

Valesca Baert-Knoll | Reinhold Boschki¹

Kirchliche Dokumente als Spiegel und Impulsgeber

Aspekte der katholisch-jüdischen Verständigung nach der *Schoah*

Hinführung

Kirchliche Dokumente, die eine Vergewisserung nach innen, in die Reihen der Christgläubigen, und eine Botschaft nach außen, für die Menschen in der Gesellschaft, darstellen, können heute leicht abgetan werden, als seien sie das Papier nicht wert, auf dem sie gedruckt sind, oder – moderner gesprochen – die Website nicht wert, auf der sie publiziert werden. Wer interessiert sich denn in unserer Zeit noch für kirchliche Erklärungen – außer einem kleinen Zirkel von binnenkirchlich interessierten Personen, Theolog:innen und einigen wenigen Außenstehenden mit Interesse an kirchlichen Fragen?

Indes, bei Erklärungen der Kirche(n) zu ihrem Verhältnis zum Judentum verhält es sich anders, geht es hierbei doch um eine historisch höchst sensible Thematik, die für aktuelle Gegenwartsfragen äußerst brisant sein kann. Offizielle Verlautbarungen, Ansprachen und Reden sowie kirchliche Reflexionstexte werden insbesondere von jüdischer Seite sehr genau wahrgenommen und können in diesem Zusammenhang seismografische Funktionen übernehmen. Denn einerseits nehmen sie die leisesten Schwingungen des Stands der christlich-jüdischen Verhältnisbestimmung und der kirchlichen Selbstreflexion auf und spiegeln damit die kirchliche und christliche Situation im Dialogprozess deutlich wider. Andererseits können sie als Signale und Impulsgeber fungieren, die in der Lage sind, Prozesse der weiteren Reflexion und vor allem des christlich-kirchlichen Handelns zu initiieren.

Dem komplexen Wechselspiel zwischen kirchlichen Verlautbarungen, theologischer Reflexion,

Selbstbesinnung der Kirche und christlich-kirchlicher Praxis soll im Folgenden durch einige Schlaglichter aus katholischer Sicht nachgegangen werden.

1 Erschrecken als Ausgangspunkt

Als in den Jahren nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs die schreckliche Wahrheit der nationalsozialistischen Verbrechen an den Jüdinnen und Juden in Europa bekannt wurde, beispielsweise durch Zeitzeug:innenberichte von Ermordeten und Überlebenden, wurden nicht nur in Deutschland viele Christ:innen, Theolog:innen und Vertreter:innen der Kirchen in Schrecken versetzt und gleichzeitig aufgerüttelt. Dass im ehemals christlichen Abendland solche »Verbrechen ohne Namen«² ermöglicht und auf brutale Weise in die Wirklichkeit umgesetzt wurden, ließ so manche Christ:innen an der jahrhundertealten Tradition der Judenfeindschaft zweifeln und führte zumindest bei einigen wenigen Impulsgeber:innen zu einem fundamentalen Umdenken im Blick auf das Verhältnis zwischen Kirche und Judentum. Teilnehmer:innen der Konferenzen von Oxford (Großbritannien, 1946) und Seelisberg (Schweiz, 1947)³ drückten als Christ:innen – gemeinsam mit jüdischen Kolleg:innen – ihr Entsetzen über das Geschehene aus und gaben ihren verzweifelten Willen kund, das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum auf eine völlig neue Grundlage zu stellen.⁴

In Deutschland fand sich in Freiburg eine Gruppe von engagierten Christ:innen um die katholische Aktivistin Dr. Gertrud Luckner, die ab 1948

1 Valesca Baert-Knoll ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Abteilung für Religionspädagogik und Co-Leiterin der Forschungsstelle Elie Wiesel, Universität Tübingen; Reinhold Boschki ist Leiter beider Einheiten. Beide sind Schriftleiter:innen dieser Zeitschrift.
2 Friedländer, Saul; Frei, Norbert; Steinbacher, Sybille; Diner, Dan (2022): Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München.

