

Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche

**Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen
zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen**

**mit einer Einführung und Analyse von
Hans Hermann Henrix**

24. Juni 1985

**Herausgeber:
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 161, 53113 Bonn**

Inhalt

	Seite
1. Vorwort	3
2. Ansprache des Papstes	5
3. Einführung und Analyse	12
4. Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche	45

Vorwort

Am 13. April 1986 hat erstmals in der Geschichte ein Papst die Synagoge von Rom besucht. Dieses Ereignis und die Worte, die dabei gesprochen worden sind, verweisen uns auf Wahrheiten, die lange vergessen oder verkannt wurden, sowie auf Aufgaben, die uns alle herausfordern. Die Judenfrage ist eine Christenfrage. Wer in Jesus Christus seinen Herrn und Bruder sieht, ist für immer mit seinem Volk verbunden. Im Glauben weiß er, daß Gottes Sohn nicht nur Mensch wurde; er wurde Jude. Er ist unser gottmenschlicher Bruder als unser jüdischer Bruder. Der Christ kann mit Papst Johannes Paul II. den Juden mit allem Ernst und aller Freude erklären: „Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.“ Zugleich weiß er sich den Gegebenheiten verpflichtet, die den Papst in der römischen Synagoge betonen ließen: „Die jüdische Religion ist uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion. Zu ihr haben wir Beziehungen wie zu keiner anderen Religion.“

Um so verhängnisvoller ist das Fehlverhalten von Christen ihren älteren Brüdern gegenüber. Zu seinen Wurzeln gehören Unterlassungssünden sowie Fehlinterpretationen und -einstellungen im Leben und in den Lehren der Kirche. Die Konzilserklärung „Nostra Aetate“ hat diesbezüglich eine entscheidende Wende angebahnt. Ihrer Realisierung galten auch die „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und Katechese der katholischen Kirche“, die 1985 von der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden publiziert worden sind. Wie auf die Konzilserklärung nahm der Papst auf sie Bezug und stellte damit deren Bedeutung heraus. Dieses Dokument wird hier in einer präzisierten Übersetzung wiedergegeben, verbunden mit einer Einführung, die aus der Tätigkeit der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums innerhalb der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz erwachsen ist. Herr Hans Hermann Henrix gibt über eine gründliche Analyse des Textes hinaus wichtige Informationen über den Kontext und viele praktische Hinweise für die Verwirklichung dessen, was in den Hinweisen angeregt bzw. gefordert wird.

Die damit in den Blick gerückten Aufgaben haben durch manche antisemitische Phänomene in jüngster Zeit zusätzliche Aktualität gewonnen. Nach wie vor gilt, was 1980 anlässlich der Publikation der Erklärung der deutschen Bischöfe über das Verhältnis der Kirche zum Judentum gesagt

wurde: „Es genügt nicht, den Antisemitismus abzulehnen und zu verurteilen; man muß versuchen, seinen verschiedenen Wurzeln nachzuspüren und von da her gegen ihn anzugehen.“ Hoffentlich finden sich viele, die sich diese Aufgabe beherzt und zielstrebig zu eigen machen!

+ Paul-Werner Scheele

Vorsitzender der Ökumene-Kommission
der Deutschen Bischofskonferenz

„Ihr seid unsere älteren Brüder“

Ansprache des Papstes anlässlich des Besuches der römischen Synagoge am Sonntag, 13. April

Herr Oberrabbiner der israelitischen Gemeinde von Rom,
Herr Präsident der Union der israelitischen Gemeinden Italiens,
Herr Präsident der Gemeinden von Rom, meine Herren Rabbiner,
liebe jüdische und christliche Freunde und Brüder,
die ihr an dieser denkwürdigen Feier teilnehmt!

1. Zunächst möchte ich zusammen mit euch dem Herrn danken und ihn preisen, der „den Himmel ausgespannt und die Fundamente der Erde gelegt hat“ (vgl. *Jes* 51,16), der den Abraham erwählt hat, um ihn zum Vater einer großen Schar von Nachkommen zu machen, zahlreich „wie die Sterne am Himmel“ und „wie die Sandkörner am Meeresstrand“ (*Gen* 22,17; vgl. 15,5): danken, daß Er im Geheimnis seiner Vorsehung es gewollt hat, daß am heutigen Abend in diesem eurem großen Tempel die jüdische Gemeinde, die seit der Zeit der alten Römer in dieser Stadt lebt, mit dem Bischof von Rom und obersten Hirten der katholischen Kirche zusammentrifft.

Ich empfinde es sodann als meine Pflicht, dem Oberrabbiner, Herrn Prof. Toaff, zu danken, der den Plan dieses Besuches von Anfang an mit Freude aufgenommen hat und mich nun mit großer Herzlichkeit und lebhafter Gastfreundschaft empfängt; mit ihm möchte ich auch allen denjenigen danken, die in der jüdischen Gemeinde von Rom diese Begegnung ermöglicht und sich in so vielfältiger Weise dafür eingesetzt haben, daß sie Wirklichkeit und Symbol zugleich werde.

Euch allen sei dafür Dank!

Todâ rabbâ (= vielen Dank)!

2. Im Licht des soeben verkündeten Wortes Gottes, das „in Ewigkeit bleibt“ (vgl. *Jes* 40,8), möchte ich mit euch zusammen vor dem Angesicht des Heiligen – gepriesen sei Er (wie man in eurer Liturgie sagt) – die Tatsache und die Bedeutung dieser Begegnung zwischen dem Bischof von Rom, dem Papst, und der jüdischen Gemeinde, die in dieser euch und auch mir so teuren Stadt lebt, bedenken.

Seit geraumer Zeit dachte ich schon an diesen Besuch. Der Oberrabbiner war ja so freundlich, im Februar 1981 eine Begegnung mit mir zu suchen,

als ich mich zu einem Pastoralbesuch in die benachbarte Pfarrei San Carlo ai Catinari begab. Sodann sind einige von euch mehr als einmal in den Vatikan gekommen, sei es bei Gelegenheit der zahlreichen Audienzen, die ich Vertretern des Judentums in Italien und der Welt geben konnte, oder sei es noch früher zur Zeit meiner Vorgänger Paul VI., Johannes XXIII. und Pius XII. Ferner ist mir auch wohlbekannt, daß der Oberrabbiner in der Nacht vor dem Tod des Papstes Johannes spontan auf den Petersplatz gegangen ist, begleitet von einer Gruppe jüdischer Gläubigen, um dort, inmitten der Schar katholischer und anderer Christen, zu beten und zu wachen und so in stiller, aber sehr eindrucksvoller Weise Zeugnis abzulegen für die geistige Größe dieses Papstes, der so offen war für alle ohne Unterschied, vor allem für die jüdischen Brüder.

Das Erbe, das ich heute übernehmen möchte, ist gerade das von Papst Johannes, der einmal, als er hier vorbeikam, wie der Oberrabbiner soeben erwähnt hat, das Auto anhalten ließ, um die Schar der Juden, die gerade diesen Tempel verließen, zu segnen. Dieses Erbe möchte ich heute übernehmen, da ich mich nicht mehr nur draußen, sondern dank eurer hochherzigen Gastfreundschaft im Innern der Synagoge von Rom befinde.

Ein historischer Prozeß

3. Die heutige Begegnung beschließt in gewisser Weise, nach dem Pontifikat Johannes' XXIII. und dem II. Vatikanischen Konzil, eine lange Periode, über die man immer wieder nachdenken muß, um daraus die angemessenen Lehren zu ziehen. Gewiß kann und darf man nicht vergessen, daß die geschichtlichen Umstände der Vergangenheit recht verschieden gewesen sind von denen, die in den Jahrhunderten mühsam herangereift sind; zur allgemeinen Anerkennung einer berechtigten Vielfalt auf sozialer, politischer und religiöser Ebene ist man nur unter großen Schwierigkeiten gelangt. Der Blick auf die jahrhundertalten kulturellen Bedingungen könnte jedoch nicht verhindern, anzuerkennen, daß die Akte der Diskriminierung, der ungerechtfertigten Einschränkung der religiösen Freiheit und der Unterdrückung auch auf der Ebene der bürgerlichen Freiheit gegenüber den Juden objektiv äußerst bedauerliche Vorfälle gewesen sind.

Ja, die Kirche beklagt nochmals durch mich mit den Worten des bekannten Dekretes *Nostra aetate* (Nr. 4) „alle Haßausbrüche und Verfolgungen, alle Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und

von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben“; ich wiederhole: von wem auch immer.

Ein Wort tiefer Verabscheuung möchte ich noch einmal zum Ausdruck bringen für den während des letzten Krieges gegen das jüdische Volk beschlossenen Genozid, der zum Holocaust von Millionen unschuldiger Opfer geführt hat. Als ich am 7. Juni 1979 das Lager von Auschwitz besucht und mich zum Gebet für so viele Opfer verschiedener Nationen gesammelt hatte, verweilte ich besonders vor der Gedenktafel mit der hebräischen Inschrift, um damit meine inneren Gefühle auszudrücken: „Sie weckt das Andenken an das Volk, dessen Söhne und Töchter zur totalen Ausrottung bestimmt waren. Dieses Volk führt seinen Ursprung auf Abraham zurück, der der ‚Vater unseres Glaubens‘ ist, wie Paulus von Tarsus sich ausdrückte (vgl. *Röm* 4,12). Gerade dieses Volk, das von Gott das Gebot empfing: ‚Du sollst nicht töten!‘, hat an sich selbst in besonderem Ausmaß erfahren müssen, was töten bedeutet. An diesem Gedenkstein darf niemand gleichgültig vorbeigehen“ (*Predigt bei der Messe im Konzentrationslager Birkenau am 7. 6. 1979*; in: *O.R. dt.* Nr. 25/1979, S. 10).

Auch die jüdische Gemeinde von Rom hat einen hohen Blutzoll bezahlt. Und es ist sicher eine bedeutungsvolle Geste gewesen, als sich in den dunklen Jahren der Rassenverfolgung die Pforten unserer Ordenshäuser, unserer Kirchen, des Römischen Seminars, Gebäude des Heiligen Stuhles und des Vatikanstaates selbst weit geöffnet haben, um so vielen von ihren Verfolgern gehetzten Juden in Rom Zuflucht und Rettung zu bieten.

4. Der heutige Besuch will einen entschiedenen Beitrag leisten zur Festigung der guten Beziehungen zwischen unseren beiden Gemeinschaften; er tut dies unter dem Ansporn des Beispiels so vieler Männer und Frauen, die sich von der einen wie von der anderen Seite dafür eingesetzt haben – und dies immer noch tun –, daß die alten Vorurteile überwunden werden und man Raum gibt für eine immer vollere Anerkennung jenes „Bandes“ und jenes „gemeinsamen geistigen Erbes“, die zwischen Juden und Christen bestehen.

Das ist genau der Wunsch, dem schon der soeben erwähnte Abschnitt Nr. 4 der Konzilserklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Ausdruck gab. Die entscheidende Wende im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum und zu den einzelnen Juden ist mit diesem kurzen, aber prägnanten Abschnitt eingetreten.

Wir sind uns alle bewußt, daß aus dem reichen Inhalt dieser Nr. 4 der Erklärung *Nostra aetate* drei Punkte besonders wichtig sind. Ich möchte sie hier, vor euch und bei dieser wahrhaft einmaligen Gelegenheit, hervorheben.

Der erste Punkt ist der, daß die Kirche Christi ihre „Bindung“ zum Judentum entdeckt, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt (vgl. *Nostra aetate*, Nr. 4, Absatz 1). Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas „Äußerliches“, sondern gehört in gewisser Weise zum „Inneren“ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.

Der zweite vom Konzil hervorgehobene Punkt ist der, daß den Juden als Volk keine ewigwährende oder kollektive Schuld wegen der „Ereignisse des Leidens (Jesu)“ (*ibd.*, Absatz 6) angelastet werden kann, weder den Juden jener Zeit, noch den späteren, noch den heutigen. Haltlos wird also jede angeblich theologische Rechtfertigung für Maßnahmen der Diskriminierung oder, schlimmer noch, der Verfolgung. Der Herr wird jeden „nach den eigenen Taten“ richten. Juden wie Christen (vgl. *Röm* 2,6).

Der dritte Punkt, den ich in der Konzilserklärung unterstreichen möchte, folgt aus dem zweiten. Trotz des Bewußtseins, das die Kirche von ihrer eigenen Identität hat, ist es nicht erlaubt zu sagen, die Juden seien „verworfen oder verflucht“, als würde dies von der Heiligen Schrift des Alten oder Neuen Testaments gelehrt oder könnte aus ihr gefolgert werden (*ibd.*, Absatz 6). Im Gegenteil, das Konzil hatte zuvor in demselben Abschnitt der Erklärung *Nostra aetate* (vgl. Absatz 4), aber auch schon in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (vgl. Nr. 16) mit einem Zitat aus dem Römerbrief des hl. Paulus (11,28) festgestellt, daß die Juden „weiterhin von Gott geliebt werden“, der sie mit einer „unwiderruflichen Berufung“ erwählt hat.

5. Auf diesen Überzeugungen ruhen unsere gegenwärtigen Beziehungen. Anlässlich dieses Besuches in eurer Synagoge möchte ich sie in ihrem bleibenden Wert neu bekräftigen und herausstellen. Das ist in der Tat die Bedeutung, die man meinem Besuch bei euch, den Juden von Rom, beimessen muß.

Natürlich bin ich nicht deswegen zu euch gekommen, weil die Unterschiede zwischen uns schon überwunden wären. Wir wissen gut, daß es nicht so ist. Jede unserer Religionen will im vollen Bewußtsein der vielen Bande, die die eine mit der anderen verbinden, und an erster Stelle jenes „Bandes“, von dem das Konzil spricht, vor allem in der eigenen Identität

anerkannt und geachtet sein, ohne jeden Synkretismus und jede zweideutige Vereinnahmung.

Ferner muß gesagt werden, daß der eingeschlagene Weg noch an den Anfängen steht. Deshalb bedarf es trotz der großen Anstrengungen, die von der einen oder anderen Seite schon unternommen worden sind, noch ziemlich viel, um jede – auch die subtile – Form des Vorurteils zu überwinden, um jede Ausdrucksweise entsprechend anzupassen und somit uns selbst und den anderen immer und überall das wahre Antlitz der Juden und des Judentums wie auch der Christen und des Christentums zu zeigen, und das auf allen Ebenen der Mentalität, der Lehre und der Kommunikation.

Dokumente in die Praxis umsetzen

In dieser Hinsicht möchte ich meine Brüder und Schwestern der katholischen Kirche, auch die von Rom, daran erinnern, daß die Mittel für die Verwirklichung des Konzils in diesem konkreten Bereich schon allen zur Verfügung stehen, und zwar in den zwei Dokumenten, die in den Jahren 1974 und 1985 von der Kommission des Heiligen Stuhles für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum veröffentlicht worden sind. Es geht nur darum, diese aufmerksam zu studieren, sich in ihre Lehren zu vertiefen und sie in die Praxis umzusetzen.

Es bleiben zwischen uns vielleicht noch Schwierigkeiten praktischer Natur, die auf der Ebene der brüderlichen Beziehungen auf ihre Überwindung warten: Sie sind die Frucht von Jahrhunderten gegenseitigen Unverständnisses oder auch verschiedener Positionen und Verhaltensweisen, die in einer so komplexen und delikaten Materie nicht leicht zu vereinbaren sind.

Niemandem entgeht, daß der anfängliche grundsätzliche Unterschied in der Zustimmung der Katholiken zur Person und zur Lehre Jesu von Nazaret besteht, der ein Sohn eures Volkes ist, aus dem auch die Jungfrau Maria, die Apostel – Fundament und Säulen der Kirche – und die Mehrzahl der Gläubigen der ersten christlichen Gemeinde stammen. Aber diese Zustimmung gehört dem Bereich des Glaubens an, das heißt der freien Zustimmung der Vernunft und des Herzens, die vom Geist geleitet werden. Sie darf niemals in dem einen oder anderen Sinn zum Gegenstand von äußerem Druck werden. Das ist der Grund dafür, warum wir bereit sind, den Dialog unter uns in Loyalität und Freundschaft sowie in der Achtung vor den inneren Überzeugungen der einen und der anderen zu vertiefen, indem wir die

Elemente der Offenbarung, die wir als „großes geistiges Erbe“ gemeinsam haben (vgl. *Nostra aetate*, Nr. 4), als wesentliche Grundlage nehmen.

6. Ferner muß gesagt werden, daß die Wege, die für unsere Zusammenarbeit offenstehen im Licht des vom Gesetz und von den Propheten stammenden gemeinsamen Erbes, vielfältig und bedeutend sind. Wir möchten vor allem erinnern an die Zusammenarbeit zum Wohl des Menschen, für sein Leben von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod, zugunsten seiner Würde, seiner Freiheit, seiner Rechte, seiner Entfaltung in einer Gesellschaft, die nicht feindselig, sondern freundlich und wohlwollend ist, wo die Gerechtigkeit regiert und wo in dieser Nation, in den Kontinenten und in der Welt der Friede herrscht, der *shalom*, der von den Gesetzgebern, von den Propheten und von den Weisen Israels herbeigeseht worden ist.

Es gibt noch allgemeiner das moralische Problem, das große Feld der individuellen und sozialen Ethik. Wir sind uns alle dessen bewußt, wie groß in diesem Punkt die Krise in unserer heutigen Zeit ist. In einer Gesellschaft, die sich oft in Agnostizismus und Individualismus verirrt hat und die bitteren Folgen von Egoismus und Gewalttätigkeit erleidet, sind Juden und Christen Verwalter und Zeugen einer Ethik, die von den zehn Geboten gekennzeichnet ist, in deren Befolgung der Mensch seine Wahrheit und Freiheit findet. Eine gemeinsame Besinnung und Zusammenarbeit in diesem Bereich zu fördern, ist eines der großen Gebote der Stunde.

Schließlich möchte ich meine Gedanken dieser Stadt zuwenden, in der die Gemeinschaft der Katholiken mit ihrem Bischof, die Gemeinschaft der Juden mit ihrer Obrigkeit und mit ihrem Oberrabbiner zusammenlebt.

Möge dies für uns nicht nur ein „Zusammenleben“ in einem reduzierten Maß sein, gleichsam ein Nebeneinanderherleben, unterbrochen nur durch begrenzte und gelegentliche Begegnungen; es soll vielmehr von brüderlicher Liebe beseelt sein.

7. Die Probleme von Rom sind sehr zahlreich. Das ist euch bekannt. Jeder von uns weiß sich im Lichte jenes gesegneten Erbes, auf das ich vorhin hingewiesen habe, dazu angehalten, wenigstens in gewissem Maße an deren Lösung mitzuarbeiten. Suchen wir es, soweit wie möglich, zusammen zu tun. Möge von diesem meinem Besuch und von unserer gefundenen Eintracht und gelösten Atmosphäre wie aus dem Strom, den Ezechiel von der östlichen Pforte des Tempels in Jerusalem hervorberechen sah (vgl. *Ez* 47,1 ff.), eine frische und wohltuende Quelle entspringen, die die vielen Wunden zu heilen hilft, an denen Rom leidet.

Wenn wir das tun, so erlaube ich mir zu sagen, werden wir unseren jeweiligen heiligsten Verpflichtungen treu sein, aber auch jener, die uns am tiefsten verbindet und eint: der Glaube an den einen Gott, der „die Fremden liebt“ und „den Waisen und Witwen ihr Recht verschafft“ (vgl. *Dtn* 10,18), indem auch wir uns bemühen, sie zu lieben und ihnen beizustehen (vgl. *ebd.* und *Lev* 19,18,34). Die Christen haben diesen Willen des Herrn von der Torah gelernt, die ihr hier verehrt, und von den Worten Jesu, der die Liebe, die die Torah fordert, bis in die äußersten Konsequenzen verwirklicht hat.

Es bleibt mir jetzt nur noch, wie am Beginn dieser meiner Ansprache, Augen und Geist zum Herrn zu erheben, um ihm zu danken und ihn zu preisen für diese glückliche Begegnung und für die Wohltaten, die sich schon jetzt daraus ergeben, für die wiedergefundene Brüderlichkeit und für das neue, tiefere Einvernehmen zwischen uns hier in Rom und zwischen der Kirche und dem Judentum überall, in jedem Land – zum Wohle aller.

