

Eine bleibende Verpflichtung:

Konzilserklärung "Nostra Aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965 nach fünfzig Jahren der Rezeption und Fortschreibung

25./26. Oktober 2015, Würzburg



Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Salzburg

Fünfzig Jahre Nostra Aetate

Versuch einer theologischen Bilanz

1. Arbeit an kirchlicher Identität – im Angesicht Israels

Die Erinnerung an den Abschluss des 2. Vatikanischen Konzils vor fünfzig Jahren fällt für die katholische Kirche in eine spannende, ja dramatische Phase ihrer Geschichte. Verschiebungen hin zu einer Weltkirche in einer Welt, in der Religionen – oft genug konfliktiv – an politischer Bedeutung gewinnen, gehen mit katholischen Mitgliedereintritten im westlichen Raum und gesellschaftlichen Relevanzverlusten einher, denen einschneidende pastorale Umbrüche entsprechen. Die religiöse Vitalität der katholischen Kirche steht ein halbes Jahrhundert nach einem *modern turn* auf dem Prüfstand, der hundert Jahre zu spät kam. Heute geht in Rom die Bischofssynode zu Ende. Im Zuge pastoraler Fragestellungen stand und steht mit ihren Entscheidungen auch die Zukunftsfähigkeit der Kirche auf dem Spiel – und die Bestimmung ihrer Identität.

Diese Problemstellung forderte bereits das 2. Vatikanische Konzil heraus. Den Weg, den es fand, ging als theologisches Modell die Erklärung ‚Nostra aetate über die Haltung („de ecclesiae habitudine“) der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen‘. Hier ließ sich die Kirche auf religiöse Relativierungen ihrer beanspruchten Schlüsselposition in Sachen Heil ein. Mehr noch: Sie entdeckte in den verschiedenen Relativierungsmomenten selbst – ökumenisch (UR), atheistisch (GS), gesellschaftlich (GS, DH) – Aspekte der geschichtlichen Wirklichkeit eines komplexen Offenbarungsgeschehens in ihrer Gegenwart.¹ Nicht zufällig führt die religionstheologische Erklärung diesen Zeitindex im Titel. Auf diese Weise fand die katholische Kirche zu einer grundlegend neuen *Form* ihrer eigenen Identitätsbestimmung durchdringen.

Zur theologischen Bilanz von *Nostra aetate* gehört ganz entscheidend diese Form, in der sich der religions- und israheltheologische Paradigmenwechsel des Dokuments vollzog – und welche Folgen er zeitigt. Zu ihnen gehört vor allem eine: dass die Kirche eine doppelte

¹ Vgl. G. M. Hoff, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007, 251-253.

Eine bleibende Verpflichtung:

Konzils Erklärung "Nostra Aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965 nach fünfzig Jahren der Rezeption und Fortschreibung

25./26. Oktober 2015, Würzburg



Identität² lebt, auf Israel als heilsgeschichtliche Größe und auf das Judentum als je gegenwärtiges Glaubensgeschwister verwiesen. Hier zeichnet sich die Identität einer Kirche ab, die nur im Fremdkontakt Konturen gewinnt: Kirche verfügt nicht über sich selbst. Ihre eigene *jüdische Identität* zwingt sie zu dialogischen Schritten über sich selbst hinaus, zu Lernprozessen, zu kritischen Revisionen der eigenen Tradition, gar zu offenbarungstheologischen Entdeckungen, wenn man der jüngsten lehramtlichen Fortschreibung von Nostra aetate folgt: „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes.“ (Evangelii Gaudium 249)