3 Zu beiden Konferenzen vgl. 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, Berlin.
4 Zu Aspekten der Entwicklung in den evangelischen Kirchen siehe die Beiträge von Jennifer Ebert und Axel Töllner in dieser Ausgabe.

den sogenannten *Freiburger Rundbrief*. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung, das Vorgängerorgan der vorliegenden Zeitschrift *ZfBeg*, herausgaben, das sich dem dezidierten Ziel widmete, das Verhältnis zwischen Jüdinnen, Juden und Christ:innen sowie zwischen jüdischen Institutionen und Kirche(n) grundlegend zu erneuern und vor allem innerhalb der Kirche Lernprozesse zu initiieren, die das Judentum nicht mehr in diskriminierender oder gar verachtender Weise wahrnehmen. Auch in anderen europäischen Ländern, in den USA und in Kanada, kam es zu ähnlichen Erneuerungsbewegungen.⁵

Doch ließ eine tiefere theologische Auseinandersetzung mit dem Verbrechen der Judenvernichtung und eine eingehende theologische Reflexion eines erneuerten Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum noch lange auf sich warten. Die wenigen Verlautbarungen der katholischen Kirchen vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil – die Sammlung der Dokumente im ersten Band *Die Kirchen und das Judentum* kennt lediglich sechs vatikanische Erklärungen, zwei Verlautbarungen nichtdeutscher Bischöfe und sechs Dokumente deutscher Bischöfe⁶ – sind eher stammelnde Versuche, eine neue theologische Sprache im Blick auf das Judentum zu finden. Die Erklärungen sind noch stark in der alten Logik der Überwindungstheologie und Erfüllungstheologie gefangen und weisen aus heutiger Sicht problematische theologische Aussagen auf.

Erste ernsthafte und gesamtkirchlich relevante Diskussionsprozesse fanden in der katholischen Kirche bekanntlich erst im Zusammenhang der Entstehungsgeschichte der Verlautbarung *Nostra*



www.freiburger-rundbrief.de

Dr. Gertrud Luckner (1900 – 1995),
Gründerin des Freiburger Rundbriefs.

Aetate des Zweiten Vatikanischen Konzils statt. Der Dogmatiker Roman Siebenrock sieht *Nostra Aetate* 4 als Reaktion der katholischen Kirche auf Auschwitz: Die Neuordnung der Beziehung zum Judentum war »wesentlich von der europäischen Katastrophe der Schoa« motiviert.⁷ Angesichts der »strukturellen Sünde«, die die Kirche im Laufe der Jahrhunderte – allen Ausnahmen zum Trotz – durch ihre inhärente Judenfeindschaft auf sich geladen hatte, schreckte das Bewusstwerden der Katastrophe von Auschwitz viele Konzilsväter auf: »Doch in der tiefsten Nacht zeichnete sich eine Wende ab. Der Beginn eines wirklichen Dialogs zwischen Christen und Juden entwickelte sich im Schatten der Schoa.«⁸

Für Papst Johannes XXIII. war die Neuordnung des Verhältnisses zum Judentum ein Herzensanliegen, insbesondere nach der Begegnung mit dem französischen jüdischen Historiker Jules

5 U.a. Cunningham, Philip A. (2015): Seeking Shalom. The journey to right relationship between Catholics and Jews, Grand Rapids, Michigan.
6 Rendtorff, Rolf; Henrix, Hans Hermann (Hg.) (1988): Die Kirchen und das Judentum. Band I: Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn, Gütersloh (im Folgenden: KuJ I), S. 29–35, 112–117, 231–244.

7 Siebenrock, Roman A. (2004): *Nostra Aetate*. Theologischer Kommentar, in: Hünermann, Peter; Hilberath, Bernd Jochen (Hg.) (2006): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg, S. 591–693, hier S. 597.
8 Ebd. S. 626.

Isaak, der seine Frau, Tochter und den Schwiegersohn im Holocaust verloren hatte, doch auch einige deutsche Bischöfe waren alarmiert und drängten auf eine grundsätzliche Erneuerung. Der Papst gab dem deutschstämmigen Jesuiten Kardinal Augustin Bea SJ als Leiter des Päpstlichen Einheitssekretariats den Auftrag zur Ausarbeitung einer sog. *Erklärung über die Juden*. Siebenrock kommentiert: »Für die deutschen Bischöfe und Kardinal Bea war Auschwitz auf dem Konzil präsent. Die christliche ›Theologie nach Auschwitz‹ begann in St. Peter.«⁹ Die implizite Theologie nach Auschwitz sollte in den folgenden Jahrzehnten noch eine bedeutende Wirkungsgeschichte in der christlichen Theologie entfalten.



commons.wikimedia.org | Nationalarchiv Brasilien
Inventarnr. BR_RIANRIO_PH_0_FOT_26917_023

Papst Johannes XXIII.,
vermutlich 1962.

