

Hans Hermann Henrix¹

Von der Vergegnung zur Begegnung: Christen und Juden in Deutschland

I

Zur Vergegnung zwischen Christentum und Judentum: Blick auf die Geschichte

Im Verhältnis von Judentum und Christentum ist eine lange Geschichte der Vergegnung gegenwärtig.² Die im Gang befindliche Annäherung zwischen beiden Gemeinschaften steht im Licht und Schatten jahrhundertelanger Vorgeschichte. In ihr melden sich immer wieder eine schwere Last und ein Langzeitgedächtnis. Dieses Gedächtnis bewahrt ungezählte Erinnerungen einer missglückten Beziehung. Um die von dort her aufbrechenden Empfindungen zu verstehen, bedarf es auf christlicher Seite der Vergegenwärtigung der Last der Geschichte.

1 Entfremdung in der Zeit des Neuen Testaments und der frühen Kirchengeschichte

In der Zeit des Neuen Testaments waren die Auseinandersetzungen zwischen der sich bildenden christlichen Gemeinde und der jüdischen Gemeinschaft zunächst ein innerjüdischer Konflikt zwischen jüdischen Menschen und jüdischen Anhänger_innen Jesu. Er entzündete sich an der Frage, wie man Gottes Weisung an das jüdische Volk für die damalige Situation zu leben habe. Zu Konfliktfeldern gehörte nicht weniger der Glaube der

jüdischen Christusgläubigen, dass Jesus von Nazareth der von den Propheten angesagte Messias sei, mit seiner Auferstehung die Endzeit begonnen habe und der Glaube an Jesus Christus für das Heil notwendig sei. Die Mehrheit des jüdischen Volkes teilte diesen Glauben nicht. Als die Anhänger_innen Jesu ihren Glauben auch »Heiden« verkündeten, wurde aus dem zunächst innerjüdischen Konflikt ein solcher, in dem sich Juden und Jüdinnen einerseits und Judenchrist_innen bzw. Christ_innen aus den Völkern andererseits feindlich gegenüberstanden.

Der Jüdische Krieg gegen Rom von 66 bis 70 betraf indirekt das Verhältnis der jungen christusgläubigen Gemeinde zur jüdischen Mehrheit. Die Zerschlagung jüdischer Eigenstaatlichkeit und die Zerstörung des Tempels bedeuteten für das damalige Judentum eine tiefe Zäsur. Für die jüdische Gemeinschaft erlangte die *Torah* zentrales Gewicht, für die Judenchrist_innen war Christus der »Ort« der Gegenwart Gottes. Die Spannung verschärfte sich infolge der Nichtbeteiligung der Judenchrist_innen am jüdischen Aufstand gegen Rom (»Bar-Kochba-Aufstand«) von 132 bis 135. Es vertiefte sich der Bruch zwischen jungem Christentum und dem Judentum. Das Auseinandergehen der Wege wird jedoch nicht mehr für die neutestamentliche Zeit selbst behauptet, sondern zog sich bis ins vierte Jahrhundert hin.³ Und die sich ausbildende Gegnerschaft wird rhetorisch und literarisch ausgetragen. Man redet, schimpft und schreibt gegeneinander, ohne Gewalt auszuüben. Gleichwohl wird sich das polemisch bestimmte Bewusstsein für das christlich-jüdische Verhältnis als schwere Vergegnung erweisen.⁴

-
- 1 Prof. Dr. h.c. Hans Hermann Henrix war von 1989 bis 2005 Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen und langjähriger Konsultor der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum. Er ist Honorarprofessor an der Universität Salzburg.
- 2 Zur folgenden historischen Skizze vgl. Henrix, Hans Hermann (2008): Judentum und Christentum: Gemeinschaft wider Willen, Kevelaer, S. 21–60. – Ich verwende in diesem Beitrag bewusst das von Martin Buber kreierte Wort »Vergegnung« für eine misslungene Begegnungssituation, die nicht getragen ist von Gegenseitigkeit, Achtung und Anerkennung; vgl. Buber, Martin (1960): Begegnung. Autobiographische Fragmente, Stuttgart, S. 6.
- 3 Vgl. nur Frankemölle, Hubert (2013): Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schriften der Juden (Forum Christen und Juden 10), Münster, S. 275–302. Zur jüdischen Sicht: Boyarin, Daniel (2015): Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus, Würzburg.

