

Die „neue Karfreitagsfürbitte“ für die Juden

Nüchterner Realismus oder enttäuschter Optimismus?

Thomas Fornet-Ponse*

In der teilweise sehr erhitzt geführten Diskussion über die am 4. Februar 2008 promulgierte ‚neue‘ Form der Karfreitagsfürbitte „für die Juden“ für den außerordentlichen Ritus,

„Lasset uns beten für die Bekehrung der Juden.

Dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Heiland aller Menschen anerkennen [...]“,

wurde des Öfteren von jüdischer wie von katholischer Seite die Meinung vertreten, es handele sich dabei um einen *Rückschritt* in der lehramtlichen Position der römisch-katholischen Kirche zum katholisch-jüdischen Dialog. Ungeachtet der Frage, ob die Kritik wegen der Ausrichtung der Fürbitte auf eine Judenmission berechtigt ist oder nicht¹, möchte ich mich der Frage widmen, ob diese Einschätzung als Rückschritt zutreffend ist, oder nicht auch hier eine – in der Diskussion nicht immer beachtete – Kontinuität römischer Aussagen besteht. Dass die neue Fürbitte zu einer Belastung des Verhältnisses geworden ist, lässt sich kaum bestreiten. Ich möchte mich mit dem *fundamentum in re* dieser Belastung auseinandersetzen und damit zu-

* Thomas Fornet-Ponse, Bonn, studierte Katholische Theologie, Philosophie und Alte Geschichte in Bonn und Jerusalem. Er arbeitet am Seminar für Fundamentaltheologie und im Projekt „Judentum – Christentum“ der Universität Bonn; seine Forschungsschwerpunkte liegen in fundamentaltheologischen, ökumenischen und jüdisch-christlichen Fragestellungen sowie in der (lateinamerikanischen) interkulturellen Philosophie.

1) Vgl. dagegen z. B. die Deutung in Josef Wohlmuth, *Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen*, in: Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden*, Freiburg/Br. 2008, 191–204. Ähnlich Hans Hermann Henrix, *Bewahrung jüdischer Treue zum Bund und Liebe zum göttlichen Namen. Zum kirchlichen „Hauptgebet“ und zur Karfreitagsfürbitte 2008*, in: Homolka/Zenger (Hg.), *Karfreitagsfürbitte*, 134–148. Aber auch wenn man dieser Deutung den Vorzug geben will, behebt das nicht das Problem der allgemeinen Rezeption durch ‚normale‘ Beter, die sie wohl doch eher in Richtung einer Judenmission deuten bzw. gedeutet haben, wie die Diskussion zeigt.

gleich mit der Frage, ob nicht manche Diskussionsteilnehmer von einer zu optimistischen Einschätzung der offiziellen Haltung der römisch-katholischen Kirche zum Judentum ausgegangen sind und von daher Erwartungen hegten, die (dann zwangsläufig) enttäuscht wurden.²

Als zweite Vorbemerkung muss auch berücksichtigt werden, dass *nur* die *Fürbitte für die Juden* verändert wurde, die *Fürbitten für die Nichtkatholiken wie die Nichtchristen*³ aber unverändert gültig sind. Bei einem synoptischen Vergleich fällt bei der Fürbitte für die Juden die fehlende *negative Konnotation* auf, weil es nicht – wie bei der Bitte für die getrennten Christen – um ein Zurückrufen oder um eine Bekehrung geht.

Vertritt das Lehramt ein Heil für Israel ohne Bekenntnis zu Christus?

Eine detaillierte Analyse der lehramtlichen Texte ist in diesem Rahmen nicht möglich, aber auch nicht notwendig, da ich mich auf die Frage konzentrieren kann, ob in ihnen tatsächlich die Position ausgedrückt wird, es gebe ein Heil für Israel ohne Glauben an Jesus Christus – also letztlich (mindestens) zwei legitime Heilswege (die Frage nach der Heilsmöglichkeit einzelner Nichtchristen ist davon noch einmal zu unterscheiden). Diese Frage gewinnt weiteres Gewicht dadurch, dass die Verlautbarung des Vatikanischen Staatssekretariats zur neuen Karfreitagsfürbitte vom 4.4.2008 sich deutlich zu „*Nostra aetate*“ (und zum Gebet von 1970 als ordentlicher Form) bekennt – auch wenn viele Fragen dabei offen bleiben, weil über den Bund Israels mit Gott nichts gesagt sowie eine Judenmission nicht eindeutig abgelehnt wird.⁴

Nicht unterschätzt werden darf die Bedeutung des hermeneutischen Programms der römisch-katholischen Kirche, die sich gerade nicht an einen

2) Vgl. Jonah Sievers, *Sind wir alle nur Mimosen?* In: FrRu 15(2008)203–205; sowie in Homolka/Zenger (Hg.), (Anm. 1), 74–77, 76.