2 Christliche Identität nicht mehr ohne das Judentum

Das revolutionäre Potential der Erklärung *Nostra Aetate 4* steckt bereits im ersten Satz. Die berühmte Formulierung lautet: »Indem sie das Mysterium der Kirche untersucht, gedenkt diese Heilige Synode des Bandes, durch das das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist.«¹⁰ Hier wird das besondere Verhältnis von Kirche und Judentum theologisch so bestimmt, dass eine christliche Identität unablösbar mit dem Judentum verbunden ist und konstitutiv darauf verwiesen bleibt. »Israel gehört zum Geheimnis der Kirche selbst: die Kirche ist mit Israel ›geistlich‹ verbunden und nimmt in gnadenhafter Weise an der Erwählung Israels durch die Patriarchen teil.«¹¹

Revolutionär an dieser Bestimmung ist, dass die christliche Kirche sich nicht länger allein durch

sich selbst verstehen und definieren kann, dass ihre religiöse Identität fortan immer eine dialogische darstellt, die sie nur im Gespräch, im Austausch und in bleibender Verbindung mit dem Judentum entwickeln kann. In zahlreichen Erklärungen und theologischen Abhandlungen der Zeit nach dem Konzil ist genau dieser Punkt zu einem Zentralpunkt der Reflexion geworden. Beispielsweise haben die vatikanischen »Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung *Nostra Aetate*, Artikel 4«¹² vom 1. Dezember 1974, die von der vatikanischen »Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden« erarbeitet wurden, die dialogische Identität der Kirche nochmals besonders hervorgehoben: »Das Problem der Beziehungen zwischen Juden und Christen ist ein Anliegen der Kirche als solcher, denn sie begegnet dem Mysterium Israels bei ihrer ›Besinnung auf ihr eigenes Geheimnis‹. Es ist also von bleibender Bedeutung.«

⁹ Siebenrock, Roman A. (2006): Das Schifflein Petri auf offener See... – Besinnung auf das Gewicht des Senfkorns des Konzils *Nostra Aetate*, in: Henrix, Hans Hermann (Hg.): *Nostra Aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, Aachen, S. 11–31, hier S. 17.
¹⁰ Der Text von *Nostra Aetate* wird in diesem Beitrag zitiert nach: Hünemann, Peter; Hilberath, Bernd Jochen (Hg.) (2004-2006): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen*

Konzil (5 Bände), Freiburg; Band 1, S. 355-362; zur Interpretation und Wirkungsgeschichte siehe u.a.: Boschki, Reinhold; Wohlmuth Josef (Hg.) (2015): *Nostra Aetate 4: Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, Paderborn.
¹¹ Rahner, Johanna (2018): *Die Kirche und das Judentum. Zum unabgeholten Potential von Nostra Aetate*, in: Himmelbauer, Markus et al. (Hg.) (2018): *Erneuerung der Kirchen. Perspekti-*

In solchen Dokumenten wird, wie Hans Hermann Henrix herausgearbeitet hat, der Text von *Nostra Aetate* 4 nicht einfach nur wiederholt, sondern in kreativer und schließlich auch lehramtlicher Weise fortgeschrieben, etwa in Erklärungen der niederländischen, der österreichischen, der Schweizer oder der französischen Bischöfe.¹³ Das Judentum wird mehr und mehr in seinem Selbstverständnis, in seinem Eigenwert, vor allem in seiner Gegenwart theologisch wahrgenommen und nicht nur auf eine vergangene oder gar überwundene Größe reduziert. Die fortdauernde, lebendige jüdische Existenz ist essenziell im Blick auf das *Torah*-verständnis, den Glaubensbegriff und den Zugang zur Offenbarung, was im Dialog auch für christliche Theologie eminent bedeutend wird.