-
- 4 Aus der Literatur zur Geschichte des Verhältnisses vgl. nur: Schreckenberg, Heinz (1982): Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.) sowie (11.–13. Jh.), Frankfurt am Main/Bern; Thoma, Clemens (1989): Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt; Bedenbender, Andreas (Hg.) (2012): Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche, Paderborn/Leipzig; Schöttler, Heinz-Günther (2016), Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum, Würzburg.

2 Epoche des Übergangs von der Polemik zur Gewalt (vom 4. Jh. bis zur Neuzeit)

In der Spätantike hat Konstantin der Große (280–337) eine kurze Phase bloßer Tolerierung der Christenheit durch eine durchgehende Begünstigung der Kirche ersetzt. In dem Maße, in dem die Rechtsstellung der jüdischen Gemeinschaft eingeschränkt wurde, wurde die christliche Gemeinschaft aufgewertet, bis sie als offizielle Religion des Römischen Reiches galt. Der Vorsprung der Macht liegt beim Christentum. Den Preis der Machtlosigkeit zahlt das Judentum.

In den nachfolgenden Jahrhunderten wurden die Mauern zwischen Christentum und Judentum stets höher. Es kam im Mittelalter zu Ereignissen, die das Verhältnis traumatisiert haben. Dazu gehören zum Beispiel die Erfahrungen des Ersten Kreuzzugs in Deutschland. Berüchtigt ist Emicho von Leiningen aus dem Nahegebiet, der mit seinen Anhängern im Sommer 1096 Massaker an den jüdischen Gemeinden von Speyer, Worms, Mainz sowie Trier, Metz und Köln mit etwa 5.000 Opfer anrichtete. Das 11. Jahrhundert ging mit einer katastrophischen Erfahrung zu Ende.

Andere Erfahrungen der Vergegnung sind mit den Religionsdisputationen verbunden, die auf spanischem Boden stattfanden – so die Disputation von Barcelona im Jahr 1263 und die große Disputation 1413/14 in Tortosa. Das verschärfte Konfliktpotenzial erfuhr schließlich eine tragische Lösung durch die Vertreibung der jüdischen Menschen Spaniens, welche mit einem Edikt vom 31. März 1492 durch Ferdinand von Aragón und Isabella von Kastilien verfügt wurde.⁵ Die Vertrei-

bung aus Spanien führte zu einer demographischen Änderung der europäischen Judentheit. Spanien war nicht länger ein Schwerpunkt jüdischen Lebens.

In der Neuzeit kam es nicht zu einer durchgreifenden Verbesserung des Verhältnisses der Christenheit zum Judentum. Neue Formen der Judenfeindschaft tauchten auf – etwa mit der Behauptung, Juden und Jüdinnen gehörten einer minderwertigen Rasse an. Die ideologisch aufgeladene Rassenlehre des 19. Jahrhunderts verband ihre Grundthese von der minderwertigen »jüdischen Rasse« mit wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Anschuldigungen. Der neuzeitliche Antisemitismus war in seiner Diskriminierung so wirksam, weil er u. a. die religiös motivierte Judenfeindschaft für seine Zwecke nutzte. Er war eine der Voraussetzungen für die schlimmste Verfolgung jüdischer Menschen in der Geschichte, für die *Schoa*.⁶ Alle Entscheidungen und Handlungen der Vernichtung gingen von Deutschland aus, wurden aber vorwiegend in den Ländern Mittel- bzw. Osteuropas ausgeführt und zogen diese Länder in den Abgrund der *Schoa*. Es verloren sechs Millionen jüdische Kinder, Frauen und Männer ihr Leben.