Deshalb möchte ich mit dem Psalmisten in seiner ursprünglichen Sprache, die auch unser Erbe ist, sagen:

„hodû la Adonai ki tob

ki le olam hasdo

yomar-na Yisrael

ki le olam hasdo

yomeru-na yir'è Adonai

ki le olam hasdô“

(*Ps* 118,1–2,4)

„Danket dem Herrn, denn er ist gütig,

denn seine Huld währt ewig.

So soll Israel sagen:

Denn seine Huld währt ewig.

So sollen alle sagen, die den Herrn fürchten und ehren:

Denn seine Huld währt ewig.“

Hans Hermann Henrix

Einführung und Analyse

Einleitung

Die Bischofssynode der katholischen Kirche widmete ihre vierte Generalversammlung vom Oktober 1977 zu Rom dem Problem der Katechese in unserer Zeit. Während der Beratungen brachte am 18. Oktober Kardinal Johannes Willebrands, Präsident sowohl des Sekretariates für die Förderung der christlichen Einheit wie der Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden, eine Intervention zum Thema „Katechese und Judentum“ ein.¹ Der Kardinal warf die Frage des Judentumbildes in der katechetischen Unterweisung der Kirche auf. Er erinnerte an den Grundsatz des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß im Blick auf das Verhältnis der Kirche zu den Juden niemand in Katechese und Predigt etwas lehre, das der evangelischen Wahrheit und dem Geist Christi zuwiderläuft. In einer knappen Skizze vergegenwärtigte er jene Punkte aus der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra Aetate“, Artikel 4 und aus den späteren vatikanischen Ausführungsbestimmungen, die für die kirchliche Katechese von großer Bedeutung seien: die Kontinuität der beiden Testamente im Plan Gottes; die Darstellung des Judentums in der Zeit des Neuen Testaments, welche eine Vereinfachung etwa besonders im Hinblick auf die Gruppierung der Pharisäer vermeiden müsse; den heiklen Punkt der Verantwortlichkeit für den Tod Jesu; das Bild des nachbiblischen Judentums bei Christen.

Die Intervention von Kardinal Willebrands blieb zunächst ohne erkennbaren Widerhall. Weder das Abschlußdokument der Synode 1977² noch ausführliche Synodenberichte³ noch das die Beratungen dieser Synode aufnehmende Apostolische Schreiben „Catechesi Tradendae“ des Papstes Johannes Pauls II. vom 16. Oktober 1979⁴ gingen auf die Problematik des Judentumbildes in der Katechese ein. Bei den Sachwaltern des Anliegens eines besseren christlichen Verstehens von Juden und Judentum rief dies Enttäuschung hervor; hatten sie doch gerade von dieser Bischofssynode einen Impuls für den katechetischen Dienst am christlich-jüdischen Verhältnis erhofft.⁵ Und doch hat die damalige Intervention ein bedeutendes kirchliches Echo gefunden. Man kann sie nämlich mit ihrer katechetischen Themenskizze und mit ihrer Zitatensammlung aus der Konzilserklärung

und den vatikanischen Ausführungsbestimmungen einen Vorläufer⁶ jenes Dokumentes nennen, welches die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden am 24. Juni 1985 veröffentlichte: „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“.⁷ Mit Bedacht ist als Datum der Veröffentlichung der Festtag der Geburt des hl. Johannes des Täuflers gewählt; denn Johannes der Täufler gilt als ein „jüdischer“ Heiliger.

Für die Analyse dieses Dokumentes ist es hilfreich, seine Aussagen mehrdimensional zu lesen. Der Text stellt sich zunächst als eine relativ selbständige Einheit dar; dies erfordert eine textimmanente Interpretation. Sodann greift das Dokument neben seinen zahlreichen biblischen Bezügen, die fast ausschließlich neutestamentlicher Art sind, immer wieder auf konziliare und nachkonziliare Verlautbarungen zurück; es hat seinen pointierten Ort in der Wirkungsgeschichte von „Nostra Aetate“ und muß auch von diesem Kontext her gelesen werden. Und schließlich macht die Synodenintervention Kardinal Willebrands von 1977 in ihrer Funktion eines Vorläufers der vatikanischen „Hinweise“ darauf aufmerksam: dieser Text gehört auch zur allgemeinen katechetischen Selbstbesinnung, in der sich die katholische Kirche seit mehr als einem Jahrzehnt befindet;⁸ auch dieser Hintergrund ist bei der Analyse der „Hinweise“ zu bedenken.

1. Vorgeschichte, Ziel und Adressat der „Hinweise“

Bereits mehrfach hatten Notwendigkeit und Möglichkeiten kirchlicher Unterweisung für eine Verbesserung des Judentumbildes unter Katholiken das Gremium des offiziellen Dialogs zwischen den beiden Gemeinschaften beschäftigt: öfter standen Fragen der religiösen Erziehung auf der Tagesordnung der Jahrestreffen des Internationalen Verbindungskomitees zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum.⁹ In Ergänzung zu diesen Bemühungen ergriff die Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden eine Eigeninitiative. Sie lud Delegierte von Bischofskonferenzen und andere Experten für die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum zu einer Tagung vom 2. bis 5. März 1982 nach Rom ein. Während der Tagung wurde der Entwurf eines Dokumentes über die Darstellung der Juden und des Judentums in der Katechese vorgestellt und diskutiert.¹⁰ Gerade auf diesen Beratungsgegenstand der Tagung bezog sich Papst Johannes Paul II. bei

der anschließenden Audienz vom 6. März 1982 für die Tagungsteilnehmer. In seiner Ansprache sagte er nämlich u. a.: Sie „haben sich bei Ihrer Tagung Gedanken gemacht über den katholischen Unterricht und die Katechese im Hinblick auf die Juden und das Judentum ... Man muß dahin gelangen, daß dieser Unterricht auf den verschiedenen Ebenen der religiösen Bildung, in der Katechese für Kinder und Jugendliche die Juden und das Judentum nicht nur aufrichtig und objektiv, ohne jedes Vorurteil und ohne jemanden zu beleidigen vorstellt, sondern darüber hinaus mit einem lebendigen Bewußtsein für das (Juden und Christen gemeinsame) Erbe.“¹¹

Die vatikanische Kommission betrachtete das päpstliche Wort vom 6. März 1982 als ein Mandat der höchsten kirchlichen Autorität, das Projekt eines eigenen Dokumentes für die Katechese voranzutreiben. Führt sie doch ihr nun vorliegendes Dokument mit dem päpstlichen Zitat vom 6. März 1982 ein. Erst dann erinnert sie an jene Sätze aus der Konzilserklärung „Nostra Aetate“ und den römischen Ausführungsbestimmungen vom 1. Dezember 1974,¹² welche die Katechese ansprechen. Das Dokument präsentiert sich also als eine Art „Auftragsarbeit“. Es entspricht dem konziliaren Auftrag, dafür Sorge zu tragen, daß Katechese und Predigt bei ihrer Darstellung von Juden und Judentum im Einklang mit der evangelischen Wahrheit und dem Geist Christi stehen. Und es macht sich das päpstliche Mandat zu eigen, kirchlich dahin zu gelangen, daß die religiöse Unterweisung Juden und Judentum nicht nur vorurteilsfrei darstellt, sondern ein lebendiges Bewußtsein um die christlich-jüdische Gemeinsamkeit weitergibt. Die Zielumschreibung des Titels zum Dokument wird präzisiert: Eine „richtige Darstellung von Juden und Judentum in Predigt und Katechese“ erfordert auf der Seite des Predigers und Katecheten Aufrichtigkeit und Freiheit von Vorurteilen; die Richtigkeit der Darstellung ist an ihrer objektiven Stimmigkeit und ihrer Wirkung – es darf niemand verletzt werden – zu messen; darüber hinaus aber können Predigt und Katechese in ihrer Darstellung von Juden und Judentum erst dann als „richtig“ gelten, wenn sie aus einem lebendigen Bewußtsein für das gemeinsame Erbe vorgetragen werden. So wichtig eine Predigt und Katechese ohne Antisemitismus ist, sie allein bietet nach dem päpstlich inspirierten Ideal der „Hinweise“ noch nicht die Gewähr der Richtigkeit ihrer Darstellung. Diese ist erst gegeben, wenn die kirchliche Unterweisung vom lebendigen Bewußtsein des Juden und Christen gemeinsamen Erbes geprägt ist. Kirchliche Predigt und Katechese hat also aus einer positiven Vorentschiedenheit für die Nähe zu Juden und Judentum herzukommen. „Richtig“ ist sie erst, wenn sie vom lebendigen

Gespür für das Gemeinsame bei aller Trennung von Christen und Juden getragen, also ökumenisch geprägt ist. Einer späteren Aussage zufolge (vgl. I. 8) geht es den „Hinweisen“ darum, die Gläubigen durch die kirchliche Unterweisung dahin zu führen, Juden und Judentum „zu schätzen und zu lieben“.

Der Adressat, dem das Dokument ein solches Verständnis von Predigt und Katechese nahelegen möchte, ist nicht ausdrücklich genannt. Dennoch ist er vom Gesamttitel der „Hinweise“ her deutlich: es sind Prediger und Katecheten sowie jene, die für deren Ausbildung verantwortlich sind. Die einleitenden „Vorüberlegungen“ der Hinweise geben einzelne Stichworte zur Konkretisierung der allgemeinen Adresse des Gesamttitels: es werden „katholischer Unterricht und Katechese“, „verschiedene Ebenen der religiösen Bildung“, „Katechese für Kinder und Jugendliche“ oder „alle Ebenen der christlichen Lehre und Erziehung“ und „Lehrer und Erzieher in den Schulen, Seminaren und Universitäten“ genannt. Katechese und Predigt fungieren also als Oberbegriffe für das gesamte Unterrichten und Unterrichten der Kirche bzw. im Auftrag der Kirche. Die in den verschiedenen Bereichen und auf unterschiedlichen Ebenen Tätigen und für deren Ausbildung Verantwortlichen sind von den „Hinweisen“ angesprochen.¹³

2. Der Text als relative Einheit

Der Text des Dokumentes hat einen beträchtlichen Umfang. Die maschinenschriftliche Wiedergabe der deutschen Übersetzung machte 15 Manuskriptseiten aus.¹⁴ Damit ist das Dokument etwa doppelt so umfangreich wie die „Richtlinien“. Der Aufbau des Textes wird nicht erläutert. Er verrät keinen systematischen Duktus. Wenn man von den „Vorüberlegungen“ und dem ersten Kapitel „Religionsunterricht und Judentum“ absieht, so erscheint die Abfolge der Kapitel II. bis VI. von einer chronologischen Absicht geleitet. Auch sonst hebt sich das erste Kapitel von den nachfolgenden ab.

Einige Beobachtungen am Text verstärken den Eindruck eines eigenen Charakters des ersten Kapitels: (1) Die Überschrift des Kapitels: „Religionsunterricht und Judentum“ – eher ein wiederholendes Echo des Gesamttitels – läßt didaktische Hinweise erwarten. Tatsächlich aber folgen grundlegende theologische Erläuterungen des christlich-jüdischen Verhältnisses über die religiöse Unterweisung. Fundamentale theologische Eckdaten des Verhältnisses der Kirche zum Judentum werden präsentiert

und der Katechese vorgegeben. Solche theologische Ausrichtung wird in den Überschriften der nachfolgenden Kapitel unzweideutiger angezeigt. (2) Prüft man den Umgang des gesamten Dokumentes mit biblischen Stellen und mit Zitaten aus nachbiblischer Tradition bzw. gegenwärtiger Lehrverkündigung, so springt der „scholastische“ Charakter des ersten Kapitels ins Auge: drei Bibelzitaten (alle aus dem Johannesevangelium) stehen immerhin 14 Verweise und Rückbezüge auf konziliare und nachkonziliare Aussagen gegenüber. Später wird nicht mehr so stark vom scholastisch üblichen Autoritätsargument Gebrauch gemacht; dort herrscht deutlicher biblische Geprägtheit. (3) Abschnitt 5 des ersten Kapitels gebraucht die Formulierung von der „Beziehung zwischen den beiden Heilsordnungen des Alten und des Neuen Testaments“. Dieser Rede von einer Zweizahl der Heilsordnungen steht im dann folgenden Kapitel die pointierte Rede von der „Einheit der biblischen Offenbarung (Altes Testament und Neues Testament)“ (II. 1) oder der „Einheit des göttlichen Planes“ (II. 3) gegenüber. Die Spannung zwischen beiden Aussagen bleibt unvermittelt. (4) Dieser inhaltlichen Unausgewogenheit entspricht eine formale und äußerliche Inkonsequenz: Erst mit Kapitel II werden die einzelnen Abschnitte über die Zäsur der Bildung von Kapiteln hinweg durchnummeriert. Also hebt auch eine Unaufmerksamkeit der Schlußredaktion das erste Kapitel von den nachfolgenden ab.¹⁵

Trotz dieser Auffälligkeiten – und anderer Spannungen¹⁶ – kann man von einer relativen Einheitlichkeit der „Hinweise“ sprechen. Der Text als ganzer rekapituliert gegenwärtige kirchliche Lehrverkündigung des Verhältnisses der Kirche zu Juden und Judentum. Alle Kapitel des Dokumentes argumentieren sowohl biblisch als auch mit konziliaren und nachkonziliaren Aussagen und weisen in ihren theologischen Grundlinien relative Kohärenz auf.

3. Der Gedankengang des Dokumentes

Die Dichte des Textes und die Fülle der Aspekte, die das Dokument zur Sprache bringt, legen einen Überblick über den inhaltlichen Gedankengang nahe, bevor theologische Grundlinien und einzelne Aussagen hervorgehoben werden sollen.

Wie bereits ausgeführt, geben die einleitenden „Vorüberlegungen“ Auftrag und Ziel des Dokumentes an: eine Darstellung von Juden und Judentum durch die kirchliche Katechese, welche vorurteilsfrei und vom lebendigen Bewußtsein für das Juden und Christen gemeinsame Erbe geprägt

ist. Diesem Ziel „wollen die folgenden Abschnitte dienen“ (Schlußsatz der „Vorüberlegungen“).

a) Das erste Kapitel „*Religionsunterricht und Judentum*“ entwirft eine Art theologischer Magna Charta, welche die Bedeutung des Themas von Juden und Judentum für die Katechese argumentativ einsichtig macht. Das konziliare Wort vom gemeinsamen „Band“ oder „Erbe“ (I. 1) besagt, daß „einzigartige Beziehungen zwischen dem Christentum und dem Judentum“ bestehen. Diese Beziehungen haben eine fundamentale ekklesiologische Auswirkung und einen streng theologischen Grund: sie gehören zur „Identität“ der beiden Gemeinschaften und gehen auf den „Plan des Bundesgottes“ selbst zurück. Deshalb wäre ein bloß gelegentlicher und marginaler Platz des Themas von Juden und Judentum in Katechese und Predigt unzureichend. Positiv ausgedrückt: ihre unverzichtbare Gegenwart muß dort in organischer Weise integriert sein (I. 2). Über ein historisches oder archäologisches Interesse hinaus geht es um ein pastorales Angesprochensein durch „die bleibende Wirklichkeit des jüdischen Volkes“, die theologisch begriffen sein will; handelt es sich dabei doch um die zeitgenössische Wirklichkeit des „Gottesvolkes des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“ (I. 3). Deshalb sind Tradition und Selbstverständnis des nachbiblischen Judentums christlicherseits zur Kenntnis zu nehmen (I. 4). Besonderheit und Schwierigkeit christlichen Lehrens von Juden und Judentum hängt an der Notwendigkeit, eine Zahl von Begriffspaaren in Balance zu halten, welche die „Beziehung zwischen den beiden Heilsordnungen von Altem und Neuem Testament“ ausdrücken (I. 5). Ungenauigkeit und Mittelmäßigkeit der Darstellung des christlich-jüdischen Verhältnisses schaden sowohl dem Dialog wie der durch Unterweisung und Erziehung geformten christlichen Identität (I. 6). Solche Identität beinhaltet ein bestimmtes Kirchen- und Christusverständnis: In der Kirche allein findet sich „die ganze Fülle der Heilmittel“; sie hat ihrer Natur nach Jesus Christus der Welt zu verkünden. Mit den Worten des Johannesevangeliums: wir kommen durch Christus zum Vater. Dem einen Hirten entspricht die eine Herde, weshalb Kirche und Judentum „nicht als zwei parallele Heilswege“ dargestellt werden können (I. 7). Dies widerruft nicht die Notwendigkeit, die „Reste“ eines christlichen Antisemitismus auszumerzen und in den Gläubigen „eine richtige Kenntnis des völlig einzigartigen ‚Bandes‘ (vgl. *Nostra Aetate*, 4) zu erwecken, das uns als Kirche an die Juden und das Judentum bindet“ (I. 8).

b) Das zweite Kapitel handelt von den „*Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament*“. Es ist geradezu von einem Pathos der „Einheit der

biblischen Offenbarung (Altes Testament und Neues Testament) und des göttlichen Planes“ (II. 1; vgl. II. 3) durchdrungen. Solche Einheit ist Voraus-Setzung der einzelnen biblischen Ereignisse, deren Sinn erst in der Erfüllung voll zutage tritt: so die Erwählung Israels in der Erwählung in Jesus Christus (II. 1). Die Ereignisse des Alten Testaments haben ihren ersten Sinn, der die Juden betrifft, und empfangen in der Schau Gottes zugleich einen universalen und exemplarischen Sinn, der auch die Christen – und zwar persönlich – betrifft (II. 2). Aus der Einheit des göttlichen Planes erwächst das Problem der Beziehungen zwischen den beiden zu unterscheidenden Testamenten. Die Tradition versuchte, es mit der Typologie zu lösen (II. 3), ohne den Übergang vom Alten zum Neuen Testament – wie Markion – als Bruch anzusehen (II. 4). Typologische Interpretation bedeutet Lektüre des Alten Testaments von Christus als Bezugspunkt und Schlüssel her (II. 5), was in der Art der Bibellektüre eine christliche Identität entstehen ließ; diese ist von der jüdischen Identität in der Bibellektüre zu unterscheiden (II. 6). Typologische Lektüre bestreitet nicht den Eigenwert des Alten Testaments als Offenbarung wie auch nicht das Erfordernis, das Neue Testament nun seinerseits im Lichte des Alten zu lesen (II. 7). Die Typologie steht für das Sich-ausstrecken nach der Vollendung des göttlichen Planes, wenn „Gott alles in allem ist“ (1 Kor 15,28). Solche „Projektion“ gilt auch für die Kirche. Das Christsein verliert ebenso wenig an Eigenwert wie die Berufung der Erzväter und des Exodus, die auch „Zwischenetappen“ sind (II. 8). Die Erfahrungen von Heil und Befreiung im Exodus oder in den Sakramenten der Kirche harren einer letzten Verwandlung (II. 9). So strebt das Gottesvolk des Alten und des Neuen Testaments analogen Zielen zu: der Ankunft oder Wiederkunft des Messias (II. 10). Beide sind Zeugen eines gleichen Gedächtnisses und einer gemeinsamen Hoffnung auf den Herrn der Geschichte, was ihnen eine Verantwortung für die Zubereitung der Welt auf die „Ankunft des Messias“ (sic!) auflädt (II. 11).

c) Das dritte Kapitel unter der Überschrift „*Jüdische Wurzeln des Christentums*“ geht dem nach, was christlichem Glauben von seinem geschichtlichen Ursprung her als jüdische Kategorialität innewohnt. Jesu Jude-sein und -bleiben unterstreicht die „Wirklichkeit der Menschwerdung“ (III. 12 und 14). Es äußert sich in seinem komplexen Verhältnis zum Gesetz, dem gegenüber er große Freiheit bewies und dem er sich zugleich unterstellte: in seiner Beschneidung und Teilnahme an den Wallfahrten (III. 13), in seinem Aufsuchen von Synagogen und Tempeln und dem Hineinstellen seiner messianischen Verkündigung und schließ-

lich seiner Selbsthingabe in den Rahmen von synagogalem Gottesdienst, von Hausliturgie und Pessachfest (III. 14). Die Inkarnation des Sohnes Gottes in ein Volk und in eine menschliche Familie hinein mindert nicht sein Geboren-werden und Sterben für alle: die zwei „Völker“ – Israel und Heidenwelt – machte er in seinem Fleisch zu einem (III. 15). Jesus lebte sein Judesein auch in seinem Verhältnis zu den Pharisäern, das nicht nur polemischer Natur war. Er war mit Pharisäern in einem positiven Kontakt (III. 16), teilte pharisäische Glaubenslehren (III. 17) und übte – wie Paulus – einen mit Pharisäern gemeinsamen Umgang mit Schrift und Tradition (III. 18). Die ungünstigen Hinweise des Neuen Testaments auf die Pharisäer stehen in Parallele zur rabbinischen Kritik an verschiedenen Typen von Pharisäern; sie sind von der Tatsache her verstehbar, „daß Jesus den Pharisäern gegenüber gerade deshalb streng ist, weil er ihnen näher steht als den anderen Gruppen im zeitgenössischen Judentum“ (III. 19). Das paulinische Bild von der „Wurzel“ und den „Zweigen“ veranschaulicht den Ursprung von Kirche und Christentum im Judentum, der letztlich im Heilsgeheimnis Gottes gründet (III. 20).