Die Folgedokumente und die Theologie nach *Nostra Aetate* haben insbesondere das Enterbungsmodell bzw. die Substitutionstheologie in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Judentum überwunden, die Grund und Ursache für so viel Verfolgung seitens der Christenheit, für Verachtung und schließlich für Leid und Tod des jüdischen Volkes waren. Dagegen wurden in der Geschichte nach *Nostra Aetate* positive Modelle der Zuordnung entwickelt, insbesondere im Anschluss an Römer 9-11 und in der Besinnung auf das Judesein Jesu. Beispielsweise schreibt die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum*¹⁴ der deutschen Bischöfe vom 28. April 1980 einen später vielzitierten, programmatischen Satz: »Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum.«¹⁵

Solche theologischen Fortschreibungen der Konzilserklärungen sind einerseits Spiegel der Ent-



Johann Baptist Metz (1928 – 2019),
Priester und Fundamentaltheologe,
Foto von 1971.

de.wikipedia.org | Stadtmuseum Münster
Lambiotte | CC-BY-SA-4.0,3.0,2.5,2.0,1.0

wicklungen im christlich-jüdischen Dialog und der dem Dialog verpflichteten Theologie, andererseits haben sie Impulswirkung für weitere theologische Reflexionen. Letzteres etwa gilt für den gewichtigen Satz von Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013): »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes...«¹⁶ Hier sehen theologische Deutungen¹⁷ eine deutliche Fortschreibung des Konzilstextes, da der Satz eine offenbarungstheologische Bedeutung habe – ein nicht zu unterschätzender Impuls für weitere theologische Reflexionen.

3 Verpflichtung zum Gedenken

In einem anderen thematischen Bereich kann eher von der umgekehrten Richtung der Wirkungsgeschichte ausgegangen werden: Die in den 1970er-

ven aus dem christlich-jüdischen Dialog, Freiburg, S. 116–144, hier S. 117; vgl. Rutishauser, Christian M. (2016): »Nach dem Feuer kam ein sanftes leises Säuseln...« – Die bleibende Bedeutung des Judentums für die christliche Identität, in: ders.: Christlichen Glauben denken. Im Dialog mit der jüdischen Tradition, Wien, S. 71–90.

¹² Text in: Kuj I (s. Anm. 6), S. 48–53, hier S. 53.

¹³ Henrix, Hans Hermann (2019): Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum, Berlin, insbes. S. 28–50.

¹⁴ Die Deutschen Bischöfe, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980: Kuj I, 260–280.

¹⁵ Ebd. S. 261.

¹⁶ Franziskus, Apostolisches Schreiben »Evangelii gaudium« über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute – 24. November 2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), Bonn, S. 168.

¹⁷ So etwa Henrix im Anschluss an Gregor Maria Hoff: Henrix, Hans Hermann (2019): Israel trägt die Kirche, S. 47.

Jahren aufgekommene christliche Theologie nach Auschwitz, die insbesondere in Auseinandersetzung mit einer jüdischen Theologie der *Schoah* und mit Zeitzeug:innenberichten, etwa Elie Wiesels Buch *Die Nacht*¹⁸, entstanden ist und durch Theolog:innen wie Dorothee Sölle, Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz in die theologische Debatte eingebracht wurde, hat u.a. die kirchliche Auseinandersetzung mit dem Gedenken an die Judenvernichtung nachhaltig beeinflusst.

Metz hatte zusammen mit Sölle, Moltmann und anderen in der von ihnen entwickelten neuen politischen Theologie das konsequente Hören auf die Opfer von Auschwitz und das Anerkennen der christlichen Schuldgeschichte unermüdlich angemaht. Metz erinnert sich an ein Podiumsgespräch, das bereits im Jahr 1967 stattfand, bei dem er in einer öffentlichen Diskussionsrunde zusammen mit Karl Rahner von dem tschechischen Philosophen Milan Machovec gefragt wurde, ob Christ:innen nach Auschwitz noch an Gott glauben könnten. »Ich habe schließlich geantwortet«, so Metz, »was ich auch heute antworten würde: Wir können nach Auschwitz beten, weil auch in Auschwitz gebetet wurde – im Gesang, im Geschrei der jüdischen Opfer.«¹⁹

Aus einer solchen Denkbewegung formulierte Metz sein berühmtes Diktum, das für jede Reflexion angesichts von Auschwitz und im Horizont des jüdisch-christlichen Dialogs gelte: »Wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz.«²⁰