II

Nach der *Schoa*: ein Prozess von der Vergegnung zur Begegnung setzt ein

Es ist ein Grund bleibender Scham für die westliche Christenheit, dass es erst des präzedenzlosen Verbrechens der *Schoa* »bedurfte«, ehe es zu einem Umdenken in der Beziehung der Kirche zum jü-

5 Henrix, Hans Hermann (Hg.) (1992): 1492–1992. 500 Jahre Vertreibung der Juden aus Spanien, Aachen.

6 Vgl. Gutman, Israel/Jäckel, Eberhard (Hg.) (1998): Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden. Band I bis IV, München/Zürich; Bajohr, Frank; Löw, Andrea (Hg.) (2017): Der Holocaust. Ergebnisse und neue Fragen der Forschung, Frankfurt am Main; Hayes, Peter (2017): Warum? Eine Geschichte des Holocaust, Frankfurt am Main; Fritz Bauer Institut/Osterloh, Jörg; Rauschenberger, Katharina (Hg.) (2018):

Der Holocaust. Neue Studien zu Tathergängen, Reaktionen und Aufarbeitungen, Frankfurt am Main.

7 Ahrens, Jehoschua (2020): Gemeinsam gegen Antisemitismus. Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited. Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz und in Kontinentaleuropa (Forum Christen und Juden 19), Berlin.

8 So eine Metapher von Levinas, Emmanuel (1988): Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, München, S. 137.

dischen Volk und Judentum kam. Nach 1945 waren es jüdische und christliche Frauen und Männer, die sich aus eigener Initiative zusammenfanden, um über Wege aus dem Bann geschichtlicher Abgründe zu beraten. So unterzog im Sommer 1947 eine Konferenz von christlichen und jüdischen Teilnehmer_innen im schweizerischen Seelisberg die Lehre der Kirchen einer Überprüfung ihrer Aussagen zum Judentum.⁷ Es folgten weitere Begegnungen, in denen das Verhältnis von Christentum und Judentum historisch und theologisch durchbuchstabiert wurde. Der Schatten der Schoa blieb präsent. Es wurde der beginnende Dialog als eine gelebte Beziehung mit einem »Tumor im Gedächtnis«⁸ erfahren.

Die entscheidende Wende im Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der jüdischen Gemeinschaft geschah mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965). Es verabschiedete am 28. Oktober 1965 eine Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen unter dem Titel *Nostra aetate*, d.h. »In unserer Zeit«; sie ist im Kern eine Erklärung über die Haltung der Kirche zum Judentum.⁹ Die Bedeutung dessen, was damit angestoßen wurde, kann deutlich werden, wenn man sich die Wirkung des 50-jährigen Konzilsjubiläums auf diese Beziehung bzw. die christlich-jüdische Beziehung mehr als ein halbes Jahrhundert später vergegenwärtigt.¹⁰

Es bedurfte eigener kirchlicher Anstrengungen, dass sich *Nostra aetate* als einer der am meisten in die Zukunft weisenden Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils erweisen konnte. Das 1970 gebildete Internationale katholisch-jüdische Verbindungskomitee als Gremium des offiziellen Dialogs zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum auf Weltebene führte im Dezember 1971 ein erstes Treffen in Paris durch. Es eröffnete damit eine bis heute geübte Praxis offizieller katholisch-jüdischer Beratungen zu Fragen des wechselseitigen Verhältnisses.