3) Vgl. für eine Synopse Albert Gerhards, *Die Fürbitte für die Juden in ihrem liturgischen Kontext*, in: Homolka/Zenger (Anm. 1), 115–125, 122.

4) Vgl. für die offizielle deutsche Fassung

http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2008/documents/rc_seg-st_20080404_oremus-pro-iudaeis_ge.html (abgerufen am 13.08.2008).

eindeutigen Textsinn bindet – aber auch nicht an die Beliebtheit pluraler Lesarten, sondern an die (authentische) lehramtliche Rezeption und Auslegung des jeweiligen Textes. Ein Rekurs auf die Texte als Argument gegen eine lehramtliche Position ist damit zwar nicht ausgeschlossen, aber erschwert, weil das Lehramt in seinem Selbstverständnis seine Position als authentische Auslegung des Textes versteht.

Der am häufigsten in der Diskussion erwähnte lehramtliche Text ist die Konzilserklärung „*Nostrae aetate*“ (NA). Obwohl nicht bestritten werden kann, dass sie mit ihren Aussagen zum Judentum einen Wendepunkt der offiziellen Position der römisch-katholischen Kirche markiert und u. a. mit der betonten geistlichen Verbundenheit die einzigartige Beziehung und Nähe zwischen Kirche und Judentum ausdrückt, darf nicht vergessen werden, dass explizit über die Judenmission nichts ausgesagt wird, aber auch nicht über eine Mission gegenüber Angehörigen anderer Religionen. Vielmehr wird das dialogische Moment und der gemeinsame Einsatz betont („*per colloquia et collaborationem*“, NA 2). Eine Mission wird zwar grundsätzlich als heilsnotwendig angesehen, nicht aber für einzelne Individuen, wie in der Zusammenschau mit den Konzilsdokumenten *Lumen Gentium* (LG) 16, *Ad gentes* (AG) 7 und *Gaudium et spes* (GS) 2 deutlich wird, worin ausgesagt wird, auch ein Mensch, der das Evangelium und die Kirche schuldlos nicht kenne, Gott aber aus ehrlichem Herzen suche, könne das ewige Heil erlangen.⁵

Ferner findet sich das Bekenntnis zur bleibenden Gültigkeit des Bundes in NA nur implizit durch die präsentischen Formulierungen und den Hinweis auf Gottes unwiderrufliche Gnadengaben. Diese erlauben es z. B. Henrix, als Konsequenz die bleibende Gültigkeit des Judentums als Heilsweg zu formulieren.⁶

- 5) AG 7 fordert mit Zitaten aus 1 Tim 2,4 f. und Apg 4,12: „So ist es nötig, dass sich alle zu ihm, der durch die Verkündigung der Kirche erkannt wird, bekehren sowie ihm und seinem Leib, der Kirche, durch die Taufe eingegliedert werden.“ Im gleichen Artikel heißt es auch, der Vater habe Christus gesandt, „dass das ganze Menschengeschlecht ein Volk Gottes bilde, in den einen Leib Christi zusammenwache und zu dem einen Tempel des Heiligen Geistes aufgebaut werde“.
- 6) Vgl. Hans Hermann Henrix, *Ökumene aus Juden und Christen*, in: ders., *Gottes Ja zu Israel*, Aachen 2005, 7–42, 14; mit Rekurs auf Herbert Vorgrimler, *Ein Freundeswort*, in: Johannes Oesterreicher, *Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche*, Meitingen 1971, 21–28, 24 f.

