

Kapitel 3 | Traditionshermeneutische Leerstellen: Der verschwundene Ort des Jüdischen in der christlichen Theologie?

Im Titel dieses Abschnittes schwingt die These mit, das Jüdische sei in der christlichen Theologie und Traditionsbildung völlig ausgeklammert worden, entgegen seiner Bedeutung im Glauben Jesu und seiner Anhänger*innen.¹ Ist das Jüdische eine Leerstelle christlicher Traditionshermeneutik? Fand eine Auseinandersetzung mit dem Judentum nicht statt? Ein Blick auf die Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen zeigt bereits, dass es durchaus eine Beschäftigung mit dem (entstehenden) Judentum gab, und zwar auf unterschiedliche Weise, sowohl mit dem Ziel der Abgrenzung, aber auch in gegenseitigem Austausch. Besonders die frühe Kirche zeigt, wie wesentlich eine Differenzierung von »Rhetorik und Realität«² ist und dass polemische Angriffe gegen das Judentum auch im Kontext der Minderheitenposition und der beginnenden Abgrenzungsbestrebungen des damaligen entstehenden Christentums eingeordnet werden müssen.³ Anders stellt sich aber dar, wie diese Texte später verwendet wurden. Dieser kirchliche Antijudaismus vermischte sich nicht selten mit

-
- 1 Einige Darstellungen des folgenden Kapitels gehen auf Überlegungen und Passagen der Diplomarbeit der Autorin zurück, vgl. Höftberger, Elisabeth: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im Spiegel des jüdisch-christlichen Dialogs. Eine theologisch-metaphorologische Analyse von Dokumenten anlässlich des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate. Diplomarbeit, Salzburg, April 2018. Verfügbar über ePlus – Open-Access-Publikationsserver der Universität Salzburg: <https://resolver.obvsg.at/urn:nbn:at:at-ubs:1-2662> (02.12.2022).
 - 2 Fürst, Alfons: Jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten im Kontext der Antike. Zur Hermeneutik der patristischen Theologie. In: Hünemann, Peter/Söding, Thomas (Hg.): Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2003, 71–92, hier 72.
 - 3 Einen Überblick zum »Frühjudentum« und »Urchristentum«, zu begrifflichen Differenzierungen und historischen Entwicklungen gibt Tiwald: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums, 25–51.

dem ethnisch orientierten Antisemitismus. Eine völlige Trennung beider Dimensionen ist in der Forschung umstritten und genauso wenig sinnvoll wie eine Identifikation.⁴

Peter Schäfer erklärt in der Einführung in seine *Kurze Geschichte des Antisemitismus* den Grund, wieso er, anders als häufig in der theologischen oder historischen Forschung, einen Schwerpunkt auf die »griechisch-römische Antike« und die »christlich-theologische Spielart« der Judenfeindlichkeit legt.⁵ Besonders einflussreich sei nämlich »das Weiterwirken – bewusst oder unbewusst – der religiösen Stereotype und Vorurteile, die sich im Laufe der Zeit im Christentum herausgebildet hatten«⁶. Schäfer benennt hier genau jene impliziten Muster und Annahmen, die auch Gegenstand der vorliegenden Studie sind. Johannes Heil weist wiederum darauf hin, dass »kategorisch [...] unbedingt zwischen christlich geleiteter Konditionierung jüdischer Existenz und dem Konstrukt eines unaufhebbaren Kultur- oder Rassengegensatzes zu trennen«⁷ ist. Dies hat vor allem auch Relevanz für die Zukunft, zeigt es doch, dass christliche Theologie nicht genuin antijüdische Elemente enthält, sondern ihr Ziel damit im Gegenteil verfehlt. Eine kritische Betrachtung der Schuldgeschichte der Kirche darf deshalb in theologischen Reflexionen ebenso wenig fehlen wie das Bewusstsein um die »komplexe[] Interaktion« zwischen Jüdinnen und Juden mit der christlichen Bevölkerung, die jenseits der »starrten Kategorien von Contra und Pro« gedacht werden muss:⁸ »Begriffe wie Antagonismus, Konvergenz und Divergenz, Nähe und Distanz, Identität und Abgrenzung [dürften] geeigneter sein, um der Komplexität des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum gerecht zu werden.«⁹ Antijudaismus oder Antisemitismus sind damit nicht der einzige »hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der jüdisch-christlichen Beziehungen in ihrer geschichtlichen Entwicklung«¹⁰, worauf Wolfram Kinzig hinweist.

Der Sammelband *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*¹¹ zeigt exemplarisch ein akademisches Projekt, das das Bewusstsein für eine theologische »Politik des Verschweigens«¹² schärfen und mögliche Alternativen aus einer theologisch-interdisziplinären Perspektive anbieten möchte.

»Unsere Theologie hat sich nicht unabhängig von den Traditionen entwickeln können, für die Israel ein verworfener Teil war, mindestens aber eine stumme Größe blieb. Die

-
- 4 Vgl. Schäfer, Peter: *Kurze Geschichte des Antisemitismus*. München: C. H. Beck 2020. Schäfer bestimmt das Verhältnis folgendermaßen: »Weder glaube ich, dass diese beiden Aspekte säuberlich zu trennen sind – ganz im Gegenteil, sie überschneiden und überlappen sich ständig –, noch teile ich die Auffassung, dass das eine (Antijudaismus) irgendwann von dem anderen (Antisemitismus) abgelöst wird.« (Ebd. 10).
- 5 Beide Zitate Schäfer: *Kurze Geschichte des Antisemitismus*, 13.
- 6 Ebd. 14.
- 7 Heil: *Die Bürde der Geschichte*, 37.
- 8 Fürst: *Jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten*, 72.
- 9 Ebd. Fürst referiert hier auf Kinzig: *Nähe und Distanz*.
- 10 Kinzig: *Nähe und Distanz*, 10.
- 11 Vgl. Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.
- 12 Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria: *Einleitung*. In: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 7–13, hier 7.

Gegenwart des Jüdischen im Christlichen unterlag für lange Zeit einer eigenen Politik des Verschweigens: Man studiere nur die einschlägigen theologischen Traktate bis in unsere Zeit. Der jüdisch-christliche Dialog wurzelt erst dann in theologischem Mutterboden, wenn er ein eigenes Fundament der theologischen Architektonik geworden ist.«¹³

Die Herausgeber Gregor Hoff und Gerhard Langer nennen die der Publikation zugrunde liegende Ringvorlesung ein »theologisches Experiment« und einen »außergewöhnlichen Versuch, weil die gefügte theologische Ordnung der Dinge bewusst verlassen wurde«.¹⁴ Nun stellt sich die Frage, wie der jüdisch-christliche Dialog in die Architektonik theologischen Wissens integriert werden kann – ein zentrales Anliegen dieser Studie. Auf der Suche nach einer Antwort ist ein Blick in die Vergangenheit erforderlich, um nicht erneut der Gefahr einer Instrumentalisierung des Judentums zu verfallen. Das Verhältnis von Judentum, Kirche und Theologie war über die Jahrhunderte durchaus ambivalent, wie bereits angedeutet wurde. Das Judentum stellte für die Kirche eine wichtige hermeneutische Größe dar, allerdings in Form einer negativen Absetzung und kollektiven Schuldzuweisung. Auch wenn das Zweite Vatikanische Konzil eine entscheidende Wende brachte, so ist eine Sensibilität für die antijüdischen Implikationen der theologischen Wissensarchitektonik wichtig – und ein Bewusstsein dafür, dass auch das Verschweigen schuldhaft sein kann.

