit Reden über die theologische Verbindung zwischen dem Judentum und dem Christentum in dieser Sache sicherlich Führungsverhalten gezeigt.²⁴

Als Bibelwissenschaftler und Theologen begonnen haben, die Folgen dieser neuen Vision Jesu, selbst zutiefst verflochten mit der jüdischen Gemeinde seiner Zeit, zu untersuchen, begannen sie, die Notwendigkeit einer Umgestaltung des kirchlichen Verständnisses ihrer Beziehung zum jüdischen Volk zu erkennen. Die ersten Bemühungen in dieser Sache versuchten sich auf die Überlegungen des Paulus in Römer 9-11 zu konzentrieren, wo er behauptet, dass Gott seinem ursprünglich auserwählten Volk, dem Volk des Bundesschlusses, treu bleibt. Die Wissenschaftler argumentierten, dass die „Neuheit“ in Christus nicht auf eine Art und Weise beschrieben werden kann, die die Zugehörigkeit der Juden zum auserwählten Volk Gottes beeinträchtigt. Manche dieser Wissenschaftler in Vorreiterrolle, wie Kurt Hruby, Jacques Maritain, Jean Danielou und Kardinal Augustine Bea sahen sich zum Schluss gezwungen, dass es für die Kirche nicht möglich sei, das was Paulus selbst festgestellt hatte, zu überschreiten, d.h. dass die Aussöhnung zwischen der Beteuerung einer erlösenden „Neuheit“ in Christus und der gleichzeitigen Bekräftigung der bleibenden Teilnahme des jüdischen Volkes am fortwährenden Bund Gottes ein „Mysterium“ bleibt, das im Moment nur von Gott allein verstanden werden kann. Erst am Ende der Zeiten werden wir vielleicht erkennen, dass diese doppel-theologischen Aussagen sich nicht widersprechen.

Theologen jedoch hören nicht gerne auf, erfindungsreiche Überlegungen anzustellen. Nach einiger Zeit ließ die anfängliche Neigung der frühen Erforscher der christlich-jüdischen Beziehungen, mit dem paulinischen Denkansatz eines „Mysteriums“ zufrieden zu sein, nach. Neue Vorschläge, analog zu denen, die wir „einfache“ und „doppelte“ Perspektiven über den Bundesschluss bezeichnen, begannen in den Vordergrund zu rücken. Der erste Denkansatz wird gewöhnlich die „einfache Bundes-“ Perspektive genannt. Sie besagt, dass Juden und Christen im Grunde genommen zu einer Bundestradition gehören, die am Sinai begann. In diesem Modell stellt das Kommen Christi den ausschlaggebenden Moment dar, der es den Heiden ermöglichte, in diese besondere Beziehung zu Gott, welche die Juden bereits genossen und die sie auch fortführen, völlig einzutreten. Die Christen wurden am Baum des Judentums veredelt, um ein paulinisches Bild zu verwenden. Einige, die diese Ansicht teilen, behaupten, dass den entscheidenden Zügen

des Christus-Geschehens universale – auch die Juden umfassende Wirksamkeit – zukommt.

Die Studie *Das jüdische Volk und seine heiligen Schriften in der christlichen Bibel* der päpstlichen Bibelkommission, die bereits angesprochen wurde, scheint zu argumentieren, dass innerhalb der geschichtlichen Zeit die Juden den Messias durch ihren eigenen Bund erwarten. Es besteht für Juden keine Notwendigkeit, zum Christentum zu konvertieren – das ist ein weiterer wesentlicher Punkt, der im Dokument *Eine heilige Verpflichtung* aus dem Jahre 2002 angeführt wurde. Aber wenn der Messias endlich kommt wird er einige der Charakteristika haben, die auch der Messianität Jesu zu Eigen sind. So behält die Messianität Jesu universale Bedeutung. Andere Wissenschaftler in dieser anhaltenden Diskussion neigen eher dazu zu argumentieren, dass die christliche Inbesitznahme und Neuinterpretation der ursprünglichen Bundestradiation mit und durch Jesus sich in erster Linie an Nicht-Juden wendet.