2. Der erkenntnistheoretische Rahmen von Nostra aetate

Damit sind schon erste Umriss einer theologischen Bilanz von NA skizziert, die philologische Präzisierung verlangen. Der Fokus dieser Würzburger Jubiläumstagung liegt auf der Beziehung zum Judentum, die NA 4 auf eine neue Basis stellt. Die Haltung der Wertschätzung, der inneren theologischen Verpflichtung der katholischen Kirche auf ihre jüdischen Wurzeln, ist dabei textlogisch durch die erkenntnistheologischen Überlegungen von NA 1 gerahmt. Die grundlegende Gemeinschaft aller Menschen verbindet dieses Kapitel mit einer Religionstheologie, die sich am „letzten und unsagbaren Geheimnis unserer Existenz“ festmacht und in offenen Fragen ausläuft, auf die die Religionen der Welt je eigene Antworten geben – ohne dass sich diese Fragen auflösen. Die Kirche teilt diese Fragen mit allen anderen Religionen, sie setzt sich zu ihnen in ein Verhältnis gemeinsamen Ringens und geschichtlichen Suchens – gerade auch dort, wo sie auf ihrer christologischen Antwort besteht (NA 2,2; NA 4,8: Schluss). Textpragmatisch setzt sich damit eine dialogische Haltung durch – die Bereitschaft, die anderen Religionen kennenzulernen, sich von ihrem Wahrheitswert beeindruckt zu lassen (NA 2,2: „Die Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“) Zudem gilt auch für die Kirche, dass sie mit der Wirklichkeit Gottes als einem bleibenden Geheimnis konfrontiert ist: Ihre Hoffnung ist eschatologisch gerichtet; sie „erwartet... den Tag, der nur Gott bekannt ist“ (NA 4, 4). Die Theologie des Geheimnisses durchzieht NA im Ganzen und prägt gerade auch NA 4 („Geheimnis der Kirche“, „Heilsgeheimnis“, „unsagbares Erbarmen“) – ganz wesentlich etwa in der Form, in der die Kirche ihr „Heil“ im Exodus Israels „geheimnisvoll vorgebildet“ sieht.

² Vgl. G. M. Hoff, *Ekklesiologie*, Paderborn 2011, 48-51.- Vgl. grundlegend H. H. Henrix, *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Kevelaer 2004.

Eine bleibende Verpflichtung:

Konzils Erklärung "Nostra Aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965 nach fünfzig Jahren der Rezeption und Fortschreibung

25./26. Oktober 2015, Würzburg



Verbunden im Geheimnis und bezogen auf seine Offenbarung am Ende der Zeiten, bewegen sich die Religionen entsprechend der erkenntnistheologischen Anlage von NA auf einer gemeinsamen Basis – gerade in ihren Differenzen. Die entsprechende Haltung des Dialogs wird performativ von NA entwickelt, wobei der Dialog nicht länger als kommunikative (oder gar missionarische) Technik erscheint, sondern in die „Besinnung auf das Geheimnis der Kirche“ hineinführt, die NA 4 dann israeltheologisch konzentriert. NA 4 macht dabei unmissverständlich deutlich, dass die Identität der Kirche nicht ohne Israel gedacht werden kann. Das Geheimnis der Kirche kann nur im erinnernden Rückbezug und im lebendigen Kontakt mit „dem Stamme Abrahams“ reflektiert – und erfahren! – werden.

Es ist diese Theologie des Geheimnisses, die *erkenntnistheoretisch* sowohl eine andere religionstheologische Einstellung ermöglicht als auch die im Folgenden entwickelte theologisch konstitutive Beziehung der Kirche zu Israel trägt.

3. Theologische Erinnerungsarbeit

Michael Signer hat anlässlich des vierzigjährigen Jubiläums von NA darauf aufmerksam gemacht, dass es gerade diese neu einsetzende Praxis des vertrauensvollen und zunehmend belastbaren Dialogs in theologischer wie menschlicher und dann auch religionsinstitutioneller Form erlaubt hat, Kontroversen und Konflikte im jüdisch-katholischen Verhältnis auszuhalten und durchzutragen.³

Diese Haltung wird im Zuge einer sehr bemerkenswerten kirchlichen Erinnerungsarbeit und theologischen Reflexionsform erschlossen. Auf das Bekenntnis, dass alle „Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und daß in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist“, folgt eine außergewöhnliche Mahnung:

„Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepropft sind.“

Das *nequit oblivisci* bewegt sich zwischen Grundsatzklärung und Appell. Man sieht sich genötigt, in Erinnerung zu rufen, was man nicht vergessen kann. Das Selbstverständliche

³ M. Signer, Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*. Ein entscheidender Wandel, in: ders., Brücken bauen. Aufsätze und Vorträge zum jüdisch-christlichen Verhältnis, hrsg. v. R. Kampling / H. H. Henrix / P. von der Osten-Sacken, Berlin 2013, 303-318; 316.