Es geht Metz darum, vor und während theologischer Arbeit, die konkreten Zeugnisse der Opfer und Überlebenden zu lesen, zu hören, zu betrachten und mit jüdischen Gesprächspartner:innen zu diskutieren. Eine solche Theologie im Angesicht der Zeug:innen ist nicht nur peripher von Auschwitz berührt. Hinter der Konzentration auf die Perspektive der Opfer steht eine grundsätzliche theologische Aufmerksamkeit für die konkrete Geschichte konkreter Menschen. Ein geschichtliches Ereignis wird zum *locus theologicus*, in diesem Fall jedoch in negativer Weise gebrochen: Auschwitz ist keine Erkenntnisquelle im klassischen Verständnis, sondern Anlass für die Dekonstruktion theologischer und philosophischer Plausibilitäten sowie ein Impuls für ein Neu- und Umdenken.

Indes ist ein derart radikales theologisches Denken in den meisten kirchlichen Erklärungen zu vermissen. Zwar betonen alle relevanten Verlautbarungen die Bedeutung des Erinnerens an die *Schoah*, doch bleiben sie im Blick auf die theologischen Konsequenzen meist unbestimmt und vage, was sich beispielsweise in dem vatikanischen Dokument *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa*²¹ vom 16. März 1998 widerspiegelt.²² Eine Theologie, die sich von Grund auf anfragen lässt, und insbesondere ein unmissverständliches Bekenntnis zur Mitschuld der Christenheit an der Entstehung des modernen Antisemitismus sind nur ansatzweise erkennbar, ebenso wenig das Eingeständnis der Fehlbarkeit der Kirche während der Zeit des Nationalsozialismus.

Kirchliche Erinnerungskultur hat noch viel von gegenwärtigen theologischen und gesellschaftlichen Erinnerungsdiskursen zu lernen.²³

18 Wiesel, Elie (2022): *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis* (1958; Neuübersetzung durch die Forschungsstelle Elie Wiesel), Freiburg.

19 Metz, Johann Baptist (1978): *Ökumene nach Auschwitz. Das Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland*, in: Kogon, Eugen; Metz, Johann Baptist (Hg.): *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, Freiburg, S. 121–144, hier S. 124.

20 Metz, Johann Baptist (2006): *Memoria Passionis*, Freiburg im Breisgau, S. 39.

21 Text in: Hans Hermann Henrix; Wolfgang Kraus (Hg.) (2001): *Die Kirchen und das Judentum. Band II: Dokumente von 1985–2000*, Paderborn, (Kuj II), S. 110–119.

22 Zu den Stärken und Schwächen dieses Dokuments siehe Henrix, Hans Hermann (2019): *Israel trägt die Kirche*, S. 32ff.

23 Vgl. u.a. Friedländer, Saul et al. (2022): *Ein Verbrechen ohne Namen*; Assmann, Aleida (2020): *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, München; Tück, Jan Heiner (2016): *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg; Petzel, Paul (2008):

4 Kampf gegen den Antisemitismus

Die Konzilerklärung *Nostra Aetate* 4 hat im Blick auf die Verurteilung der Judenfeindschaft eine – aus heutiger Sicht – viel zu vage Formulierung benutzt: »Außerdem beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen jegliche Menschen verwirft, im Bewusstsein des gemeinsamen Erbes mit den Juden, ... Hass, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die zu welcher Zeit auch immer und von welchen auch immer, gegen Juden gerichtet wurden.«

In dieser Textpassage ist offensichtlich, dass keinerlei Konkretionen erfolgen: Wer sind die *welche auch immer*, die zu *welcher Zeit auch immer* was auch immer gegen Juden und Jüdinnen getan haben? Und wo bleibt das Eingeständnis der eigenen kirchlichen Verstrickung in die Judenverfolgung? Und vor allem: Was heißt *beklagt*? Ist dieses Wort angesichts der historischen Katastrophen bin hin zur *Schoah* nicht viel zu schwach?