Theologische Forschung produziert Wissen, das nicht neutral ist: »Sie [die theologische Vernunft, EH] ist immer auch eine Wissensform verweigerter Auskünfte, diszipliniert von dem, was sie nicht sagen darf.«¹⁵ Hoff und Langer fragen deshalb: »Wie wurde das Jüdische theologisch *diszipliniert*?«¹⁶ In den von den etablierten theologischen Disziplinen ausgeschlossenen Orten liegt ein Potenzial für die Gottesrede und deshalb ist eine Beschäftigung mit ihnen für die Theologie unverzichtbar: »[D]amit sie mehr über sich erfährt und über diese ausgelagerten Orte eines gleichsam exkommunizierten Wissens, von diesen speziellen *loci alieni* her, zugleich eigene Informationen für ihre Rede von Gott beziehen kann.«¹⁷ In Hinblick auf das Judentum sehen die beiden Forscher nicht nur die Gefahr eines verlorenen Potenzials der Gottesrede, sondern – mit Bezug auf die Position Karl Barths – »einen unersetzbaren theologisch-kirchlichen Verlust«¹⁸. Von dieser Perspektive her folgt die Feststellung: »Die Bestimmung Israels als *locus theologicus* wird zum zentralen Angelpunkt einer Hebung der christlichen Theologie.«¹⁹ Die Israeltheologie der Kirche und der jüdisch-christliche Dialog werden damit zu zentralen Bestimmungsorten der Verantwortung, die Theologie in ihrem Anspruch als Gottesrede trägt. Ein Blick in die Vergangenheit jüdisch-christlicher Beziehungen soll dabei helfen, die Rede von einer traditionshermeneutischen Leerstelle zu präzisieren.

13 Langer/Hoff: Einleitung, 7.

14 Ebd.

15 Ebd. 8.

16 Ebd. 7.

17 Ebd. 8.

18 Ebd.

19 Ebd.

1. Geschichtliche Ambivalenzen im Verhältnis von Theologie, Kirche und Judentum

Zerrbilder prägten jahrhundertlang immer wieder das gesellschaftlich vorherrschende Bild des Judentums.²⁰ Antijudaismus ist nicht nur ein Phänomen christlich geprägter Gesellschaften. Die erste Verfolgung jüdischer Menschen, die belegbar ist, fand bereits um das Jahr 410 v. Chr. in persischer Zeit in der ägyptischen Militärkolonie Elephantine statt.²¹ In hellenistischen Herrschaftsgebieten und im Römischen Reich lässt sich Ähnliches feststellen: »Auch schon für die Antike gilt: Das Vorurteil gegen die Juden, das auf jedwede Kenntnis der originalen Quellen des Judentums verzichtet, hat mehr Überzeugungskraft als solide Sachkenntnis. Die Karikatur des Judentums war überzeugender als seine tatsächliche Existenz.«²²

Die Polemik gegen Jüdinnen und Juden, die in den Schriften des Neuen Testaments auftaucht, muss der Zeit und dem Kontext entsprechend eingeordnet werden. So sind antijüdische Aussagen im Matthäusevangelium beispielsweise als »innerjüdische Polemik«²³ zu bewerten, die im Kontext des sogenannten »Judenchristentums« verstanden werden müssen.²⁴ Der Vorwurf des Gottesmordes findet sich bereits im ersten Brief des Paulus an die Gemeinde in Thessaloniki, der um 51 n. Chr. entstand.²⁵

»Denn, Brüder und Schwestern, ihr seid dem Beispiel der Gemeinden Gottes in Judäa gefolgt, die in Christus Jesus sind. Ihr habt von euren Mitbürgern das Gleiche erlitten wie jene von den Juden. Diese haben Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt. Sie missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen; sie hindern uns daran, den Heiden das Evangelium zu verkünden und ihnen so das Heil zu bringen. Dadurch machen sie unablässig das Maß ihrer Sünden voll. Aber der ganze Zorn ist schon über sie gekommen.« (1 Tess 2,14-16)

Die hier enthaltene judenfeindliche Polemik steht im Zusammenhang der theologischen und gemeindlichen Konflikte des Paulus und im Spannungsfeld der Auseinandersetzung unterschiedlich geprägter Gruppierungen: »[I]n den prinzipiellen Abweisungs-, Verwerfungs- und Diffamierungsversuchen, von denen man sich auf beiden Seiten einen Argumentationsvorsprung bzw. eine indirekte Selbststabilisierung erhoffte, ver-

20 Eine ausführliche Darstellung des jüdisch-christlichen Verhältnisses im Laufe der Geschichte, das hier nur sehr skizzenhaft umrissen wird, bietet Renz: *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*, besonders 19–38 und 58–76. Eine eingehende Auseinandersetzung mit der »Gewalt antijudaistischer Motive und Bilder in der christlichen Theologie« findet sich auch in der Diplomarbeit der Autorin: Höftberger: *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 24–35.

21 Vgl. Schäfer, Peter: *Judeophobia. Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press 1997, 123.

22 Schubert, Kurt: *Gottesvolk – Teufelsvolk – Gottesvolk*. In: *Jüdisches Museum der Stadt Wien* (Hg.): *Die Macht der Bilder*. Wien: Picus 1995, 30–52, hier 33.

23 Ebd. 34.

24 Eine Auseinandersetzung mit der komplexen Frage nach dem »Judenchristentum« bietet z.B. Fürst: *Jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten im Kontext der Antike*, 84–86.

25 Vgl. Renz: *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*, 19.

birgt sich das Problem.«²⁶ In der Rezeption solcher Passagen wurde ein eigenes Narrativ konstruiert und der Gottesmordvorwurf zur Legitimation der Verfolgung und Ermordung jüdischer Menschen. Dieser Vorwurf hatte so verheerende Auswirkungen bis in die Gegenwart.²⁷

Eine hermeneutische Funktion des Judentums für das Christentum in abwertender Weise zeigt sich bei Augustinus. Er sah »eine Inbesitznahme der jüdischen Traditionen geboten, was voraussetzte, dass diese in ihrem Ursprung als solche sichtbar blieben und ständig als falsch erwiesen werden konnten«²⁸. Eine solche negative Kontrastierung manifestierte sich auch bildlich in den »Personifikationen ›Ecclesia‹ und ›Synagoga‹«²⁹. Dieses Motiv, das um das Jahr 850 in einer Elfenbeinarbeit erstmals belegt werden kann,³⁰ fügt sich in »eine ikonographische Wirkungsgeschichte der patristischen Behandlung des Judenthemas«³¹. Es referiert auf einen antijüdischen Text, der zwar Augustinus zugeschrieben, aber erst nach dessen Tod etwa Mitte des 5. Jahrhunderts verfasst wurde.³² Während Ecclesia und Synagoga bis ins 11. Jahrhundert in ihrer Kleidung und mit weiteren Gegenständen zum Teil trotz der Machtübernahme der Kirche noch in etwa gleichwertig dargestellt wurden,³³ nahm eine negative Kontrastierung in den folgenden Jahrhunderten zu. Die Synagoga wurde vermehrt mit herabsetzenden Motiven wie bedeckten oder geschlossenen Augen, gebrochener Fahnenlanze, zerbrechender Krone oder entblößtem Oberkörper dargestellt – manchmal sogar als jene, die mit einer Lanze Christus tötet.³⁴ Die Wirkung solcher Bilder bis in die Gegenwart hinein darf nicht unterschätzt werden. Die Ausstellung »Die Macht der Bilder – antisemitische Vorurteile und Mythen« des Jüdischen Museums der Stadt Wien im Jahr 1995 zeigte etwa, wie das »Bild des ›gottesmörderischen Juden‹«³⁵ zur Grundlage für die sich etablierenden Bilder »des schachernden und ausbeutenden, des nach der Weltherrschaft strebenden, des

26 Weinrich, Michael: »Antisemitismus«. In: Eicher, Peter (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Band 1: A–Gewa. München: Kösel 2005, 34–50, hier 36–37.