Aus einem 1966 gegründeten Büro für katholisch-jüdische Beziehungen wurde 1974 eine vatikanische »Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum«. Sie wurde dem Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen zugeordnet. Die Kommission trat sehr bald mit einem Dokument »Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung »*Nostra aetate*, Artikel 4« vom 1. Dezember 1974 hervor.¹¹ Sie gab darin Anregungen für den Dialog, den Gottesdienst, die Lehre und Erziehung sowie soziale und gemeinschaftliche Aktion. Die Kommission ließ weitere Dokumente zur Weiterführung von *Nostra aetate* folgen, so ihren Text im Vorfeld zum Jahr 2000 »Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa« vom 16. März 1998¹² wie auch die Erklärung »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« vom 10. Dezember 2015¹³. Darin werden die konziliaren Aussagen nicht lediglich wiederholt, sondern auch fortgeschrieben. Es ist eine Rezeption, welche das jeweilige Lehrverständnis auf die Gegenwart hin bedenkt und auf Zukunft hin weiterdenkt.

9 Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »*Nostra aetate*« vom 28. Oktober 1965, in: Rendtorff, Rolf; Henrix, Hans Hermann (Hg.) (2001 3): Die Kirchen und das Judentum. Band I: Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/Gütersloh (im Folgenden: Kuj I), S. 39–44.

10 Vgl. Renz, Andreas (2014): Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre »*Nostra aetate*«. Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart; Boschki, Reinhold; Wohlmuth, Josef (Hg.) (2015): *Nostra Aetate* 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie (Studien zu Judentum und Christentum 30), Paderborn; Böttigheimer, Christoph; Dausner, René (Hg.) (2016): *Vaticanum 21*. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert, Freiburg.

11 Text in: Kuj I, S. 48–53.

12 Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden: »Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa« vom 16. März

1998, in: Henrix, Hans Hermann; Kraus, Wolfgang (Hg.) (2001): Die Kirchen und das Judentum. Band II: Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn/Gütersloh (im Folgenden: Kuj II), S. 110–119.

13 Dieselbe (2015): »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra aetate* (Nr. 4) – 10. Dezember 2015 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 203), Bonn.

Nostra aetate stieß also eine Dynamik von Umkehr und Erneuerung im kirchlichen Verhältnis zum Judentum an, die so nicht zu erwarten war. Die Erneuerung fand ihren Niederschlag in der Theologie. Im deutschen Kontext gelten die theologischen Bemühungen zum Beispiel der Grundfrage, inwiefern das Gegenüber von Kirche und Judentum auch ein heilsgeschichtliches Miteinander ist. Es wird gefragt, was dieses für das Kirchenverständnis wie die Gotteslehre, für die Christologie wie die Eschatologie, für die Bibelwissenschaft wie die Moralthologie bedeutet und austrägt. Die Öffnung der theologischen Teildisziplinen für die Herausforderungen durch den Dialog ist unterschiedlich.¹⁴ Vor Jahren war nicht abzusehen, dass zum Beispiel neben der Exegese die Liturgiewissenschaft beharrlich der Beziehung zwischen kirchlicher und synagogaler Liturgie nachgeht.¹⁵ In der Dogmatik ist das Echo auf die jüdischen Einwürfe zur Christologie durch Emmanuel Levinas aufmerksam und konstruktiv.¹⁶ Zu ethischen Fragen kommt es zunehmend zum Fachgespräch zwischen christlicher Moralthologie und jüdischer *Halacha*.¹⁷

Nehmen Frauen und Männer der jüdischen Gelehrsamkeit die Welt von Christentum und Kirchen wahr, dann geschieht dies oft in einer doppelten Konzentration der Aufmerksamkeit – zum einen auf die katholische Kirche und zum anderen auf das Wirken des jeweiligen Papstes. Dass *Nostra aetate* eine so intensive Wirkung entfaltete, ist besonders dem Pontifikat von Johannes Paul II. (1978–2005) zu verdanken. Die Beziehung von Papst Benedikt XVI. (2005–2013) zum Judentum stand unter dem Argwohn, sie sei ambivalent. Als nach seinem Amtsverzicht der Erzbischof von Buenos Aires, Jorge Mario Kardinal Bergoglio, am 13. März 2013 zum Papst gewählt worden war, wurde bald bekannt, dass Franziskus enge Beziehungen zur jüdischen Gemeinschaft pflegte. Seine Bemühungen im Papstamt um das Verhältnis der Kirche zum Judentum schließen Begegnungen mit jüdischen Delegationen ein.¹⁸