d) Das vierte Kapitel „*Die Juden im Neuen Testament*“ besteht aus einer Anweisung, wie die Rolle des jüdischen Volkes im Neuen Testament zu verstehen ist. Bereits die „Richtlinien“ hatten auf die Problematik des johanneischen Ausdrucks „die Juden“ hingewiesen (IV. 21). Ihre objektive Darstellung hat verschiedene Gegebenheiten zu beachten: Aufgrund eines langen und komplizierten Redaktionsprozesses der Evangelien spiegeln gewisse polemische Erwähnungen der Juden Konflikte zwischen entstehender Kirche und der jüdischen Gemeinschaft zu einer späteren Zeit wider (IV. 21. A). Andererseits hat es Konflikte zwischen Jesus und bestimmten Gruppen von Juden – eben auch Pharisäern – gegeben (IV. 21. B). Die historische Tatsache mit theologischer Bedeutung, daß die jüdische Mehrheit nicht an Jesus glaubte (IV. 21. C), verschärfte sich zum schließlich unvermeidlichen Bruch zwischen Judentum und Kirche; er hebt allerdings das geistliche Band zwischen beiden nicht auf (IV. 21. D). Christen, die sich hierüber Gedanken machen, haben zu bedenken, daß der Glaube eine freie Gabe Gottes ist (IV. 21. E) und daß die späteren und heutigen Juden von jenen zu unterscheiden sind, die als Zeitgenossen Jesus gekannt haben und nicht gefolgt sind (IV. 21. F). Und das „heikle Problem der Verantwortlichkeit für Christi Tod“ erinnert Christen an ihren eigenen Anteil am Tode Christi und erlaubt nicht die Folgerung, die Juden seien von Gott verworfen oder verflucht (IV. 22).

e) Das fünfte Kapitel „*Die Liturgie*“ skizziert in kurzen Strichen die christlich-jüdische Nähe in der Liturgie. Deren ganze Substanz finden Juden wie Christen in der Bibel. Sie weist vielfältige Parallelen im gottesdienstlichen Aufbau und Gebetsgut (V. 23) sowie im Festjahr, besonders beim Osterfest, auf. Jüdische und christliche Geschichtsbezogenheit hat mit ihrem Gedächtnischarakter eine vergleichbare Dynamik auf Zukunft hin (V. 24).

f) Das sechste Kapitel „*Judentum und Christentum in der Geschichte*“ macht im chronologischen Fortgang einige fragmentarische Anmerkungen zur nachbiblischen Geschichte Israels. Sie ist mit ihrem Zeugnis der Treue zum einzigen Gott und mit ihrer geistigen Schöpferkraft eine historische Tatsache und ein nach Deutung rufendes Zeichen im Plan Gottes. Christen sind eingeladen, die besonders in der Diaspora hervortretende Beziehung der Juden zum Land ihrer Väter zu verstehen, ohne sich eine besondere religiöse Deutung dieser Beziehung zu eigen zu machen. Entsprechend hat sich die christliche Sicht der Existenz und Politik des Staates Israels einer religiösen Betrachtung zu enthalten und sich auf die allgemeinen Grundsätze internationalen Rechts zu berufen. Besonders angesichts der negativen Bilanz der Beziehungen zwischen Juden und Christen während zwei Jahrtausenden muß man sich von der traditionellen Auffassung, Israel sei ein bestrafte Volk und aufgespart als lebendes Argument für christliche Apologetik, freimachen. Andererseits muß die Katechese die Bedeutung verstehen helfen, „welche die Ausrottung der Juden während der Jahre 1939 bis 1945 und deren Folgen für dieselben hat“ (VI. 25). Das Problem des Antisemitismus gehört auf die Tagesordnung von Erziehung und Katechese (VI. 26).

g) Das siebte Kapitel „*Schluß*“ schärft nochmals das Ziel der Darstellung von Juden und Judentum in der religiösen Unterweisung ein: nicht nur Objektivität, Gerechtigkeit und Toleranz, sondern – von Schätzung und Liebe geprägtes (so nach I. 8) – Verständnis und Dialog. Dies wäre getreuliche Umsetzung von Konzil und nachkonziliaren „Richtlinien“ in die Praxis.

4. Die „Hinweise“ als ein Dokument kirchlich-katechetischer Selbstkorrektur

Die „Hinweise“ sind ein pastorales Dokument. Das Dokument will auf das katechetische Tun der katholischen Kirche Einfluß nehmen und dem dort vorkommenden Denken und Reden von Juden und Judentum das

Ziel der „Richtigkeit“ der Darstellung vorstellen. Wo die Katechese unrichtig – d. h. im Sinne des Dokumentes: befangen in judenfeindlichen Vorurteilen, verletzend, der objektiven Stimmigkeit widerstreitend und ohne lebendiges Gespür für die christlich-jüdische Gemeinsamkeit eines reichen Erbes – über Juden und Judentum denkt und redet, muß sie korrigiert werden. Die „Hinweise“ sind als pastorales Dokument ein Zeugnis kirchlicher Selbstkorrektur. Die Korrektur betrifft vor allem eine Grundeinstellung, die antisemitische Züge an sich hat: „in unseren Gläubigen“ – seien sie Ausrichter von Katechese und Predigt, seien sie ihre Hörer – sind „die Reste von Antisemitismus, die man noch hie und da findet, auszurotten“ (I. 8; vgl. auch die Erinnerung an das konziliare „Beklagen“ und nachkonziliare „Verurteilen“ jeder Form des Antisemitismus in VI. 26).

Die Korrektur meint aber auch Defizite im lebendigen Bewußtsein des Katecheten und Predigers für das Juden und Christen gemeinsame Erbe. Das Dokument bietet selbst keine Bestandsaufnahme des gemeinsamen Erbes, mit deren Hilfe Defizite aufzuweisen wären. Diese melden sich eher bei katechetischen Einzelfragen oder Praktiken, von denen die „Hinweise“ einige nennen und für die sie die Notwendigkeit einer Korrektur anmerken:

(1) Eine nur gelegentliche und marginale Erwähnung von Juden und Judentum muß als Hinweis auf eine defizitäre Katechese verstanden werden (I. 2). Solche Katechese hat die Einzigartigkeit der Beziehungen der Kirche zu Juden und Judentum noch nicht wahrgenommen. Sie bleibt hinter dem Ideal des lebendigen Bewußtseins für das gemeinsame Erbe zurück. Dieses ist erst bei der organischen Einarbeitung des Themas in die Katechese eingelöst. Das Thema „Judentum“ ist organisch eingearbeitet, wenn die Darstellung des Glaubens und Lebens der Kirche von einer durchlaufenden Aufmerksamkeit für die darin enthaltenen jüdischen Wurzeln und Elemente begleitet ist. Indiz organischer Einarbeitung ist auch die Thematisierung des christlich-jüdischen Verhältnisses bei Einzelfragen aus Bibel, Kirche und Kirchengeschichte. Die „Hinweise“ selbst geben dazu erste Anregungen, die durch eine reichhaltige katechetische Literatur vertieft werden können.¹⁷

(2) Eine allein an der Vergangenheit orientierte Katechese entspricht dem Ideal katechetischer Darstellung ebenfalls nicht. Die Katechese soll nicht nur ein historisch oder archäologisch begründetes Interesse für das Judentum aufbringen. Sie soll auch auf die bleibende, heutige Wirklichkeit des jüdischen Volkes eingehen. Die Empfehlung der „Hinweise“, die bleibende

Zeitgenossenschaft von Kirche und jüdischem Volk wahrzunehmen, ist nicht sozio-kulturell motiviert. Die pastorale Aufmerksamkeit hat theologischen Grund. Handelt es sich doch bei der Wirklichkeit des zeitgenössischen jüdischen Volkes um die Wirklichkeit des „Gottesvolkes des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“ (I. 3 mit dem entsprechenden Zitat aus der Ansprache Johannes Pauls II. vom 17. November 1980 in Mainz).

(3) Eine Katechese der Diskontinuität, welche den „Übergang vom Alten zum Neuen Testament ... als Bruch“ darstellt, bewegt sich eher in den Spuren eines Markion als auf der Höhe heutiger Lehrverkündigung (II. 4).

(4) Korrektur traditioneller Stereotype in Predigt und Katechese bedeuten die „Hinweise“ besonders mit ihren Ausführungen zum Verhältnis Jesus – Pharisäer (III. 16 bis 19 und IV. 21). Die Forderung, kirchliche Verkündigung müsse in gerechter Weise über die Pharisäer reden, war von zahlreichen kirchlichen Dokumenten der zurückliegenden Jahre erhoben worden.¹⁸ Dabei haben manche kirchlichen Verlautbarungen auch Grundzüge eines gerechten Pharisäerbildes skizziert.¹⁹ Aber so deutliche Konturen eines neuen Pharisäerbildes, das allgemeine Aussagen zur Nähe, ja Gemeinsamkeit zwischen Jesus und den Pharisäern mit einzelexegetischen Hinweisen verbindet, findet man in bisherigen offiziellen kirchlichen Äußerungen nicht. Die „Hinweise“ geben mit ihrer Skizze der Beziehungen Jesu zu den Pharisäern dem Prediger und Katecheten eine Orientierung an die Hand, die ihm hilft, sich von einer jahrhundertlang tradierten Polemik freizumachen. In der katechetischen „Wiedergutmachung“²⁰ liegt die Pointe der Pharisäer-Darstellung der „Hinweise“. Sie ist Korrektiv zum traditionellen Pharisäerbild und betont die in diesem Bild weithin übersehene Nähe zwischen Jesus und den Pharisäern;²¹ sie beschränkt sich darauf, das im Zentrum traditioneller Katechese und Verkündigung stehende Faktum des Konfliktes und der Unterschiede zwischen Jesus und den Pharisäern zu nennen (III. 19 und IV. 21), ohne Art, Umfang und Aspekte des Konfliktes und der Unterschiede auszuführen. Die „Hinweise“ bewegen sich mit ihrer Behandlung der Pharisäer auf der Höhe einer überaus umfangreichen Fachdiskussion.²² Zugleich sind ihre Ausführungen katechetisch leicht umsetzbar.

(5) Die „Hinweise“ sprechen das Problem der „Katechesen und Homilien für die letzten Wochen der Fastenzeit und die Heilige Woche“ an (IV. 21. A). Sie fordern von ihnen die Beachtung des von der exegetischen Erforschung erhobenen Tatbestandes, daß die Evangelien „das Ergebnis eines langen und komplizierten Redaktionsprozesses“ sind.

Dabei haben sie „gewisse feindselige oder wenig schmeichelhafte Erwähnungen der Juden“ durch die Passionsperikopen im Blick; dortige „gewisse Polemiken“ sind als Spiegel einer Entfremdung zwischen Juden und Christen einer späteren Zeit – „sehr lange nach Jesus“ – zu verstehen. Mit ihrer positiven Empfehlung problematisieren die „Hinweise“ eine katechetische und homiletische Auslegung, welche die Evangelien historisiert und dadurch eine judenfeindliche Polemik verschärft. Sie machen also auf ein prekäres pastorales Problem aufmerksam: der dramatische Höhepunkt der jährlichen liturgischen Lesungen vom Leiden und Sterben Jesu Christi kann bedenkliche Wirkungen haben. Es mag geschichtliche Entwicklungen vereinfachen, wenn man sagt, die jahrhundertelange Übung unkommentierter Schriftlesungen in der Liturgie der Kirchen sei Motor des christlichen Antisemitismus.²³ Es ist aber unstrittig, daß die gottesdienstlichen Lesungen der Passion nicht nur die gläubige Verehrung der Selbsthingabe Jesu Christi anregen und fördern, sondern auch negative Einstellungen zu Juden und Judentum auslösen oder bestärken können.²⁴ Insofern kann die Dramaturgie der liturgischen Feier, welche die religiösen Empfindungen intensiv anzusprechen vermag, eine Ambivalenz schaffen, welche durch unbedachte Katechesen und Homilien zur Vorurteilsbildung beiträgt. Es bedarf der pastoralen Wachsamkeit. Die „Hinweise“ möchten solche pastorale Sensibilität schärfen. Der hier lauern Gefahr sollen „Katechesen und Homilien“ begegnen, die sich vor vorschnellen Schuldzuweisungen hüten. Dies ergänzt folgerichtig die Mahnung der „Richtlinien“, bei Übersetzungen, die zum liturgischen Gebrauch bestimmt sind, „den eigentlichen Sinn des Textes herauszuarbeiten, und zwar unter Berücksichtigung der exegetischen Forschung“ (vgl. dort 2. Kapitel). Es bedarf also einander unterstützender Anstrengungen, um ein pastorales Dilemma zu lösen und die spirituelle Integrität des liturgischen Höhepunktes des Kirchenjahres zu wahren. Die vatikanischen „Richtlinien“ und „Hinweise“ haben vielfältigen pastoralen Bemühungen, die Liturgie des Osterfestkreises von ungunstigen Wirkungen frei zu halten,²⁵ Anregungen gegeben und auch Akzente²⁶ gesetzt, die nun von den Teilkirchen und ihren Gemeinden umzusetzen sind.

Die Korrektur ungunstiger Wirkung liturgischer Praxis wird in den kurzen Anmerkungen der „Hinweise“ zum „heiklen Problem der Verantwortlichkeit für Christi Tod“ unterstrichen (IV. 22). Sie bemühen sich weniger um die Klärung der geschichtlichen Verantwortung für den Tod Jesu. Sie akzentuieren vielmehr die rechte Disposition, mit der die Christen die Passionserzählungen als eine sie betreffende Botschaft aufnehmen können. Dadurch

wird nicht nur die Integrität kirchlicher Liturgie gestärkt; es wird auch eine Tendenz in Frömmigkeit und Katechese korrigiert, die im Umgang mit eigener Schuld zur Übertragung und Schuldzuweisung auf andere – eben die Juden – neigt. Solche Neigung äußert sich dann in Thesen wie: die Juden „seien von Gott verworfen und verflucht“, Israel sei „ein bestrafte Volk“. Beide Thesen werden von den „Hinweisen“ ausdrücklich zurückgewiesen (IV. 22 in Wiederholung entsprechender konziliarer Aussage und VI. 25).

5. Ein Dokument theologischer „Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft“

Die Verbindung von Predigt und Katechese zur Theologie ist offenkundig und unverzichtbar. So ist es selbstverständlich, daß die „Hinweise“ als ein Dokument katechetischer Selbstvergewisserung zugleich auch ein theologisches Dokument darstellen. Wer die in einem engeren Sinn theologischen Aussagen der „Hinweise“ liest, könnte zu dem Eindruck gelangen: die theologischen Aussagen geben mit der einen Hand etwas, was sie mit der anderen wieder nehmen; sie hinken nach zwei Seiten: zur einen Seite formulieren sie zustimmend und Nähe benennend, zur anderen Seite sprechen sie abweisend und Gräben aufreißend. Ein solcher Leseindruck kann auf einen fundamentalen Sachverhalt aufmerksam machen, der sich in der theologischen Reflexion des Verhältnisses von Kirche und Judentum immer wieder meldet: Zwischen beiden Gemeinschaften herrschen Nähe *und* Trennung, Beieinander *und* Geschiedensein, Konsens *und* Dissens oder – wie Franz Rosenzweig in seinem berühmten Brief vom 31. Oktober/1. November 1913 an den Freund und Vetter Rudolph Ehrenberg formulierte – eine „Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft“.²⁷ Der evangelische Neutestamentler Wolfgang Schrage hat den Sachverhalt auf die Formel einer „unausweichliche(n) Dialektik des Ja und des Nein zu Israel“ gebracht.²⁸

Von solcher Dialektik sind die theologischen Aussagen der „Hinweise“ durchzogen. Die Dialektik ist nicht nur ein sich durchhaltendes, materiales Implikat theologischer Aussagen. Sie kommt in den „Hinweisen“ auch explizit und in einer formalen Entsprechung vor. Das geschieht dort, wo die Beziehung zwischen den beiden Heilsordnungen des Alten und Neuen Testaments dargestellt wird (I. 5). Die Beziehung zwischen den beiden Ökonomien ist von der Art, daß sie nur in einer gleichzeitigen Zuordnung von Gliedern mehrerer Begriffspaare zur Darstellung gebracht werden kann. Und die Zuordnung hat dialektischen Charakter, wie ihre Erläute-

rung deutlich macht. Zum ersten Begriffspaar „Verheißung und Erfüllung“ heißt es, daß die beiden Größen sich wechselseitig erhellen. Das zweite Begriffspaar „Fortdauer und Neuheit“ ist – etwa unter der Formulierung von „Kontinuität und Diskontinuität“ – ähnlich geläufig wie die beiden weiteren Begriffspaare „Besonderheit und Allgemeinheit“ sowie „Einzigartigkeit und Vorbildlichkeit“, erfährt allerdings eine bemerkenswerte Interpretation. In ihr wird die Dialektik anders als eine plane Gleichgewichtigkeit oder ausbalancierte Symmetrie qualifiziert. Die Kennzeichnung nämlich, daß „die Neuheit in einem Gestaltwandel dessen besteht, was vorher war“, verleiht dem Fortdauernden eine Gravität, die sich in der Metamorphose durchhält. Das Sich-durchhaltende trägt und bietet dem durch Metamorphose entstehenden Neuen Fundament. Ohne Fundament hat das Neue keinen Halt; es bleibt dem Fundament verbunden. Verbundenheit ist im wahrsten Sinne des Wortes grundlegend für das Neue. Wendet man diese Zuordnung auf die Formel von der „Dialektik des Ja und des Nein zu Israel“ an, so würde man von einer Dominanz des Ja gegenüber dem Nein zu Israel sprechen können, von einem Ja, welches das Nein umgreift.²⁹ So sehr diese Tendenz dem zweiten Begriffspaar innewohnt, benutzen die „Hinweise“ sie nicht als formale Regel, um die dann folgenden israelkritischen und die Israel bejahenden Aussagen in ihrem Gewicht einander zuzuordnen. Die Zuordnung des israelkritischen und des Israel bejahenden Aussagestrangs der „Hinweise“, die Vermittlung ihres Ja und Nein wird von den „Hinweisen“ selbst nicht geleistet. Sie ist auch nicht von einer lehramtlichen Verlautbarung zu erwarten, sondern ist Aufgabe der Theologie.³⁰ In einer ersten Aufnahme dieser Aufgabe sei dem Ja und Nein zu Israel in den christologischen und ekklesiologischen Aussagen der „Hinweise“ nachgegangen.

a) Die christologischen Aussagen der „Hinweise“

Wendet man sich den christologischen Aussagen der „Hinweise“ zu und vergleicht sie mit den analogen Aussagen der „Richtlinien“, so fällt auf, wie oft und intensiv die „Hinweise“ christologisch reden. Man kann geradezu von einer „Christozentrik“ der „Hinweise“ sprechen. Das Charakteristikum der Christozentrik teilen die „Hinweise“ mit der gegenwärtigen allgemeinen katechetischen Neubesinnung der katholischen Kirche, für die „der wesentliche und wichtigste Inhalt der Katechese ... das Geheimnis Christi“ ist.³¹

Vom innerkirchlichen Kontext allgemeiner katechetischer Neubesinnung her fällt damit ein eigenes Licht auf die christologische Rede der „Hin-

weise“. Bringen sie doch in ihrer Zugehörigkeit zur und Abkünftigkeit aus der allgemeinen katechetischen Neubesinnung eine Erfahrung zum Ausdruck, welche die deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung von 1980 mit dem knappen Eröffnungssatz auf den Begriff brachten: „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum.“³² Christusbegegnung als Begegnung mit dem Judentum geschieht in einer Dialektik des Ja und des Nein zu Israel. In der Begrifflichkeit der „Hinweise“ besagt das die Mahnung, Juden und Judentum „zu schätzen und zu lieben ..., obwohl es für sie (die Juden) schwierig ist, in ihm (Christus) ihren Messias zu erkennen“ (I. 8); es besagt Rechenschaft darüber, „daß die Person des Messias, an der das Volk Gottes sich spaltet“, für dieses auch ein Punkt von Konvergenz ist (II. 10). Welche christologischen Ausführungen der „Hinweise“ betonen das Element kirchlicher Gemeinschaft oder Konvergenz zu Israel? Welche das Element der Ungemeinschaft oder Spaltung gegenüber Israel?

