

Einleitung

1. Einführung und Forschungsstand

Die Deutung kirchlicher Tradition und damit des kirchlichen Lebens in vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Perspektive beschäftigt die theologische Forschung von ihren Anfängen bis heute. Besonders das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) und seine Interpretationen machen die Dynamik von Traditionsdeutung sichtbar. Mit dem Zweiten Vatikanum veränderte die katholische Kirche ihre Haltung gegenüber der Gesellschaft und anderen Religionen maßgeblich. Vor allem das Verhältnis zum Judentum, das jahrhundertlang durch einen theologisch begründeten Antijudaismus (Jules Isaac: eine »Lehre der Verachtung«¹) geprägt war, erfuhr mit der Erklärung *Nostra aetate* – *Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*² eine Wende. Die Interpretation des Konzils und seine Rezeption sind allerdings umstritten. Auseinandersetzungen um seine Deutung reichen von der theologischen Ebene bis zur kirchlichen Praxis und Diskursen in der Öffentlichkeit.

Der am 31. Dezember 2022 verstorbene Papst Benedikt XVI. benannte in seiner Rede vom 22. Dezember 2005 vor dem Kardinalskollegium und der Römischen Kurie zwei Paradigmen der Konzilsdeutung und verstärkte damit eine theologische Debatte:³ Er sprach von einer »Hermeneutik der Reform«⁴ und einer »Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches«⁵:

-
- 1 Isaac, Jules: Genesis des Antisemitismus. Vor und nach Christus. Wien/Frankfurt/Zürich: Europa Verlag 1969, 120.
 - 2 *Nostra aetate*. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Zweites Vatikanisches Konzil, 28.10.1965. Konzilsdokumente werden nach ihrer offiziellen deutschen Übersetzung zitiert, die online verfügbar ist. Die jeweiligen URLs finden sich, wie auch der päpstlichen und lehramtlichen Dokumente, im Literaturverzeichnis. Die Erklärung *Nostra aetate* wird im Text mit der Sigle NA zitiert. Siglen für die weiteren Konzilsdokumente und andere Abkürzungen finden sich im Abkürzungsverzeichnis.
 - 3 Vgl. Benedikt XVI.: Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2006.
 - 4 Ebd. 11.
 - 5 Ebd.

»Die Frage taucht auf, warum die Rezeption des Konzils in einem großen Teil der Kirche so schwierig gewesen ist. Nun ja, alles hängt ab von einer korrekten Auslegung des Konzils oder – wie wir heute sagen würden – von einer korrekten Hermeneutik, von seiner korrekten Deutung. Die Probleme der Rezeption entsprangen der Tatsache, dass zwei gegensätzliche Hermeneutiken miteinander konfrontiert wurden und im Streit lagen. Die eine hat Verwirrung gestiftet, die andere hat Früchte getragen, was in der Stille geschah, aber immer deutlicher sichtbar wurde, und sie trägt auch weiterhin Früchte.«⁶

In der theologischen Forschung wurden diese Begriffe seither diskutiert. Man versuchte sich sowohl an deren genauerer Definition als auch an den theologischen Konsequenzen der eingeführten Deutungsperspektiven. So bezeichnen etwa Mariano Delgado und Michael Sievernich die Hermeneutik der Reform als eine Auslegungsweise, »die von Kontinuität in den Grundsätzen ausgeht, aber kleine Diskontinuitäten im Bezug auf Vorübergehendes zulässt«⁷. Bei der Lektüre der päpstlichen Ansprache kann tatsächlich der Eindruck einer Polarisierung entstehen. So stellt Benedikt XVI. beide Hermeneutiken zumindest sprachlich gegenüber, wenn er formuliert:

»Auf der einen Seite gibt es eine Auslegung, die ich ›Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches‹ nennen möchte; sie hat sich nicht selten das Wohlwollen der Massenmedien und auch eines Teiles der modernen Theologie zunutze machen können. Auf der anderen Seite gibt es die ›Hermeneutik der Reform‹, der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität«⁸.