Diese Deutung ist plausibel, aber es darf im Hinblick auf die Rezeption der Texte nicht unterschätzt werden, dass sich explizit zur *bleibenden Gültigkeit des Bundes* (als Heilsweg) in keinem Konzilsdokument eine Aussage findet. Zudem impliziert die Aussage, der Bund Gottes mit Israel sei ungekündigt, nicht notwendig die Aussage einer Gleichrangigkeit von Judentum und Christentum. Gerade die vom Konzil mehrfach ausdrücklich hervorgehobene Heilsmöglichkeit für Nichtchristen und die gestufte Zuordnung der anderen Kirchen, kirchlichen Gemeinschaften und Religionen zur römisch-katholischen Kirche lässt in dieser Frage durchaus Spielraum zu.

Ähnlich setzt auch die Fürbitte von 1970 theologisch nicht mehr voraus als diese Heilsmöglichkeit, zumal die Bitte darum, die Juden mögen zur Fülle der Erlösung gelangen, eine Deutung in Richtung einer (zumindest eschatologischen) Bekehrung der Juden nicht ausschließt. Zudem ist ein Blick in die sie umgebenden Fürbitten hilfreich, in denen für die Einheit der Kirche nicht für eine Rückkehr, sondern für eine *Zusammenführung in der Einheit der heiligen Kirche* gebetet wird – und *für alle, die nicht an Christus glauben, dass der Heilige Geist sie erleuchte und auf den Weg des Heiles führe*. Während diese Bitte eine Ausrichtung auf die Bekehrung zu Christus insinuiert, fällt eine solche Deutung bei der Bitte für die, die nicht an Gott glauben, wesentlich schwerer, weil darum gebeten wird, diese mögen *Gott finden und als den wahren Gott und Vater bekennen*.⁷ Man könnte sie daher als unmissverständlich theozentrisch bezeichnen.

Diesen liturgischen Kontext und die im Konzil ausgedrückte gestufte Zuordnung zur römisch-katholischen Kirche (als der Verwirklichung der einen Kirche Christi) beachtend, kann die Deutung Schöttlers zwar als eine mögliche, aber nicht als die plausibelste angesehen werden: „Im Verhältnis der Ecclesia zur Synagoga stehen also Wahrheit neben Wahrheit und Glaube neben Glaube – auf Augenhöhe: Der jüdische Weg ist aus christlicher Sicht im Unterschied zu allen anderen Religionen ein vollgültiger, in keiner Hinsicht defizitärer Weg zum Heil!“⁸

7) Vgl. *Messbuch*, Teil 1, Einsiedeln 1975, 50. Zu einer Gesamtdeutung der Karfreitagsfürbitten siehe Albert Gerhards, *Die Großen Fürbitten am Karfreitag und die Interzessionen des Eucharistischen Hochgebets als Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche*, in: Nicolaus Klimek (Hg.), *Universalität und Toleranz*, FS Georg B. Langemeyer, Essen 1989, 111–126.

8) Heinz-Günther Schöttler, *Von Heilswegen und Holzwegen*, in: Homolka/Zenger (Anm. 1), 159–175, 165.

Diese Aussage kann theologisch begründet werden, aber m. E. war und ist dies nicht die offizielle Position der römisch-katholischen Kirche, um die es hier geht. Ohne Zweifel wird die Beziehung der Kirche zum Judentum von denen zu anderen Religionen unterschieden; dass dieser Unterschied aber eine solche soteriologische Bedeutung hat, geht nicht zwingend aus den Texten und ihrer Rezeption hervor. Vielmehr besteht der Unterschied darin, dass die anderen Religionen fundamentaltheologisch, d. h. im Rahmen der ‚Außenbeziehungen‘ der Kirche behandelt werden, während das Judentum dogmatisch, d. h. bei der Entfaltung der Glaubensinhalte der Kirche behandelt wird.⁹ Eine Gleichrangigkeit von Judentum und Christentum kann daraus aber nicht logisch zwingend gefolgert werden, auch wenn die christliche Identität im inneren Kern von diesem Verhältnis betroffen ist, – schließlich ist die römisch-katholische Identität in ihrem Kern auch vom Verhältnis zu anderen Kirchen betroffen und es kann kaum behauptet werden, die römisch-katholische Kirche betrachte alle anderen christlichen Kirchen als ihr gleichrangig.