Das Element der Spaltung und Trennung meldet sich z. B. dort, wo in Erinnerung an die christlich-typologische³³ Interpretation des Alten Testaments eine Transzendierung Israels auf Christus hin ausgesagt (II. 1; vgl. auch I. 8) oder das Alte Testament als christologische „Vorbereitung, Skizze und Voranzeige“ verstanden (II. 5) wird: „Christus ist nunmehr der Bezugspunkt und Schlüssel der Schriften: ‚Der Fels war Christus‘ (1 Kor 10,4)“ (II. 5). Folgerichtig sprechen die „Hinweise“ dann von einer christlichen „Idealität“ in der „eigenen Art der Bibellektüre“, die sich von der jüdischen Identität in eigener Art der Bibellektüre unterscheidet (II. 6).³⁴ Selbstverständlich ist es Vergegenwärtigung der Spaltung und Trennung, wenn die „Hinweise“ auf das jüdische Nein zu Jesus Christus anspielen (so I. 8) oder es „als schmerzliche Tatsache registrieren, daß die Mehrheit des jüdischen Volkes und seine Behörden nicht an Jesus geglaubt haben“ (IV. 21. C). Dieser Tatsache rechnen die „Hinweise“ nicht nur eine historische Bedeutung zu. Sie machen auch auf die bereits von Paulus im Römerbrief bedachte „theologische Bedeutung“ der Tatsache aufmerksam. Die „Hinweise“ beschränken sich auf das „Daß“ der theologischen Bedeutung jüdischer Nichtannahme Jesu Christi; ihr „Was“ auszuführen, ist Sache der Theologie, die sich dieser Aufgabe in einer Vielzahl von Ansätzen zu stellen begonnen hat.³⁵

Das Element der Gemeinschaft und Verwiesenheit wird christologisch besonders in inkarnationstheologischen Aussagen der „Hinweise“ greifbar. Sie finden sich im dritten Kapitel über die jüdischen Wurzeln des Christentums. Kapitel III verbleibt nicht in der Kategorie einer bloß

historischen Rede über das Faktum des Judeseins Jesu. Jesu jüdische Herkunft wird ja zunehmend in der Katechese berücksichtigt – eine Entwicklung, die von den „Hinweisen“ kräftig ermutigt wird. Allzu oft wird jedoch das historisch nicht zu bestreitende Judesein Jesu theologisch für bedeutungslos und nebensächlich erklärt: Jesus sei weniger Jude als vielmehr Mensch; oder sein Judesein zähle zu den zufälligen und im Christusglauben hinfalligen Eigentümlichkeiten seines Lebens. Dieser Tendenz im Verständnis Jesu bieten die „Hinweise“ Einhalt. Jesu volles und ganzes Menschsein „seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus des ersten Jahrhunderts“ unterstreicht „die Wirklichkeit der Menschwerdung“ (III. 12). Hier findet sich im Sinne einer Überschrift eine erste inkarnationstheologische Applikation des Judeseins Jesu. In der dann folgenden Darstellung wird nämlich zunehmend deutlich, daß der, der Mensch wurde, dies als Jude unter Juden wurde. Bei aller Freiheit dem Israel gegebenen Gesetz gegenüber hat Jesus sich ihm unterworfen. Er schärfte seinen Respekt ein, nahm am Festzyklus Israels teil und besuchte Synagogen und Tempel. Er stellte seine messianische Verkündigung u. a. in den Rahmen des jüdischen Gottesdienstlebens. „Vor allem aber hat er die höchste Tat der Selbsthingabe im Rahmen ... des Pessachfestes vollbringen wollen“ (III. 14). Spätestens hier geht dem Katecheten auf, daß mit dieser Erschließung mehr als die Beschreibung eines historisch zufällig so verlaufenen Lebens angezielt ist. So folgt denn als eine Art bestätigender Unterschrift die zweite inkarnationstheologische Applikation: „So ist der Sohn Gottes in einem Volk und in einer menschlichen Familie Mensch geworden (vgl. *Gal* 4,4; *Röm* 9,5)“ (III. 15). Zum vollen und wahren Menschsein Jesu Christi gehört also wesentlich sein Judesein. Die Menschwerdung geschah nicht abstrakt und allgemein, sondern konkret und geschichtlich, nämlich als Judewerdung.

Die „Hinweise“ nehmen in ihrer Applikation eine inkarnationstheologische Linie auf, die von einer wachsenden Zahl von Theologen³⁶ ernst genommen wird. Darüber hinaus sind die „Hinweise“ eine weltkirchliche Bestätigung eines Ansatzes, der sich bereits in einigen offiziellen teilkirchlichen Verlautbarungen gezeigt hatte. So hatte die „Synode 72“ der Diözese Basel in ihrem Dokument über den ökumenischen Auftrag lapidar festgestellt: „Jesus war ein Jude. Sein Jude-Sein gehört zur Menschwerdung“; in dieser theologischen Feststellung folgten die Schwestersynoden der Diözesen Chur und St. Gallen. Bischof Paul Werner Scheele hatte in seiner Aufgabe als Vorsitzender der Ökumene-Kommission der deutschen Bischöfe bei der Vorstellung der bischöflichen Erklärung über

das Verhältnis der Kirche zum Judentum erklärt: Es sollten „Gegebenheiten zur Sprache (kommen), die im Zentrum christlichen Glaubens stehen. Auf diese Weise wird deutlich, daß nicht ein zusätzlicher Brückenbau zum Judentum geleistet werden muß, daß es vielmehr gilt, im genuin christlichen Lebensvollzug die faktisch vorhandenen Brücken zu sehen und zu begehen“. Der Bischof entspricht seiner eigenen Verstehensanweisung, wenn er die Aussage des Galaterbriefes „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt“ (4,4) dahingehend kommentiert: „Er wurde nicht nur Mensch, er wurde Jude.“ Und die Kongregation der Schwestern Unserer Frau von Sion hatte in ihren Konstitutionen, welche vom 20. Generalkapitel am 28. Juli 1981 verabschiedet und von der römischen Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute mit Dekret vom 6. Mai 1984 approbiert wurden, zunächst die christologische Dialektik der Trennung und Verbindung konstatiert; dann bezog sie das Element der Verbindung nicht auf die Vergangenheit, nämlich auf die Herkunft der Kirche aus dem Judentum, allein, sondern unterstrich es in der bleibenden Bedeutung: „Jesus Christus, Sohn Gottes, wurde Mensch in jenem Volk, dem Gott zuerst seinen Namen offenbarte. In ihm, der in seiner Person das Gesetz und die Propheten zusammenfaßt, ist die Kirche mit dem jüdischen Volk verbunden in ihrem Ursprung, in ihrer geschichtlichen Fortdauer und in ihrer letztendlichen Bestimmung – dem Reiche Gottes, nach dem die gesamte Schöpfung sich sehnt.“ Die „Hinweise“ machen sich zum Wortführer dieser kirchlichen Stimmen,³⁷ die den Christen und die Kirche von einem Grunddatum ihres Glaubens her an Juden und Judentum gebunden sehen.

Wenn man die christologische Dialektik von Ja und Nein zu Israel, wie sie in den „Hinweisen“ zu Wort kommt, gewichtet, so wird man vielleicht doch von einem Ja sprechen können, welches das Nein umgreift; es ist ein Ja nicht ohne das Nein, aber das Nein bleibt im Ja integriert.

b) Die ekklesiologischen Aussagen der „Hinweise“

Auch dort, wo die „Hinweise“ ekklesiologisch, d. h. von der „ecclesia“ der Kirche und Israels, reden, kann sehr prägnant die Dialektik von Nähe und Trennung hervortreten. So findet sich im vierten Kapitel eine ebenso knappe wie präzise Beschreibung: „Diese Tatsache (nämlich die Ablehnung Jesu durch die Mehrheit des jüdischen Volkes), die sich mit der Entwicklung der christlichen Mission, namentlich unter den Heiden, immer mehr verschärfte, hat zum unvermeidlichen Bruch zwischen dem Judentum und der

jungen Kirche geführt, die seither – schon auf der Ebene des Glaubens – in nicht aufzuhebender Trennung auseinanderstreben ... Es kann nicht die Rede davon sein, diesen Bruch zu verringern oder zu verwischen ... Dennoch hebt dieser Bruch sicher nicht das geistliche ‚Band‘ auf, wovon das Konzil spricht (*Nostra Aetate*, 4)“ (IV. 21. D). In diesen Sätzen spricht ein großer Respekt vor der Eigenständigkeit der beiden Gemeinschaften; ihre Trennung wird als nicht aufzuheben bezeichnet. Und doch öffnen die Sätze das phänomenologisch Offenkundige des Bruchs und der Trennung auf eine Dimension von Nähe und Gemeinschaft; dafür gebrauchen sie das konziliare Wort vom geistlichen Band, das – wie noch zu sehen ist – ein Leitbegriff für die Unterstreichung des Elementes der Gemeinschaft ist.

Ein anderer tragender Begriff ekklesiologischer Aussagen der „Hinweise“ ist der von Johannes Paul II. in die katholisch-jüdische Diskussion eingebrachte Begriff der Identität. Dieser kann jedoch sowohl das Element der Trennung als auch das der Nähe meinen. So steht er im soeben zitierten Zusammenhang für das Phänomen des Bruches; es heißt von diesem nämlich in einer ergänzenden Erläuterung: „Es kann nicht davon die Rede sein, diesen Bruch zu verringern oder zu verwischen; das könnte der Identität der einen wie der anderen nur schaden“ (IV. 21. D; vgl. ähnlich I. 6). Identität erhält ihr Profil am Bruch. Dem korrespondiert eine bereits diskutierte andere Aussage, welche die jeweilige Identität am Unterschied festmacht: „Christliche und jüdische Identität müssen ... in ihrer je eigenen Art der Bibellektüre sorgfältig unterschieden werden“ (II. 6). An früherer Stelle jedoch kennzeichnet der Begriff der Identität das Element der Gemeinschaft: „Es existieren einzigartige Beziehungen zwischen dem Christentum und dem Judentum: Beide sind ‚auf der Ebene ihrer eigenen Identität verbunden‘ ... und diese Beziehungen ‚gründen sich auf den Plan des Bundesgottes‘“ (I. 2). Hier wird Identität geradezu durch die Verbundenheit definiert. Und das in den Willen Gottes zurückverlagerte Verbundensein gehört nach kirchlicher Sicht zur Identität beider Gemeinschaften; auf die Frage, ob sich dies auch jüdischerseits so darstellt, gehen die „Hinweise“ nicht ein. Liest man beide zitierten Aussagen zusammen, so steht man vor der Dialektik einer Identität in Trennung und durch Verbundenheit; die Trennung ist geschichtlich-phänomenologisch offenkundig, die Verbundenheit in der Dimension des göttlichen Willens angesiedelt. Spruch und Wider-Spruch, die sich hier gegenüberstehen, sind weiter zu bedenken.

Das Element der Trennung oder „Ungemeinschaft“ ist in den hohen Identitätsaussagen des ersten Kapitels zum Wesen der Kirche unverkenn-

bar. Sie sehen die Kirche im Gegenüber zur Welt und – darin eingeschlossen – zum Judentum. Ihr Gegenüber wird nicht bloß geschichtlich-phänomenologisch konstatiert, sondern bis in göttliche Stiftung hinein zurückverfolgt. Die Kirche, die das „allgemeine Hilfsmittel des Heils“ ist „und in der allein sich ‚die ganze Fülle der Heilmittel‘ findet“, muß „kraft ihrer göttlichen Sendung ... ihrem Wesen nach Jesus Christus der Welt verkünden“ und „Christus als Erlöser vor allen Menschen bezeugen“ (I. 7). Es steht für die Kirche ein göttliches „Muß“ hinter ihrer Verkündigung und Bezeugung Jesu Christi,³⁸ eines Christus, den die „Hinweise“ in johanneischer Sprache als Weg zum Vater, als Gesandten des einzigen wahren Gottes, als Hirten der einen Herde bekennen. Das sich bekenntnishaft ausdrückende hohe Selbstbewußtsein der Kirche ist als „triumphalistisch“ und „gönnerrhaft“ kritisiert worden,³⁹ zumal es in den „Hinweisen“ auf eine Quintessenz für das Verhältnis von Kirche und Israel hinausläuft, die sich herb und spröde gibt: „Kirche und Judentum können also nicht als zwei parallele Heilswege dargestellt werden“ (I. 7). Geschieht hier nicht kirchliche Selbstbejahung zum Preis der Verneinung Israels, so daß die „Hinweise“ schließlich doch in die Spuren der lange herrschenden These jüdischer Heillosigkeit zurücklenken? Und liegt eine analoge Verneinung nicht auch hinter der später folgenden, „Nostra Aetate“ zitierenden Selbstaussage der Kirche als „dem neuen Gottesvolk“ (vgl. IV. 22), so daß die „Hinweise“ letztlich doch auf die Geleise der traditionellen Substitutionstheorie geraten? Kritiker haben die „Hinweise“ so verstanden⁴⁰ – dies, obwohl die „Hinweise“ die traditionellen Thesen, die Juden seien von Gott verworfen oder verflucht und Israel sei ein bestrafte, als lebendes Argument für die christliche Apologetik aufgespartes Volk, ausdrücklich zurückweisen (vgl. IV. 22 und VI. 25). Es stellt sich der abweisend formulierte Spruch, Kirche und Judentum können nicht als zwei parallele Heilswege dargestellt werden, in seiner Pointe doch anders dar, wenn man den „Wider-Spruch“ einer ekklesiologisch formulierten Verbundenheit aus den „Hinweisen“ erhebt.

Es ist zunächst eine Verbundenheit in analoger heilsgeschichtlicher Situation, die von den „Hinweisen“ einläßlich beschrieben wird. Die „Hinweise“ dokumentieren nicht allein ein hohes Selbstbewußtsein der Kirche, bei der sich die Fülle findet; ihre ekklesiologischen Aussagen kennen auch den verhaltenen Ton eines eschatologischen Vorbehalts: das Sich-ausstrecken, die „Projektion auf die Vollendung des göttlichen Planes, wenn ‚Gott alles in allem ist‘ (1 Kor 15,28)“, gilt für die Kirche selbst. Sie erwartet noch „ihre endgültige Vervollkommnung als Leib Christi“, strebt

der „vollkommenen Gestalt“ noch zu (II. 8). Im Blick auf die Zukunft besagt dies, „daß das Gottesvolk des Alten und des Neuen Bundes ... analogen Zielen zustrebt: nämlich dem Kommen oder dem Wiederkommen des Messias“ (II. 10). Was früher gerne als Gegensatz in der Erwartung behauptet wurde, erscheint hier als eine Analogie in der Erwartung, die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich besagt. Die „Hinweise“ scheuen sich nicht, schlicht von einer „gemeinsamen Hoffnung auf das Reich Gottes“ (II. 10) zu sprechen.

Die analoge heilsgeschichtliche Situation und eschatologische Erwartung ist der Horizont einer noch pointierter zu Wort kommenden Verbundenheit. Es wurde bereits gesagt, daß die Gemeinschaft der Kirche mit dem jüdischen Volk seit „Nostra Aetate“ mit dem Begriff des „Bandes“ veranschaulicht wird. Von diesem heißt es in den „Hinweisen“ u. a., es sei ein „völlig einzigartiges Band ..., das uns als Kirche an die Juden und das Judentum bindet“ (I. 8). Das so qualifizierte Band hat nicht die Symmetrie gleichgewichtiger Wechselseitigkeit, sondern spricht dem Judentum den Rang eines Prius zu. Die Kirche ist durch dieses Band gleichsam auf Juden und Judentum angewiesen. Das wenige Sätze vorher geäußerte hohe Selbstbewußtsein von Kirche geht also einher mit der Bejahung des Gebundenseins der Kirche an Juden und Judentum.

„Band“ ist ein Wort der Beziehung, welches ein „Daß“ der Verbundenheit und Gemeinschaft besagt. Will man die „Hinweise“ nach dem „Was“ der Verbundenheit, nach dem Inhalt des Bandes fragen, so ist man auf die vielfältigen Anspielungen zum gemeinsamen Erbe verwiesen (vgl. I. 1 und 3 oder II. 11 und VI. 25). Nun ist aber der Begriff des Erbes nicht unproblematisch.⁴¹

Er könnte nämlich in die Verhältnisbestimmung traditioneller Substitutionstheorie eingetragen werden, derzufolge die Kirche Israel beerbt habe und Israel seines ursprünglichen Gutes verlustig gegangen sei. Daß der Begriffsinhalt nicht in einem solchen theologischen Umfeld angesiedelt ist, machen die „Hinweise“ besonders an zwei Stellen klar. Die erste Stelle steht am Beginn des Dokumentes und betont die Aktualität und Zeitgenossenschaft in der Beziehung der Kirche zum Judentum: „Der Papst hat diese bleibende Wirklichkeit des jüdischen Volkes in seiner Ansprache an die Vertreter der jüdischen Gemeinschaft der Bundesrepublik Deutschland am 17. November 1980 in Mainz mit einer bemerkenswerten theologischen Formulierung dargestellt: ‚... das Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes‘“ (I. 3). Der päpstliche Aphorismus aktualisiert die Aussage des Paulus, wonach Gottes Gnade und Berufung

unwiderruflich sind (*Röm 11,29*). Mit der dezidierten Applikation paulinischen Bekenntnisses auf die Wirklichkeit des heutigen Judentums öffnet der Papst eine Sackgasse, in die sich theologische Traditionen verrannt hatten. Die „Hinweise“ rezipieren die hier angelegte theologische Innovation ausdrücklich. Die zweite Stelle findet sich gegen Ende des Dokumentes; es begegnet eine geradezu emphatische Rühmung des nachbiblischen Israel, wie sie so in einem offiziellen Dokument Roms bis dahin nicht zu finden war: „Die Geschichte Israels ist mit dem Jahr 70 nicht zu Ende ... Sie wird sich fortsetzen, besonders in einer zahlreichen Diaspora, die es Israel erlaubt, das oft heldenhafte Zeugnis seiner Treue zum einzigen Gott in die ganze Welt zu tragen und ‚ihn im Angesicht aller Lebenden zu verherrlichen‘ (*Tob 13,4*)“. Hier wendet sich die Kirche in einer großen positiven Unbefangenheit der nachbiblischen jüdischen Diasporageschichte zu: diese erscheint als der Ort, wo es zur segensreichen Auswirkung der Ungekündetheit des alten Bundes *auf Seiten Israels* kommt. Das ist eine kirchliche Würdigung des jüdischen Volkes post Christum, die von einem qualitativ anderen Verstehenshorizont herkommt als von dem einer Substitutionstheorie. Deshalb kann es dann einige Sätze später auch heißen: „Der Fortbestand Israels ... ist eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes, das Deutung erheischt ... Es *bleibt* das auserwählte Volk, ‚der gute Ölbaum, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepropft sind‘ (Johannes Paul II. am 6. März 1982 unter Anspielung auf *Röm 11,17–24*)“ (VI. 25). Mit den beiden Aussagen – sozusagen am Eingangstor und am Ausgangstor des Dokumentes – ist zweifelsfrei: die Gemeinsamkeit des Erbes ist keine solche der zeitlichen Abfolge und Ablösung, sondern eine solche der Zeitgenossenschaft und Weggefährtschaft. Und das Band macht sich nicht an einem in ferner Vergangenheit stehenden Pflock fest, sondern drückt Gemeinschaft mit heutigem Judentum aus.