Eine bleibende Verpflichtung:

Konzils Erklärung "Nostra Aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965 nach fünfzig Jahren der Rezeption und Fortschreibung

25./26. Oktober 2015, Würzburg



wird als etwas Unselbstverständliches markiert, indem man etwas betont, was man eigentlich gar nicht mehr sagen *dürfte*, wenn man den eigenen Ursprung *nicht vergessen* könnte. Eine schiere Unmöglichkeit, ein verschwiegener Widerspruch wird in einen Text eingefügt, der über die theologische Erinnerung der Kirche die eigene Identität entwickelt. Dabei spielt die Form des Deponens eine eigene Rolle:

- „Oblivisci“ bedeutet: *vergessen* oder *vergessen werden*.
- Das Vergessen besitzt eine doppelte Seite: Es funktioniert aktiv und passiv. Man vergisst etwas, weil etwas aus dem Horizont der Wahrnehmung verschwindet – aber auch weil man es nicht bewusst erinnert.
- Einerseits ist man dem Vergessen ausgesetzt, andererseits kann man ihm entgegenarbeiten – was dieser Satz tut.

Gleichzeitig steht man vor einer Verschiebung in der temporalen Konstruktion, der eine besondere Funktion zukommt:

- Das Vergessen stellt den semantischen Bezug auf Erinnerung, also Vergangenes her.
- Dabei wird die Vergangenheit *jetzt* aktiviert und auch codiert – als etwas, was so bedeutend ist, dass man es nicht vergessen *kann*. Man darf es nicht, selbst wenn man es täte.
- Auf diese Weise wird der Israel-Bezug der Kirche als etwas Grundsätzliches ausgewiesen – in der sprachlichen Form eines Infinitiv Präsens.
- Dieses Präsens umfasst die Vergangenheit und die Zukunft.
- Auf die Vergangenheit bezogen, beinhaltet diese sprachliche Form ein kontrafaktisches Moment, denn die Kirche *hat* ihren Israelbezug faktisch oft genug *vergessen!*

Eine ähnliche Sprachform findet sich in einem theologisch verwandten Zusammenhang bei Giorgio Agamben, der in seinem Römerbrief-Kommentar (im Anschluss an Walter Benjamin) eine Erweiterung des modalen Kategoriensystems vorschlägt und von der „Erfordernis“ spricht:

„Obwohl.... (GMH: etwas) *de facto* völlig vergessen wurde, fordert es, unvergeßlich zu bleiben... Die Erfordernis ist eine Beziehung zwischen dem, was ist oder gewesen ist, und seiner Möglichkeit, und diese geht der Wirklichkeit nicht voraus, sondern folgt ihr.“⁴

Folgt man Agamben für einen Augenblick, zeichnet sich eine erregende Implikation des *nequit oblivisci* ab, die die Autoren von NA 4 sicher nicht im Blick hatten, die sich aber sachlich

⁴ G. Agamben, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a.M. 2006, 51.

Eine bleibende Verpflichtung:

Konzilsklärung "Nostra Aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965 nach fünfzig Jahren der Rezeption und Fortschreibung

25./26. Oktober 2015, Würzburg



im Rücken des Textes förmlich aufzwingt. Denn „das Verlorene fordert nicht, erinnert und kommemoriert zu werden, sondern als Vergessenes in uns und mit uns zu bleiben, als Verlorenes – und nur deshalb ist es unvergeßlich.“⁵ Das *nequit oblivisci* macht nur Sinn, wenn das mahnende Moment des konstitutiven Sprechaktes mitschwingt; wenn man zu sagen gezwungen ist, dass die Kirche Israel *nie vergessen kann*, so wie man erklären muss, dass die Würde des Menschen unantastbar sei – angesichts aller Angriffe auf sie.