27 Vgl. Schubert: Gottesvolk, 35.

28 Heil, Johannes: Die Bürde der Geschichte: Stationen der langlebigen »Lehre der Verachtung«. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 26–52, hier 28.

29 Lenzen, Verena: Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven. In: Frankemölle, Hubert (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über »Dabru emet – Redet Wahrheit«. Paderborn: Bonifatius/Frankfurt a.M.: Lembeck 2005, 235–247, hier 236.

30 Vgl. Raddatz, Alfred: Zur Geschichte eines christlichen Bildmotivs. Ecclesia und Synagoge. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus 1995, 53–59, hier 54. Die Elfenbeintafel findet sich heute am Deckel des Perikopenbuches Kaiser Heinrichs II. Verfügbar im Digitalen Archiv der Bayrischen Staatsbibliothek: http://daten.digital-sammlungen.de/bsbooo87481/image_1 (02.12.2022).

31 Lenzen: Zum gegenwärtigen Stand, 236.

32 Vgl. Schreckenberg, Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). 2., überarbeitete Auflage (EHS.T 172). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1990, 354.

33 Vgl. Raddatz: Zur Geschichte, 55.

34 Vgl. ebd. 55–57.

35 Klamper, Elisabeth: Zur Ausstellung »Die Macht der Bilder – antisemitische Vorurteile und Mythen«. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus 1995, 15–20, hier 17.

ewig wandernden, heimatlosen und schließlich [...] des aus der menschlichen Gemeinschaft ausgegrenzten, der Vernichtung preisgegebenen Juden«³⁶ wurde.

Die Stellung der jüdischen Bevölkerung im europäischen Mittelalter war ambivalent. Zunächst konnten Jüdinnen und Juden trotz vielfacher Einschränkungen in den christlich geprägten Gesellschaften leben: »Mit Ausnahme von Spanien jedoch war in den anderen europäischen Reichen nach dem Ende des weströmischen Reiches ein weit hin gedeihliches Zusammenleben von Juden und Christen möglich.«³⁷ Das 11. Jahrhundert brachte eine massive Verschlechterung, ausgelöst durch die Zerstörung der Grabeskirche durch den Fatimiden-Kalifen al-Hakim, ein Ereignis, das der jüdischen Bevölkerung in Europa zur Last gelegt wurde.³⁸ Zwar galt das Prinzip der »doppelten Schutzherrschaft«³⁹, das der jüdischen Bevölkerung – oftmals nur offiziell und bei Zahlung von Schutzgeld – Schutz vor Übergriffen gewähren und gleichzeitig die christliche Bevölkerung vor jüdischem Einfluss abschirmen sollte. Allerdings konnten die von den Päpsten erlassenen Schutzbullen, etwa durch Innozenz IV.,⁴⁰ Verfolgungen, Zwangsbekehrungen oder Pogrome nicht verhindern. Nicht zuletzt war das päpstliche »Einschreiten in konkreten Fällen der Beschuldigung [...] vielfach halbherzig oder ungenügend«⁴¹.

Auf dem Weg in die so bezeichnete Neuzeit nahmen die Repressionen gegen die jüdische Bevölkerung nicht ab. Im Gegenteil konnten durch den Buchdruck ab dem 15. Jahrhundert judenfeindliche Bilder und Schriften noch einfacher verbreitet werden.⁴² Das Judentum wurde als Feindbild instrumentalisiert. Im Zusammenhang mit innerchristlichen theologischen Konflikten wurde die jüdische Bevölkerung »in geradezu inflationärer Weise als Maßstab [...] aufgerufen«⁴³ und zur Projektionsfläche. Legenden wie jene vom Ritualmord oder der Hostienschändung stammen eigentlich aus dem »innerchristliche[n] Häretikerdiskurs«⁴⁴. Diese Projektionen sind auch für Konflikte zwischen den Konfessionen feststellbar, wo sowohl die protestantische Seite als auch die katholische »den Gegner des Judaisierens«⁴⁵ anklagte.

Mit der Aufklärung veränderte sich die Machtstruktur der Gesellschaft langsam und der kirchliche Einfluss sank. In verschiedenen Staaten Europas konnten Jüdinnen und Juden zunehmend »frei agieren, wirtschaftlich und politisch aktiv werden«⁴⁶. Der kirchliche Antijudaismus verlor an gesellschaftlicher Schlagkraft, wirkte allerdings weiter in

36 Ebd.

37 Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 32. Renz bezieht sich hier auf: Poliakov, Léon: Geschichte des Antisemitismus. Band 1: Von der Antike bis zu den Kreuzzügen. 2., unveränderte Auflage. Worms: Heintz 1979, 24–35.

38 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 32.

39 Ebd. 33. Eine kompakte Auseinandersetzung mit der doppelten Schutzherrschaft bietet: Brechenmacher, Thomas: Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. München: C. H. Beck 2005.

40 Vgl. Heil: Die Bürde der Geschichte, 33.

41 Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 33.

42 Vgl. Schubert: Gottesvolk, 42.

43 Heil: Die Bürde der Geschichte, 35.

44 Ebd.

45 Ebd. 40.

46 Schreckenberg, Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld 3 (13.–20. Jh.) (EHS.T 497). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1994, 47.

einem »moderne[n], rassistisch motivierte[n] Antisemitismus«⁴⁷, der in den christlich geprägten antijüdischen Motiven Legitimationsgrundlage und Anknüpfungspunkte fand. In der Geschichte gibt es außerdem Beispiele von Verfolgungen, die nicht nur mit der Religionszugehörigkeit, sondern auch mit der jüdischen Herkunft begründet wurden. So verfolgte die Kirche in der spanischen Judenverfolgung des 15. Jahrhunderts Jüdinnen und Juden sowie zum Christentum konvertierte Menschen.⁴⁸

Kirchliche Gesetze enthielten lange Bestimmungen, die die jüdische Bevölkerung einschränkten und diskriminierten.⁴⁹ Erst im Jahr 1917 wurden mit der Einführung des *Codex Iuris Canonici* »herkömmliche[] judengegnerische[] Bestimmungen der kirchlichen Gesetzgebung eliminiert«⁵⁰. Manifestierte Bilder ließen sich allerdings nicht so schnell aus dem gesellschaftlichen und kirchlichen Gedächtnis tilgen. Seit den 1920er Jahren kam es zu einer verstärkten theologischen Rezeption christlich geprägter antijüdischer und antisemitischer Motive und Bilder.⁵¹