Die „*doppelte Bundestheorie*“ beginnt am gleichen Punkt wie ihr „einfaches“ Gegenstück, nämlich mit einer überzeugenden Bekräftigung der fortwährenden Bindungen zwischen Christen und Juden. Dann allerdings bevorzugt diese Theorie die Unterschiedlichkeit der beiden Traditionen und Gemeinschaften zu betonen, besonders im Hinblick auf ihre Erfahrungen nach der endgültigen Trennung von Kirche und Synagoge. Christen, die diese Perspektive favorisieren, bestehen auf der Auffassung, dass durch das Handeln, die Lehre und die Person Jesu eine Vorstellung von Gott entstand, die bezüglich ihrer zentralen Merkmale unverwechselbar neu war. Obwohl für das Aufkommen dieser unverwechselbar neuen Vorstellung während der zweiten oder mittleren Periode des Judentums wohl ein wichtiges Fundament gelegt worden ist, muss die, aufgrund des Kommens Jesu, neue göttlich-menschliche Beziehung als ein Quantensprung betrachtet werden. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Diskussionen über den besten Weg, eine christliche Theologie des Bundes neu zu formulieren, in nächster Zukunft voraussichtlich andauern werden.

Kardinal Walter Kasper, der Präsident der päpstlichen Kommission für religiöse Beziehungen mit den Juden, hat begonnen, die grundlegende christlich-jüdische Beziehung in einer Anzahl von Reden, die er nach der Übernahme seiner Aufgabe im Vatikan gehalten hat, neu zu überdenken. Zu den zwei zuletzt gehaltenen Ansprachen zählte eine Rede im Studienzentrum für christlich-jüdische Beziehungen in Cambridge im Dezember 2004 und eine in Washington im März 2005, im Gedenken an den 40. Jahrestag von *Nostra Aetate*. In diesen Vorträgen hat Kardinal Kasper betont, dass die Beziehung der Kirche zu den Juden „*sui generis*“ sei, weil den Juden aus christlich theologischer Perspektive göttliche Offenbarung zuteil wird. Er hat auch argumentiert, dass es keine Notwendigkeit gäbe, Juden zu bekehren, weil sie bereits einen Bund mit Gott haben. Kardinal Kasper hat jedoch noch keine umfassende theologische Darstellung der christlich-jüdischen Beziehung geboten, wozu er, angesichts seiner Rolle als einer der bedeutendsten katholischen Theologen Europas, mit Sicherheit befähigt wäre. Und auch auf offensichtlich gegenteilige Ansichten eines anderen Kardinals und Theologen namens Avery Dulles, der auf derselben Konferenz in Washington im März 2005 in einer Weise sprach, die sich in die entgegengesetzte Richtung von Kardinal Kasper zu bewegen schien, hat er nicht reagiert. Angesichts seiner Wiederernennung als der vom Heiligen Stuhl Beauftragte für die jüdische Gemeinde weltweit durch Papst Benedikt XVI. können wir hoffen, dass er Gelegenheit haben wird, der Kirche eine umfassende Darstellung - die seine eigene frühere Arbeit verfestigen und ausweiten und wichtige Erkenntnisse des verstorbenen Papst Johannes Paul II. über die enge Bindung des Christentums an das Judentum einbauen würde - vorzulegen.²⁵

Geschwister – Partner im Dienst

Zwei Entwicklungen in der heutigen Bibelwissenschaft haben für die Theologie der christlich-jüdischen Beziehungen wichtige Folgen. Die erste, hervorgebracht durch Wissenschaftler wie Jacob Neusner, Hayim Perelmuter und Efraim Shuemli, hat betont, dass das Judentum des ersten Jahrhunderts alles andere als einheitlich war. In Wirklichkeit war dieser Zeitabschnitt von

bemerkenswerter Schöpfungskraft geprägt. Neue Gruppierungen entstanden und stellten die Ansichten des traditionellen Judentums in vielen Gebieten in Frage. Was Ellis Rivkin die „pharisäische Revolution“ bezeichnet hat,²⁶ eine Revolution, die die Sichtweisen Jesu und des frühen Christentums eindeutig ausgesät hat, wie es die *vatikanischen Anmerkungen zu Juden und dem Judentum* aus dem Jahr 1985 behaupten, verwandelte allmählich bedeutende Aspekte des jüdischen Glaubensverständnisses.