Wenn man von diesen Aussagen her nochmals zum Satz, Kirche und Judentum können nicht als zwei parallele Heilswege dargestellt werden, zurückkehrt, dann scheiden zwei Bedeutungen aus: Über Juden und Judentum soll nicht das Urteil einer Heillosigkeit ausgesprochen werden.⁴² Und: Die Kirche versteht sich nicht als Ersatz eines jeder Heilsfunktion entkleideten Israel. Als Pointe des Satzes klärt sich: Eine Qualifizierung des Verhältnisses zwischen Kirche und Judentum nach dem Modell zweier paralleler Heilswege bringt nicht mehr die dialektische Spannung in diesem Verhältnis in Anrechnung; ist es doch eine „Verbindung von Gemeinschaft *und* Ungemeinschaft“. Das spannungsreiche

Verhältnis muß mit anderen Modellen der Verhältnisbestimmung zur Anschauung gebracht werden.⁴³

Die „Hinweise“ transformieren ihre christologische und ekklesiologische Rede über die Beziehung von Kirche und Judentum in die Mahnung und Paränese. So bleibt der pastorale Duktus des Dokumentes gegenwärtig. So gerät das theologische Nachdenken über die „Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft“ nicht zum Ersatz für die Gemeinschaft im Leben. Vielmehr wird es zur Voraussetzung gelebten Lebens. Denn das Theologische entläßt aus sich ein Ethos, dem eine Dynamik tatkräftiger Bewährung innewohnt. Es ist eine Bewährung nicht nur im Binnenverhältnis zwischen Christen und Juden, sondern auf die Welt hin: In ihr haben wir Christen und Juden „ein gleiches Gedächtnis und eine gemeinsame Hoffnung auf Ihn, der der Herr der Geschichte ist, zu bezeugen“. Die Bezeugung geschieht als „unsere Verantwortung dafür ..., die Welt auf die Ankunft des Messias vorzubereiten, indem wir miteinander für soziale Gerechtigkeit und für Respektierung der Rechte der menschlichen Person und der Nationen zur gesellschaftlichen und internationalen Versöhnung wirken“ (II. 11). In dieser paränetischen Wendung pro salute mundi, welche besonders an die jungen Christen denkt, werden „Spruch“ und „Wider-Spruch“ der christologisch und ekklesiologisch artikulierten Glaubensebene zur Synthese des gemeinsamen Lebenszeugnisses vermittelt.⁴⁴

6. Fragen und Wünsche an das Dokument

In der bisher vorgelegten Analyse wurden die „Hinweise“ als ein Dokument interpretiert, das auf die katechetische Praxis der Kirche vorwärtsweisend Einfluß nehmen will und sich in seinen theologischen Aussagen auf der Höhe gegenwärtiger Lehrverkündigung bewegt, aber auch innovative Formulierungen bereithält. Gleichzeitig wurde der Eindruck des Unfertigen angedeutet. Diesem Eindruck sei nun noch etwas nachgegangen und zwar in der Art, daß Fragen und Wünsche angemeldet werden, die sich aus einer eher textimmanenten Betrachtung des Dokumentes ergeben.

Eine erste Frageanmeldung ergibt sich aus dem Umgang der „Hinweise“ mit der Bibel. Dort stößt man doch auf einige Spannungen: Einerseits äußert sich das Dokument aus dem Ansatz historisch-kritischer Auslegung der Bibel, bedenkt Entstehungs- und Redaktionsprozesse ihrer Schriften und unterscheidet zwischen der geschichtlichen Situation des

Erzählten und der geschichtlichen Situation der Erzähler (so in IV. 21. A und D). Andererseits setzt es sich über solche Unterscheidung hinweg, behandelt Bildungen der Tradition oder Redaktion als Worte des historischen Jesus und kann gleichsam „vorkritisch“ sagen: „Jesus bekräftigt (Joh 10,16), daß es nur eine Herde, nur einen Hirten geben wird“ (so I. 7). Einerseits argumentiert das Dokument unter der Voraussetzung historisch-kritisch gewonnener Einsichten am biblischen Text (so weithin in III. und IV.). Andererseits plädiert es für die typologische Interpretation der Schrift (so in II. besonders die Abschnitte 3 bis 5 und 7 bis 9). Und schließlich tritt das Dokument einerseits für die Einheit der biblischen Offenbarung des Alten und Neuen Testaments (so II. 1) oder für den Eigenwert des Alten Testaments (so II. 7, vgl. auch die Fußnote zur Überschrift von Kapitel II sowie II. 6, 8 und 9) ein. Andererseits aber erscheint der Eigenwert des Alten Testaments wie zurückgestellt: das Dokument beschränkt sich eben auf eine Art Fundamentalhermeneutik des Alten Testaments, was keinen Raum mehr für eine katechetische Orientierung an den großen inhaltlichen Themenkomplexen der Hebräischen Bibel läßt; und von den etwa 75 herangezogenen Bibelstellen stammen nur zwei Belege aus dem Alten Testament. Aus diesen Spannungen ergibt sich der Wunsch nach einer größeren Konsistenz der „Hinweise“ im Umgang mit der Bibel. Die Gleichzeitigkeit eines „vorkritischen“ und eines „kritischen“ Schriftgebrauchs irritiert den Katecheten und Prediger, es sei denn, er erhielte eine Verstehensanweisung darüber, in welcher Beziehung die verschiedenen Auslegungsansätze zueinander stehen. Aber eine solche Auskunft fehlt. Besonders dringlich wäre sie im Blick auf das überraschend starke Eintreten für die typologische Schriftauslegung.

Die typologische Interpretation der Bibel hat eine alte und lange Tradition in Kirche und Theologie.⁴⁵ Deren Weiterführung ist in eine tiefe Krise geraten, was nicht zuletzt durch eine intensive und un abgeschlossene Kontroverse in der Theologie dokumentiert wird.⁴⁶ Das wissen die „Hinweise“. Sie sprechen selbst von dem Unbehagen, das die Typologie bei vielen auslöst und welches sie als Zeichen für die Ungelöstheit der Probleme der Typologie verstehen (II. 3). Dennoch plädieren sie für eine typologische Interpretation und bevorzugen sie für den christlichen Zugang zur Hebräischen Bibel. Ein solches Plädoyer und Bevorzugen überrascht unter einem doppelten Aspekt. Es meint als Adressaten den Katecheten und Prediger und überfordert diesen Adressaten, der angesichts einer offenen theologischen Kontroverse über die Angemessenheit typologischer Bibellektüre nur ratlos sein kann. Der katechetische Kontext hat den Boden für eine typologische Bibellektüre nicht bereitet. Das

Eintreten für die Wiederbelebung typologischer Interpretation gibt eigentlich nur einen Sinn als Adresse an die zünftigen Theologen, die stagnierende Diskussion wieder aufzunehmen und aus den Aporien herauszuführen; solche Wiederaufnahme könnte durch gemeinsame vergleichende Studien von christlichen Theologen und jüdischen Gelehrten zur typologisch verfahrenen Auslegungsgeschichte in christlicher und jüdischer Tradition begleitet werden. Das Plädoyer für die Typologie über- rascht aber nicht nur wegen seiner Adresse an die Katechese, sondern auch, weil es unausgesprochen bleibende Spannungen zu eigenen theologischen Positionen der „Hinweise“ schafft. Denn zu den inneren Voraussetzungen eines breiten Strangs christlich-typologischer Bibelauslegung gehört die Substitutionstheorie,⁴⁷ der von den „Hinweisen“ widersprochen wird. Die christliche typologische Bibelauslegung ging oft mit der These vom Ende Israels, von der Kündigung des Alten Bundes und von der Verwirkung der Erwählung durch das jüdische Volk einher. Solche Implikationen aber machen die typologische Auslegung problematisch und stellen eine kritische Rückfrage an das Plädoyer für die Typologie dar. Zudem bestimmt das Eintreten für die typologische Lektüre der Bibel so sehr das Kapitel über die Beziehung zwischen Hebräischer Bibel und Neuem Testament, daß andere Möglichkeiten ihres pointiert christlichen Verstehens nicht mehr eigens diskutiert werden. So kommt leider der innovatorische Impuls der „Hinweise“, die Beziehung so zu verstehen, daß „die Neuheit in einem Gestaltwandel dessen besteht, was vorher war“ (I. 5) im Dokument selbst nicht zum Tragen.

Die „Hinweise“ fordern die Katechese auf, dazu beizutragen, daß von Katholiken die Bedeutung verstanden wird, „welche die Ausrottung der Juden während der Jahre 1939 bis 1945 und deren Folgen für die Juden hat“ (VI. 25). So sehr diese Mahnung eine Katechese des Verschweigens des Holocaust korrigiert und darin vorwärtsweisend ist, so sehr erscheint der Hinweis aber auch wie „halbiert“. Hat doch der Holocaust eine bedrängende Bedeutung auch und gerade für Christen und Christentum. Es ist die Betroffenheit geschichtlicher Mitverantwortung, welche die „Hinweise“ selbst wenige Sätze vorher implizit ansprechen: „Man wird in Erinnerung rufen, wie negativ die Bilanz der Beziehungen zwischen Juden und Christen während zwei Jahrtausenden gewesen ist“ (VI. 25) und welche z. B. in einer brüderlichen Geste der Demut auf der sechsten Generalversammlung der römischen Bischofssynode 1983 deutlich ausgesprochen wurde: „Daß wir doch verstünden, Verzeihung zu erbitten vom Herrn und unseren Brüdern, die so oft von der ‚Lehre der Verachtung‘ (Jules Isaac) getränkt in das Grauen des Holocaust getaucht worden

sind!“⁴⁸ Es gibt aber auch eine fundamentale Bedeutung des Holocaust für das christliche Verstehen von Geschichte und Wirklichkeit heute.⁴⁹ Inwiefern und in welchem Sinn Christentum und christlicher Glaube durch den Holocaust betroffen sind, müßte ein originäres Thema in der Behandlung des Holocaust durch die Katechese sein. So ist es verständlich, wenn die „Halbierung“ der Bedeutung des Holocaust durch die „Hinweise“ Kritik gefunden hat.⁵⁰

Nahmen bereits die „Richtlinien“ der nachkonziliaren Ausführungsbestimmungen Reichtum und Bedeutung der nachbiblischen Tradition des Judentums wahr, so spricht – wie gezeigt – noch größere Wertschätzung aus den „Hinweisen“. Sie erwarten von der Katechese, daß sie herausstellt, „von wie großer ununterbrochener geistiger Schöpferkraft diese Fortdauer Israels begleitet ist – in der rabbinischen Epoche, im Mittelalter und in der Neuzeit – ...“ (VI. 25; vgl. auch I. 4 und 6; V. 23 und 24; VII. 27). Solche Erwartung fällt allerdings auf die „Hinweise“ selbst zurück. Denn die kräftige theologische Würdigung nachbiblischer Diasporageschichte und die Unterstreichung der geistigen Kreativität jüdischer Geschichte ruft nach einer inhaltlichen Skizze für die katechetische Wegweisung. Diese aber wird nicht geboten. So will die Aufmerksamkeit für die jüdische Schöpferkraft wie die Anzeige einer Aufgabe erscheinen, der sich die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum in einem späteren Dokument annimmt.

Ein solches Dokument könnte das, was die vorliegenden „Hinweise“ vor allem im Blick auf die biblisch-neutestamentliche Dimension katechetischer Darstellung von Juden und Judentum geleistet haben, für die geschichtlich-kirchengeschichtliche Darstellung in der Katechese nachvollziehen. Es ist eine große Herausforderung für die Katechese, redlich, objektiv und ohne Habitus einer lähmenden Selbstbezüglichung die Geschichte der kirchlich-christlichen Judenfeindschaft darzustellen. Die kirchliche Verurteilung des Antisemitismus (VI. 26) gewinnt Tiefe und Glaubwürdigkeit, wenn an der Geschichte des christlichen Antijudaismus das Bewußtsein geschärft wird, daß die Kirche, die als heilig bekannt und als Geheimnis geglaubt wird, eben auch die sündige Kirche ist. Und es ist keine geringere Herausforderung für die Katechese, auf die Frage einzugehen, welche Botschaft „das oft heldenhafte Zeugnis seiner (Israels) Treue zum einzigen Gott“ oder die „große ununterbrochene Schöpferkraft“ des nachbiblischen Judentums (VI. 25) für Christen und Kirche bereithält. M. a. W.: Die fragmentarischen Anmerkungen zur Geschichte zwischen Christentum und Judentum, zwischen Kirche und jüdischem

Volk des sechsten Kapitels der „Hinweise“ verdienen es, in einer eigenen nachfolgenden Handreichung des Vatikans weitergeführt und entfaltet zu werden.

Zusammenfassung

Es ist schon erstaunlich und aller Anerkennung wert, mit welcher Beharrlichkeit Rom bemüht ist, ein ökumenisch geprägtes Verständnis für Juden und Judentum in der katholischen Kirche und unter Katholiken zu verbreiten. Der Impuls der Konzilserklärung „Nostra Aetate“ ist nicht erlahmt. Die „Hinweise“ dokumentieren seine fortdauernde Wirkung. Sie zeugen aber ebenso von der Stoßkraft katechetischer Neubesinnung in der katholischen Kirche und stellen ein Dokument katechetischer Selbstkorrektur der Kirche dar. Der Ort der „Hinweise“ im Schnittpunkt der beiden Impulse zeigt sich in der deutlichen Rückbindung der Reflexion des Verhältnisses Kirche – Judentum an eine Christozentrik sowie in der Doppelpoligkeit der Aussagen, die als eine theologische „Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft“ zwischen Kirche und jüdischem Volk verstanden werden kann. Die „Hinweise“ rekapitulieren weithin gegenwärtige Lehrverkündigung. Trotz einiger textimmanenter Spannungen und fragmentarischer Ansätze finden sie zu innovatorischen Formulierungen. Sie haben einen innerkirchlichen Adressaten und verstehen sich nicht als ein Konsensangebot an Juden und Judentum. Gleichwohl hat das Wort binnenkirchlicher Selbstverständigung aufmerksame jüdische Hörer gefunden; es erhielt außerordentlich verständnisvolle Resonanz⁵² wie auch heftige Kritik⁵³ und erfuhr somit ein ganz analoges erstes Echo wie „Nostra Aetate“ und die „Richtlinien“ der nachkonziliaren Ausführungsbestimmungen. Wie die kritischen Stimmen mit zunehmender Wirkung dieser beiden Dokumente deren vorwärtsweisenden Charakter anerkannten, so dürfte auch den „Hinweisen“ eine allgemeine positive Einschätzung zuwachsen. Voraussetzung anerkennender Einschätzung von außen ist allerdings eine deutlich wahrnehmbare Rezeption der „Hinweise“ in den Teil- bzw. Ortskirchen. Die Teilkirchen haben die entsprechende Bewährung noch vor sich. Ihnen muß es bis in die Gemeinden hinein um die einzigartige Verbindung der heutigen Kirche mit Juden und Judentum bei gleichzeitiger Achtung der kirchlichen Identität gehen. Von weltkirchlicher Lehrverkündigung her erscheint die Bejahung der Nähe zu Juden und Judentum als Selbstbejahung von Kirche. Das muß theologisch, katechetisch und homiletisch rezipiert werden.

Anmerkungen

- ¹ Englischer Wortlaut der Intervention in: SIDIC 11 (1978), Heft 1, 21 f.; vgl. auch: M.-Th. Hoch / B. Dupuy (Hg.), *Les Eglises devant le Judaïsme. Documents officiels 1948–1978*, Paris 1980, 376–379.
- ² „Die Katechese in unserer Zeit“: Herderkorrespondenz 31 (1977) 617–622.
- ³ Vgl. H. G. Koch, *Katechese – Wege zur Erneuerung der Kirche*: ebenda, 622–629 oder A. Exeler, *Katechese in unserer Zeit. Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode*, München 1979.
- ⁴ Apostolisches Schreiben CATECHESI TRADENDAE von Papst Johannes Paul II. über die Katechese in unserer Zeit (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 12), Bonn o. J. (1979); *Zur Freude des Glaubens hinführen. Apostolisches Schreiben ÜBER DIE KATECHESE HEUTE* Papst Johannes Paul II. Mit einem Kommentar von Adolf Exeler, Freiburg 1980.
- ⁵ Solche Enttäuschung äußerte sich z. B. in der redaktionellen Vorbemerkung zur Textwiedergabe der Willebrands-Intervention in: SIDIC, a.a.O., 21.
- ⁶ Die von Kardinal Willebrands als katechetisch bedeutungsvoll skizzierten Einzelthemen kehren alle im vatikanischen Dokument wieder, wobei sogar die Reihenfolge eine Parallelität aufweist. Von den zwölf Zitaten der bischöflichen Intervention aus „Nostra Aetate“ und den vatikanischen Ausführungsbestimmungen finden sich acht auch im Vatikanokument. Darüber hinaus gibt es eine auffällige sprachliche Verwandtschaft (vgl. die Formulierung vom heiklen Punkt der Verantwortlichkeit für den Tod Jesu in Punkt 3 der Intervention und Kapitel IV. Abschnitt 22 der „Hinweise“). Die Handschrift Kardinal Willebrands als Kommissionspräsident ist beim vatikanischen Dokument greifbar.
- ⁷ Vgl. den französischen Originaltext vorerst: *La Documentation* 67 (1985) 733–738. Die deutsche Übersetzung findet sich in: *Dokumentation des Pressedienstes der Deutschen Bischofskonferenz* P 4/85 vom 21. Juni 1985, 1–15; KNA-Dokumentation ÖKI/Dok. 3, 3. Juli 1985, 1–6; *Schweizerische Kirchenzeitung* 153 (1985) 466–470; *L’Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Vatikanstadt, Nr. 30–31 vom 26. Juli 1985, 12 f.; *Herderkorrespondenz* 39 (1985) 467–471; *Una Sancta* 40 (1985) 330–339. Die approbierte englische Fassung bietet: *The Secretariat for Promoting Christian Unity, Information Service*, No. 57 1985/I, 16–21. Das Dokument wird im folgenden als „Hinweise“ angesprochen bzw. zitiert.
- ⁸ Diese wird knapp skizziert in Nr. 2 von „Catechese Tradendi“ (vgl. oben Anm. 4).
- ⁹ Vgl. nur die Presseerklärung des 7. Jahrestreffens vom 5. bis 7. April 1978 in Madrid (Freiburger Rundbrief 32, 1980, 73 f.) und des 8. Treffens vom 22. bis 25. Oktober 1979 in Regensburg (ebenda 31, 1979, 94 f. und SIDIC 12, 1979, Heft 3, 29 f.), aber auch des 11. Treffens vom 27. bis 29. März 1984 in Amsterdam (SIDIC 17, 1984, Heft 3, 29 f.)
- ¹⁰ Vgl. den Tagungsbericht in: *Freiburger Rundbrief* 34 (1982) 50 f.
- ¹¹ *Gemeinsames Erbe. Dienst am Menschen, Ansprache des Papstes an die Delegierten der Bischofskonferenzen für die Beziehungen zum Judentum* am 6. März, in: *L’Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 23 vom 4. Juni 1982, 12.
- ¹² Diese werden im fortlaufenden Text kurz „Richtlinien“ genannt. Original: *Orientations et suggestions pour l’application de la Déclaration conciliaire „Nostra Aetate“* (Nr. 4): *AAS* 67 (1975) 73–79. Deutsche Übersetzung: *Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilsklärung „Nostra Aetate“*, Nr. 4: *Freiburger Rundbrief* 26 (1974) 3–5, *Una Sancta* 30 (1975) 30–34 und *Herderkorrespondenz* 29 (1975) 65–68 sowie *Nachkonziliare Dokumentation* 49, Trier 1976, 32–40.
- ¹³ Bei der Konkretisierung der allgemeinen Adresse der „Hinweise“ wird man an jenen Rahmen von Katechese denken dürfen, von dem Johannes Paul II. in seinem apostoli-

schen Schreiben „über die Katechese heute“ vom 16. Oktober 1979 unter dem Stichwort der „Orte“ der Katechese (Pfarrei, Familie, Schule, Verbände) handelt (vgl. Anm. 4: a.a.O., Nummer 47 und 67 ff.). Die Predigt taucht dort (Nummer 48) als Form und Höhepunkt der Katechese auf. Die darin angedeutete Wertung der Predigt als Hochform von Katechese klingt auch in der Gesamtüberschrift der „Hinweise“ an: der Gesamttitel nennt zuerst die Predigt und dann erst die (allgemeine, weitere, übrige) Katechese. Demgegenüber ist im fortlaufenden Text des Dokumentes die Reihenfolge der beiden Begriffe, wo sie gemeinsam erwähnt werden, umgekehrt: „Katechese und Predigt“ (vgl. Vorüberlegungen und I. 2, auch VII. 27). Ansonsten wird die Predigt nur noch im IV. 21. A eigens erwähnt. Sie dürfte stets dort mitgemeint sein, wo allgemein von „Katechese“ oder „religiöser Unterweisung“ gesprochen wird. „Katechese“ erscheint also in einer nochmaligen Reduktion als allgemeiner Überbegriff für alle Formen der Unterweisung der Kirche. In diesem Sinne wird im folgenden der Begriff „Katechese“ in der Regel benutzt.