Der Zusammenhang von katholischem Rassismus, Antisemitismus und Nationalsozialismus muss wahrgenommen werden, er ist tiefgreifend und komplex.⁵² Die Gesellschaft, in der der Nationalsozialismus Fuß fassen konnte, war christlich geprägt und vor diesem Hintergrund wurde das Judentum vielfach einem Grundverdacht unterzogen. Die aktive Beteiligung vieler christlich gläubiger oder sozialisierter Menschen an den Verbrechen des Nationalsozialismus und der Ermordung von Jüdinnen und Juden sowie anderer ethnisch und politisch Verfolgter steht außer Frage. So stellt Andreas Renz fest: »Insgesamt jedoch haben die Kirchen und die meisten Christen in Deutschland und Europa versagt, indem sie zu oft schwiegen und mit dem Rücken zum Schicksal der verfolgten Juden standen.«⁵³ Ein Legitimationsmoment war das Feindbild »des Juden«, das vor allem auch von der Kirche im Laufe der Jahrhunderte konstruiert wurde:

»Die Juden und ihr Glaube wurden nicht in ihrer Realität, geschweige denn in ihrem Selbstverständnis wahrgenommen, sondern als ideologisch verzerrtes, dämonisches Konstrukt, als Feindbild, das niemand hinterfragte. Israel und Kirche wurden als unvereinbare Alternativen gegenübergestellt: ›Abfall gegen Glauben, Verlorenheit gegen Rettung, Sünde gegen Erlösung, wertlose Werke gegen Liebe, das Reich des Teufels gegen das Reich Gottes.«^[1] Das Christentum hat mit den Juden die eigene Wurzel, das ›alter Ego‹ bekämpft und damit sich selbst verfehlt und seinen göttlichen Auftrag verdunkelt. Wahrscheinlich war es gerade die Nähe beider Religionen, die Sorge um

47 Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 36.

48 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 34. Renz referiert hier auf Priester, Karin: Rassismus. Eine Sozialgeschichte. Leipzig: Reclam 2003, 17–42.

49 Vgl. Schreckenberg: Adversus-Judaeos-Texte (13.–20. Jh.), 750.

50 Ebd.

51 Lill, Rudolf: Die deutschen Katholiken und die Juden in der Zeit von 1850 bis zur Machtübernahme Hitlers. In: Rengstorf, Karl Heinrich/Kortzfleisch, Siegfried von (Hg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. Band 2. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1988, 370–420, hier 401–408.

52 Vgl. Connelly: Juden – Vom Feind zum Bruder, 15–128.

53 Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 38.

die eigene Identität und Wahrheit, die zu pathologischer Abgrenzung und Aggression führte.«⁵⁴

Der Historiker Jeremy Cohen, Professor für jüdische Geschichte an der Universität Tel Aviv, benannte dieses für die eigenen Zwecke konstruierte (Feind-)Bild als »hermeneutical Jew«⁵⁵ – ein Konzept, das eingehender betrachtet werden muss.

2. Vom »Hermeneutical Jew« zum Judentum als hermeneutischem Akteur

Wie bereits angedeutet wurde, nutzte schon Augustinus das Judentum als negative Kontrastfolie, um die Überlegenheit und Legitimität des Christentums zu zeigen. Johannes Heil beschreibt, wie diese hermeneutische Instrumentalisierung des Judentums von der Antike bis über die Neuzeit hinaus reichte:

»Augustinus und die frühe Kirche konnten den Juden nicht ausweichen, aber sie haben Nutzen aus diesem Umstand gezogen und das Judentum im Grunde kolonisiert. Am Beispiel der Juden wurden christliche Lehre und Identität maßgeblich geformt. Juden waren Gegner, aber sehr nützliche, um nicht zu sagen notwendige. Hier war bereits angelegt, was Jeremy Cohen für das Mittelalter als die Figur des »hermeneutischen Juden der christlichen Theologie« beschrieben hat.^[1] Die heilsgeschichtliche Instrumentalisierung der Juden hat deren Status rechtlich und sozial bis weit in die Neuzeit hinein negativ beeinflusst. Die »Lehre der Verachtung« (»L'enseignement du mépris«), wie Jules Isaac es 1962 nannte,^[2] war keine Nebenerscheinung christlicher Theologie, sondern ihr strukturell eingewoben.«⁵⁶

Cohen stellt solch eine »Rollenverteilung« sogar für die Gegenwart noch fest. Er berichtet über einen Lehraufenthalt in den USA, wo er am theologischen Seminar, an dem er lehrte, vor allem als Jude und weniger als Historiker wahrgenommen wurde: »For these colleagues, who welcomed me onto their campus with genuine, memorable warmth, I functioned less as the historian I construed myself to be and more as a player on a theological stage set long before my arrival.«⁵⁷ Die Verflochtenheit in theologische Konzepte und alltägliche Handlungen macht die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung nochmals deutlich. Wie Hoff und Langer in der Einleitung zum dargestellten Sammelband betonten, geht es um eine Veränderung der gesamten theologischen Architektur.

Cohen beschreibt in seinem Buch *Living Letters of the Law*, wie das Bild von Jüdinnen und Juden entlang der Machtinteressen christlicher Herrscher, der Kirche oder der

54 Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 37. Referenz [1]: Renz zitiert in diesem Ausschnitt: Katz, Steven Theodore: Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus. Übersetzt von Alexandra Riebe. Herausgegeben von Volker Drehsen. Tübingen: Mohr Siebeck 2001, 11.

55 Cohen, Jeremy: *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1999, 2.

56 Heil: Die Bürde der Geschichte, 30. Heil bezieht sich hier auf: Referenz [1]: Cohen: *Living Letters* 1f.; Referenz [2]: Isaac, Jules: *L'enseignement du mépris*. Paris: Fasquelle 1962.

57 Cohen: *Living Letters*, 1.

christlichen Mehrheitsgesellschaft konstruiert wurde. Die kulturellen, religiösen oder sozialen Wirklichkeiten der Menschen wurden kaum beachtet und das Jüdische ihrer Existenz als alleiniges Bestimmungsmerkmal hervorgehoben. Die Bezugnahmen auf das Judentum waren meist auch dort, wo gewisse Schutzmaßnahmen getroffen wurden, durch eigene Interessen motiviert oder dadurch, das Christentum als heilsgeschichtlich überlegene Größe zu präsentieren. Die Definitionsmacht lag auf christlicher Seite und das religiöse Selbstverständnis wurde nicht berücksichtigt.