III Bleibende Herausforderungen der Begegnung

Angesichts des sich konstruktiv entwickelnden christlich-jüdischen Austauschs könnte man versucht sein, die gegenwärtige Beziehung von Kirche und Judentum als frei von Kontroversen zu verstehen. Aber dies wäre ein Missverständnis. Es gibt bleibende Herausforderungen nicht zuletzt in Deutschland.

- 14 Vgl. nur Hünermann, Peter; Söding, Thomas (Hg.) (2003): *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* (QD 200), Freiburg und Langer, Gerhard; Hoff, Gregor Maria (Hg.) (2009): *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen.
- 15 Aus der Exegese vgl.: Mußner, Franz (1979 bzw. 2009): *Traktat über die Juden*, München bzw. Göttingen; Dohmen, Christoph; Stemberger, Günter (Hg.) (1996): *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart; Erich Zenger u. a. (Hg.) (19951 bzw. 20087): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart; Frankemölle, Hubert (2013): *Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schriften der Juden* (Forum Christen und Juden), Münster.
- Zur Liturgiewissenschaft vgl.: Gerhards, Albert/Henrix, Hans Hermann (Hg.) (2004): *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum* (QD 208), Freiburg; Gerhards, Albert/Wahle, Stephan (Hg.) (2005): *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*, Paderborn; Tück, Jan-Heiner (Hg.) (2012): *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg, S. 107–197.
- 16 Vgl. nur Henrix, Hans Hermann (Hg.) (1984): *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas*, Aachen; Wohlmuth, Josef (Hg.) (1998): *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn; Casper, Bernhard (2020): »Geisel für

den Anderen – vielleicht nur ein harter Name für Liebe«. Emmanuel Levinas und seine Herrschaft diachronen daseins, Freiburg; Themenheft »Emmanuel Levinas. Ein epochaler Impulsgeber für Theologie, Philosophie und Kulturwissenschaften« (2020), in: *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* (ZfBeg), Bd. 6, S. 172–220; Danz, Christian et. al. (Hg.) (2020): *Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser* (Dogmatik in der Moderne 30), Tübingen, S. 237–239 u.ö.

- 17 Vgl. Hilpert, Konrad, *Christliche Moralthologie und Judentum. Konsequenzen aus der Entdeckung des Gemeinsamen*, in: Hünermann, Peter/Söding, Thomas (Hg.) (2003): *Methodische Erneuerung*, ebd., S. 164–182; Westerhorstmann Katharina (2014): *Das Liebesgebot als Gabe und Auftrag. Moralthologie im Licht des christlich-jüdischen Dialogs*, Paderborn.

1 Der kirchliche Prozess der Anerkennung und des Bekenntnisses von Schuld

Zur Vergewisserung, inwiefern die Entwicklung »von der Vergegnung zur Begegnung« auf einem guten Weg ist, gehört die Frage, ob denn das kirchliche Bemühen um Anerkennung und Bekenntnis von Schuld dem Erfordernis der Vergebung entspricht. Es waren gewichtige Akte kirchlicher Bemühung, dass Johannes Paul II. mehrfach an die geschichtliche Last konkret erinnerte. Der von ihm verfolgte Prozess der Gewissensforschung zum großen Jahr 2000 fand gegenüber dem jüdischen Volk seinen Höhepunkt mit den beiden Stationen seines Jerusalemer Besuchs in *Yad Vashem* am 23. März sowie an der Westmauer des früheren Tempels am 26. März 2000.¹⁹

Das zuvor erschienene Kommissionsdokument »Wir erinnern«²⁰ enthielt Aussagen zur Tragweite der *Schoa*, löste aber eine Kontroverse aus. Im Dokument wird nämlich das »konkrete Handeln« der Christen beklagt, das nicht so war, »wie man es von einem Jünger Christi hätte erwarten können«, und gesagt: »Wir bedauern zutiefst die Fehler und das Versagen jener Söhne und Töchter der Kirche«.