Wie sieht es aber mit anderen lehramtlichen Äußerungen aus? Besonderen Rang nimmt die Ansprache Johannes Pauls II. an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz ein, weil er dort ausdrücklich davon spricht, der Alte Bund sei nie gekündigt worden, was in der Folge zu einem Hauptmotiv zahlreicher Ansprachen dieses Papstes werden sollte.¹⁰

Ähnlich herausragende Bedeutung nimmt sein Besuch der Synagoge in Rom am 13. April 1986 ein, wo er die besondere Beziehung der Kirche zum Judentum hervorhebt, von der jüdischen Religion als *zum Inneren des Christentums gehörend* spricht und schließlich die Juden *unsere bevorzugten und älteren Brüder* nennt.¹¹

9) Vgl. Knut Wenzel, *Christlicher Heilsuniversalismus und jüdisches Gotteszeugnis*, in: Homolka/Zenger (Anm. 1), 176–190, 181. Auch wenn ich nicht so strikt zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik unterscheiden möchte, kann ich ihm in der Sache zustimmen.

10) Zur vollständigen Dokumentation des Papstbesuches vgl. FrRu XXXII(1980)3–6. Die Ansprache des Papstes findet sich auch in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix, *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. 1: *Dokumente 1945–1985*. Paderborn 1988, 74–77. Vgl. zu weiteren Äußerungen u. a. Hans Hermann Henrix, *Katholische Kirche und Judentum: 40 Jahre nach „Nostra aetate“ – am Ende eines bedeutenden Pontifikates*, in: KuI 20(2005) 162–177.

11) Vgl. den Text in FrRu XXXII(1980)3–6 und in Henrix/Rendtorff (Anm. 10), 106–111.

So sehr diese Äußerungen eine Begegnung auf Augenhöhe nahelegen, dürfen darüber nicht andere Dokumente aus dem Pontifikat Johannes Pauls II. vergessen werden, in denen die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi unmissverständlich festgehalten wird. Dies wird schon in den zwei Texten der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum zu NA von 1974 und 1985 deutlich. Der erste Text spricht davon, das Christuszeugnis der Kirche dürfe den Juden gegenüber nicht aggressiv sein¹², gleichwohl ist aber der Glaube zu leben und zu verkünden. Der zweite Text – Joh 10,16 zitierend – hält eindeutig fest: „Kirche und Judentum können also nicht als zwei parallele Heilswege dargestellt werden, und die Kirche muß Christus als Erlöser vor *allen* Menschen bezeugen.“¹³

Etwas ausführlicher behandeln möchte ich zum einen den *Katechismus der Katholischen Kirche*, der als Ausdruck des authentischen Lehramts der Kirche gelten kann, denn er entstand in Zusammenarbeit mit dem gesamten Episkopat der katholischen Kirche. Johannes Paul II. bezeichnete ihn deshalb in der Apostolischen Konstitution „*Fidei Depositum*“ als „Darlegung des Glaubens der Kirche und der katholischen Lehre“ bzw. als „sichere Norm für die Lehre des Glaubens“.¹⁴ Ferner gehe ich wegen der behandelten Thematik auf die durch Papst Johannes Paul II. approbierte Erklärung „*Dominus Iesus*“ der Glaubenskongregation ein.¹⁵

12) „Den Juden gegenüber soll dieses Zeugnis für Jesus Christus nicht den Anschein einer Aggression erwecken.“ Vgl. *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzils-erklärung „Nostra aetate“*, Artikel 4, in: FrRu XXVI(1974)3–5; Henrix/Rendtorff (Anm. 10), 48–53, 49.

13) *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*, in FrRu XXXVII/XXXVIII(1985/1986)9–14, hier 10; ebenso in: Henrix/Rendtorff (Anm. 10), 92–103, 95, meine Hervorhebung.

14) Johannes Paul II., *Apostolische Konstitution „Fidei Depositum“*, in: *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, 29–35, 33 f. Vgl. zum Katechismus ausführlicher: *Juden und Judentum im neuen Katechismus der Katholischen Kirche. Ein Zwischenruf*. Erweiterte Dokumentation. Diskussionspapier des Gesprächskreises „Juden – Christen“ beim ZdK, ergänzt durch vier Stellungnahmen aus den USA, 27. November 1996.