»Throughout much of its history, in various manners and to differing extents, Christianity has accorded Jews and Judaism a singular place in a properly ordered Christian society. From the people who received God's Old Testament, to those who parented, nurtured, and allegedly, murdered Jesus, to those whose conversion will signal the second coming of Christ, Jews have had distinctive tasks in Christian visions of salvation history. The idea that Christendom needs the Jews to fill these special roles has, in fact, contributed to the survival of the Jewish minority in a Christian world, with varying results. On one hand, the Christian idea of Jewish identity crystallized around the theological purpose the Jew served in Christendom; Christians perceived the Jews to be who they were *supposed* to be, not who they actually *were*, and related to them accordingly. [...] On the other hand, when Christian theologians awakened to the disparity between the Jew they had constructed and the real Jew of history, they could construe the latter's failure to serve the purposes allotted him as an abandonment of his Judaism. This, in turn, might render him less suited for the protection granted Jews who did function ›properly‹ in Christian society.«⁵⁸

Cohens These gewinnt noch an Komplexität, wenn er – wie im Zitat deutlich wird – das Versagen »des Juden« in seiner hermeneutischen Funktion beschreibt. Wo Jüdinnen und Juden in der Geschichte also nicht in das konstruierte Bild passten, den ihnen zugewiesenen Platz in der christlichen Heilsgeschichte mit ihren eigenen religiösen Vorstellungen konfrontierten, konnte ihnen dies zusätzlich zum verheerenden Nachteil werden.

Die Problematik des »hermeneutical Jew« ist offensichtlich: aus einer Fremdperspektive heraus und den eigenen Interessen gemäß wurden jüdische Menschen nicht in ihrem sozialen, kulturellen, ökonomischen oder religiösen Selbstverständnis wahrgenommen, sondern ein starres (Feind-)Bild konstruiert. Die These vom »hermeneutically crafted Jew«⁵⁹ stellt damit Anfragen an eine theologische Erkenntnistheorie, die die Umgrenzung der eigenen Identität durch Abwertung und Instrumentalisierung von anderen forciert. Allerdings bilden sich Identitäten immer im Austausch, in gegenseitiger Abgrenzung und Aneignung. Eine hermeneutische Rolle etwa des Judentums kann und soll in der christlichen Identitätsbildung nicht ausgeschlossen werden. Wie aber ist eine Dekonstruktion des »hermeneutischen Juden« der Geschichte möglich und eine Anerkennung der Eigenperspektive des Judentums und seines hermeneutischen Einflusses? Wie können Jüdinnen und Juden nicht hermeneutisch instrumentalisiert, sondern von christlicher Perspektive selbst als hermeneutische Akteurinnen und Akteure einer

58 Ebd. 1–2.

59 Ebd. 3.

christlichen Traditionshermeneutik wahrgenommen werden? Antworten darauf werden in Kapitel 12 dieser Studie gesucht.

3. Hermeneutische Umbrüche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die Konzilserklärung *Nostra aetate* war ein erster Schritt, die eigene erkenntnistheoretische Haltung zu korrigieren und den jeweils anderen – in Artikel 4 insbesondere das Judentum – in seinem Selbstwert anzuerkennen. Die wesentliche Erneuerung des Konzils sei dabei eine »Haltungsänderung«⁶⁰, wie Franz Gmainer-Pranzl im Anschluss an Roman Siebenrock betont. Der Titel von *Nostra aetate* »de Ecclesiae habitudine« könne anstatt mit »Verhältnis der Kirche«, so Siebenrock, folgendermaßen übersetzt werden: »(Grund)Haltung«, der »Habitus«, die sich in verschiedenen Verhaltensweisen äußern- de wesentliche Identität und Bestimmung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen«⁶¹. Diese Bestimmung impliziert zentrale erkenntnistheoretische Veränderungen in der kirchlichen Perspektive auf andere Religionen, wie sich etwa in *Nostra aetate* Artikel 2 zeigt:

»Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.« (NA 2)

Die Tragweite des Wandels wird durch die verneinte Formulierung nicht gleich bewusst: Die Kirche »lehnt nichts von alledem ab« und »nicht selten« lässt sich in anderen religiösen Lebensweisen Wahrheit erkennen. Darin steckt allerdings eine Relativierung der eigenen Definitionsmacht über die Wahrheit. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die eigene Deutung durch die Blickwinkel anderer ergänzt werden muss. Begründet wird diese Aussage durch den Glauben an Jesus Christus selbst. Darauf weist die »biblisch begründete Lichtmetapher«⁶² mit ihrer Anspielung auf Joh 1,9 hin: »Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt.« Die Kirche kann dieses Licht der Wahrheit nicht kontrollieren. Eine solche Aussage blieb nicht ohne Kritik. Während die Erklärung manchen zu weit ging, sahen andere darin bloß eine Bestätigung des kirchlichen Überlegenheitsanspruchs in einem neuen, diplomatischeren Kleid. Die Argumentation des Dokuments ist an dieser Stelle christologisch angelegt, was sowohl dem Vorwurf eines Rela-

60 Gmainer-Pranzl, Franz: Was der Kirche »heilig« ist. Religionstheologische Perspektiven des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 373–388, hier 375.

61 Siebenrock, Roman A.: Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzilserklärung »Nostra Aetate«. In: Wassilowsky, Günther (Hg.): Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2004, 154–184, hier 168–169.

62 Siebenrock, Roman A.: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In: HThK Vat. II. Band 3. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 591–693, hier 657.

tivismus entgegengehalten werden kann als auch der Haltung, der interreligiöse Dialog sei eine nebensächliche Angelegenheit für die Getauften.

Nostra aetate bietet einen neuen erkenntnistheologischen Rahmen für die Auseinandersetzung mit Israel und dem zeitgenössischen Judentum. Doch wird dieser Rahmen genutzt und gefüllt? Wurde und wird er auf der Ebene der theologischen Disziplinen, der pastoralen Kontexte und der Lehrpläne von Schulen und Universitäten umgesetzt? Es zeigt sich ein ambivalentes Bild. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem jüdisch-christlichen Dialog hat seit dem Konzil und gerade in den letzten Jahrzehnten deutlich zugenommen. Zahlreiche Forschungs- und Publikationsprojekte zeigen dies. Allerdings sind das Studium des Judentums und eine Auseinandersetzung mit der Israeltheologie noch nicht ausreichend in akademischen und schulischen Lehrplänen verankert und werden nach wie vor häufig als Spezialthemen der Theologie behandelt. Auch im pastoralen Kontext prägen implizite Antijudaismen nach wie vor Predigten oder Katechese.

Die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen in Deutschland gab für die Jahre 2016–2017 eine Studie zur Repräsentanz jüdischer und jüdisch-christlicher Lehrinhalte in Lehrgängen der evangelischen Theologie in Auftrag. Für die evangelischen Kirchen ist *Nostra aetate* klarerweise nicht lehramtlich bindend und insofern maximal ein ökumenisch verbindender Referenzpunkt, doch gibt es hier genauso Erklärungen, die Grundlagen für einen erneuerten Umgang mit dem Judentum beinhalten – so etwa das bereits erwähnte Dokument *Schuld an Israel*⁶³ aus dem Jahr 1950. Analysiert wurde in der Studie, »[i]n welchem Umfang, mit welchem Grad an Verbindlichkeit und anhand welcher Inhalte«⁶⁴ die Größen »Judentum« und »jüdisch-christlicher Dialog« in den Studienordnungen für das Pfarr- und Lehramt behandelt werden. »Wenig Pflicht, viel Kür«⁶⁵ lautet das Resümee des Studienteams, da entsprechende Lehrveranstaltungen in den erhobenen Studienplänen hauptsächlich im Wahlpflichtbereich angesiedelt waren. Die Entscheidung zur Auseinandersetzung blieb deshalb den Studierenden überlassen. Auch eine Einordnung in religionswissenschaftliche Module – wo Pflichtveranstaltungen noch am ehesten, aber auch nur im Pfarramtsstudium vorkamen – sehen die Verfasser*innen kritisch. Es bestehe die Gefahr, »dass das Judentum dabei von Studierenden (und Lehrenden) nur als eine von vielen ›Fremdreligionen‹ betrachtet«⁶⁶ wird. Kritisiert wird ebenso, dass die Lehre jüdisch-christlichen Wissens und Handelns meist »nur ›vermittelt‹, nämlich *stellvertretend* bzw. *einseitig* durch christli-

63 Die Erklärung wird auch „Wort zur Judenfrage“ genannt, so auch hier: Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland: Wort zur Judenfrage vom April 1950. Berlin-Weißensee, 27. April 1950. In: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn: Bonifatius/München: Kaiser 1988, 548–549.