Für die Kirche gibt es im Raum ihres theologisch konstitutiven Israelbezuges etwas unwiederbringlich Verlorenes – den *jeweils* unterdrückten, verleugneten, auch gewaltsam bekämpften Bezug zu Israel als der Wurzel, die trägt. Vergessen wurde auch das paulinische Ringen von Röm 9-11, also ein Moment der eigenen Offenbarungsgeschichte. In aller Schärfe führt dies zu einer folgenreichen Einsicht: Wenn nach Agamben „die Tradition des Unvergeßlichen nicht wirklich eine Tradition ist“⁶, kristallisiert sich mit dem *nequit oblivisci* ein kirchlicher Traditionsbruch, den keine Erinnerungsarbeit saniert. Alle Erinnerungsarbeit kann dann nicht mehr als Gewährleistung der eigenen Identität, ihrer Rekonstruktion und Wiederversicherung dienen, sondern muss sie im Modus dieses gespannten *nequit oblivisci* zur Verfügung stellen: um des Vergessenen willen.

Mit dem *nequit oblivisci* von NA 4 steht demnach die Fassung kirchlicher Identität auf dem Spiel. Das belegt der Konnex von kirchlicher Selbstreflexion („Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche...“) mit dem Bezug auf den „Stamm Abrahams“. Das *nequit oblivisci* führt dabei zu der Konsequenz, die identitätspolitisch auf der Linie Agambens liegt. Es mündet in der *Aktivierung* des Bezuges: Das „geistliche Band“ zwischen Israel und Kirche wird in diesem Moment wirksam – präsentisch, ab jetzt *immer jetzt*, wenn man den Text liest. Es wird wirksam, insofern es die Gedankenführung von NA 4 anleitet und bestimmt. Es handelt sich um einen *Eingriff*, der nicht einfach eine neue Rezeptionsgeschichte im jüdisch-christlichen Dialog auslöst, sondern ihn auf eine andere Basis stellt – eine *offenbarungstheologische*. Denn Israel und Kirche lassen sich – aus christlicher Sicht und ohne imperatives Mandat – nicht trennen, wobei Gott *weiterhin im Volk des alten Bundes wirkt* (EG 249). NA 4 wird auf diese Weise selbst als ein offenbarungstheologisches Dokument lesbar, das einen messianischen Überhang besitzt: im Warten auf den Tag des Herrn (NA 4,4).

4. Der offenbarungstheologische Überhang von NA 4: Berufung und Bund

⁵ Ebd., 52.

⁶ Ebd.

Eine bleibende Verpflichtung:

Konzils Erklärung "Nostra Aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965 nach fünfzig Jahren der Rezeption und Fortschreibung

25./26. Oktober 2015, Würzburg



Die angesprochene eschatologische Dynamik im christlich-jüdischen Verhältnis markiert eine gespannte Beziehung, für die NA 4

- kein einzelnes theologisches Konzept definitorisch einführt; stattdessen arbeitet die Erklärung mit einer Reihe von biblischen, zumal paulinischen Metaphern: Band, Bund, Erwählung, Berufung, Offenbarung, Gesetz, Verheißung, Gnadengaben, die assoziative Spielräume eröffnen und unterschiedliche Traditionen aufrufen, also den biblischen Prozess der israeltheologischen Bestimmung zumal von Paulus auf den Tenach nachvollziehen bzw. aktivieren;
- noch eine abschließende Formel im Blick auf die theologische Dignität Israels *post Christum* bereit hält.