Benedikt XVI. greift auch die in der Forschung bereits viel diskutierte »Dialektik von Geist und Buchstabe«⁹ auf, wenn er eine Eigenschaft der Hermeneutik der Diskontinuität erläutert: »Mit einem Wort, man solle nicht den Konzilstexten, sondern ihrem Geist folgen.«¹⁰ Der Papst widerspricht einer solchen Auslegung mit dem Hinweis, dass die Kirche nicht über einen derartigen »Spielraum« der Interpretation verfüge, sondern dass die Bischöfe als Konzilsväter »Treuhänder der Gabe des Herrn« seien.¹¹ Im Konzil müssen »Dynamik und Treue eins werden«¹², wie er mit Bezug auf die Eröffnungsansprache von Papst Johannes XXIII. näher erläutert. Dieser sprach über die Aufgabe des Konzils, »die Lehre rein und vollständig übermitteln« zu wollen und diese gleichzeitig »zu ver-

6 Ebd. 10–11.

7 Delgado, Mariano/Sievernich, Michael: Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 15–32, hier 30.

8 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 11.

9 Hilberath, Bernd Jochen: Kontinuität oder Bruch? Für eine angemessene Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: HK Spezial: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (2012) H. 2, 5–9, hier 6.

10 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 11.

11 Beide Zitate ebd.

12 Ebd. 12.

tiefen und sie so zu formulieren, dass sie den Erfordernissen unserer Zeit entspricht.«¹³ Daraus folgert Benedikt XVI.:

»Es ist klar, dass der Versuch, eine bestimmte Wahrheit neu zu formulieren, es erfordert, neu über sie nachzudenken und in eine neue, lebendige Beziehung zu ihr zu treten; es ist ebenso klar, dass das neue Wort nur dann zur Reife gelangen kann, wenn es aus einem bewussten Verständnis der darin zum Ausdruck gebrachten Wahrheit entsteht, und dass die Reflexion über den Glauben andererseits auch erfordert, dass man diesen Glauben lebt.«¹⁴

Die Aussagen beider Päpste berühren eine Herausforderung der Traditionshermeneutik und Konzilsrezeption: die Spannung zwischen der Bewahrung von für das eigene Selbstverständnis unverhandelbaren Glaubensinhalten und die Dynamik der Rezeption, durch die der Glaube in neue zeitliche und biografische Kontexte hin angeeignet wird. Die implizite Annahme, dass die kirchliche Lehre von neuen Sprach- und Ausdrucksformen, neuen Aneignungen und Handlungsfeldern völlig unberührt bleibt, kann nicht so einfach bestätigt werden. Hermeneutische, philosophische und kulturwissenschaftliche Traditionstheorien zeigen, inwiefern Tradition und Rezeption, Weitergabe und Aneignung, Kontinuität und Dynamik in einem Wechselspiel stehen, in dem gegenseitige Beeinflussungen nicht immer deutlich voneinander abgegrenzt werden können. Allerdings sind solche Dynamiken keinesfalls als »äußere Gefahren« für die kirchliche Tradition zu deuten. Tradition war und ist in Bewegung, ja Traditionsentwicklung wird durch Dynamisierung und Veränderung sogar bedingt.

Bernd Hilberath, Mitherausgeber von *Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, weist darauf hin, dass »eine grobe, antithetische Gegenüberstellung der Hermeneutiken«¹⁵ einer von Benedikt XVI. postulierten »Verbindung von Treue und Dynamik«¹⁶ nicht gerecht werden kann. Benedikt XVI. ortet in der Hermeneutikdebatte, die er aufgreift, unkonstruktive Polarisierungen, die er durch seine Betrachtungen allerdings nicht auflöst.

Auch ein Sprachproblem scheint dieser Gegenüberstellung einer Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches und einer Hermeneutik der Reform inhärent zu sein. Vielleicht deshalb wurden die Kategorien des Bruches, der Diskontinuität, der Kontinuität und der Reform in der Konzilsforschung in den letzten Jahrzehnten mehrfach rezipiert und unterschiedlich eingeschätzt. Auf das gesamte Konzil wurden diese Deutungskategorien allerdings noch nicht angewendet, worauf Roman Siebenrock hinweist: die »Erprobung dieses Ansatzes [...] auf die ganze Breite der konziliaren Äußerungen steht indes noch aus«¹⁷. Vor allem im Kontext der Israeltheologie wird die Komplexität kirch-

13 Beide Zitate wiedergegeben in der im Text verwendeten Übersetzung nach Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 13. Vgl. für die Passage in einer anderen Übersetzung: Johannes XXXIII.: Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962. In: HThK Vat. II. Band 5. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 482–490, hier 486–487.