Des Versagens machten sich aber nicht nur Söhne und Töchter der Kirche schuldig, sondern auch die Kirche selbst.²¹ Am Versagen haben Konzilien und Liturgie, Verkündigung und Lehre Anteil, so dass die christliche Schuld eine kirchliche Dimension hat.



Anlässlich des Jubiläums »50 Jahre *Nostra aetate*« begrüßt Papst Franziskus den Rabbiner Walter Homolka in Rom, 28. Oktober 2015.

In der Kirche Deutschlands wurde lange um die Frage der Schuld gerungen. Zehn Jahre nach *Nostra aetate* hatte die Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in ihrem zentralen Beschlusstext vom 22. November 1975 als Bekenntnis formuliert: »Wir ... waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus ... aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte ... Die praktische Redlichkeit unseres Erneuerungswillens hängt auch an dem Eingeständnis dieser Schuld.«²²

Dieses Wort hat sich in die deutsche Kultur des Gedächtnisses der letzten Jahrzehnte nachhaltig eingeschrieben. Ausdruck dieser Gedenkkultur ist die Tradition zum Jahrestag der »Reichskristallnacht« vom 9. zum 10. November 1938. Die deutschen Bischöfe sind bei ihren Erklärungen mehr

18 Eine ausführliche Analyse der Päpste als Akteure der Rezeption und Fortschreibung von »Nostra Aetate« findet sich bei: Henrix, Hans Hermann (2019): *Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum* (Forum Christen und Juden 17), Berlin, S. 82–105.

19 Vgl. die an der Westmauer am 26. März 2000 hinterlegte Vergebungsbitte, in: Kuj II, S. 161.

20 Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden (1998): »Wir erinnern«, in: Kuj II, S. 110–119, Zitat S. 117.

21 So mit: Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (1998): »Nachdenken über die Schoa. Mitschuld und Verantwortung der katholischen Kirche«. Zur Erklärung der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden (vom 16. März 1998) vom 6. Juli 1998, in: Kuj II, S. 392–399, 395f.

22 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1975): Beschluss »Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit« vom 22. November 1975, in: Kuj I, S. 245.

fach auf die Geschehnisse der »Kristallnacht« eingegangen und haben ein kirchliches Schuldbekenntnis ausgesprochen. Im Blick darauf stellt Josef Wohlmuth die Frage, »was es theologisch bedeutet, wenn die Kirche in der Rückschau auf die leidvolle Geschichte von Juden und Christen *vor Gott* ihre Schuld bekennt.« Nach der Bußtradition der Kirche folge auf jedes Bekenntnis der Schuld eine Lossprechung und eine Genugtuung. Wer könnte in dieser Causa eine Lossprechung vornehmen? »Darf die Kirche aber hoffen, dass ihre Bitte um Vergebung erhört wird?«²³ Die Vergebung könne wohl nur erhofft werden. Der Bußtradition der Kirche entspräche es, wenn die Bitte um Vergebung der Untaten der vergangenen Jahrhunderte und der *Schoa* »auch an das jüdische Volk gerichtet werde Müsste es nicht zu einem ähnlich hochfeierlichen Akt kommen, in dem die Christenheit das jüdische Volk um Vergebung bittet?«²⁴ Haben aber das jüdische Volk und seine je gegenwärtige Generation die Vollmacht, für die früheren jüdischen Generationen zu sprechen und eine Vergebung zu gewähren?

Angesichts dieses Dilemmas ist es kirchlicherseits notwendig, der Untaten gegenüber jüdischen Menschen weiterhin eingedenk zu sein und um Vergebung zu bitten. Das Bewusstsein um die christliche Schuld gehört weiterhin zum Weg »von der Vergegnung zur Begegnung«.