Auf dieser Linie lässt sich das christlich-jüdische Verhältnis aus der Sicht der Kirche nur als theologisch offener, zugleich aber christologisch bestimmter *Prozess* entwickeln,

- (1) indem die Kirche auf ihre Berufung *in* Israel zurückgeht (denn sie ist *in die Berufung Abrahams eingeschlossen*),
- (2) sie in ihrer eschatologischen Erwartung teilt und
- (3) dies in ihrer jeweiligen Gegenwart theologisch und geistlich zur Geltung zu bringen hat.

Dieses Moment einer *unselbstverständlichen konstitutiven Beziehung* betrifft im Rahmen der *religionstheologischen* Erklärung zwei Dimensionen:

- Unselbstverständlich stellt sich der *materiale theologische* Bezug einer Religion auf eine andere, verwandte dar, die in sie eingetragen bleibt. Er liefert Anlass zu Fragen und zur jeweiligen Neubestimmung, weil sich dieser Bezug im Rahmen einer dramatischen Bundesgeschichte vollzieht, die nicht abgeschlossen ist und eschatologisch gerichtet bleibt.
- Unselbstverständlich ist die *Form* des Bezuges, der offenbarungstheologisch über die Bundestheologie ausgewiesen wird. Wie genau theologisch zu qualifizieren ist, dass Israel weiterhin nicht nur im Bund steht (Röm 9,4-5), sondern *post Christum* auch Raum einer anhaltenden Offenbarungsgeschichte Gottes bleibt, blendet NA 4 aus – man darf vermuten, dass die Konzilsväter dafür keine Lösung anbieten konnten. Umso wichtiger ist festzuhalten, dass in diesem *unselbstverständlichen Verhältnis* bereits eine theologische Auskunft liegt. Judentum und Christentum sind „im Geheimnis einander nahe“, um Josef Wohlmuth zu zitieren, der seinerseits auf Martin Buber verweist:

Eine bleibende Verpflichtung:

Konzils Erklärung "Nostra Aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965 nach fünfzig Jahren der Rezeption und Fortschreibung

25./26. Oktober 2015, Würzburg



„Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb des Christentums weiß um das Geheimnis der Christenheit. Aber nichtwissend können sie einander im Geheimnis anerkennen. Wie es möglich ist, daß es die Geheimnisse nebeneinander gibt, das ist Gottes Geheimnis“.⁷

NA 4,1 spiegelt diesen Satz in eigener Regie:

„So **anerkannt** die Kirche Christi, daß nach dem **Heilsgeheimnis Gottes** die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden.“

Judentum und Christentum verbindet nicht nur das Geheimnis Gottes, sondern sie können sich auf dieser Basis anerkennen, also in je anderen die Spur Gottes entdecken. Es ergibt sich die Perspektive auf eine gespannte Offenbarungsgeschichte, die NA 4 über die Theologie des Bundes entfaltet und in der Erwählung bzw. Berufung durch Gott begründet. NA 4,2 spricht dabei von den kirchlichen „Anfängen ihres Glaubens und ihrer Erwählung“, scheint sich also auf eine Perspektive nicht nur der Vollendung der Heilsgeschichte in Christus festzulegen, sondern Israel auch auf eine im Wortsinn *vorläufige* Funktion zu beschränken. Dem steht der präsentische Akzent in NA 4 entgegen, der von Paulus her für jede Zeit festgeschrieben wird: Bund und Gesetz *gehören* Israel, und die Kirche ist auf dieser Basis Israel *geistlich verbunden*. Dieses Präsens macht Israel nicht nur zum theologisch qualifizierten Exegeten Gottes, sondern weist es als Raum einer anhaltenden Offenbarungsgeschichte aus, weil Israel sich im Bund befindet, ihn aktiviert und die Thora bewahrt. Das Erwählungsgeschehen bricht nicht ab; der Ruf ergeht im Bund und in der Form der Thora *jetzt* – indem man die Schrift liest und dem Gesetz folgt. Das gilt im Übrigen gerade für die Kirche. Sie verpflichtet sich auf die Weisungen Jesu, die sich von der Thora nicht ablösen, sondern sie in ihrer Bedeutung bestätigen (Mt 5,18f.; Lk 16,17). Auch dieses Präsens gilt. Es greift in das gottesdienstliche Leben der Kirche ein. Konsequenterweise gibt daher auch NA 4 „das ‚patrimonium spirituale‘... präsentisch zu lesen.“⁸ NA führt Israel von daher nicht als historischen Erinnerungsgegenstand vor, sondern als Raum auch der eigenen anhaltenden Begegnung mit Gott.