Viele Wissenschaftler halten es heute für notwendig von „Judentümern“ anstatt vom „Judentum“ zur Zeit Jesu zu sprechen. Diese Wirklichkeit macht es für Christen viel schwieriger zu behaupten, dass Jesus die jüdischen Messiaserwartungen erfüllte. Und da christliche Interpretationen der jüdisch-christlichen Beziehung innerhalb des einfachen Bundesmodells oft in einem anhaltenden, linearen Verständnis des Judentums verwurzelt sind, stellt dieses neue Verständnis der „Judentümer“ eine echte Herausforderung für die Authentizität eines solchen Modells dar. Die meisten Befürworter des einfachen Bundesmodells haben sich noch nicht mit diesem neuen, komplexeren Bild des Judentums zur Zeit Jesu auseinandergesetzt.

Die andere Dimension heutiger Forschung untersucht, wie und wann die Trennung zwischen Kirche und Synagoge stattgefunden hat. Den meisten Christen wurde bisher die Vorstellung vermittelt, dass sich die Kirche im Grunde bis zum Tode Jesu am Kreuz von Golgatha als eigene religiöse Größe etabliert hatte. Wir wissen heute, dass eine solche Vorstellung ziemlich vereinfachend ist. Der verstorbene Anthony J. Saldarini verdeutlichte dies in seiner 1999 gehaltenen „Joseph Cardinal Bernardin Jerusalem“-Vorlesung in Chicago.²⁷ Weder das so genannte Apostelkonzil von Jerusalem, noch die behauptete Vertreibung der Christen aus der Synagoge auf der jüdischen Synode von Jabne am Ende des ersten Jahrhunderts konnten die Frage nach der christlich-jüdischen Beziehung völlig klären. Wichtige christliche und jüdische Wissenschaftler wie Saldarini bestehen heute aufgrund neuer Beweise darauf, dass die tatsächliche Trennung von Kirche und Synagoge, obwohl sie bis zum Ende des ersten Jahrhunderts weit fortgeschritten war, auch einige Jahrhunderte später noch nicht beendet war. Diese Wissenschaftler haben Beweise von weiter geführten christlich-jüdischen Bindungen, sogar gemeinsamen Gottesdiensten bis hinein ins zweite, dritte, vierte und vielleicht sogar fünfte Jahrhundert aufgedeckt. Natürlich gab es Christen, die in ihrer Zustimmung zum Weg Jesu nicht automatisch das Abbrechen ihrer Bindung zur jüdischen Gemeinde sahen und Juden, die offensichtlich der gleichen Meinung waren. Diese christlichen Juden glaubten weiterhin, dass ihre jüdischen Wurzeln in ihrer neuen christlichen Identität verankert blieben, trotz der Entstehens der berüchtigten Geisteshaltung *Adversus Judaeos* in den Schriften der bedeutenden Kirchenväter.

Mit Sicherheit würden wir gerne mehr über diesen Zeitabschnitt wissen, aber neue historische Dokumente liegen uns gegenwärtig nicht vor. Die Dokumente jedoch, die wir im Moment haben, erfordern eine gewichtige neue theologische Evaluierung der Beziehung zwischen Christen und Juden sowohl von christlicher als auch von jüdischer Seite.