23 Wohlmuth, Josef (2016): Nostra Aetate 4 – Vermächtnis und künftige Herausforderung, in: Böttigheimer, Christoph; Dausner, René (Hg.) (2016): Vaticanum 21, ebd., S. 278–296, 291.

24 Ebd., S. 293.

25 Urteil des Landgerichts Köln zur Strafbarkeit von Beschneidungen nicht einwilligungsfähiger Jungen aus rein religiösen Gründen (151 Ns 169/11) (2012), in: http://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/koeln/lg_koeln/j2012/151_Ns_169_11_Urteil_20120507.html [Zugriff: 30.07.2012].

26 Vgl. Heil, Johannes/Kramer, Stephan J. (Hg.) (2012): Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil, Berlin.

27 Der Wortlaut des neuen § 1631d des Bürgerlichen Gesetzbuches findet sich in: <http://dipbt.bundestag.de/dip21/btd/17/112/1711295.pdf> [Zugriff: 12.12.2012].

28 Zu den theologischen Aspekten siehe nur: Gerhards, Albert (2013): Das Fest der Beschneidung des Herrn am 1. Januar – Relikt oder Chance?, in: Bruckmann, Florian; Dausner, René (Hg.) (2013): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken.

2 Eine deutsche Kontroverse

Deutschland erlebte im Sommer 2012 eine viele Wochen nicht zur Ruhe kommende öffentliche Diskussion. Sie galt der Beschneidung und war ausgelöst durch ein Urteil des Kölner Landgerichts vom 7. Mai 2012.²⁵ Das Urteil befand, dass eine Beschneidung von Minderjährigen aus religiösen Motiven eine rechtswidrige Körperverletzung sei. Für die jüdischen Gemeinden in Deutschland ging die dem Kölner Urteil folgende Diskussion ans Mark. Denn die Beschneidung ist im jüdischen Verständnis das körperliche Signum für die Zugehörigkeit zum Bund Gottes und grundlegend für das Judentum. Die jüdischen Gemeinden waren dankbar, dass die deutschen Kirchen unmittelbar nach dem Kölner Urteil forderten, es sei schnell eine Rechtsklarheit herzustellen.

In der Beschneidungskontroverse brach eine Aggressivität gegenüber dem Judentum (und Islam) ebenso durch wie eine religionsfeindliche Einstellung.²⁶ In Leserbriefen oder in Internet-Beiträgen begegnete ein verächtlich machender Ton gegenüber dem Judentum. Dass diese Debatte gerade durch ein deutsches Gericht ausgelöst wurde, stieß jüdischerseits auf Bitterkeit. Der Bundestag hat mit dem »Gesetz über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes« am 12. Dezember 2012 der Hoffnung der jüdischen Gemeinden entsprochen, dass in Deutschland die religiös motivierte Beschneidung minderjähriger Jungen erlaubt bleibt.²⁷ Rechtsklarheit ist geschaffen, aber die deutsche Gesellschaft darf die gehässige Debatte von 2012 nicht einfach vergessen. Sie hat vielmehr an der Einstellung zur Beschneidung zu arbeiten. Diese

FS Josef Wohlmuth, Paderborn, S. 649–658; Tück, Jan-Heiner (Hg.) (2020): Die Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet, Freiburg.

29 Hartman, David (2000): Israel: the Rebirth of a People, in: The Significance of the State of Israel for Contemporary Judaism and for Jewish-Christian Dialogue, in: http://groups.creighton.edu/sjdialogue/documents/articles/jesuit_jewish_dialogue_02.html [Zugriff: 19.04.2014].

ist als eine religiöse Verpflichtung und ein Kennzeichen religiöser Identität zu achten.²⁸

3 Staat Israel, nicht Auschwitz: eine theologische Herausforderung

Bei einem Kolloquium des Jesuitenordens zum Thema »Die Bedeutung des Staates Israel für das zeitgenössische Judentum und den jüdisch-christlichen Dialog« vom Jahr 2000 in Jerusalem überraschte David Hartman (1931–2013), Gründer des *Shalom Hartman Instituts*, seine Hörer mit der Aufforderung: »Machen Sie Israel zu Ihrer theologischen Herausforderung, nicht Auschwitz.«²⁹ Das Land sei eine grundlegende Dimension des Judentums, deren wirkliche Anerkennung er von den Christen fordere. Ist eine solche Anerkennung aber dem kirchlichen bzw. theologischen Denken möglich?