Deshalb ist auch angesichts bleibender Unterschiede in der Form der Gottesbestimmung *post Christum* von einer „Judenmission“ im Text keine Rede. In der katholischen Kirche gibt

⁷ M. Buber, Kirche, Staat, Volk, Judentum, in: ders., Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Darmstadt 1993, 544-556; 550, zitiert nach: J. Wohlmuth, Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn u.a. 1996, 39, Anm. 23

⁸ R. Siebenrock, Kommentar zu NA, in HThKVatII Bd.3, 591-693; 661.

Eine bleibende Verpflichtung:

Konzilsklärung "Nostra Aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965 nach fünfzig Jahren der Rezeption und Fortschreibung

25./26. Oktober 2015, Würzburg



es dafür keine Institution und theologisch keinen Platz. Das wäre freilich einmal eigens lehramtlich zu deklarieren.

5. Eine theologische Bilanz im Zeichen christologischer Differenzen

Mit dem Stichwort „Judenmission“, das als Kontrastmittel in den Diskurs von NA 4 eingeführt wurde, lässt sich die christologische Motivführung dieses Kapitels bestimmen. NA ist als „*Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*“ konzipiert. Der kirchliche Habitus, die theologische *Haltung* zum Judentum, ist von dialogischem Respekt geprägt, die auch im Unterschied der jüdisch-christlichen Gottesbestimmung an theologischer Reziprozität festhält und auf jene missionarische Einstellung verzichtet, die in der Kirchengeschichte allzu oft gegenüber Juden mit Zwang und Gewalt verbunden war.

Die entscheidende theologische Differenz weist NA 4 christologisch aus und zitiert dabei (in Absatz 4) LK 19,44, wonach „Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt“ habe. Nur an dieser Stelle setzt der Text das topo-theologische Konzept „Jerusalem“ ein, und zwar im eschatologisch bestimmten Zusammenhang dieses Abschnitts, den auch die Lukas-Stelle aufruft und der prophetischer Tradition entspricht.⁹ Jerusalem ist zugleich ein heiliger Ort für Judentum, Christentum und Islam und verstärkt die eschatologische Linienführung der religionstheologischen Erklärung im Ganzen. Vor diesem Hintergrund wird nun die christologische Differenz mit einer besonderen Perspektive verbunden. Das eschatologische Geschehen, das der lukanische Hintergrundtext LK 19,28 – 21,38 einspielt, inszeniert Jesus *vor* seiner Vollendung: vor Kreuz und Auferweckung. Apokalyptische Zeichen sind zu entziffern, um zu verstehen, was diese Zeit bedeutet und wer Jesus ist. Das „*Kommen des Menschensohnes*“ steht aus (LK 21,25-28). Im intertextuellen Arrangement ergibt sich eine erkenntnistheologische Dynamik: Die Kirche glaubt nachösterlich, kann sich aber zugleich wie das Jerusalem zur Zeit Jesu nicht von der Aufgabe dispensieren, (1.) die Zeichen der Zeit messianisch zu interpretieren und (2.) gespannt auf das Erscheinen des Menschensohnes am Ende der Zeiten zu warten.

Mit anderen Worten: Auch der christologische Glaube der Kirche trägt einen vorläufigen Index. Die normativen Christologien der Alten Kirche übersetzen dies in eine Theologie des Geheimnisses, das Konzil von Chalkedon in der Sprachform negativer Theologie (maßgeblich im „*ungetrennt und unvermischt*“ mit seiner eigenen differenztheologischen Justierung¹⁰).