Folgerklärungen der nächsten Jahrzehnte haben ihre Verurteilung von Judenhass und Judenfeindschaft aus christlicher Perspektive viel klarer und eindeutiger zum Ausdruck gebracht. Insbesondere in Deutschland wird in diesen auch auf die eigene Schuldgeschichte und Teilhabe an der *Schoah* hingewiesen. In der Erklärung *Unsere Hoffnung* (1975)²⁴ der *Würzburger Synode*, die bekanntermaßen von Johann Baptist Metz in wesentlichen Teilen mitverfasst wurde, wird im Gegensatz zu *Nostra Aetate* der Schrecken des Holocaust direkt angesprochen: »Wir sind das Land, dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszurotten.«²⁵ Der Text stellt im Blick auf die

Kirche fest, dass »wir ... aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft [waren], die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte«.²⁶ Dasselbe gilt für die Verlautbarung *Die Last der Geschichte annehmen* (1988) der *DBK* anlässlich des 50. Jahrestags der Novemberpogrome von 1938: »Wir müssen die Last der Geschichte annehmen. Das sind wir den Opfern schuldig, deren Leiden und Tod nicht vergessen werden darf. [...] Aber wir sind es auch der Kirche und damit uns selbst schuldig. Denn die Geschichte ist nicht etwas Äußerliches, sie ist Teil der eigenen Identität der Kirche und kann uns daran erinnern, dass die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist.«²⁷

Gesamtkirchlich wird im Jahr 2000 unter Johannes Paul II., dessen Pontifikat »eine neue Qualität der katholisch-jüdischen Beziehung«²⁸ eröffnete, in St. Peter im sog. großen Schuldbekennnis das »Versagen von gestern« eingestanden.²⁹

Aktuell hebt die Spitzenformulierung von Papst Franziskus das christlich-jüdische Verhältnis in seiner Geschwisterlichkeit hervor: »Aufgrund unserer gemeinsamen Wurzeln kann ein Christ nicht antisemitisch sein!«³⁰

5 Ambivalenzen und nötige Fortschreibungen der Dokumente

Die kirchlichen Erklärungen und Dokumente können jedoch nicht nur als Erfolgsgeschichte bezeichnet werden, sie sind von ambivalenten Zügen geprägt, die weit über die inhaltliche Inkongruenz der frühen Dokumente hinausgehen.

24 Wesentliche Auszüge daraus siehe Kuj I (vgl. Anm. 6), S. 244–246.

25 Ebd. S. 245.

26 Ebd.

27 Text in: Kuj II, S. 355–365.

28 Henrix, Hans Hermann (2005): *Katholische Kirche und Judentum. 40 Jahre nach ›Nostra aetate‹* – am Ende eines bedeutenden Pontifikats, in: *Kirche und Israel* (Kuj), Bd. 20, S. 168.

29 Text in: Kuj II, S. 92–96.

30 Franziskus, *Ansprache an die Delegation des Internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Beziehungen* am 24. Juni 2013, online verfügbar unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130624_international-jewish-committee.html [Zugriff: 20.04.2022]; wird erneut veröffentlicht in: *Die Kirchen und das Judentum III* (digitale Publikation; Universität Tübingen).

Exemplarisch sei auf den Rückschlag durch die Wiedereinführung des tridentinischen Messritus im Motu proprio *Summorum Pontificorum* (2007) und die folgende Diskussion um die Karfreitagsfürbitte von Benedikt XVI. verwiesen.³¹ In deren Neufassung wurde der latente Antisemitismus zwar abgemildert, allerdings scheint sie »theologisch deutlich hinter das zurückzufallen, was die bisher geltende, positive und offenbarungstheologisch offene Formulierung des nachvatikanischen Messritus in der Fassung von 1970 ausgesagt hatte.«³² Die Fürbitte wurde in der Folge mitunter als »Theologie ohne Erinnerung an die Schuld der Christen und der Kirchen« bezeichnet, da die Anerkennung der Glaubens- und Bundestreue Israels durch die Thematik der Konversion zu Jesus Christus ersetzt wurde.³³

Weiterhin sind die kirchlichen Erklärungen und theologischen Reflexionen noch längst nicht im Einklang mit der kirchlichen Praxis. In der Sensibilität der Gemeinden für ihre konkrete liturgische Ausgestaltung liegen oftmals noch Defizite. So werden nach wie vor nur wenig alttestamentliche Lesungen oder Predigten über das Alte Testament gehalten und auch die Lichtsymbolik der Osternachtfeier bleibt problematisch oder zumindest ambivalent. Auch die Installation der großen Menora im Würzburger St.-Kilians-Dom kann in der längsachsialen Anordnung von Menora, Taufstein und Kreuz ambivalent gedeutet werden.