Es dauerte eine gewisse Zeit, bis sich im Prozess der Rezeption von *Nostra aetate* kirchliche Stimmen zum Land und Staat Israel äußerten. Der Gesprächskreis *Juden und Christen* beim *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* forderte in seiner Handreichung »Reise ins Heilige Land« von 1983 die Christ_innen auf, »sich den geschichtlichen Zusammenhang zwischen der nationalsozialistischen Vernichtung eines großen Teils des jüdischen Volkes und dem Faktum des Staates Israel (zu) vergegenwärtigen.«³⁰ Weitere kirchliche Dokumente vertraten die Position: Die Existenz und Politik des Staates Israel ist nicht theologisch, sondern politisch zu werten und nach den Grundsätzen des internationalen Völkerrechts zu beurteilen. Die Theologie hat seit den 1970er Jahren das Thema »Land und Staat Israel« engagiert

erörtert, ohne freilich zu einem allgemeinen theologischen Konsens zu finden.³¹ Angesichts der Gefahr, den Staat Israel theologisch entweder zu delegitimieren oder zu sakralisieren, wird der Anschein einer theologischen »Garantie« für den Staat Israels vermieden. Aber jüdischerseits wird ein wirklicher Respekt gegenüber der Zentralität des Landes im jüdischen Selbstverständnis gefordert. Dem zu entsprechen, ist ein noch uneingelöstes Desiderat in der Fortschreibung von *Nostra aetate*.³²

Schluss

In der Geschichte von Vergegnung und Begegnung zwischen dem Christentum und dem Judentum hat sich die Konzilerklärung *Nostra aetate* als ein Grundtext der Begegnung erwiesen. Dies verdankt sich nicht zuletzt einer institutionellen Verankerung ihrer Rezeption. Die päpstliche Bemühung um diese Rezeption besonders durch Johannes Paul II. regte die Theologie vielfältig an.

Insgesamt lässt sich sagen: Sowohl die offiziellen Begegnungen als auch der wissenschaftliche Austausch jüdischer und christlicher Frauen und Männer zeigen das Fortschreiten in der Beziehung durch eine freundschaftliche Kollegialität. Christlicherseits hat sich dabei oft ein Selbstverständnis geäußert, das die Kirchen und das Christentum »nicht ohne Judentum« versteht. Dies erscheint wie eine Antithese gegenüber einer zu langen Geschichte von Vergegnung, Gegnerschaft, Verfolgung und gar Tötung. Das macht die Beziehung noch nicht störungsfrei, kennzeichnet sie aber als eine krisenbewährte Begegnung.

30 Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (1983): Handreichung »Reise ins Heilige Land« vom August 1983, in: *KuJ* 1, S. 288–303, 296.
31 Vgl. aus der Literatur nur: Winkler, Ulrich (2012): Theologische Haltung gegenüber dem Staat Israel. Ein Beispiel einer Religions- theologie nach Auschwitz in einem postsäkularen Europa, in:

Kirche und Israel Bd. 27, S. 154–166; Rutishauser, Christian M. (2016): Christlichen Glauben denken. Im Dialog mit der jüdischen Tradition (Forum Christen und Juden 15), Wien, S. 175–197.

32 So mit Philip A. Cunningham (2013): A Catholic Theology of the Land? The State of the Question, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* Bd. 8, S. 1–15, 9 und 12.