64 Nikolaus, Julia/Hecke, Marie/Schröder, Bernd: Jüdisch-christlicher Dialog und das Studium der Evangelischen Theologie bzw. Religion in Deutschland – Ergebnisse einer Analyse der Studien- und Prüfungsordnungen für das Pfarramts- und Lehramtsstudium in Bezug auf jüdische und/oder jüdisch-christliche Lehrinhalte. In: Epd D 21 (2017), 5–19, hier 5.

65 Ebd. 16.

66 Ebd.

che Wissenschaftler_innen, nicht aber durch ihre Kolleg_innen jüdischen Glaubens«⁶⁷ stattfindet.

Ein kurzer Blick auf einige Studienpläne *katholisch*-theologischer Fakultäten in Österreich zeigt einen durchwachsenen Befund. In den Studien der katholischen Fachtheologie ist in den analysierten Studienplänen zumindest *eine* verpflichtende Lehrveranstaltung zu finden. Die Fakultäten verankern zum Teil auch zusätzliche Inhalte des jüdisch-christlichen Dialogs mit verschiedenen Schwerpunkten – verpflichtend oder fakultativ. Im Studium für das Lehramt ab Sekundarstufe II (Schüler*innen ab einem Alter von ca. zehn Jahren) ist dieses Angebot allerdings leider stark eingeschränkt. Einige Beispiele sollen dies veranschaulichen.⁶⁸

An der Theologischen Fakultät der Universität *Innsbruck* wird für den Studienplan Katholische Fachtheologie sowohl ein *Pflichtmodul* »Judentum« als auch ein *Wahlmodul* »Synagoge und Kirchen«⁶⁹ angeboten. Das Pflichtmodul ist stärker im judaistischen bzw. bibelwissenschaftlichen Bereich angesiedelt. Aktuelle Forschungsfragen des jüdisch-christlichen Dialogs können im Wahlmodul vertieft werden. Im Studienplan für das Lehramt wird das Judentum in seinen Beziehungen zum Islam behandelt.⁷⁰

An der Katholischen Privatuniversität *Linz* sind verpflichtende Grundlagen zum Judentum in einem bibelwissenschaftlichen Modul eingebettet.⁷¹ Im Modul »Kunst als Ort religiöser, philosophischer und weltanschaulicher Kommunikation« werden außerdem Themen der »jüdisch-christlichen Ikonographie und deren Wirkungsgeschichte«⁷² behandelt. Im Lehramtsstudium wird das Judentum in einem Erweiterungsmodul erwähnt, wo das laufende Kursangebot zu beachten ist, und hier wiederum im Zusammenhang mit einer »Einführung in die nichtchristlichen Weltreligionen«⁷³. Außerdem

67 Ebd. 17.

68 Im Folgenden werden die im Wintersemester 2020/21 aktuellen Studienpläne der Katholischen Fachtheologie sowie des Bachelor- und Masterstudiums Lehramt Katholische Religion der benannten Universitäten nach den Stichworten »Judentum« sowie »jüdisch« durchsucht. Inhaltliche Implikationen in anderen Kursen sowie Schwerpunktsetzungen von Lehrenden über die Repräsentanz in den Studienplänen hinaus werden in der Erhebung nicht berücksichtigt, spielen aber natürlich in der praktischen Vermittlung eine wesentliche Rolle.

69 Vgl. Curriculum für das Diplomstudium Katholische Fachtheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, Gesamtfassung ab 01.10.2019, 14: https://www.uibk.ac.at/fakultaeten-servicestelle/pruefungsreferate/gesamtfassung/ds-katholische-fachtheologie_stand-01.10.2019.pdf (03.12.2022).

70 Curriculum für das Bachelorstudium Lehramt Sekundarstufe (Allgemeinbildung). Gemeinsames Studium der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule – Edith Stein, der Pädagogischen Hochschule Tirol, der Pädagogischen Hochschule Vorarlberg, der Universität Innsbruck und der Universität Mozarteum Salzburg (Standort Innsbruck), Gesamtfassung ab 01.10.2019, 196: https://www.uibk.ac.at/fakultaeten-servicestelle/pruefungsreferate/gesamtfassung/ba-lehramt-sekundarstufe_stand-01.10.2019.pdf (03.12.2022).

71 Vgl. Studienplan Diplomstudium Katholische Fachtheologie Katholische Privatuniversität Linz, 01.10.2008, 11: https://ku-linz.at/fileadmin/user_upload/Studium/Studienplan/Stpl_Diplomstudium_KathTheologie_2008.pdf (03.12.2022).

72 Studienplan Diplomstudium Katholische Fachtheologie Katholische Privatuniversität Linz, 10.

73 Curriculum Bachelorstudium Lehramt Sekundarstufe (Allgemeinbildung). Entwicklungsverbund »Cluster Mitte«, 01.10.2019, 557: https://ku-linz.at/fileadmin/user_upload/Studium/PaedagogInnenbildung_neu/BEEd_2019_final.pdf (03.12.2022).

kann in einem Wahlpflichtmodul ein Kurs zur vertieften Auseinandersetzung mit »Jesus von Nazaret« gewählt werden, wo dieser auch in seine »frühjüdische[] Umwelt« eingeordnet wird.⁷⁴

An der Theologischen Fakultät der Universität *Graz* werden »Geschichte und Theologie des Judentums« im Rahmen der biblischen und historischen Fächer behandelt.⁷⁵ Interessant ist ein Blick auf das Pflichtmodul »Volk Gottes«, wo bei den Lehrmethoden und -aktivitäten explizit das »Gespräch und Begegnung mit Vertreter/inne/n bzw. Institutionen verschiedener christlicher Konfessionen und mit jüdischen Gesprächspartner/inne/n«⁷⁶ erwähnt wird. Hervorzuheben ist auch das Modul »Einführung in die Glaubenslehre und den Gottesdienst der Kirche«, wobei die »jüdische[n] Wurzeln des christlichen Gottesdienstes« berücksichtigt werden sollen.⁷⁷ Im Lehramtsstudium wird das Judentum wiederum im Kontext der »Weltreligionen« und des interreligiösen Lernens behandelt.⁷⁸