Aufgrund dieser neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse haben eine Anzahl von Wissenschaftlern begonnen, neue Vorstellungen der christlich-jüdischen Beziehung zu entwickeln; Vorstellungen, die über die ersten, in der Reaktion auf *Nostra Aetate* entstandenen Bilder, wie zum Beispiel „Mutter-Tochter“-Religionen oder „älterer und jüngerer Bruder“, hinaus gingen. Diese Bilder beruhen auf einer im Wesentlichen linearen Entwicklung des Christentums aus dem Judentum, eine Annahme, die aber angesichts der neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht mehr haltbar ist. Unter den nun neu entstehenden Bildern der christlich-jüdischen Beziehung scheinen die folgenden Bilder die viel versprechendsten zu sein. Das erste ist das „Geschwister“-Modell, das von jüdischen Wissenschaftlern wie Alan Segal und dem verstorbenen Hayim Perelmuter entwickelt wurde. Dieses Bild wurzelt in der Vorstellung vom Entstehen zweier neuer Gemeinschaften durch eine Revolution innerhalb des Judentums während der Zeit des zweiten Tempels. Die erste dieser Gemeinschaften war das rabbinische Judentum und die zweite die

christliche Kirche. Beide gehen in ihren grundlegenden Lehren über frühere Inkarnationen des Judentums hinaus. Obwohl sie anfänglich gute Verbindungen zueinander hatten und beide sich Anknüpfungen an die jüdische heilige Schrift bewahrten, trennten sie sich letztendlich in unterschiedliche und getrennte Religionsgemeinschaften. Dieses Modell hat den Vorteil, dass es die anhaltenden Beziehungen betont, während es auch zu erkennen gibt, dass das Christentum weit mehr ist als das Judentum für Nicht-Juden.

Ein weiteres Bild der gleichen Art wird von Mary Boys in ihrem wichtigen Buch *Hat Gott nur einen Segen?* eingebracht.²⁸ Sie beschreibt Juden und Christen als „zweieiige Zwillinge“. Dieses Bild hat einiges gemeinsam mit dem der „Geschwister“, obwohl Boys eine etwas tiefere Verbindung zwischen Juden und Christen als das „Geschwister“-Modell zu postulieren scheint. Ihr Modell tendiert jedoch vielleicht ein bisschen zu sehr zu einer eng verbundenen als zu einer getrennten Art der Beziehung hin.

Der protestantische Theologe Clark Williamson, Autor wichtiger Werke über die christlich-jüdische Beziehung wie *Ein Gast im Hause Israels*²⁹, schlägt ein Beziehungsmodell namens „Partner im Dienst“ vor. Das ist ein offeneres Bild. Ihm fehlt die Betonung der angeborenen Verbindung, die das „Geschwister“- und das „zweieiige Zwillinge“-Modell aufweisen. „Partner“ haben schließlich keine familiären Bande, aber das Bild beinhaltet eine Bindung im Sinne von Hoffnung für die Zukunft. Das William'sche Modell impliziert auch ein Gefühl der gemeinsamen Glaubensbekundung.

Das letzte Modell wird gerade von Daniel Boyarin, einem Wissenschaftler der Universität von Kalifornien, entwickelt. In einer Reihe von Vorträgen an der Catholic Theological Union und der Universität von Chicago sowie in veröffentlichten Artikeln und Büchern³⁰ hat Boyarin die These hervorgebracht, dass aus der komplexen sozialen und religiösen Revolution im Judentum zur Zeit des zweiten Tempels zwei unterschiedliche Religionsgemeinschaften, bekannt als rabbinisches Judentum und Christentum, hervorgingen. Nach Boyarin sollten wir uns die Beziehung zwischen Christentum und Judentum wie „gemeinsam entstehende Religionsgemeinschaften“ vorstellen. Seine Sichtweise berücksichtigt die neuen historischen Erkenntnisse bezüglich der Vielschichtigkeit des Judentums zur Zeit Jesu und bezüglich des bereits beschriebenen allmählichen Trennungsprozesses. Aber im Vergleich zu den anderen Bildern betont dieses Modell die fortwährende Verbindung zwischen Kirche und Synagoge nicht stark genug und braucht deshalb in dieser Hinsicht ein wenig Korrektur. Dieses „Ko-Entstehen“ war ein langer Prozess, kein augenblickliches Geschehen.