- ¹⁴ So in der Form der ersten Verbreitung als: Dokumentation des Pressedienstes der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. Anm. 7).
- ¹⁵ Die englische Version in: The Secretariat for Promoting Christian Unity, Information Service No. 57, 1985/I, 16–21 korrigiert die redaktionelle Unaufmerksamkeit; sie beginnt die Zählung der einzelnen Abschnitte mit jedem Kapitel neu. Die obige Wiedergabe des Textes und die hier vorgelegte Analyse folgen jedoch den Nummern des französischen Originals, weil sich dessen Zählweise in der zwischenzeitlichen Literatur durchgesetzt hat.
- ¹⁶ So schwankt z. B. die Wert- und Einschätzung des Dialogs im Dokument. In Abschnitt II wird vom „bloßen Dialog“ (II. 11) gesprochen, der einem Wirken etwa für soziale Gerechtigkeit deutlich nachgeordnet wird. Demgegenüber erscheint der Dialog in der Schlußanmerkung des Dokumentes als Ober- oder Höchstziel religiöser Unterweisung (VII. 27). Vgl. auch die später vorgetragenen Beobachtungen etwa zum Umgang der „Hinweise“ mit der Bibel.
- ¹⁷ Vgl. nur: die Themenhefte der „Christian Teaching and the Jews“ und „Catechetics: Transmission of Faith“ der Zeitschrift SIDIC 2 (1969) Nummer 1 und 11 (1978) Nummer 1 sowie die Literaturhinweise „Katechese“ des Registerbandes des Freiburger Rundbriefes 33 (1981) 41–43, die Bände der von Günter Biemer und Ernst Ludwig Ehrlich herausgegebenen Reihe „Lernprozeß Christen Juden“, Düsseldorf bzw. Freiburg 1980–1984 und E. J. Fisher, *Seminary Education and Catholic-Jewish Relations*, Washington 1983 und die in allen Titeln reichlich notierte internationale Literatur.
- ¹⁸ So die Richtlinien für katholisch-jüdische Beziehungen der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten vom März 1967 oder die Richtlinien für die Förderung der katholisch-jüdischen Beziehungen in der Erzdiözese New York und den Diözesen Rockville Centre und Brooklyn aus dem Jahr 1969 (vgl. H. Croner, Hg., *Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations*, London – New York 1977, 20 und 26), die pastorale Handreichung des bischöflichen Komitees für die Beziehungen mit dem Judentum der Französischen Bischofskonferenz „Die Haltung der Christen zum Judentum“ vom 16. April 1973 (vgl. M.-Th. Hoch / B. Dupuy, Hg., *Les Eglises devant le Judaïsme. Documents officiels 1948–1978*, Paris 1980, 171–179, 175), die vatikanischen „Richtlinien“ vom 1. Dezember 1974 (vgl. Anm. 12, 76), die Richtlinien für katholisch-jüdische Beziehungen der Diözese Galveston-Houston vom Oktober 1975 (Commission for Ecumenism and Interreligious Affairs – Diocese of Galveston-Houston, *Guidelines for Catholic-Jewish Relations 1975*, No. VII. B. 2), die ökumenischen Richtlinien der Erzdiözese Detroit vom Juni 1977 (Ecumenical Guidelines – Archdiocese of Detroit June, 1977, 14 f.), die Intervention von Kardinal Willebrands während der vierten Vollversammlung der Synode der Bischöfe in

Rom am 18. Oktober 1977 (vgl. SIDIC 11, 1978, No. 1, 21 f., 21), die Erklärung der deutschen Bischöfe „über das Verhältnis der Kirche zum Judentum“ vom 28. April 1980 (Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe 26, Bonn 1980, 23) und der Text „Die Christen und das Judentum“ der Pastoral-Kommission Österreichs vom April 1982 (vgl. Freiburger Rundbrief 35/36, 1983/84, 18–21, 20).

¹⁹ So besonders das französische, deutsche und österreichische Dokument.

²⁰ F. Mußner hat seine Sicht der Pharisäer und des Verhältnisses Jesu zu ihnen bezeichnenderweise dem Kapitel: „Theologische ‚Wiedergutmachung‘“ zugeordnet: Traktat über die Juden, München 1979, 253–281 als 2. Punkt seines 5. Kapitels (242–335).

²¹ Solche Nähe besagt nicht eine Zugehörigkeit Jesu zur pharisäischen Bewegung, welche bisweilen in jüdischen Darstellungen behauptet wird, so jüngst noch: H. Falk, Jesus der Pharisäer. A New Look at the Jewishness of Jesus, Mahwah 1985.

²² Aus der umfangreichen Literatur seien nur genannt: J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion, Berlin – New York 1972, 66–79; C. Thoma, Der Pharisäismus, in: J. Maier / J. Schreiner (Hg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg – Gütersloh 1973, 254–272; das Themenheft „The Pharisees“: SIDIC 10 (1977) No. 2; M. J. Cook, Jesus and the Pharisees – The Problem as It Stands Today: JES 15 (1978) 441–460; F. Mußner, a.a.O.; die Themenhefte „Die Pharisäer“: Bibel und Kirche 35 (1980) No. 4 und „Jesus und der Pharisäismus“: Judaica 38 (1982) Heft 4; W. P. Eckert – H. H. Henrix (Hg.), Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum, Aachen ²1980, bes. 58 ff.; J. T. Pawlikowski, Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue, New York – Ramsey 1982, 76–107; J. Neusner, Das pharisäische und talmudische Judentum, Tübingen 1984.

Die These der „Hinweise“: „Man kann auch die Tatsache unterstreichen, daß Jesus den Pharisäern gegenüber gerade deshalb streng ist, weil er ihnen näher steht als den anderen Gruppen im zeitgenössischen Judentum“ (III. 9) kann im Blick auf eine nach wie vor kontrovers geführte Fachdiskussion als konsensfähig gelten. Auch entspricht das Wissen der „Hinweise“ um das „Pharisäertum“ als „einer komplexen und vielgestaltigen Bewegung“ (III. 19) dem derzeitigen Diskussionsstand. Die Aussage „Es muß auch festgehalten werden, daß die Pharisäer in den Passionsberichten nicht erwähnt werden“ (III. 19) ist als eine traditions- bzw. redaktionsgeschichtliche Anmerkung nicht ganz zutreffend, da sie Mt 27,62 oder Joh 18,3 unbeachtet läßt; demgegenüber könnte eine Aussage, derzufolge die Pharisäer als solche im historischen Prozeß Jesu keine Rolle spielen, als herrschende Meinung der Forschung gelten.

²³ So J. W. Parkes, The Bible in Public Worship: A Source of Antisemitism: Face to Face 2 (Summer / Fall 1976) 3–5.

²⁴ So mit E. J. Fisher, From Theory to Praxis: SIDIC 15 (1982) No. 2, 11–16, 14.

²⁵ Vgl. nur G. S. Sloyan, A Commentary on the New Lectionary, New York 1975; J. Hennig, Katholische Liturgiereform und Alter Bund: Una Sancta 31 (1976) 236–244 (mit dem liturgiegeschichtlichen Hinweis auf päpstliche Korrekturen antijüdischer Tendenzen in Partikularbereichen der Liturgie); G. S. Sloyan, The Jews and the New Roman Lectionary: Face to Face 2 (Summer / Fall 1976) 5–8; P. van Boxet / M. McGrath, Anti-Jewish Elements in Liturgy: A Challenge to Christians: SIDIC 10 (1977) No. 2, 25–27; E. J. Fisher, Faith Without Prejudice, New York 1977 (bes. Kapitel 1 bis 4); ders., Serving the Word: Suggested Guidelines for Homilists: SIDIC 11 (1978) No. 1, 23 f.; Archdiocese of Los Angeles, Guidelines for Ecumenical and Interreligious Affairs – January 29, 1982, Los Angeles 1982, 55–62 (Appendix 1 „Lenten Pastoral Reflections“); E. J. Fisher, From Theory to Praxis, a.a.O.; P. Fiedler, „Die Juden“, „die Pharisäer“ und „das (jüdische) Volk“ in den Lesungen der Karwochen-Liturgie: Diakonia 15 (1984) 135 f.

- ²⁶ Die vatikanischen Empfehlungen einer paraphrasierenden Erläuterung neutestamentlicher Begriffe und einer kritischen Katechese und Homilie, welche mit der Möglichkeit von Perikopen, die einzelne Verse auslassen, zusammengesehen werden können, bedeuten eine implizite Kritik an dem Versuch, die biblischen Lesungen durch Neuschöpfungen der Passionserzählungen aufgrund theologischer, historischer und rhetorischer Gesichtspunkte zu ersetzen, so J. T. Townsend, *A Liturgical Interpretation in Narrative Form of the Passion of Jesus Christ. With a Dramatic Arrangement for Congregational Use*, New York ²1985.
- ²⁷ Franz Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*. I. Band 1900–1918 (Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I), Haag 1979, 137.
- ²⁸ W. Schrage, Ja und Nein – Bemerkungen eines Neutestamentlers zur Diskussion von Christen und Juden: *Evangelische Theologie* 42 (1982) 126–151, 130.
- ²⁹ Dazu „paßt“ es, daß offizielle kirchliche Empfehlungen gemeinsamer christlich-jüdischer Studien vor allem und vorrangig die Prüfung von Konvergenz und Konsens nahelegen, ohne freilich die Differenzen zu überspielen. Vgl. zu den entsprechenden Aussagen und ihrer Tragweite: Hans Hermann Henrix, *The Aims and Objectives of Judaeo-Christian Studies. A Christian View*, in: Jakob J. Petuchowski (Hg.), *Defining a Discipline*, Cincinnati 1984, 39–72, 44 f.
- ³⁰ Vgl. dazu K. Rahner, *Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Band VIII, Einsiedeln 1967, 111–132 und H. Fries, *Das kirchliche Lehramt und die exegetische Arbeit*, in: H. Kahlefeld (Hg.), *Schriftauslegung dient dem Glauben*, Frankfurt 1979, 56–90.
- ³¹ So das Apostolische Schreiben „*Catechesi Tradendae*“, Nummer 5 (vgl. Anm. 4). Die christozentrisch geprägte Neubesinnung der Katechetik der letzten Jahre belegt eindrücklich D. Emeis, *Jesus Christus – Lehrer des Lebens*, *Katechetische Christologie*, Freiburg 1985.
- ³² Erklärung „über das Verhältnis der Kirche zum Judentum“, a.a.O. (vgl. Anm. 18), 5.
- ³³ Eine typologische Interpretation der Hebräischen Bibel muß nicht charakteristisch christlich sein. Die jüdische Auslegungstradition zur Bibel ist voller typologischer Lesarten, die sich besonders auf die Bindung Isaaks (in der martyralen Akedah-Frömmigkeit) oder den Auszug (so etwa in der Pessach-Haggadah) beziehen.
- ³⁴ Christliche Identität in der eigenen Art der Bibellektüre besteht allerdings nicht nur darin, Christus im Alten Testament (als Subjekt oder Gegenstand) präsent zu sehen; vgl. dazu: N. Füglistler, *Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie*, in: *Mysterium Salutis*, Band III/1 (1970), 105–226; M. Kuske, *Das Alte Testament als Buch von Christus*. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments, Göttingen 1971; H. Cazelles, *Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee*, Einsiedeln 1983. Sie ist auch gegeben, wenn Christen die Hebräische Bibel in der Auslegung Jesu lesen und Jesus als ihren Meister und Hermeneuten der Schriften des Alten Testamentes begreifen. Darüber hat in einer sehr schönen Studie F. Mußner gehandelt: Die Beschränkung auf einen einzigen Lehrer. Zu einer wenig beachteten *differentia specifica* zwischen Judentum und Christentum, in: G. Müller (Hg.), *Israel hat dennoch Gott zum Trost*. FS Sch. Ben-Chorin, Trier 1978, 33–43; siehe auch F. Mußner, *Traktat* (vgl. Anm. 20), 363–370.
- Jüdische Identität in der eigenen Art der Lektüre der Hebräischen Bibel wird hermeneutisch bedacht in den Arbeiten: A. Zimels / A. Grossman / A. Altman / I. Avishur / H. D. Hummel, Artikel „*Bible, Exegesis and Study*“, in: *Encyclopaedia Judaica* IV (Jerusalem 1971), 889–915; L. Jacobs, Artikel „*Hermeneutics*“, in: ebda. VIII (1971), 366–

- 372; M. Brocke, Von jüdischer Weise, die Schrift auszulegen: Lebendiges Zeugnis 32 (1977) 109–124; J. J. Petuchowski, Wie unsere Meister die Schrift erklären, Freiburg 1982, 7–30 und 120–141; U. Simon, Von der religiösen Bedeutung des Wortsinns der Schrift heute: *Judaica* 41 (1985) 217–237; jüdische Bibellektüre im Vollzug bieten beispielhaft J. J. Petuchowski, a.a.O., 31–119; N. P. Levinson, Ein Rabbiner erklärt die Bibel, München 1982 und E. Brocke (mit G. Bauer), Nicht im Himmel – nicht überm Meer. Jüdisch-christliche Dialoge zur Bibel, Neukirchen-Vluyn 1985.
- ³⁵ Vgl. J. T. Pawlikowski, The Contemporary Jewish-Christian Theological Dialogue Agenda: *Journal of Ecumenical Studies* 11 (1974) 599–616, 603; F.-W. Marquardt, „Feinde um unsretwillen“. Das jüdische Nein und die christliche Theologie, in: P. von der Osten-Sacken (Hg.), Treue zur Thora. Beiträge zur Mitte des christlich-jüdischen Gesprächs, Berlin 1977, 174–193; F. Mußner, Traktat (vgl. Anm. 20), 85 f.; B. Klappert, Weg und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage, in: W. Huber / I. Tödt (Hg.), Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität, München 1982, 77–135, bes. 107–111 (Die positive Bedeutung der Verweigerung Israels); P. von der Osten-Sacken, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch, München 1982, 136; E. J. Fisher, Jewish-Christian Relations and the Quest for Christian Unity: *Journal of Ecumenical Studies* 20 (1983) 235–244, 243 f.; K. Rahner, in: P. Lapide / K. Rahner, Heil von den Juden? Ein Gespräch, Mainz 1983, 107–115; J. Schoneveld, Das jüdische „Nein“ zu Jesus und das christliche „Ja“ zum jüdischen Volk: *Deutsches Pfarrerrblatt* Nr. 8 (1984) 382–384.
- ³⁶ Vgl. über die von H. H. Henrix in seiner Studie: *Das Judentum – außerhalb der Kirche, also heillos?: Trierer Theologische Zeitschrift* 92 (1983) 216–233, 230 genannten Autoren noch: B. Klappert, Jesus Christus zwischen Juden und Christen, in: ders. / H. Starck (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode 1980, Neukirchen-Vlyun 1980, 138–166, bes. 155–158; G. Biemer u. a., Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen, Juden, Düsseldorf 1981, bes. 59 (G. Biemer / P. Fiedler), 178 (E. J. Fisher) und 209 (J. Brosseder); R. Schaeffler, Wie muß der Christ heute den Juden sehen?: *Erwachsenenbildung* 28 (1982) 233–243, 235 f.; J. Pawlikowski, Christ (vgl. Anm. 22), bes. 113 ff.; K. Rahner, in: P. Lapide / K. Rahner, Heil von den Juden? Ein Gespräch, München 1983, 57 ff. und 119 f.; L. Volken, Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum, Düsseldorf 1983, bes. 184–189; M. Dubois, in: Z. W. Falk / M. Dubois, Ein Briefwechsel zum Apostolischen Schreiben über die Stadt Jerusalem: *Freiburger Rundbrief* 35/36 (1983/84) 12–16, 14 f.; W. Breuning, Gemeinsames Zeugnis von Juden und Christen in der heutigen Welt: *Lebendiges Zeugnis* 40 (1985) 65–75, 66; B. Klappert, Welches Judentum begegnet welchem Christentum?, in: H. H. Henrix / W. Licharz (Hg.), Welches Judentum steht welchem Christentum gegenüber?, Frankfurt 1985, 73–113, 105 ff. (dort die Formulierung der „Israelwerdung Gottes“). Freilich ist angesichts dieser Literatur bemerkenswert, daß demgegenüber C. Thoma eine deutliche Zurückhaltung vorträgt: „Das Judesein Jesu ist ... nicht von solcher Qualität, daß dies etwa – als Zusatz zum Menschwerdungsdogma – dogmatisiert werden könnte“; so in: *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978, 186. Aber es geht hier ja nicht um eine additiv hinzutretende Dogmatisierung, sondern um das (heils-)geschichtliche Implikat der Rede von der Menschwerdung Gottes!
- ³⁷ Synode 72 Diözese Basel, Verabschiedete Texte – Sachkommission 5: Oekumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen, Solothurn 1975, V/6; vgl. Synode 72 Bistum Chur, Sachkommission 5: Oekumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen, Chur 1975, V/17; Synode 72 St. Gallen, Verabschiedete Texte, St. Gallen 1975, V/8.

- Bischof Dr. P.-W. Scheele (Würzburg), Erklärung, in: Pressedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz. Dokumentation 15/80 vom 22. 5. 1980, S. 4 bzw. 3. Kongregation Unserer Lieben Frau von Sion, Konstitutionen und Praktische Anwendungen, Rom 1984, 2 f. (Art. 4).
- ³⁸ Zur Notwendigkeit und Problematik eines solchen Zeugnisses vgl. nur die Ausführungen von W. Breuning in: ders. / N. P. Levinson, Zeugnis und Rechenschaft. Ein christlich-jüdisches Gespräch, Stuttgart 1982, 9–43.
- ³⁹ Vgl. die Stellungnahme des International Jewish Committee for Interreligious Consultations, in: Allgemeine jüdische Wochenzeitung Nr. 27 vom 5. Juli 1985, 1; E. L. Ehrlich, Der neue Text über die Juden: Orientierung 49 (1985) 159 f. oder N. Solomon, Ein jüdischer Kommentar: *Una Sancta* 40 (1985) 342–347, 343 f.
- ⁴⁰ Siehe die erste Reaktion von N. Solomon, ebd., 343 f. oder die Kritik von R. Feneberg, Aus der Reliquie wird ein Fossil: *Publik-Forum* Nr. 15 vom 26. Juli 1985, 28.
- ⁴¹ Daß der Begriff des gemeinsamen Erbes einer Präzisierung bedarf, hat Papst Johannes Paul II. in seiner Empfehlung vom 6. März 1982 angezeigt (vgl. das Zitat in den „Hinweisen“, I. 3). Zum Inhalt und zur Funktion des Begriffs des Erbes in heutigen lehramtlichen Verlautbarungen siehe: W. Breuning, Der nie gekündigte Bund – Fundament für ein geistliches Gespräch, in: H. H. Henrix (Hg.), *Unter dem Bogen des Bundes*, Aachen 1981, 216–234, bes. 218 ff. und H. H. Henrix, *Aims and Objectives* (vgl. Anm. 29), bes. 51–56.
- ⁴² N. Solomon sah sich in seiner Kritik (vgl. Anm. 38) an das Axiom „*Extra ecclesiam nulla salus*“ erinnert. Siehe dazu neben H. H. Henrix, *Das Judentum* (Anm. 36) und der dort aufgeführten Literatur auch: F. Mußner, Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefs: *Kairoi* 23 (1981) 207–214; M. Gilbert, *Le Judaïsme dans le contexte de l'économie du salut: La Documentation Catholique* 64 (1982) 830–836; M. Figura, Außerhalb der Kirche kein Heil?: *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 560–572.
- ⁴³ Der Position der vatikanischen „Hinweise“ verwandt ist die Zurückweisung des Komplementärmodells durch das französische Dokument vom April 1973 (vgl. Anm. 18). Dort heißt es: „Israel und die Kirche sind nicht zwei Institutionen, die einander ergänzen. Das permanente Gegenüber Israels und der Kirche ist das Zeichen für den noch unvollendeten Plan Gottes. Das jüdische und das christliche Volk befindet sich so in einem Zustand gegenseitigen Sich-in-Frage-Stellens“, zitiert nach: *Freiburger Rundbrief* 25 (1973) 15–18, 18.
- ⁴⁴ W. Breuning, *Gemeinsames Zeugnis von Juden und Christen in der heutigen Welt: Lebendiges Zeugnis* 40 (1985) 65–75; ders. / H. Heinz (Hg.), *Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen*, Freiburg 1985.
- ⁴⁵ Vgl. nur den Durchblick durch die typologisch bestimmte Tradition bei H. Haag, *Typologisches Verständnis des Pentateuch?*, in: G. Braulik (Hg.), *Studien zum Pentateuch*. FS W. Kornfeld, Wien 1977, 243–257, bes. 244 ff.
- ⁴⁶ H. Haag, ebenda und H. Graf Reventlow, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1983, bes. 16–38.
- ⁴⁷ Vgl. nur die zahlreichen Belege typologischer Exegese im umfangreichen Werk von H. Schreckenberg, *Adversus – Judaeos – Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*, Frankfurt 1982 und die Hinweise bei: H. Schmid, *Die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Alte Testament in hermeneutischer Sicht*, Zürich 1971 und C. Thoma, *Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*, Darmstadt 1982, 72 f. und 135 ff. Es soll hier nicht der These eines notwendigen und zwangsläufigen Zusammenhangs zwischen christlicher Typologie und Substitutionstradition das Wort geredet werden. Es geht vielmehr um die Erinnerung an einen geschichtlich vorhandenen und wirksamen Zusammenhang.