Abzurufen unter:

http://www.zdk.de/data/erklarungen/pdf/JuC_Katechismus__1_1034932764.PDF

(Letzter Zugriff: 14.08.2008)

15) Zitiert nach: Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung Dominus Iesus über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*, 6. August 2000. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, VAS 148, Bonn 2000.

Hinsichtlich der uns interessierenden Frage äußert sich auch der Katechismus der Katholischen Kirche nicht explizit: Zwar bewegt er sich bei den direkten Äußerungen über das Judentum auf der Höhe der Konzilstexte und der Dokumente der Kommission von 1974 und 1985, bietet aber weder eine positive Israeltheologie noch weist er auf die Bedeutung des gegenwärtigen Judentums als „ältere Geschwister“ hin. Die oben genannten einschlägigen Äußerungen Johannes Pauls II. werden nicht zitiert. Wenn es in Nr. 674 heißt: „Das Kommen des verherrlichten Messias hängt zu jedem Zeitpunkt der Geschichte davon ab, dass er von ‚ganz Israel‘ (Röm 11,26) anerkannt wird, über dem zum Teil ‚Verstockung liegt‘ (Röm 11,25), so dass sie Jesus ‚nicht glaubten‘ (Röm 11,20)“, kann dies kaum in Richtung einer Sonderwegthese gedeutet werden; vielmehr wird die Anerkennung des Messias durch ganz Israel als Bedingung seiner Wiederkunft genannt.

Nicht unproblematisch sind auch die Äußerungen in Nr. 761 ff. zur Vorbereitung der Kirche im Alten Bund, die eine Deutung in Richtung einer Substitutionsthese zumindest ermöglichen. Explizit auf das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk geht der Katechismus in Nr. 839 ein, wo zunächst unter Rekurs auf NA 4 der Zusammenhang genannt und der jüdische Glaube als „Antwort auf die Offenbarung Gottes im Alten Bund“ bezeichnet wird. Anschließend wird die unwiderrufliche Berufung Israels hervorgehoben (vgl. auch 121). Eine Anerkennung des Judentums als legitimer Heilsweg unterbleibt aber. Zudem legt der Abschluss von Nr. 840 über die ähnlichen Ziele des ‚Gottesvolkes des Alten Bundes‘ und des ‚neuen Volkes Gottes‘ – Ankunft des Messias einerseits als Kommen des Messias, andererseits als Wiederkunft des gestorbenen und auferstandenen Messias – eine Deutung des Judentums als im Vergleich zur Kirche defizitär dar: „eine Erwartung, die freilich durch das Drama der Unkenntnis oder des Verkennens Jesu Christi begleitet wird“.

Schließlich wäre noch genauer zu untersuchen, welche Implikationen die Äußerungen zum alten Gesetz im Rahmen der Behandlung des Sittengesetzes haben, wenn das alte Gesetz als *erste Stufe auf dem Weg zum Gottesreich* (vgl. 1963) und als *„Vorbereitung auf das Evangelium“* (1964) bezeichnet wird. Eine Gleichrangigkeit von Kirche und Judentum vermag ich im Katechismus der Katholischen Kirche nicht als Grundmotiv zu erkennen.

Bei „*Dominus Iesus*“ (DI) handelt es sich nicht um ein Dialogdokument, sondern um eine innerkatholische Erinnerung an Grundüberzeugungen über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche.

Der Großteil der Diskussion über dieses Dokument widmete sich den Konsequenzen für den innerchristlich-ökumenischen Dialog.¹⁶ Dennoch ist es durch die behandelte Thematik und den Anspruch als Dokument der Glaubenskongregation, nichts Neues zu sagen, sondern lediglich einige Glaubenswahrheiten vorzulegen und zu klären, für unsere Fragestellung sehr aufschlussreich. Dementsprechend präsent sind in den Fußnoten von DI Dokumente des II. Vatikanischen Konzils und Johannes Pauls II. (besonders die Enzyklika „*Redemptoris missio*“), womit die lehramtliche Kontinuität unterstrichen wird.