Theologie in Beziehung

Während wir nun den vierzigsten Geburtstag von *Nostra Aetate* feiern, bleiben wir beim Überdenken der christlich-jüdischen Beziehung, die durch diesen Konzilstext neu aus der Taufe gehoben wurde, wieder ganz am Anfang stehen. Wir sollten beachten, dass die neu entstehenden Bilder in ihrem Verständnis der christlich-jüdischen Beziehung alle eher parallel als linear sind. Die allmählich entstehende Sichtweise der Beziehung hat ein zentrales Motiv, nämlich dass wir nicht länger eine einfache, gerade Entwicklungslinie vom biblischen Judentum über das rabbinische Judentum zum Christentum zeichnen dürfen. Sicherlich bleibt eine tiefe Verbindung, aber der Prozess ist nicht so linear wie einst angenommen; eine Sichtweise, die wir in der Feier der christlichen Liturgie in signifikanter Art und Weise weiterhin beibehalten. Es ist jetzt notwendig, die Wissenschaft und Überlegung darüber fortzuführen. Neue Modelle tauchen vielleicht auf, die die Komplexität der Beziehung sogar noch besser festhalten werden, als die Modelle, die wir bereits untersucht haben. Im Moment, bevorzuge ich das „Geschwister“-Modell. Ich glaube, dass es die Pionierarbeit von Daniel Boyarin berücksichtigt, uns aber mit einer besseren und klareren Ausgewogenheit, was Gleichheit und Verschiedenheit betrifft, zurücklässt. Dennoch könnte ich mich mit der Vorrangstellung von Boyarins Modell des „Ko-Entstehens“ anfreunden, wenn wir von

ihm als „brüderliches Ko-Entstehen“ sprechen sollten.

Die Bejahung von *Nostra Aetate* sowie die – teilweise durch *Nostra Aetate* hervorgebrachte – neue Bibelwissenschaft, haben für das christologische Verstehen wichtige Fragen aufgeworfen. Traditionelle christologische Zugänge sind tief verwurzelt in der Auffassung, dass die Kirche das jüdische Volk in seinem Bund mit Gott ersetzt, weil das jüdische Volk nicht zu erkennen vermochte, dass das Kommen Christi die Erfüllung der messianischen Prophezeiungen Jesu darstellte und die Einsetzung der Kirche, zu Lebzeiten Jesu, als völlig neue Religionsgemeinschaft im Gegensatz zum „alten Israel“ bedingte. Eine solche Sichtweise scheint einer historischen Bestandsaufnahme nicht mehr standhalten zu können. Deshalb wird die Christologie, wie es die 2002 von der christlichen Wissenschaftlergruppe verfasste Erklärung *Eine heilige Verpflichtung* über christlich-jüdische Beziehungen verdeutlicht, eines substanziellen Umdenkens bedürfen: „Gottes fortwährenden Bund mit dem jüdischen Volk zu bejahen hat Konsequenzen für das christliche Verständnis der Erlösung.“ ³¹

Da die Christologie im Zentrum des christlichen Glaubens steht kann eine Neubewertung der Christologie nicht oberflächlich gemacht werden. Es gibt in manchen Bereichen des Christentums, vor allem in jenen, die für ein allgemeines interreligiöses Verständnis am meisten offen sind, einen Trend, der dazu neigt, das Christusereignis als eine von vielen authentischen Offenbarungen ohne besonderen universellen Aspekt darzustellen. Ein solcher Ausgangspunkt ist nicht akzeptabel, weder für mich selbst, noch für die Personen, die ein wesentliches Umdenken der kirchlichen Theologie bezüglich des jüdischen Volkes gefordert haben, sowie für Kardinal Walter Kasper oder für die Wissenschaftler, die der Erklärung *Eine heilige Verpflichtung* nahe stehen. Von christlicher Seite müssen wir am Verständnis festhalten, dass das Christusereignis universale erlösende Auswirkungen hat. Wie ich in meinen größeren Schriften zu diesem Thema wie zum Beispiel *Christus im Licht des christlich-jüdischen Dialogs* ³² zum Ausdruck gebracht habe, bietet für mich die Inkarnations-Christologie die beste Möglichkeit, solch universalistische Dimensionen des Christusereignisses zu bewahren und gleichzeitig „authentischen theologischen Raum für das Judentum“ zu öffnen, wie der verstorbene Kardinal Joseph Bernardin es bezeichnet hat. ³³