Die Katholische Fakultät der Universität *Wien* bietet für Katholische Fachtheologie eine verpflichtende »Einführung in das Judentum« im Rahmen der Religionsgeschichte an.⁷⁹ Im Studienplan für das Lehramt kann solch eine Einführung im Masterstudium als Wahlpflichtkurs je nach Lehrveranstaltungsangebot absolviert werden.⁸⁰ Die Fakultät setzte im Wintersemester 2020/21 den Schwerpunkt »Judentum – Christentum – Islam. Inter- und transdisziplinäre Perspektiven auf den interreligiösen Dialog der abrahamitischen Religionen«, bestehend aus einer Ringvorlesung mit Tutorium, Lehrveranstaltungsangeboten verschiedener Lehrender zu unterschiedlichen Teilaspekten sowie einem Begleitprogramm einer bereits länger bestehenden interreligiösen Initiative für Studierende, dem Café Abraham.⁸¹

Das Lehramtsstudium Katholische Religion an der Theologischen Fakultät der Universität *Salzburg* entspricht dem Studienplan der Katholischen Privatuniversität Linz. Im Diplomstudium Katholische Fachtheologie ist eine Einführung in die Grundlagen des Judentums ähnlich den anderen Studienplänen im Modul zu biblischen Texten verankert. Das Judentum wird außerdem im ebenso verpflichtenden Modul »Glaubenswel-

74 Beide Zitate ebd. 338.

75 Vgl. Curriculum für das Diplomstudium Katholische Fachtheologie Karl-Franzens-Universität Graz, 2017, 30: https://online.uni-graz.at/kfu_online/wbMitteilungsblaetter_neu.display?pNr=14796&pDocNr=3732682&pOrgNr=14190 (03.12.2022).

76 Ebd. 29.

77 Beide Zitate ebd. 24.

78 Vgl. Curriculum für das Bachelorstudium Lehramt Sekundarstufe Allgemeinbildung Karl-Franzens-Universität Graz, 2017, 390: https://online.uni-graz.at/kfu_online/wbMitteilungsblaetter_neu.display?pNr=14889&pDocNr=3772100&pOrgNr=14190 (03.12.2022).

79 Studienplan für das Diplomstudium Katholische Fachtheologie Universität Wien, 2015, 5: https://senat.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/s_senat/konsolidierte_Dipolmstudien/DS_Katholische_Fachtheologie_Vers2015.pdf (03.12.2022).

80 Vgl. Teilcurriculum für das Unterrichtsfach Katholische Religion im Rahmen des Masterstudiums zur Erlangung eines Lehramts im Bereich der Sekundarstufe (Allgemeinbildung) im Verbund Nord-Ost, Juli 2017, 2: https://ssc-kaththeologie.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/s_ktf/Dokumente/UF/MA_Unterrichtsfach/Formulare/Teilcurriculum_Katholische_Religion_MA_Lehramt_2017.pdf (03.12.2022).

81 Vgl. <https://pt-ktf.univie.ac.at/studium/fakultaetenschwerpunkt-ird/> (03.12.2022).

ten« thematisiert, und zwar in einer dezidiert »synchronen Perspektive [...], um ihre für das Christentum glaubenskonstitutive Bedeutung qualifizieren und erschließen zu können«⁸². Letztere Lehrveranstaltung wurde gegenüber dem vorherigen Curriculum ergänzt und trägt den Forschungstätigkeiten von Lehrenden der Fakultät Rechnung, die sich bereits längere Zeit und in den letzten zehn Jahren verstärkt dem jüdisch-christlichen Dialog widmen.⁸³

Eine Verankerung von Grundkenntnissen zum Judentum ist in den Studienplänen der Katholischen Fachtheologie theoretisch gewährleistet. Auch im Rahmen des interreligiösen Dialogs wird das Judentum in manchen Curricula explizit behandelt. Der Grad der Vertiefung ist allerdings zum Teil auch den Studierenden überlassen. Die Reflexion über den jüdischen Glauben in seinen zeitlich unterschiedlichen Ausprägungen bis hin zu einer synchronen Perspektive wird bereits weniger geleistet, ist aber teilweise vorhanden. Defizite können vor allem im Bereich des Lehramtes ab der Sekundarstufe II festgestellt werden. Dies ist aus einer pragmatischen Perspektive zwar nachvollziehbar, da sehr viele Inhalte in einen bestimmten Zeitrahmen gedrängt werden müssen, andererseits fatal, weil genau hier die Schnittstelle zu einer nachhaltig veränderten Sicht auf das Verhältnis von Judentum und Christentum liegt. Fehlen neueste Kenntnisse des jüdisch-christlichen Dialogs bei Lehrpersonen, so können diese nicht an Schüler*innen weitergegeben werden. Berücksichtigt werden muss allerdings sicherlich das individuelle Engagement vieler Lehrpersonen über die auf dem Papier repräsentierten Inhalte hinaus – aber auch die umgekehrte Möglichkeit, dass diese Themen je nach persönlichem Interesse und Kenntnissen nicht behandelt werden. Eine Analyse der Lehrpläne konnte in diesem Rahmen leider nicht vorgenommen werden. Diese würde weiteren Aufschluss über die Repräsentanz des jüdisch-christlichen Dialogs sowie der Israeltheologie im schulischen Kontext bieten.

Ohne auf weitere Details oder Erfordernisse solcher Erhebungen näher eingehen zu können, sollte dieser Exkurs einen Aspekt theologisch-wissenschaftlicher Reflexion zur Israeltheologie und zum jüdisch-christlichen Dialog beleuchten. Auf der grundlegenden Reflexionsebene theologischer Arbeit ist dabei anhand der Studienpläne Nachholbedarf festzustellen, sowohl was den Umfang als auch die Verbindlichkeit betrifft.

Offen bleibt, inwiefern eine israeltheologische Perspektive Auswirkungen auf die Reflexion der Grundlagen des Glaubens und der Theologie hat, wie Langer und Hoff verdeutlichen:

»Dabei bleibt freilich die Frage, wie fest das Jüdische im Christentum verankert ist und wie stabil seine Anerkennung erscheint. Welchen theoriekonstitutiven Ort nimmt Israel in unseren theologischen Disziplinen und Diskursen über positive Bezugsmeldungen hinaus ein? Hat sich die freundliche Haltung zum Judentum auch theologisch in

82 Curriculum für das Diplomstudium Katholische Fachtheologie an der Paris Lodron-Universität Salzburg, 2020, 34: <https://im.sbg.ac.at/pages/viewpage.action?pageId=87766002&preview=/87766002/87767725/mb200115-curr-theologie-d.pdf> (03.12.2022).

83 Die Darstellung ist durch die genauere, persönliche Kenntnis der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg möglich. Ähnliche Entwicklungen könnten auch für andere hier erwähnte Fakultäten gelten, sie konnten allerdings im Rahmen dieser Arbeit nicht erhoben werden.

Reflexionsarbeit umgesetzt, und zwar so, dass man dies dem jeweiligen Fach ablesen kann?«⁸⁴

Es gilt also, die Rede von einer traditionshermeneutischen Leerstelle theologisch noch weiter zu präzisieren. Die Fundamentaltheologie betrifft diese Fragestellung im Besonderen, da sie »im Fächerkanon gleichsam als Wissenschaftstheorie der Theologie firmiert«⁸⁵.