⁹ Vgl. J. Schreiner, Art. Jerusalem II: Altes Testament, Neues Testament, Judentum, in: LThK³ Bd. 5, 779-781; 780.

¹⁰ Vgl. G. M. Hoff, Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie, in: ThPh 70 (1995) 355-372.

Eine bleibende Verpflichtung:

Konzilsklärung "Nostra Aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965 nach fünfzig Jahren der Rezeption und Fortschreibung

25./26. Oktober 2015, Würzburg



Indem die Kirche entschieden am Christusbekenntnis festhält und es konsequent zum Maßstab ihrer Interpretation der gemeinsamen Offenbarungsgeschichte mit Israel macht, weiß sie um das bleibende Geheimnis, um das Unsagbare, das sich textlogisch und erkenntnistheologisch auch in der Rede vom „unsagbaren Erbarmen“ Gottes mit Israel abbildet.

Was ergibt sich daraus für eine theologische Bilanz von NA? Verschiedene Problemüberhänge bleiben bestehen, und sie betreffen konkrete Fragen des Dialogs, wie sie seit 1965 immer wieder aufgeworfen und kontrovers diskutiert wurden. Vor allem aber steht die Frage im Raum, wie sich eine radikale Christologie und konsequente – schöpfungstheologisch ausbuchstabierte – Trinitätstheologie mit dem Nein Israels zu diesem Christusbekenntnis zusammendenken lässt. Im Zuge der Diskussionen um eine un/mögliche „Judenmission“, wie sie zuletzt im Anschluss an die Reformulierung der Karfreitagsfürbitte durch Benedikt XVI. geführt werden musste, stellte sich die Frage, was der Gott Jesu Christi am Ende der Zeiten für die Gotteserkenntnis Israels bedeutet. Wenn man sich von der Vorstellung löst, dass das explizite christologische *Bekenntnis* (das Bekenntnis, nicht Christus!) am Ende heilsentscheidend sei, entschärft das zwar den soteriologischen Druck der Frage, hebt aber das erkenntnistheologische Problem nicht auf. Wenn man zugleich nicht von einem doppelten Bundesgeschehen sprechen will, sondern in der christologischen Interpretation die Wirklichkeit Gottes erschließt, ist Gott als trinitarische Beziehung der Grund der Schöpfung. Keine Gotteserkenntnis *extra Christum* – an dieser Einsicht führt christlich kein Weg vorbei. Aber die Interpretationsform bleibt eben auch christologisch *offen* und eschatologisch gerichtet.

Einen Fingerzeig liefert die Haltung, die NA theologisch am Ende der Erklärung aufpflichtet: „Wer nicht liebt, kennt Gott nicht“ (1 Joh 4,8; NA 5,1), um den Frieden unter den Menschen einzumahlen, der als *Schalom* wiederum auf Jerusalem hinweist und die Zielbestimmung von NA 1,2 einholt („Gott als ein und dasselbe letzte Ziel“). Wer in dieser Haltung lebt und hofft, hat sich der Wirklichkeit Gottes als Liebe geöffnet. Die Bestimmung Gottes kann nur in dieser Haltung geschehen. Im jüdisch-christlichen Gespräch, das NA 4 neu aufsetzt, ist die messianische Grundlegung und Justierung des Christus-Bekenntnisses ernst zu nehmen. Es ist auf das Reich Gottes hin orientiert, zu dem Christen in Jesus Christus Zugang finden. Aber der Anschluss an das *Bekenntnis* zur Auferweckung des Gekreuzigten, das den Glauben Israels an die unbegrenzte schöpferische Lebensmacht Gottes aktiviert, lässt sich auch für Christen nur im Modus der Hoffnung gewinnen. Christen hoffen nicht auf die Satzwahrheit ihres Bekenntnisses, sondern darauf, dass die Lebensmacht Gottes am Ende der Zeiten alle Menschen schöpferisch erreicht. Diese Lebensmacht identifizieren Christen im Juden Jesus von Nazareth als dem Christus, und zwar in einer personalen Bekenntnissprache, die Gott als