Eine potenziell produktive Spur ist in den Schriften von Papst Benedikt XVI. vor seiner Wahl aufgetaucht. Der damalige Kardinal Ratzinger behauptete in einem bedeutenden Buch sowie in einem Artikel, dass Juden bezüglich der Erlösung einen Sonderfall darstellen. ³⁴ Kardinal Ratzinger schien Juden aus dem Rahmen seines umstrittenen Dokuments *Dominus Jesus* auszuschließen, obwohl es immens hilfreich gewesen wäre, wenn er das direkt gesagt hätte. Gemäß Kardinal Ratzinger erlangt die jüdische Religionsgemeinschaft durch ihre eigene offenbarte Bundestradiation letztendlich Erlösung. Das scheint mit der im Dokument der päpstlichen Bibelkommission, das bereits angesprochen und mit Kardinal Ratzingers Zustimmung herausgegeben wurde, gefundenen Bestätigung Hand in Hand zu gehen, dass nämlich jüdische Messiaserwartungen nicht vergeblich sind. Nicht völlig klar in diesen Schriften ist, ob Kardinal Ratzinger von den Juden die explizite Anerkennung Christi als Messias als Erfordernis ihrer Heilzusage einfordert. Hoffentlich wird Papst Benedikt XVI. seine neue Position nutzen, um den viel versprechenden Anfang, den er mit diesen Schriften vor einigen Jahren gemacht hat, zu vertiefen und auszubauen.

Wenn man die Christologie im Licht der theologischen Dynamik, die *Nostra Aetate* ausgelöst hat, neu überdenkt, wird es auch notwendig sein, die Folgen des Holocaust in das Denken über Gott und daher auch in Überlegungen über die Christologie, da die beiden nicht voneinander getrennt werden können, zu berücksichtigen. Sowohl christliche als auch jüdische Wissenschaftler, mich inbegriffen, haben dieses Thema angesprochen. ³⁵ Und es wird auch notwendig sein, ohne die besondere Natur der jüdisch-christlichen Beziehung zu unterhöhlen, die Begegnung mit dem Islam und darüber hinaus mit Buddhisten, Hindus und Angehörigen der Jaina-Religion zu suchen. Wir sind immer noch ganz am Anfang des Prozesses, die Theologie der christlich-jüdischen Beziehung

zu überdenken, sogar vierzig Jahre nach der beachtlichen Wende in dieser Frage durch das Zweite Vatikanum. Wir müssen uns vor Augen halten, dass fast zwei Jahrtausende lang an der negativen Theologie dieser Beziehung, die das Zweite Vatikanum widerrufen hat, geschmiedet wurde. Als Katholiken werden wir wahrscheinlich nie zu einem Punkt kommen, an dem unsere christologischen Beteuerungen uns zu einer Theologie eines religiösen Pluralismus führen werden, der in völliger Synchronisation mit den Anschauungen des Judentums oder anderer Weltreligionen sein wird. Noch wird die Entwicklung neuer Gedanken über das Christentum, veranschaulicht im jüdischen Dokument *Dabru Emet*, alle jüdischen theologischen Bedenken über kirchliche Lehren lösen. In unserer globalisierten Welt jedoch, in der interreligiöses Verstehen nicht nur auf den Bereich theologischer Ideen beschränkt ist, sondern direkte Auswirkungen auf unser Leben in der Gemeinschaft hat, können wir es uns schwerlich leisten, vor dieser Aufgabe zurückzuschrecken.