- ⁴⁸ So Kardinal Roger Etchegaray (Marseille) in seiner Intervention vom 4. Oktober 1983, zitiert nach: Freiburger Rundbrief 35/36 (1983/84) 3 f.; vgl. auch: La Documentation Catholique 65 (1983) 1001 f. und SIDIC 17 (1984) No. 1, 32 f.
- ⁴⁹ Vgl. dazu nur das Themenheft „Der Holocaust als Kontinuitätsbruch“: Concilium 20 (1984) Heft 5.
- ⁵⁰ Neben den in Anmerkung 39 genannten Stimmen vgl. auch: S. Lauer, Es geht um eine Neuorientierung, in: Israelitisches Wochenblatt für die Schweiz Nr. 28 vom 12. Juli 1985, 5 f.; Sonderbericht „Rom und Jerusalem“, in: Das Christliche Leben in Israel Nr. 17 vom Herbst 1985, 4–7; G. Unger, Dialogue judéo-chrétiens: échange fructueux ou miroir de soi?, in: Tribune Juive No. 892 (1.–7. November 1985), 18–21; „Verfehlte jüdische Kritik‘ in Amerika“, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 1/2 vom 8. Januar 1986, 14 f. Eine innerjüdische Kontroverse wurde durch die scharfe Kritik des International Jewish Committee for Interreligious Consultations an der Äußerung der „Hinweise“ zur Existenz und Politik des Staates Israel (in VI. 25) ausgelöst. Diese Kritik (vgl. Anm. 39) findet zustimmendes Echo (vgl. nur Sonderbericht „Rom und Jerusalem“, a.a.O., oder P. Lapide, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 30 vom 17. Juli 1985, 12 f.) erfährt ihrerseits aber auch deutlichen Widerspruch durch jüdisches Verständnis für die vatikanische Position (so durch H. Siegman, in: The Jerusalem Post, Monday, September 2, 1985, p. 8 oder N. Solomon – vgl. Anm. 39 – oder G. Unger, a.a.O.). Freilich enthebt der Verweis auf die innerjüdische Kontroverse nicht von der Notwendigkeit, als katholischer Theologe zur Position der „Hinweise“ Stellung zu nehmen. Und es ergibt sich die Frage, ob das Faktum der Existenz des Staates Israel – nicht seine faktische Politik – nicht doch ein inneres Moment des „Fortbestands Israels“ ist, den die „Hinweise“ als ein Deutung heischendes „Zeichen im Plan Gottes“ (VI. 25) begreifen. Daß hier jedoch der Weg zwischen Skylla und Charybdis nur schwer zu finden ist, hat der Verfasser an anderer Stelle erörtert: H. H. Henrix, Ökumene aus Juden und Christen. Ein theologischer Versuch, in: ders. / M. Stöhr (Hg.), Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen, Aachen 1978, 188–236, 218 f.; zur Literatur siehe nur: W. Kicket, Das gelobte Land. Die religiöse Bedeutung des Staates Israel in jüdischer und christlicher Sicht, München 1984; Themenheft „Der Staat Israel in der Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen“: Judaica 40 (1984) Heft 1; P. von der Osten-Sacken, Staat Israel und christliche Existenz. Möglichkeit, Grenze und Bewährung theologischer Aussagen: Berliner Theologische Zeitschrift 2 (1985) 74–91.
- ⁵¹ H. U. von Balthasar, Casta Meretrix, in: ders., Sponsa Verbi, Einsiedeln 1961, 203–305; K. Rahner, Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie. Band VI, Einsiedeln 1965, 321–347; Y. Congar, Der Heilige Geist, Freiburg 1982, 206 ff.
- ⁵² Etwa die Äußerungen von S. Lauer, G. Unger oder H. Siegman (Anm. 50).
- ⁵³ Besonders die Stellungnahme des International Jewish Committee for Interreligious Consultations (Anm. 39).

Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche

Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen vom 24. Juni 1985

Vorüberlegungen

Papst Johannes Paul II. hat am 6. März 1982 den Delegierten der Bischofskonferenzen und den anderen Experten, die sich in Rom versammelt hatten, um die Beziehungen zwischen Kirche und Judentum zu studieren, gesagt: „Sie haben sich bei Ihrer Tagung Gedanken gemacht über den katholischen Unterricht und die Katechese im Hinblick auf die Juden und das Judentum ... Man muß dahin gelangen, daß dieser Unterricht auf den verschiedenen Ebenen der religiösen Bildung, in der Katechese für Kinder und Jugendliche die Juden und das Judentum nicht nur aufrichtig und objektiv, ohne jedes Vorurteil und ohne jemanden zu beleidigen vorstellt, sondern darüber hinaus mit einem lebendigen Bewußtsein für das (Juden und Christen) gemeinsame Erbe.“

In diesem inhaltlich so dichten Text hat sich der Papst offensichtlich von der Konzilserklärung *Nostra Aetate*, Nr. 4, leiten lassen, wo es heißt: „Darum sollen alle dafür Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht in Einklang steht.“ Ebenso von den Worten: „Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern ...“

Das dritte Kapitel der „*Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung Nostra Aetate, Nr. 4*“, worin unter dem Titel „Lehre und Erziehung“ eine Reihe konkreter Maßnahmen aufgezählt wird, schließt dementsprechend mit folgender Empfehlung: „Die notwendige Information über diese Fragen betrifft alle Ebenen der christlichen Lehre und Bildung. Unter den Mitteln dieser Information sind die folgenden von besonderer Bedeutung:

- Handbücher der Katechese;
- Geschichtswerke;
- Medien der Massenkommunikation (Presse, Radio, Film, Fernsehen).

Die wirksame Verwendung dieser Mittel setzt eine vertiefte Ausbildung der Lehrer und Erzieher in den Schulen, Seminaren und Universitäten voraus“ (AAS 77, 1975, 78).

Diesem Zweck wollen die folgenden Abschnitte dienen.

I. Religionsunterricht und Judentum

1. In der Erklärung *Nostra Aetate*, Nr. 4, spricht das Konzil von dem „Band“, das (Juden und Christen) geistlich verbindet, und von dem beiden „gemeinsamen reichen geistlichen Erbe“. Ferner betont das Konzil, daß die Kirche anerkennt, daß entsprechend der Absicht Gottes, „die Anfänge ihres Glaubens und ihre Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden“.

2. Es existieren einzigartige Beziehungen zwischen dem Christentum und dem Judentum: Beide sind „auf der Ebene ihrer eigenen Identität verbunden“ (Johannes Paul II., Rede am 6. März 1982), und diese Beziehungen „gründen sich auf den Plan des Bundesgottes“ (*ebd.*). Deshalb sollten Juden und Judentum in Katechese und Predigt nicht einen gelegentlichen Platz am Rande bekommen; vielmehr muß ihre unverzichtbare Gegenwart in die Unterweisung eingearbeitet werden.

3. Dieses Interesse für das Judentum in der katholischen Unterweisung hat nicht bloß eine historische oder archäologische Grundlage. In seiner oben zitierten Rede hat der Papst aufs Neue das „beachtliche gemeinsame Erbe“ von Kirche und Judentum erwähnt und dazu gesagt: „Eine Bestandsaufnahme dieses Erbes bei uns selbst, aber auch die Berücksichtigung des Glaubens und religiösen Lebens des jüdischen Volkes, *wie sie noch jetzt bekannt und gelebt werden*, können dazu beitragen, bestimmte Aspekte der Kirche besser zu verstehen“ (Hervorhebung hinzugefügt). Es geht also darum, sich eine stets lebendige Wirklichkeit, die zur Kirche in enger Beziehung steht, seelsorglich angelegen sein zu lassen. Der Papst hat diese bleibende Wirklichkeit des jüdischen Volkes in seiner Ansprache an die Vertreter der jüdischen Gemeinschaft der Bundesrepublik Deutschland am 17. November 1980 in Mainz mit einer bemerkenswerten theologischen Formulierung dargestellt: „... das Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes ...“

4. Schon an dieser Stelle muß an den Text erinnert werden, mit dem die „*Richtlinien und Hinweise*“ die Grundbedingungen des Dialogs umschreiben wollten. In der Einleitung wird von der „Verpflichtung zu einem besseren gegenseitigen Verstehen und einer neuen gegenseitigen Hochschätzung“ gesprochen, ebenso von der Kenntnis der „grundlegenden Komponenten der religiösen Traditionen des Judentums“ und von dem Lernen der „Grundzüge der Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis“.

5. Die Besonderheit und die Schwierigkeit des christlichen Unterrichts über Juden und Judentum bestehen vor allem darin, daß dieser Unterricht die Bestandteile mehrerer Begriffspaare gleichzeitig handhaben muß, in denen sich die Beziehung zwischen den beiden Heilsordnungen des Alten und des Neuen Testaments ausdrückt: Verheißung und Erfüllung, Fortdauer und Neuheit, Besonderheit und Allgemeinheit, Einzigartigkeit und Vorbildlichkeit.

Es ist wichtig, daß der Theologe oder Katechet, der diese Dinge behandelt, sich darum bemüht, schon in seiner Unterrichtspraxis zeigt, daß

- die Verheißung und die Erfüllung einander gegenseitig erhellen;
- die Neuheit in einem Gestaltwandel dessen besteht, was vorher war;
- die Besonderheit des Volkes des Alten Testaments nicht exklusiv, sondern – in der Sicht Gottes – auf eine universale Ausdehnung hin offen ist;
- die Einzigartigkeit eben dieses jüdischen Volkes im Hinblick auf eine Vorbildhaftigkeit besteht.

6. Schließlich „würden die Ungenauigkeit und die Mittelmäßigkeit auf diesem Gebiet“ dem jüdisch-christlichen Gespräch „außerordentlich schaden“ (Johannes Paul II., Rede am 6. März 1982). Da es aber um Erziehung und Unterricht geht, würden sie vor allem der „eigenen Identität“ der Christen schaden (ebd.).

7. „Kraft ihrer göttlichen Sendung (muß) die Kirche“, die das „allgemeine Hilfsmittel des Heils“ ist, und in der allein sich „die ganze Fülle der Heilsmittel“ findet (*Unitatis Redintegratio*, 3), „ihrem Wesen nach Jesus Christus der Welt verkünden“ (*Richtlinien und Hinweise*, I.). In der Tat glauben wir, daß wir gerade durch Ihn zum Vater gelangen (vgl. *Joh* 14,6) und daß „das ewige Leben darin besteht, daß sie dich kennen, dich, den einzigen wahren Gott, und seinen Gesandten, Jesus Christus“ (*Joh* 17,3).

Jesus bekräftigt (*Joh* 10,16), daß „es nur eine Herde, nur einen Hirten geben wird“. Kirche und Judentum können also nicht als zwei parallele Heilswege dargestellt werden, und die Kirche muß Christus als Erlöser vor allen Menschen bezeugen, und dies im „konsequent durchgehaltenen

Respekt gegenüber der religiösen Freiheit des anderen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt (in der Erklärung *Dignitatis Humanae*)“ (*Richtlinien und Hinweise*, I.).

8. Daß es dringend und wichtig ist, unsere Gläubigen genau, objektiv und in strengem Streben nach Richtigkeit über das Judentum zu unterrichten, ergibt sich auch aus der Gefahr eines Antisemitismus, der stets daran ist, unter verschiedenen Gesichtern wieder zu erscheinen. Es geht nicht nur darum, in unseren Gläubigen die Reste von Antisemitismus, die man noch hie und da findet, auszurotten, sondern viel eher darum, mit allen erzieherischen Mitteln in ihnen eine richtige Kenntnis des völlig einzigartigen „Bandes“ (vgl. *Nostra Aetate*, 4) zu erwecken, das uns als Kirche an die Juden und das Judentum bindet. So würde man unsere Gläubigen lehren, sie zu schätzen und zu lieben – sie, die von Gott erwählt worden sind, das Kommen Christi vorzubereiten, und die alles bewahrt haben, was im Laufe dieser Vorbereitung fortlaufend offenbart und gegeben worden ist – obwohl es für sie schwierig ist, in ihm ihren Messias zu erkennen.

II. Beziehungen zwischen Altem¹ und Neuem Testament

1. Es geht darum, die Einheit der biblischen Offenbarung (Altes Testament und Neues Testament) und die Absicht Gottes darzustellen, bevor man von jedem einzelnen dieser historischen Ereignisse spricht, um zu unterstreichen, daß jedes davon seinen Sinn nur bekommt, wenn es innerhalb der gesamten Geschichte, von der Schöpfung bis zur Vollendung, betrachtet wird. Diese Geschichte geht das ganze Menschengeschlecht und besonders die Gläubigen an. Auf diese Weise tritt der endgültige Sinn der Erwählung Israels erst im Lichte der eschatologischen Vollerfüllung zutage (*Röm 9–11*), und so wird die Erwählung in Jesus Christus im Hinblick auf die Verkündigung und die Verheißung noch besser verstanden (vgl. *Hebr 4,1–11*).

2. Es handelt sich um einzelne Ereignisse, die eine einzelne Nation betreffen, die aber in der Schau Gottes, der seine Absicht enthüllt, dazu bestimmt sind, eine universale und exemplarische Bedeutung zu erhalten. Es geht außerdem darum, die Ereignisse des Alten Testaments nicht als

¹ Im Text wird der Ausdruck „Altes Testament“ weiterhin verwendet, weil er traditionell ist (vgl. schon *2 Kor 3,14*), aber auch, weil „Alt“ weder „verjährt“ noch „überholt“ bedeutet. Auf jeden Fall ist es der *bleibende* Wert des Alten Testaments als Quelle der christlichen Offenbarung, der hier unterstrichen werden soll (vgl. *Dei Verbum*, 3).

Ereignisse darzustellen, die nur die Juden betreffen; sie betreffen vielmehr auch uns persönlich. Abraham ist wirklich der Vater unseres Glaubens (vgl. *Röm* 4,11 f.; Römischer Kanon: *patriarchae nostri Abrahae*). Es heißt auch (*1 Kor* 10,1): „Unsere Väter sind alle unter der Wolke gewesen, sie alle sind durchs Meer gezogen.“ Die Erzväter, die Propheten und anderen Persönlichkeiten des Alten Testaments wurden und werden immerdar in der liturgischen Tradition der Ostkirche wie auch der lateinischen Kirche als Heilige verehrt.

3. Aus der Einheit des göttlichen Planes ergibt sich das Problem der Beziehungen zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Schon zur Zeit der Apostel (vgl. *1 Kor* 10,11; *Hebr* 10,1) und dann beständig in der Tradition hat die Kirche dieses Problem vor allem mit Hilfe der Typologie gelöst; damit wird die grundlegende Bedeutung unterstrichen, welche das Alte Testament in christlicher Sicht haben muß. Allerdings erweckt die Typologie bei vielen Unbehagen; das ist vielleicht ein Zeichen dafür, daß das Problem nicht gelöst ist.

4. Man wird also bei der Anwendung der Typologie, deren Lehre und Handhabung wir von der Liturgie und den Kirchenvätern übernommen haben, wachsam darauf achten, jeden Übergang vom Alten zum Neuen Testament zu vermeiden, der nur als Bruch angesehen werden kann. In der Spontaneität des Geistes, der sie beseelt, hat die Kirche die Einstellung Markions² energisch verurteilt und sich seinem Dualismus stets entgegengestellt.

5. Es ist auch wichtig zu unterstreichen, daß die typologische Interpretation darin besteht, das Alte Testament als Vorbereitung und in gewisser Hinsicht als Skizze und Voranzeige des Neuen zu lesen (vgl. z. B. *Hebr* 5,5–10 usw.). Christus ist nunmehr der Bezugspunkt und Schlüssel der Schriften: „Der Fels war Christus“ (*1 Kor* 10,4).

6. Es ist also wahr und muß auch unterstrichen werden, daß die Kirche und die Christen das Alte Testament im Lichte des Ereignisses von Tod und Auferstehung Christi lesen und daß es in dieser Hinsicht eine christliche Art, das Alte Testament zu lesen, gibt, die nicht notwendigerweise mit der jüdischen zusammenfällt. Christliche Identität und jüdische Identität müssen deshalb in ihrer je eigenen Art der Bibellektüre sorgfältig unterschieden werden. Dies verringert jedoch in keiner Weise den Wert des Alten Testaments in der Kirche und hindert die Christen nicht

² Ein Gnostiker des 2. Jahrhunderts, der das Alte Testament und einen Teil des Neuen als Werk eines bösen Gottes (eines Demiurgen) verwarf. Die Kirche hat auf diese Häresie kräftig reagiert (vgl. *Irenäus*).

daran, ihrerseits die Traditionen der jüdischen Lektüre differenziert und mit Gewinn aufzunehmen.

7. Die typologische Lektüre zeigt erst recht die unergründlichen Schätze des Alten Testaments, seinen unerschöpflichen Inhalt und das Geheimnis, dessen es voll ist. Diese Leseweise darf nicht vergessen lassen, daß das Alte Testament seinen Eigenwert als Offenbarung behält, die das Neue Testament oft nur wieder aufnimmt (vgl. *Mk* 12,29–31). Übrigens will das Neue Testament selber auch im Lichte des Alten gelesen werden. Auf dieses nimmt die ursprüngliche christliche Katechese ständig Bezug (vgl. z. B. *1 Kor* 5,6–8; 10,1–11).

8. Die Typologie bedeutet ferner die Projektion auf die Vollendung des göttlichen Plans, wenn „Gott alles in allem ist“ (*1 Kor* 15,28). Das gilt auch für die Kirche, die zwar in Christus schon verwirklicht ist, aber nichtsdestoweniger ihre endgültige Vervollkommnung als Leib Christi erwartet. Die Tatsache, daß der Leib Christi immer noch seiner vollkommenen Gestalt zustrebt (vgl. *Eph* 4,12 f.), nimmt dem Christsein nichts von seinem Wert. So verlieren auch die Berufung der Erzväter und der Auszug aus Ägypten ihre Bedeutung und ihren Eigenwert im Plan Gottes nicht dadurch, daß sie gleichzeitig auch Zwischenetappen sind (vgl. *Nostra Aetate*, 4).

9. Der Exodus beispielsweise steht für eine Erfahrung von Heil und Befreiung, die nicht in sich selbst beendet ist, sondern außer ihrem Eigenwert die Fähigkeit zu späterer Entfaltung in sich trägt. Heil und Befreiung sind in Christus bereits vollendet und verwirklichen sich schrittweise durch die Sakramente in der Kirche. Auf diese Weise bereitet sich die Erfüllung des göttlichen Planes vor, die ihre endgültige Vollendung mit der Wiederkunft Jesu als Messias, worum wir täglich beten, findet. Das Reich Gottes, um dessen Herankunft wir ebenfalls täglich beten, wird endlich errichtet sein. Dann werden Heil und Befreiung die Erwählten und die gesamte Schöpfung in Christus verwandelt haben (vgl. *Röm* 8,19–23).

10. Wenn man die eschatologische Dimension des Christentums unterstreicht, wird man sich darüber hinaus dessen noch klarer bewußt, daß – wenn man die Zukunft betrachtet – das Gottesvolk des Alten und des Neuen Bundes analogen Zielen zustrebt: nämlich der Ankunft oder der Wiederkunft des Messias – auch wenn die Blick- und Ausgangspunkte verschieden sind. Man legt sich dann auch klarer Rechenschaft darüber ab, daß die Person des Messias, an der das Volk Gottes sich spaltet, auch der Punkt ist, in dem es zusammentrifft (vgl. *Sussidi per l'ecumenismo della Diocesi di Roma*, 1982, 140). So kann man sagen, daß Juden und

Christen einander in einer vergleichbaren Hoffnung begegnen, die sich auf dieselbe Verheißung an Abraham gründet (vgl. *Gen* 12,1–3; *Hebr* 6,13–18).