Inhaltlich wird schon in der Einleitung festgehalten, der interreligiöse Dialog ersetze nicht die *missio ad gentes*, sondern begleite sie (Nr. 2). Durchweg wendet sich DI gegen einen Relativismus, wonach ein religiöser Pluralismus de iure gerechtfertigt werden solle; in der Einordnung der gängigen religionstheologischen Modelle (Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus) vertritt DI einen Inklusivismus. Dementsprechend wird das Mysterium Jesu Christi und der Kirche als absolute und universale Heilswahrheit betont, wozu zunächst die Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu Christi herausgestellt wird (Nr. 5–8). Impliziert ist die Unvollständigkeit der Offenbarung in den anderen Religionen (und damit auch des Judentums). In der Konsequenz der Unterscheidung zwischen dem christlichen Glauben und der inneren Überzeugung in anderen Religionen liegt es auch, dass das Judentum nicht eigens erwähnt, sondern offensichtlich unter diese anderen Religionen subsumiert wird.

Ferner wird die Einzigkeit der göttlichen Heilsordnung bekräftigt, so dass das Wirken des Geistes nicht außerhalb oder neben dem Wirken Christi geschehe (Nr. 9–12). Anschließend wird zunächst die Einzigkeit und Universalität des Heilsmysteriums Jesu Christi festgehalten (Nr. 13–15), wobei über die ersten Christen gesagt wird, sie seien sich dieser einzigartigen und

16) Vgl. z. B. Michael J. Rainer (Red.), „*Dominus Iesus*“. *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?* Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen. Münster 2001. Meine Lesart unterscheidet sich von der von Clemens Thoma, der die jüdisch-christlichen Beziehungen nicht von diesem Dokument betroffen ansah (vgl. Clemens Thoma, *Vatikanische Erklärung „Dominus Iesus“ gegen Relativierungen der christlichen Botschaft*, in: FrRu NF 8[2001]1–4). Hinsichtlich der Zielrichtung des Dokuments stimme ich ihm zu; allerdings sehe ich durch die vorgenommene eindeutige Abgrenzung zwischen Christen und Nichtchristen das Judentum implizit betroffen.

universalen Heilsgabe bewusst gewesen: „Sie wandten sich an Israel und verwiesen auf die Vollendung des Heils, das über das Gesetz hinausgeht“ (Nr. 13). Mit einem Zitat von GS 10 und von Augustinus wird zudem betont, dass außerhalb von Christus niemand das Heil erlangt. Andere religiöse Erfahrungen sind auf die einzige Mittlerschaft Christi hingeordnet bzw. werden durch diese normiert (Nr. 14).

Nach den Ausführungen über die Einzigkeit und Einheit der Kirche und den Zusammenhang von Kirche und Reich Gottes (Nr. 16–19) wendet sich DI schließlich der Kirche und den Religionen hinsichtlich des Heils zu (Nr. 20–22). Das Judentum wird dabei nicht eigens genannt, womit es wohl unter die anderen Religionen gerechnet wird, da die andere Möglichkeit – es zur Kirche zu zählen – ausscheiden dürfte. Aufgrund der untrennbaren Beziehung der Kirche zum Retter Christi heißt es, sie sei „ihm untergeordnet und hat deshalb im Plan Gottes eine unumgängliche Beziehung zum Heil eines jeden Menschen“ (Nr. 20). Mit einem Zitat aus „*Redemptoris missio*“ wird die Verbundenheit mit der Kirche auch derer, die nicht formell Glieder der Kirche sind, genannt. Für DI ist es klar, „dass es dem katholischen Glauben widerspräche, die Kirche als *einen* Heilsweg neben jenen in den anderen Religionen zu betrachten, die komplementär zur Kirche, ja im Grunde ihr gleichwertig wären, insofern sie mit dieser zum eschatologischen Reich Gottes konvertierten“ (Nr. 21).

Noch deutlicher wird die Erklärung in Nr. 22, wenn sie mit Verweis auf die Enzyklika „*Mystici corporis*“ festhält, auch wenn Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen könnten, sei es gewiss, „dass sie sich *objektiv* in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilsmittel besitzen“. Daher gehört die Mission zu den Völkern zur Aufgabe der Kirche, und der Dialog ist eine der dazu gehörenden Tätigkeiten. Die von einem Dialog vorausgesetzte Parität bezieht sich nicht auf die Lehrinhalte und auch nicht auf die Religionsgründer, sondern auf die gleiche personale Würde der Dialogpartner.