John Pawlikowski ist Professor an der Catholic Theological Union, Chicago und Präsident des Internationalen Rats der Christen und Juden Übersetzung: Mag. Diana Haugeder

Der folgende kritische Apparat wurde nicht überarbeitet: Die Mehrheit der im Text erwähnten kirchlichen Dokumente, Studien und Diskussionspapiere ist auch auf Deutsch verfügbar: veröffentlicht in der Quartalschrift "Dialog-Du Siach/ christlich-jüdische Informationen" des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit oder auf der Website www.jcrelations.net

Anmerkungen

1. Gregory Baum, „The Social Context of American Catholic Theology“, Proceedings of the Catholic Theological Society of America, 41: 1986, 87.
2. Eugene J. Fisher, The evolution of a tradition: From *Nostra Aetate* to the Notes. International Catholic-Jewish Liaison Committee, Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue: 1970-1985. Rome: Libreria Editrice Vaticana and Libreria Editrice Lateranense, 1988, 239.
3. Avery Dulles, „Evangelization and the Jews“, America 187:12 (21 October 2002), 8-16.
4. Johannes Baptist Metz, „Facing the Jews: Christian Theology after Auschwitz“, in Elisabeth Schussler-Fiorenza and David Tracy, eds., The Holocaust as Interruption. Concilium 175. Edinburgh: T & T Clark, 1984, 27.
5. The text of *Dabru Emet* can be found in Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, David Fox Sandmel and Michael A Singer, eds., Christianity in Jewish Terms. Boulder: Westview Press, 2000.
6. I have summarized the St. Louis textbook studies' findings in John T. Pawlikowski, Catechetics & Prejudice: How Catholic Teaching Materials View Jews, Protestants and Racial Minorities. New York Paramus: Paulist Press, 1973.
7. Eugene J. Fisher, Faith Without Prejudice: Rebuilding Christian Attitudes Toward Judaism, Revised and Expanded Edition. New York: American Interfaith Institute and Crossroad, 1993.
8. Philip A. Cunningham, Education for Shalom: Religion Textbooks and the Enhancement of