14 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 13.

15 Hilberath: Kontinuität oder Bruch, 6.

16 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 13.

17 Siebenrock, Roman A.: »Siehe, ich mache alles neu!« – »Hermeneutik der Wandlung«. Von der rechten Weise, das Zweite Vatikanische Konzil zu realisieren. In: Böttigheimer, Christoph (Hg.): Zweites

licher Traditionsdynamik deutlich, die in den vorgeschlagenen Kategorien nicht erfasst wird: »Es muss doch ins Auge stechen, dass in der aktuellen Diskussion um Kontinuität und Bruch die theologische Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum kaum bedacht wird.«¹⁸ *Nostra aetate* 4 kann als radikale Transformation katholischer Tradition verstanden werden. Aber wie kann diese Transformation positiv gewürdigt werden? Die Kategorie des Bruches scheint jedenfalls nicht geeignet dafür, während jene der Kontinuität die tiefgreifenden Änderungen ebenfalls nicht erfasst:

»Die Diskussion um das rechte Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils scheint mit der Begrifflichkeit von Kontinuität und Diskontinuität, auf der das berechtigte Anliegen einer ›Hermeneutik der Reform‹ aufbaut, deshalb nicht hinreichend erfasst werden zu können, weil diese Kategorien ungeeignet sind, jenen lebendigen Prozess in der Geschichte zu verstehen, der den Weg der Glaubensgemeinschaft auszeichnet. Vor allem gelingt es so nicht, Neues in der Geschichte zu würdigen.«¹⁹

Die von Benedikt XVI. weiter angeregte Hermeneutikdebatte ist ein Ausgangspunkt zur Reflexion theologischer Traditionshermeneutik und Traditionsrezeption. Denn die sich anschließende Frage ist jene nach der Deutung kirchlicher Tradition und nach den Kriterien ihrer Rezeption. Die Frage nach einer adäquaten Deutung des Zweiten Vatikanums ist von entscheidender Relevanz für theologische und kirchliche Diskurse. Anhand der kirchlichen Verhältnisbestimmung zu Israel, von der Bibel bis zum gegenwärtigen Kontext, lässt sich eine Dynamisierung kirchlicher Tradition beobachten. Denn Begriffe wie »Bruch« oder »Kontinuität« können weder traditionshistorisch noch theologisch die tiefgreifenden Veränderungen in der Israeltheologie mit *Nostra aetate* angemessen beschreiben.

Hier setzt die vorliegende Arbeit an. Traditionen entwickeln sich auf mehreren Ebenen: in der Festlegung normativer Texte und Regeln, ihrer Rezeption und Reflexion sowie in der Durchführung von Ritualen und in der Alltagskommunikation. Diese Phänomene der Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte und der Ungleichzeitigkeit²⁰

Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014, 101–139, hier 107.

18 Siebenrock, Roman A.: Nie mehr als verworfen ansehen ... *Nostra Aetate* 4 als hermeneutischer Angelpunkt jeder Konzilsinterpretation. In: Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach *Nostra Aetate*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 115–131, hier 117.

19 Siebenrock: »Siehe, ich mache alles neu!«, 135.

20 Der Begriff »Ungleichzeitigkeit« wurde durch den Philosophen Ernst Bloch geprägt und beschreibt das Phänomen, »dass in einer gleichen Zeit verschiedene Zeiten präsent sind und das Vergangene nicht ganz vergangen ist. Ältere Sozialstrukturen, Mentalitäten oder Emanzipationsprojekte wirken als unerledigte Vergangenheit objektiv weiter und können durch den subjektiven Faktor revitalisiert werden.« (Dietschy, Beat: Ungleichzeitigkeit, Gleichzeitigkeit, Übergleichzeitigkeit. In: Dietschy, Beat/Zeilinger, Doris/Zimmermann, Rainer E. (Hg.): Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs. Berlin/Boston: De Gruyter 2012, 589–633, hier 589). Der Begriff »Ungleichzeitigkeit« hat vor allem über die Rezeption durch Reinhart Koselleck Eingang in viele Wissenschaftsbereiche gefunden und wird dort in verschiedenen Bedeutungen verwendet (vgl. ebd. 629–632). In Anlehnung an Bloch wird Ungleichzeitigkeit in dieser Arbeit für den Umstand verwendet, dass zu einer bestimmten Zeit theologisch zum Teil sehr unterschiedliche kirchliche Tra-