Eine bleibende Verpflichtung:

Konzilsklärung "Nostra Aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965 nach fünfzig Jahren der Rezeption und Fortschreibung

25./26. Oktober 2015, Würzburg



Beziehungsgeschehen erfährt und begreift. In dieses Beziehungsgeschehen ist Israel konstitutiv einbezogen, weil es im Bund steht. Der Bund lässt sich nur als radikale Beziehung denken. Die Beziehungsmacht Gottes verorten Christen in Gott selbst. Die Theologien des Bundes bringen dies in anderer Sprache und in anderer metaphorischer Grundierung und auch in monotheistischer Grammatik zur Geltung, wenn sich Gott als der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ offenbart und die Väter *beruft*. Die Form, in der Gott als Beziehung und deshalb als unendliche schöpferische Lebensmacht *bekannt* wird, muss *in der Form jedes Bekenntnisses* dabei schon deshalb offen bleiben, weil es sich an der je größeren Wirklichkeit Gottes als Geheimnis bricht.¹¹

NA erlaubt es, diesen theologischen Diskurs auf einer neuen Basis zu führen. Die theologische Haltung dieser Erklärung und ihrer erkenntnistheoretischen Grundlegung verlangt fünfzig Jahre nach Abschluss des 2. Vatikanischen Konzils freilich auch, voranzukommen. Ein Desiderat stellt dabei die Ausarbeitung einer theologischen Erkenntnistheorie des christlich-jüdischen Gesprächs dar.

Zur theologischen Bilanz von NA gehört aber auch die Forderung, konkrete Konsequenzen aus einer veränderten Dialogsituation zu ziehen.

1. Eine hat der Präsident des Zentralrates der Juden in Deutschland unlängst formuliert: Die Fassung der Karfreitagsfürbitten für den alten Ritus muss auf das theologische Niveau der Föribitten des ordentlichen Ritus gebracht werden. Und man wird der Kirche abverlangen dürfen, von ihr verschuldete Missverständnisse theologisch zu kommentieren!
2. Die dezidierte, theologisch begründete Absage an jede Form der Judenmission steht an.
3. Ein kirchengeschichtlich differenziertes und theologisch begründetes Schuldbekenntnis der katholischen Kirche in ihrem Verhältnis zum Judentum muss als Teil lehramtlichen Sprechens verortet werden. Ein solches Schuldbekenntnis könnte am Tag des Judentums in der Liturgie verankert werden.
4. Die Revision im theologischen Verhältnis zu Israel muss in ihrer Bedeutung für die Umstellungen kirchlicher Lehrtraditionen vom Lehramt selbst hermeneutisch zur Geltung gebracht werden. In einer Kurzformel: Kirche kann lernen und muss von Israel lernen.

¹¹ Deshalb verzichten die Evangelien in den Erzählungen von der Auferweckung des Gekreuzigten auf die Darstellung des Auferstehungsgeschehens und fügen komplexe Zeugnisketten ein. Sie werden in der Form eines „offenen Narrativs“ (Lieven Boeve) theologisch überliefert. Auch Paulus verzichtet auf jeden Konkretismus in seiner Darlegung seiner Christophanie-Erfahrung.

Eine bleibende Verpflichtung:

Konzilserklärung "Nostra Aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965 nach fünfzig Jahren der Rezeption und Fortschreibung

25./26. Oktober 2015, Würzburg



5. Schließlich sollte sich das Lehramt darauf verstehen, die theologischen Konsequenzen aus dem axiomatischen Satz von Papst Franziskus zu ziehen: „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes“.

NA ermöglicht dies theologisch – und wartet weiter auf die Einholung und Einlösung der Möglichkeiten, die dieses einzigartige Dokument bietet. Die theologische Bilanz von NA 4 steht in mancher Hinsicht noch an.