- the Catholic and Jewish Relationship. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1995
9. Cf. Philip A. Cunningham, ed., *Pondering the Passion: What's at stake for Christians and Jews*. Lanham New York: Rowman & Littlefield, 2004 and Jonathan Burnham, ed., *Perspectives on „The Passion of the Christ“: Religious thinkers and writers explore the issues raised by the controversial movie*. New York: Miramax Books, 2004.
 10. Cf. Communique of the Catholic-Jewish Consultation Committee, May 19, 2004 in *Origins*, 34/3 (June 3, 2004), 44-45.
 11. Bishops' Committee on the Liturgy, National Conference of Catholic Bishops, *God's Mercy Endures Forever: Guidelines on the Presentation of Jews and Judaism in Catholic Preaching*. Washington: United States Catholic Conference Publications, 1988.
 12. *God's Mercy Endures Forever*, 5.
 13. Carlo Maria Martini, S.J., „Christianity and Judaism: A Historical and Theological Overview“, in James H. Charlesworth (ed.), *Jews and Christians: Exploring the Past, Present and Future*. New York: Crossroad, 1990, 19.
 14. Robin Scroggs, „The Judaizing of the New Testament“, *Chicago Theological Seminary Register* 75 (Winter 1986), 1.
 15. Cf. Wayne A. Meeks and Robert Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries*. Missoula, MT: Scholars Press, 1978; Robert Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*. Berkeley, CA: University of California Press, 1983; Anthony J. Saldarini, „Jews and Christians in the first two centuries: The Changing Paradigm“, *Shofar* 10 (1992), 32-43 and Anthony J. Saldarini, „Christian Anti-Judaism: The First Century Speaks to the Twenty-First Century“, *The Joseph Cardinal Bernardin Jerusalem Lecture*, April 14, 1999. Chicago: The American Jewish Committee, Archdiocese of Chicago, and the Jewish United Fund of Metropolitan Chicago, 1999.
 16. Cf. Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Antisemitism*, New York: Seabury, 1974; and David P. Efroymson, „The Patristic Connection“, in Alan T. Davies (ed.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*. New York/ Ramsey/Toronto: Paulist Press, 1979, 98-117.
 17. Johannes Baptist Metz, „Facing the Jews“, 33 and Johannes Baptist Metz, *The Emergent Church*. New York: Crossroad, 1981.
 18. Cf. Note #5. For one Jewish theologian's current thinking. Irving Greenberg, *For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter between Judaism and Christianity*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004.
 19. Pontifical Biblical Commission, *The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2002. For a discussion of the document, cf. a special issue of *The Bible Today*, May/June 2003.
 20. The text of *A Sacred Obligation* can be found in Mary C. Boys (ed.), *Seeing Judaism Anew: Christianity's Sacred Obligation*. Lanham/Boulder/New York: Rowman & Littlefield, 2005, xiii-xvii.
 21. „Reflections on Covenant and Mission, by participants in a dialogue between the United States Conference of Catholic Bishops' Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs and the National Council of Synagogues“, *Origins* 32:13 (September 5, 2002), 218-224.
 22. Avery Dulles, „Evangelization and the Jews“ with a „Response“ by Mary C. Boys, Philip A. Cunningham and John T. Pawlikowski, *America* 187:12 (October 21, 2002), 8-16.
 23. Cardinal Walter Kasper, „The Good Olive Tree“, *America* 185:7 (September 17, 2001) and „Christian, Jews and the thorny question of Mission,“ *Origins* 32:28 (December 19, 2002), 464.
 24. Cf. Eugene J. Fisher and Leon Klenicki (eds.), *Pope John Paul II on Jews and Judaism*. Washington: United States Catholic Conference, 1987 and Eugene J. Fisher and Leon Klenicki (eds.), *Spiritual Pilgrimage: Texts on Jews and Judaism 1979-1995- Pope John Paul II*. New York: Crossroads, 1995. Also cf. Byron L. Sherwin and Harold Kasimow (eds.), *John Paul II and Interreligious Dialogue*. Maryknoll, NY: Orbis, 1999.
 25. Cf. Note #24.
 26. Ellis Rivkin, *A Hidden Revolution: The Pharisees' Search for the Kingdom Within*. Nashville:

Abingdon, 1978.

27. Cf. Note #15.

28. Mary Boys, *Has God Only One Blessing?* New York: Paulist Press, 1999.

29. Clark Williamson, *A Guest in the House of Israel*, Louisville: Westminster/John Knox, 1993.

30. Two of Boyarin's recent books have amplified his theme of „co-emergence.“ Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Palo Alto: Stanford University Press, 1999 and *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press, 1997.

31. Statement #6.

32. John T. Pawlikowski, *Christ in the Light of Christian-Jewish Dialogue*. New edition. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2001.

33. Cardinal Joseph Berrardin, *Cardinal Joseph Berrardin and the Jewish-Christian Dialogue*. Chicago: Liturgy Training Publications, 1996, 78-79.

34. Cardinal Joseph Ratzinger, *Many Religions-One Covenant*. San Francisco: Ignatius Press, 2000 and „The Heritage of Abraham: The Gift of Christmas“, *L'Osservatore Romano*, December 29, 2000.

35. John T. Pawlikowski, „God: The Foundational Ethical Question after the Holocaust“, in Jack Bemporad, John T. Pawlikowski and Joseph Sievers (eds.), *Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications for Today*. Hoboken, NJ: KTA V, 2000, 53-66 and „The Holocaust: Its Challenges for Understanding Human Responsibility“, in Judith H. Banki and John T. Pawlikowski (eds.), *Ethics in the Shadow of the Holocaust: Christian and Jewish Perspectives*. Franklin, WI/Chicago: Sheed & Ward, 2001, 261-289.