Mithin zeigen sowohl der Katechismus als auch DI deutlich, dass die Annahme unbegründet ist, die römisch-katholische Kirche habe eindeutig einer Judenmission eine Absage erteilt (die Bezeugung und Verkündigung von Christus allen Menschen gegenüber wird explizit verlangt) oder das Judentum als ebenso gültigen Heilsweg wie die Kirche angesehen. Klar gesehen und formuliert hat dies Günter B. Ginzel: „Die Situation ist beinahe grotesk: Hier die Juden, die fast schon gebetsmühlenartig derlei Hoffnun-

gen und Wünsche postulieren, dort der Vatikan, der sich wortreich und konsequent diesem Ansinnen verweigert.“¹⁷

Die neue Karfreitagsfürbitte fügt sich somit zum einen konsequent an diese lehramtlichen Dokumente an, zum anderen kann auch eine klare Linie ausgemacht werden „in der theologischen Sicht Papst Benedikts von seinen frühen Schriften über das Judentum wie auch vom Katechismus der Katholischen Kirche bis zur Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für den außerordentlichen Ritus. Es besteht keine feindselige Absicht, dem jüdischen Volk das Christentum aufzuzwingen – nur die Hoffnung, sie mögen ‚ins Licht kommen‘.“¹⁸

Was kann erwartet werden?

In dieser Hoffnung Papst Benedikts XVI. schlägt sich eine religionstheologische Position nieder, die zwar den Angehörigen anderer Religionen die grundsätzliche Heilsmöglichkeit zuspricht, dies aber nur mittels der Zuordnung auf die eigene Religion, in diesem Falle die römisch-katholische Kirche als Verwirklichung der einen wahren Kirche Christi. Nach der noch auf dem Konzil von Florenz (15. Jh.) vertretenen Position, wonach niemand außerhalb der katholischen Kirche, d. h. auch keine Juden, Häretiker oder Schismatiker, gerettet werden können, wenn sie sich nicht vor ihrem Lebensende der Kirche anschließen¹⁹, enthält die positive Würdigung der anderen Religionen durch das II. Vatikanum in LG und NA eine deutlich andere Position, deren theologische Gründe allerdings weit zurückreichen.

Erinnert werden kann hier an die positive Wertung der Philosophie durch Justin und Clemens von Alexandrien, an Nicolaus Cusanus' Schrift „De pace fidei“ und an Karl Rahner als eigentlichen Begründer eines religionstheologischen Inklusivismus. „Das bedeutet: Das Heil, das Nichtchristen, wenn sie nach ihrem Gewissen leben, zuteil werden kann, ist kein Heil außer und ohne Jesus Christus, sondern vielmehr Heil in und durch Jesus Christus. Diese Sicht ist inzwischen mehr oder weniger zur opinio com-

17) Günter B. Ginzel, *Vorwärts, wir gehen zurück*, in: Homolka/Zenger (Anm. 1), 36–46, 41.

18) Michael A. Signer, *Wenn ein Gebet kein Segen ist*, in: Homolka/Zenger (Anm. 1), 78–90, 87.

19) Vgl. die Bulle „*Cantate Domino*“ (4. Februar 1442), DH 1330–1353, 1351.

munis katholischer Theologie geworden.“²⁰ Die inklusivistisch verstandene Einzigkeit und Heilsuniversalität Christi verneint demnach ein Heil außerhalb Christi – was im Eschaton auch nicht vorstellbar ist, sofern Heil als Teilhabe am innertrinitarischen Leben verstanden wird –, ohne deswegen aber eine Bekehrung zu Christus als heilsnotwendig anzusehen. Andere Religionen können mithin als Heilswege anerkannt werden, weil letztlich Christus in ihnen und durch sie rettet; sie sind dem Christentum insofern nicht gleichwertig, weshalb auch eine Bekehrung zum Christentum nicht als überflüssig angesehen wird, sondern grundsätzlich erwünscht ist.