»Das gilt aber auch, weil mit der Bestimmung des Jüdischen im Christlichen die Grundlagen der Theologie betroffen sind: christliche Rede von Gott basiert auf der Gottesrede und der Geschichte Israels mit dem Gott, der uns im Tanach begegnet. Wenn dies aber diskursgenealogisch so ist, muss die Frage nach der systematischen Bedeutung dieser Einsicht, genauer: Israels *formal* für die theologische Erkenntnistheorie und *material* für jeden ihrer Inhalte diskutiert werden.«⁸⁶

Theologie steht nun vor dem Anspruch, dies einzulösen, ohne jedoch das Judentum wiederum in einer fremdbestimmten Perspektive zu instrumentalisieren. Wie können Theologie und Kirche, wie können wir Einzelnen aus dem Konzept eines »hermeneutical Jew« ausbrechen? Einen Schlüssel dafür liefert *Nostra aetate* mit seiner neuen Haltung, die es noch genauer herauszuarbeiten gilt. Als »Schaltstelle einer theologischen Ortsbestimmung Israels« anerkennt die Erklärung etwa den »gemeinsamen Erwählungsursprung[]«, die »entscheidende soteriologische Qualität« Israels und lehnt Antijudaismus und jegliche »Verwerfungstheologie« dezidiert ab.⁸⁷ Wesentlich ist, die Eigenperspektiven des Judentums zu berücksichtigen, und zwar in der historischen und gegenwärtigen Vielfalt der Ansätze, Lehrer*innen und Strömungen. Anhand der Analyse verschiedener theologischer Konzepte fragt Gregor Hoff nach einer »systematische[n] Politik des Verschweigens«⁸⁸ des Jüdischen im Christlichen und stellt dabei ein Problem der »Systemarchitektur der katholischen Theologie insgesamt«⁸⁹ fest. Es stellt sich die Frage, warum es überhaupt zu einer Ausschließung und Disziplinierung Israels und des Judentums kam.

»Indem man einschließt, was die eigene Gottesrede trägt, es aber zugleich als selbstverständlich übernimmt, kann ausgeschlossen werden, was an fremdem Anspruch der eigenen Gottesrede gegenübertritt – genauer: was sie relativiert, weil sich der eigene Offenbarungsanspruch als eine fremde Herkunftsgröße erweist.«⁹⁰

Es ist dieser fremde Anspruch, der als Bedrohung wahrgenommen wurde und wird. Denn mit diesem wird die eigene Deutungsmacht infrage gestellt und eine Relativierung eigener Wahrheitsansprüche riskiert. Es ist ein notwendiges Risiko, will man den Anspruch Israels und des Judentums als *locus theologicus (proprius?)* einlösen und

84 Langer/Hoff: Einleitung, 8–9.

85 Hoff: Eine systematische Politik, 84.

86 Ebd.

87 Alle Zitate ebd. 94.

88 Ebd. 83.

89 Ebd. 87.

90 Ebd. 90.

damit »ein unterschlagenes Moment der eigenen Theologizität«⁹¹ heben. So muss *Nostra aetate* 4 die systematische Theologie verändern und auch zu einer »methodologische[n] Reflexion über die Arbeitsformen der Theologie«⁹² führen. Franz Gmainer-Pranzl sieht die Innovation von *Nostra aetate* genau in dieser Bereitschaft, dem Anspruch des anderen nicht mehr auszuweichen:

»Nicht die apathische Wahrnehmung ›der anderen‹ – sei es als Ignoranz, sei es als ›routinierte theologische Erklärung‹ –, sondern die Haltung der Responsivität, welche die eigene kirchliche und theologische Identität vom ›Pathos‹ anderer religiöser Heils- und Wahrheitsansprüche in Anspruch genommen weiß, prägt die religionstheologische Selbstvergewisserung des Konzils.«⁹³

Im jüdisch-christlichen Dialog gibt es stetig Versuche, die hermeneutische Perspektive auf den jeweils »anderen« zu weiten. Eine hermeneutische Funktion hatte das Judentum für das Christentum und umgekehrt von Beginn an, wie die Theorieansätze des »Parting of the ways« in Kapitel 7 noch ausführlicher zeigen werden. Allerdings war die hermeneutische Perspektive oft einseitig – im Christentum etwa in Form von Verfolgung und Abwertung. In jüdischen Strömungen beeinflusste die eigene Minderheitenposition häufig die Deutung des Christentums. Die Weitung der hermeneutischen Perspektive ist mit einer Zunahme von Komplexität verbunden, was im kirchlich-praktischen Leben immer wieder abgelehnt wird. Auch für die Fundamentaltheologie lässt sich feststellen, dass »Israel noch dort ein vergessener Ort der Fundamentaltheologie [bleibt], wo sich ausdrücklich der Bezug auf Israel und Judentum findet« – und zwar, weil diese Bezüge häufig weder »*offenbarungstheologisch* grundiert« noch in den »*theologischen Traktaten*« und der »*fundamentaltheologischen Ekklesiologie*« verankert sind.⁹⁴

Für den weiteren Verlauf der Studie stellen sich verschiedene Fragen: Wie sieht der Blick auf Tradition nach der markanten »Wende« des Zweiten Vatikanischen Konzils aus? Verändert sich in der Rezeption des Konzils die Bedeutung Israels/des Judentums für die eigene religiöse Identität? Werden beide Größen in ihrer hermeneutischen Funktion wahrgenommen oder gibt es auch eine *offenbarungstheologische Dignität*?

Die Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen hat gezeigt – etwa bei Melchior Cano –, dass der konstitutive Bezug zu Israel und zum Judentum mit einer Selbstverständlichkeit in den Hintergrund trat, die mit der Überzeugung einer christlichen Überlegenheit korrelierte. Von unterschiedlichen Stationen der Theologiegeschichte ausgehend liegen nun verschiedene problemgeschichtliche Fäden bereit, die im zweiten Teil dieser Arbeit genauer verfolgt werden. Dies geschieht aus einem katholisch-fundamentaltheologischen Blickwinkel heraus und zielt darauf ab, neue tradi-

91 Hoff: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage, 125.

92 Ebd. 126.

93 Gmainer-Pranzl: Was der Kirche »heilig« ist, 385. Anmerkung des Autors zum Wort »Pathos«: »Wichtig ist, dass ›Pathos‹ nicht psychologisch als emotionale Ergriffenheit oder Gefühlsüberschwang verstanden wird, sondern *phänomenologisch* als Ursprung dessen, ›was mir auffällt‹, ›was mich betrifft‹, ›was mich herausfordert‹.« (Ebd. FN 29).

94 Alle Zitate Hoff: Eine systematische Politik, 107.

tionshermeneutische Perspektiven im Lichte der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs zu entwickeln.

Wie und unter welcher Perspektive aber diese Fäden aufgreifen? Welchen Zugang wählen zu problemgeschichtlichen Beispielen der Traditionshermeneutik in der katholischen Theologie und Kirche sowie im Judentum? Eine ausführliche methodologische Reflexion zeigt an, welche Zugänge zur Analyse von Tradition Problemfelder der Traditionshermeneutik erschließen können. Die methodologischen Überlegungen dienen nicht nur den Analysen im zweiten Teil dieser Studie, sondern stellen Elemente einer Theorie der Rezeption und Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils dar.