Das Gedenken an *Schoah* und Holocaust erscheint in christlichen Sakralräumen unterrepräsentiert. Der Kirchenraum »war und ist immer Ort des persönlichen und kommunitären Gedenkens über die liturgischen Feierzeiten hinaus, Ort



commons.wikimedia.org | Israelische Polizei
CC-BY-SA-3.0

Papst Franziskus
an der Klagemauer, 2014.

.....

liturgischer Anamnese und Ort für Gedächtnisstätten unterschiedlichster Art.«³⁴

Das Gedenken an den Holocaust als das von Metz geforderte christliche Eingedenken des Leids in der Tradition der anamnetischen Erinnerung muss nicht auf vereinzelte Gedächtniskirchen oder Mahnmale an historisch besetzten Orten begrenzt bleiben. Beispielsweise könnten Gedenktafeln im Eingangsbereich der Kirchen zu den ermordeten Juden aus dem Gemeindegebiet angebracht werden oder die Erinnerung anderweitig, wie etwa in St. Christoph im niederländischen Roermond mit dem Kirchenfenster *To keep on remembering*, in die Raumarchitektur integriert werden.³⁵

In der religiösen Bildung, übergreifend in Schule, Katechese oder kirchlicher Erwachsenenbildung, ist der Kampf gegen Antisemitismus noch immer eher ein Randthema. Ebenso ist leider noch immer zu beobachten, dass vereinzelte Lehr-Lern-Materialien von Fehlinformationen, abwertenden Stereotypen oder antijudaistischen Inhalten geprägt sind.³⁶ In den Bildungsplänen wird das Ju-

31 Vertiefend siehe u.a.: Homolka, Walter; Zenger, Erich (Hg.) (2008): »... damit sie Jesus Christus erkennen« – Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg.

32 Rahner, Johanna (2018): Die Kirche und das Judentum, S. 134.

33 Schöttler Heinz-Günther (2008): Von Heilswegen und Holzwegen. Die Karfreitagsfürbitten für die Juden und ihre Theologien, in: Homolka, Walter; Zenger, Erich (Hg.): »... damit sie Jesus Christus erkennen« – Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg, S. 172.

34 Gerhards, Albert (2010): »Wir gedenken – gedenke du.« – Der Kirchenbau als Ort liturgischer Anamnese und seiner Gedächtnisorte, in: Kappel, Kai; Müller, Matthias; Janson, Felicitas (Hg.): Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte, Regensburg, S. 19.

35 Vgl. Baert-Knoll, Valesca; Domsel Maike (2021): To keep on remembering. On the Ambivalence of Memory Culture and Memory Learning in a Cosmopolitan Context, in: ETStudies 12/2, S. 241–257.

dentum leider noch häufig auf seine Verfolgungsgeschichte reduziert und nicht in seinem theologischen Gehalt und seiner Eigenständigkeit abgebildet.

Der von *Nostra Aetate* eingeläutete Paradigmenwechsel im christlich-jüdischen Verhältnis verbleibt daher als stetige Aufgabe, die auch und gerade in der religiösen Bildung fortgeschrieben werden muss.³⁷ Religiöse Lehr-Lern-Prozesse in der Folge von *Nostra Aetate* sind in der Pflicht, eindeutig herauszuarbeiten, dass Ursachen der Judenfeindschaft auch in der christlichen Religion lagen. Antisemitismus bzw. Antijudaismus müssen daher als religiöse Phänomene (1 Thess 2,15, Augustinus, Thomas von Aquin) wahrgenommen, kritisch reflektiert und dekonstruiert werden. Nur mit der nötigen Sensibilität und dem Bewusstsein der eigenen Schuldgeschichte kann aus der von Jules Isaac ausgemachten *Lehre der Verachtung*³⁸ eine *Theologie der Wertschätzung*³⁹ entstehen.