11. Aufmerksam horchend auf denselben Gott, der gesprochen hat, hangend am selben Wort, haben wir ein gleiches Gedächtnis und eine gemeinsame Hoffnung auf Ihn, der der Herr der Geschichte ist, zu bezeugen. So müßten wir unsere Verantwortung dafür wahrnehmen, die Welt auf die Ankunft des Messias vorzubereiten, indem wir miteinander für soziale Gerechtigkeit und für Respektierung der Rechte der menschlichen Person und der Nationen zur gesellschaftlichen und internationalen Versöhnung wirken. Dazu drängt uns, Juden und Christen, das Gebot der Nächstenliebe, eine gemeinsame Hoffnung auf das Reich Gottes und das große Erbe der Propheten. Wenn sie von der Katechese frühzeitig genug vermittelt wird, könnte eine solche Auffassung die jungen Christen konkret dazu erziehen, mit den Juden zusammenzuarbeiten und so über den bloßen Dialog hinauszugelangen (vgl. *Richtlinien*, IV.).

III. Jüdische Wurzeln des Christentums

12. Jesus war Jude und ist es immer geblieben; seinen Dienst hat er freiwillig auf „die verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (*Mt* 15,24) beschränkt. Jesus war voll und ganz ein Mensch seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus des 1. Jahrhunderts, dessen Ängste und Hoffnungen er teilte. Damit wird die Wirklichkeit der Menschwerdung wie auch der eigentliche Sinn der Heilsgeschichte nur noch unterstrichen, wie er uns in der Bibel offenbart worden ist (vgl. *Röm* 1,3 f.; *Gal* 4,4 f.).

13. Das Verhältnis Jesu zum biblischen Gesetz und seinen mehr oder weniger traditionellen Interpretationen ist zweifelsohne komplex; er hat große Freiheit diesem gegenüber an den Tag gelegt (vgl. die „Antithesen“ der Bergpredigt *Mt* 5,21–48 – wobei die exegetischen Schwierigkeiten zu berücksichtigen sind –, die Einstellung Jesu zu strenger Beobachtung der Sabbatgesetze *Mk* 3,1–6 usw.).

Es gibt jedoch keinen Zweifel daran, daß er sich dem Gesetz unterwerfen will (vgl. *Gal* 4,4), daß er beschnitten und im Tempel gezeigt worden ist, wie jeder andere Jude seiner Zeit auch (vgl. *Lk* 2,21.22–24), und daß er zur Beobachtung des Gesetzes erzogen worden ist. Er predigte den Respekt vor dem Gesetz (vgl. *Mt* 5,17–20) und forderte dazu auf, demselben zu gehorchen (vgl. *Mt* 8,4). Der Ablauf seines Lebens war unterteilt durch die Wallfahrten an den Festzeiten, und zwar seit seiner

Kindheit (vgl. *Lk* 2,41–50; *Joh* 2,13; 7,10 usw.). Man hat oft die Bedeutung des jüdischen Festzyklus im Johannes-Evangelium beachtet (vgl. 2,13; 5,1; 7,2.10.37; 10,22; 12,1; 13,1; 18,28; 19,42 usw.).

14. Es muß auch bemerkt werden, daß Jesus oft in den Synagogen (vgl. *Mt* 4,23; 9,35; *Lk* 4,15–18; *Joh* 18,20 usw.) und im Tempel, den er häufig besuchte (vgl. *Joh* 18,20 usw.), gelehrt hat. Das taten auch seine Jünger, sogar nach der Auferstehung (vgl. z. B. *Apg* 2,46; 3,1; 21,26 usw.). Er hat die Verkündigung seiner Messianität in den Rahmen des Synagogen-Gottesdienstes einordnen wollen (vgl. *Lk* 4,16–21). Vor allem aber hat er die höchste Tat der Selbsthingabe im Rahmen der häuslichen Pessachliturgie oder zumindest des Pessachfestes vollbringen wollen (vgl. *Mk* 14,1.12 par.; *Joh* 18,28). Dies erlaubt, den Gedächtnischarakter der Eucharistie besser zu verstehen.

15. So ist der Sohn Gottes in einem Volk und einer menschlichen Familie Mensch geworden (vgl. *Gal* 4,4; *Röm* 9,5). Das verringert keineswegs die Tatsache, daß er für alle Menschen geboren worden (um seine Wiege stehen die jüdischen Hirten und die heidnischen Magier: *Lk* 2,8–20; *Mt* 2,1–12) und für alle gestorben ist (am Fuß des Kreuzes stehen ebenfalls die Juden, unter ihnen Maria und Johannes: *Joh* 19,25–27, und die Heiden, wie der Hauptmann: *Mk* 15,39 par.). Er hat so die zwei Völker in seinem Fleisch zu einem gemacht (vgl. *Eph* 2,14–17). Man kann also die Tatsache erklären, daß es in Palästina und anderwärts mit der „Kirche aus den Völkern“ eine „Kirche aus der Beschneidung“ gegeben hat, von der beispielsweise Eusebius spricht (*Historia Ecclesiastica* IV, 5).

16. Seine Beziehungen zu den Pharisäern waren nicht völlig und nicht immer polemischer Art. Es gibt zahlreiche Beispiele dafür:

- Es sind die Pharisäer, die Jesus vor der ihm drohenden Gefahr warnen (*Lk* 13,31);
- Pharisäer werden gelobt wie der „Schriftgelehrte“ (*Mk* 12,34);
- Jesus ißt mit Pharisäern (*Lk* 7,36; 14,1).

17. Jesus teilt mit der Mehrheit der damaligen palästinischen Juden pharisäische Glaubenslehren: Die leibliche Auferstehung; die Frömmigkeitsformen wie Wohltätigkeit, Gebet, Fasten (vgl. *Mt* 6,1–18) und die liturgische Gewohnheit, sich an Gott als Vater zu wenden; den Vorrang des Gebots der Gottes- und der Nächstenliebe (vgl. *Mk* 12,28–34). Dasselbe trifft auch für Paulus zu (vgl. *Apg* 23,8), der seine Zugehörigkeit zu den Pharisäern immer als Ehrentitel betrachtet hat (vgl. *Apg* 23,6; 26,5; *Phil* 3,5).

18. Auch Paulus (wie übrigens Jesus selber) hat Methoden der Schriftlesung, ihrer Interpretation und Weitergabe an die Schüler verwendet, die

den Pharisäern ihrer Zeit gemeinsam waren. Das trifft auch zu für die Verwendung der Gleichnisse im Wirken Jesu, wie auch für Jesu und Paulus' Methode, eine Schlußfolgerung mit einem Schriftzitat zu untermauern.

19. Es muß auch festgehalten werden, daß die Pharisäer in den Passionsberichten nicht erwähnt werden. Gamaliel (vgl. *Apg* 5,34–39) macht sich in einer Sitzung des Synhedrions zum Anwalt der Apostel. Eine ausschließlich negative Darstellung der Pharisäer läuft Gefahr, unrichtig und ungerecht zu sein (vgl. *Richtlinien*, Fußnote 1, vgl. *AAS*, *a.a.O.*, 76). Wenn es in den Evangelien und an anderen Stellen des Neuen Testaments allerhand abschätzige Hinweise auf die Pharisäer gibt, muß man sie vor dem Hintergrund einer komplexen und vielgestaltigen Bewegung sehen. Kritik an verschiedenen Typen von Pharisäern fehlen übrigens in den rabbinischen Quellen nicht (vgl. Babylonischer Talmud, Traktat Sotah 22 b usw.). Das „Pharisäertum“ im negativen Sinn kann in jeder Religion seinen Schaden anrichten. Man kann auch die Tatsache unterstreichen, daß Jesus den Pharisäern gegenüber gerade deshalb streng ist, weil er ihnen näher steht als den anderen Gruppen im zeitgenössischen Judentum (s. o. Nr. 17).

20. All dies sollte Paulus' Feststellung (*Röm* 11,16 ff.) über die „Wurzel“ und die „Zweige“ besser verstehen helfen. Kirche und Christentum, neu wie sie sind, finden ihren Ursprung im jüdischen Milieu des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung und – noch tiefer – im „Geheimnis Gottes“ (*Nostra Aetate*, 4), das in den Erzvätern, Mose und den Propheten (*ebd.*) bis zu ihrer Vollendung in Jesus, dem Christus, verwirklicht ist.

IV. Die Juden im Neuen Testament

21. In den „*Richtlinien*“ wurde bereits (Anmerkung 1) gesagt, daß „der Ausdruck ‚die Juden‘ im Johannesevangelium im Kontext bisweilen die ‚Führer der Juden‘ oder ‚die Feinde Jesu‘ bedeutet. Diese Ausdrücke sind eine bessere Übersetzung des Gedankens des Evangelisten, wobei der Anschein vermieden wird, als sei hier das jüdische Volk als solches gemeint.“

Eine objektive Darstellung der Rolle des jüdischen Volkes im Neuen Testament muß folgende verschiedene Gegebenheiten berücksichtigen:

A. Die Evangelien sind das Ergebnis eines langen und komplizierten Redaktionsprozesses. Die dogmatische Konstitution „*Dei Verbum*“ folgt der Instruktion „*Santa Mater Ecclesia*“ der päpstlichen Bibelkommission

und unterscheidet darin drei Etappen: „Die biblischen Verfasser aber haben die vier Evangelien redigiert, indem sie einiges aus dem vielen auswählten, das mündlich oder auch schon schriftlich überliefert war, indem sie anderes zu Überblicken zusammenzogen oder im Hinblick auf die Lage in den Kirchen verdeutlichten, indem sie schließlich die Form der Verkündigung beibehielten, doch immer so, daß ihre Mitteilungen über Jesus wahr und ehrlich waren“ (Nr. 19).

Es ist also nicht ausgeschlossen, daß gewisse feindselige oder wenig schmeichelhafte Erwähnungen der Juden im historischen Zusammenhang der Konflikte zwischen der entstehenden Kirche und der jüdischen Gemeinde stehen. Gewisse Polemiken spiegeln Bedingungen wider, unter denen die Beziehungen zwischen Juden und Christen sehr lange nach Jesus bestanden.

Die Feststellung bleibt von grundlegender Bedeutung, wenn man den Sinn gewisser Evangelientexte für die Christen von heute herausarbeiten will.

All dies muß man in Betracht ziehen, wenn man die Katechesen und Homilien für die letzten Wochen der Fastenzeit und die heilige Woche vorbereitet (vgl. schon *Richtlinien* II., und jetzt auch *Sussidi per l'ecumenismo della Diocesi di Roma*, 1982, 142 b).

B. Auf der anderen Seite ist es klar, daß es vom Anfang seiner Sendung an Konflikte zwischen Jesus und gewissen Gruppen von Juden seiner Zeit, darunter auch den Pharisäern, gegeben hat (vgl. *Mk* 2,1–11.24; 3,6 usw.).

C. Es besteht ferner die schmerzliche Tatsache, daß die Mehrheit des jüdischen Volkes und seine Behörden nicht an Jesus geglaubt haben. Diese Tatsache ist nicht nur historisch; sie hat vielmehr eine theologische Bedeutung, deren Sinn herauszuarbeiten Paulus bemüht ist (*Röm* 9–11).

D. Diese Tatsache, die sich mit der Entwicklung der christlichen Mission, namentlich unter den Heiden, immer mehr verschärfte, hat zum unvermeidlichen Bruch zwischen dem Judentum und der jungen Kirche geführt, die seither – schon auf der Ebene des Glaubens – in nicht aufzuhebender Trennung auseinanderstreben; die Redaktion der Texte des Neuen Testaments, besonders der Evangelien, spiegelt diese Lage wider. Es kann nicht davon die Rede sein, diesen Bruch zu verringern oder zu verwischen; das könnte der Identität der einen wie der anderen nur schaden. Dennoch hebt dieser Bruch sicher nicht das geistliche „Band“ auf, wovon das Konzil spricht (*Nostra Aetate*, 4) und wovon wir hier einige Dimensionen ausarbeiten wollen.

E. Wenn die Christen sich hierüber Gedanken machen, und zwar im Lichte der Schrift und besonders der zitierten Kapitel des Römerbriefs, dürfen sie nie vergessen, daß der Glaube eine freie Gabe Gottes ist (vgl. *Röm* 9,12) und das Gewissen eines Mitmenschen sich dem Urteil entzieht. Paulus' Ermahnung, der „Wurzel“ gegenüber nicht „in Hochmut zu verfallen“ (*Röm* 11,18), tritt hier sehr anschaulich hervor.

F. Man kann die Juden, die Jesus gekannt und nicht an ihn geglaubt oder der Predigt der Apostel Widerstand geleistet haben, nicht mit den späteren und den heutigen Juden gleichsetzen. Während die Verantwortlichkeit jener ein Geheimnis Gottes bleibt (vgl. *Röm* 11,25), sind diese in einer völlig anderen Lage. Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt (Erklärung *Dignitatis Humanae* über die Religionsfreiheit), daß „alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang ..., so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, ... nach seinem Gewissen zu handeln“ (Nr. 2). Dies ist eine der Grundlagen, worauf der vom Konzil geförderte jüdisch-christliche Dialog beruht.

22. Das heikle Problem der Verantwortlichkeit für Christi Tod muß in der Sichtweise von *Nostra Aetate*, Nr. 4 und der *Richtlinien und Hinweise* III. betrachtet werden. Was während der Passion begangen worden ist, kann man – so *Nostra Aetate*, Nr. 4 – „weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen, obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben“. Weiterhin: „Christus hat ... in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen.“ Der Katechismus des Konzils von Trient lehrt im übrigen, daß die sündigen Christen mehr Schuld am Tode Christi haben als die paar Juden, die dabei waren; diese „wußten“ in der Tat „nicht, was sie taten“ (*Lk* 23,34), während wir unsererseits es nur zu gut wissen (Pars 1, caput V, Quaestio XI). Auf derselben Linie und aus demselben Grund „dürfen die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht dargestellt werden, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern“ (*Nostra Aetate*, 4), auch wenn es wahr ist, daß „die Kirche das neue Volk Gottes ist“ (*ebd.*).

V. Die Liturgie

23. Juden und Christen finden in der Bibel die ganze Substanz ihrer Liturgie: für die Verkündigung des Wortes Gottes, die Antwort auf dieses

Wort, das Lobgebet und die Fürbitte für die Lebenden und für die Toten, die Zuflucht zum göttlichen Erbarmen. Der Wortgottesdienst hat in seinem Aufbau seinen Ursprung im Judentum. Das Stundengebet und andere liturgische Texte und Formulare haben ihre Parallelen im Judentum genau so wie die Wendungen unserer verehrungswürdigen Gebete, darunter das Vaterunser. Die eucharistischen Gebete lehnen sich ebenfalls an Vorbilder der jüdischen Tradition an. Wie Johannes Paul II. (*Ansprache am 6. März 1982*) es sagte: „Der Glaube und das religiöse Leben des jüdischen Volkes, wie sie noch jetzt bekannt und gelebt werden, können dazu beitragen, bestimmte Aspekte des Lebens der Kirche besser zu verstehen. Das ist der Fall in der Liturgie ...“

24. Dies zeigt sich besonders in den großen Festen des liturgischen Jahres, wie z. B. Ostern. Christen und Juden feiern das Pascha: das Pascha der Geschichte, in der Spannung auf die Zukunft hin, bei den Juden; im Tod und in der Auferstehung Christi vollendetes Pascha bei den Christen, wenn auch immer in der Erwartung der endgültigen Erfüllung (s. o. Nr. 9). Auch das „Gedächtnis“, mit spezifischem, in jedem einzelnen Fall verschiedenem Inhalt, kommt aus der jüdischen Tradition zu uns. Es gibt also auf beiden Seiten eine vergleichbare Dynamik. Für die Christen gibt sie der Eucharistiefeyer ihre Sinnrichtung (vgl. die Antiphon *O sacrum convivium*): Sie ist eine Paschafeier und als solche eine Aktualisierung der Vergangenheit, aber gelebt in der Erwartung, „bis er kommt“ (*1 Kor 11,26*).

VI. Judentum und Christentum in der Geschichte

25. Die Geschichte Israels ist mit dem Jahr 70 nicht zu Ende (vgl. *Richtlinien*, III.). Sie wird sich fortsetzen, besonders in einer zahlreichen Diaspora, die es Israel erlaubt, das oft heldenhafte Zeugnis seiner Treue zum einzigen Gott in die ganze Welt zu tragen und „ihn im Angesicht aller Lebenden zu verherrlichen“ (*Tob 13,4*) und dabei doch die Erinnerung an das Land der Väter im Herzen seiner Hoffnungen zu bewahren (*Pessach seder*).

Die Christen sind dazu aufgefordert, diese religiöse Bindung zu verstehen, die in der biblischen Tradition tief verwurzelt ist. Sie sollten sich jedoch deswegen nicht eine besondere religiöse Interpretation dieser Beziehung zu eigen machen (vgl. *die Erklärung der Katholischen Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten* vom 20. November 1975).

Was die Existenz und die politischen Entscheidungen des Staates Israel betrifft, so müssen sie in einer Sichtweise betrachtet werden, die nicht in sich selbst religiös ist, sondern sich auf die allgemeinen Grundsätze internationalen Rechts beruft.

Der Fortbestand Israels (wo doch so viele Völker des Altertums spurlos verschwunden sind) ist eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes, das Deutung erheischt. Auf jeden Fall muß man sich von der traditionellen Auffassung freimachen, wonach Israel ein bestrafte Volk ist, aufgespart als lebendes Argument für die christliche Apologetik. Es bleibt das auserwählte Volk, der gute Ölbaum, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind (Johannes Paul II., Rede am 6. März 1982, unter Anspielung auf *Röm* 11,17–24). Man wird in Erinnerung rufen, wie negativ die Bilanz der Beziehungen zwischen Juden und Christen während zwei Jahrtausenden gewesen ist. Man wird herausstellen, von wie großer ununterbrochener geistiger Schöpferkraft diese Fortdauer Israels begleitet ist – in der rabbinischen Epoche, im Mittelalter und in der Neuzeit –, ausgehend von einem Erbe, das wir lange Zeit gemeinsam hatten, und zwar so sehr gemeinsam, daß „der Glaube und das religiöse Leben des jüdischen Volkes, wie sie noch jetzt bekannt und gelebt werden, ... dazu beitragen (können), bestimmte Aspekte des Lebens der Kirche besser zu verstehen“ (Johannes Paul II., Rede am 6. März 1982). Auf der anderen Seite müßte die Katechese dazu beitragen, die Bedeutung zu verstehen, welche die Ausrottung der Juden während der Jahre 1939–1945 und deren Folgen für dieselben hat.

26. Erziehung und Katechese müssen sich mit dem Problem des Rassismus befassen, der in den verschiedenen Formen des Antisemitismus immer mitwirkt. Das Konzil hat dieses Problem folgendermaßen dargestellt: „Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben“ (*Nostra Aetate*, 4). Die „*Richtlinien*“ erläutern dies: „Die geistlichen Bande und die historischen Beziehungen, die die Kirche mit dem Judentum verknüpfen, verurteilen jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem Geist des Christentums widerstreitend, wie sie ja auch bereits aufgrund der Würde der menschlichen Person an und für sich verurteilt sind“ (*Einleitung*).

VII. Schluß

27. Die religiöse Unterweisung, die Katechese und die Predigt müssen nicht nur zu Objektivität, Gerechtigkeit und Toleranz erziehen, sondern zum Verständnis und zum Dialog. Unsere beiden Traditionen sind miteinander so verwandt, daß sie von einander Kenntnis nehmen müssen. Man muß gegenseitige Kenntnis auf allen Ebenen fördern. Insbesondere ist eine peinliche Unkenntnis der Geschichte und der Traditionen des Judentums festzustellen, deren negative und oft verzerrte Aspekte allein zum allgemeinen Rüstzeug vieler Christen zu gehören scheinen.

Dem wollen diese Hinweise abhelfen. So wird es leichter sein, den Text des Konzils und die „Richtlinien und Hinweise“ getreulich in die Praxis umzusetzen.

JOHANNES Kardinal WILLEBRANDS, *Präsident*

Pierre DUPREY, *Vizepräsident*

Jorge MEJIA, *Sekretär*

Die Übersetzung des französischen Wortlautes nach: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache. Vatikanstadt, Nr. 30–31 vom 26. Juli 1985, 12 f. wurde überarbeitet.