Dies scheint auch die Position des gegenwärtigen Papstes zu sein, die sich in der neuen Form der Karfreitagsfürbitte niedergeschlagen hat. Er kann dies mit einer besonderen heilsgeschichtlichen Rolle auch des gegenwärtigen Judentums verbinden: „Auch wenn die Christen wünschen, dass Israel eines Tages Christus als den Sohn Gottes erkennen möge und dass damit der Spalt sich schließe, der beide noch trennt, so sollten sie doch Gottes Verfügung anerkennen, der Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden‘ eine eigene Sendung aufgetragen hat“²¹, nämlich ein Zeugnis vor der Welt dadurch aufzurichten, dass sie als erste Eigentümer der Schrift uns gegenüber bleiben. In diesem Beitrag betont er die eschatologische Dimension bzw. Gott als Subjekt der Überwindung der Trennung von Juden und Christen, da es nicht in unserer Macht stehe, sie zu überwinden.

Angesichts der nachkonziliaren lehramtlichen Positionierung in innerchristlich-ökumenischen und religionstheologischen Fragen erscheint ein Abrücken von der skizzierten (inklusionistischen) Position als unrealistisch. Da zudem für die den meisten lehramtlichen Äußerungen der römisch-katholischen Kirche zugrundeliegende Identitätshermeneutik eine offizielle lehramtliche Anerkennung einer anderen Religion (und auch des Judentums) als neben der Kirche völlig gleichwertiger Heilsweg die Anerkennung eines religiösen Pluralismus und damit Infragestellung der Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche bedeutet, ist eine solche in absehbarer Zeit nicht zu erwarten.

20) Walter Kasper, *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, in: Gerhard Ludwig Müller/Massimo Serretti, *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen*, Einsiedeln 2001, 155–172, 167.

21) Joseph Ratzinger, *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, in: IkaZ Com 26(1997)419–429, 425.

Möglich erscheint aber eine Vertiefung und Festigung der Überzeugung der eschatologischen Dimension und des Subjektseins Gottes bei der Überwindung der Trennung von Juden und Christen – was die von Franz Mußner vehement vertretene Sonderwegthese (zu Röm 11,25 f.) ermöglicht, wonach die Rettung ganz Israels als Tun und Wirken des Parusie-Christus, ohne vorausgehende Bekehrung, erfolgt.²² Prägnant formuliert: Israel wird durch den Parusie-Christus an der Kirche vorbei gerettet. Dies dürfte für jüdische Ohren immer noch problematisch genug klingen, aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt und angesichts der nachkonziliaren Lehrverkündigung erscheint mir alles darüber Hinausgehende als unrealistisch. Schon mit einem deutlichen Bekenntnis des Lehramtes hierzu wäre m. E. viel gewonnen – zumindest einer organisierten Judenmission jeder Boden entzogen.

Mithin sind wir als Theologen und Theologinnen gefragt, plausibel darzulegen, wieso aus bundestheologischen und offenbarungstheologischen Gründen eine solche Position weder einen religiösen Pluralismus bedeutet noch die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi in Frage stellt, um auf diese Weise den deutlich gewordenen Bedenken des Lehramtes zu entgegen. Dabei kann es nicht darum gehen, die vom Gesprächskreis „Juden und Christen“ formulierte Aporie aufzulösen – wohl aber, sie zu vertiefen, weiter zu begründen und ihre verschiedenen Implikationen zu entfalten:

- Jesus Christus ist nach christlichem Bekenntnis das „Ja und Amen“ (2 Kor 1,20) der unwiderruflichen Treue Gottes zu Israel und der ganzen Welt.
- Dennoch gibt es – um der Treue desselben Gottes willen – ein Heil für Israel ohne Glauben an Jesus Christus.²³

22) Vgl. dazu u. a. Franz Mußner, *Traktat über die Juden*, München 1988, 60. Zur exegetischen Diskussion vgl. Thomas Fornet-Ponse, *Im Geheimnis der Kirche. Christliche Angewiesenheit! Jüdische Verwiesenheit?* Aachen 2007, 55–58. Wohlmuth spricht in seiner Deutung der Karfreitagsfürbitte nicht von einer Rettung durch den Parusie-Christus, sondern durch Gott: „Während das Heil durch Jesus Christus der gesamten Völkerwelt via Kirche vermittelt wird, geschieht durch Gott die Rettung Israels“ (201).

23) Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK, *Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft*, Hamburg 2005, 20.