Zu fordern wäre ein grundlegender Ausbau der kirchlichen Erinnerungskultur in praktischer, liturgischer und gegebenenfalls auch raumtopografischer Hinsicht. Dieser könnte durch die Einsetzung kirchlicher Beauftragter gegen Antisemitismus als Pendant zu den staatlichen Antisemitismusbeauftragten gefördert werden. Die Etablierung einer systematischen Erarbeitung religiöser Bildungsangebote gegen Antisemitismus⁴⁰, die theologische wie bildungswissenschaftliche Fortschreibung der Inhalte von *Nostra Aetate* und deren Verankerung in den Bildungsplänen für den Religionsunterricht, in der Katechese und der religiösen Erwachsenenbildung bleiben weiterhin dringlich angezeigt.

Johanna Rahner spricht vom unabgeholtenen, theologisch-herausfordernden Potenzial von *Nostra Aetate* als einer Frage der eigenen, christlichen Identität angesichts des Judentums.⁴¹ Da das Christentum konstitutiv auf das Judentum verwiesen bleibt, sind Wertschätzung und die vollständige Anerkennung unabdinglich. Gleichermaßen müssen auch den Differenzen zwischen Judentum und Christentum der benötigte Raum gegeben werden. Es gilt, das christlich-jüdische Verhältnis im Geiste dieses unabgeholtenen Potenzials von *Nostra Aetate* beständig zu reflektieren und vor allem fortzuschreiben, in Respekt und Wertschätzung der Gemeinsamkeiten und der Differenzen.⁴²

Entsprechend der dargestellten historischen Genese haben die in der Initiative *Die Kirchen und das Judentum* (in den Printbänden und ab sofort in der digitalen Publikation) vorgelegten Erklärungen Impulscharakter, auch wenn sie selbst in vielen Teilen noch ergänzungsbedürftig sind und stets fortgeschrieben werden müssen. Ihre Impulse können theologische Reflexionen, kirchliches Handeln und religiöse Bildung im Blick auf das besondere Verhältnis von Christentum und Judentum voranbringen – aber nur, wenn die Verlautbarungen auch wirklich wahrgenommen werden und Gehör finden. Die digitale Publikation will dieser Aufgabe dienen.

39 Boschki, Reinhold (2018): *Nostra Aetate* als Bildungsaufgabe, S. 347.

40 Derzeit werden entsprechende Materialien mit konkretem Bezug auf die Biografie des Holocaustüberlebenden und Friedensnobelpreisträger Elie Wiesels von der Forschungsstelle Elie Wiesel erarbeitet und demnächst digital zur Verfügung gestellt. Ein weiterer Hinweis erfolgt in ZfBeg 2/3-2022.

41 Rahner, Johanna (2018): *Die Kirche und das Judentum*. Zum unabgeholten Potenzial von *Nostra Aetate*, S. 117.

42 Vgl. exempl. die Ausführungen von Ahrens/Hofmann (2021) zu den ethischen Dimensionen des jüdisch-katholischen Dialogs und der grundsätzlichen Einigung auf Gott als »Quelle der Gebote«, während in bleibender Differenz und Wertschätzung Hofmann aus christlicher Perspektive Jesus als Begründer der ethischen Normen ausmacht, wohingegen Ahrens besonders auf die Einhaltung der Mizwot, der Gebote Gottes, eingeht. Vgl. Ahrens, Jehoschua; Hofmann, Norbert Johannes (2021): *Geschwister auf einer gemeinsamen Suche*. Aktuelle Chancen und Herausforderungen im jüdisch-katholischen Gespräch, Ostfildern, S. 108f. Eine Rezension dieser Publikation findet sich in diesem Heft auf Seite 138.

36 Vertiefend siehe: Spichal, Julia (2015): Vorurteile gegen Juden im christlichen Religionsunterricht. Eine qualitative Inhaltsanalyse ausgewählter Lehrpläne und Schulbücher in Deutschland und Österreich, Göttingen.

37 Boschki, Reinhold (2018): *Erinnern, begegnen, kämpfen*. *Nostra Aetate* als Bildungsaufgabe, in: *Theologisch Praktische Quartalschrift*, Bd. 166, S. 347.

38 Isaac, Jules (1961): *Hat der Antisemitismus christliche Wurzeln?*, in: *Evangelische Theologie*, Bd. 21, S. 345.