von Traditionsveränderungen haben mit den Organisationsformen des Wissens und der Kultur zu tun.

Ausgehend von theologischen, kulturwissenschaftlichen und hermeneutischen Analysen zum Traditionsbegriff werden die Wechselwirkungen der israeltheologischen Transformationen des Konzils und der Diskurse des jüdisch-christlichen Dialogs mit der Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanums untersucht. *Nostra aetate* ist, so die These dieser Arbeit, ein Schlüsseltex t für eine Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, wird doch hier die dem Konzil eigene Dynamik zwischen Kontinuität und Wandlung besonders deutlich. Mit der Verbindung von Rückbesinnung und Innovation hat das Konzil der Rezeption und Forschung, aber vor allem den Gläubigen und kirchlich Verantwortlichen eine Herausforderung und Aufgabe gegeben. Dabei geht es nicht nur um Theoriespiele, sondern um das konkrete kirchliche und gesellschaftliche Leben.

Wie mit Bezug auf die Eröffnungsrede von Johannes XXIII. deutlich wurde, stehen sowohl die Sicherung kirchlicher Tradition als auch die Rezeption lehramtlicher Texte in der heutigen Gesellschaft an. Denn innerkirchliche Kommunikation verliert ihre Legitimation, wenn sie nicht auch nach »außen« hin wirksam wird. Tradition bildet sich zwar im ekklesiologischen Raum heraus, hat aber eine individuelle Dimension, die eigene Dynamiken gewinnt. Was als Tradition angeeignet wird, kann nicht mehr nur durch die Kirche vorgegeben werden, sondern wird von den Menschen mitgeprägt und mitentschieden. Als »Kunst des [...] Verkündens, Dolmetschens, Erklärens und Auslegens«²¹ geht es in der Hermeneutik gerade darum, Zugangsweisen zum Konzil und Aneignungsmöglichkeiten seiner Lehre zu reflektieren und zu eröffnen. Die Frage nach einer »angemessenen« Hermeneutik des Zweiten Vatikanums wurde bereits während der Kirchenversammlung und unmittelbar nach ihrem Ende gestellt. Warum ist sie heute noch bedeutend?

2. Neue Impulse und Fragen für die Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils

Mehr als 60 Jahre nach der Eröffnung des Konzils stellt sich die Frage, inwiefern eine Auseinandersetzung mit dessen Verständnis und Umsetzung noch relevant ist. Könnte man annehmen, dass bereits alles umgesetzt sein sollte, was das Konzil an Ergebnissen zeitigte? Der Duktus des Konzils selbst würde dieser Annahme widersprechen. Denn insofern Kirche sich den Herausforderungen der Zeit stellen muss (das tat sie ja auch be-

ditionsprozesse und -konzepte präsent waren und sind. Die Entwicklung von Traditionslinien findet nicht parallel statt. Frühere Traditionsbestände wirken in die aktuelle Zeit hinein und können individuell revitalisiert werden. Was dies konkret heißt, wird in der Arbeit an verschiedenen Beispielen deutlich werden. Zur Kritik des Konzeptes der Ungleichzeitigkeit bei Bloch und in seiner Rezeption vgl. Schmieder, Falko: Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Zur Kritik und Aktualität einer Denkfigur. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 4 (2017) H. 1–2, 325–363.

21 Gadamer, Hans-Georg: »Hermeneutik«. In: Ritter, Joachim (Hg.): HWPh, Band 3 (1974), Sp. 1061–1073, hier 1061. Vgl. ebd. auch für eine allgemeine historische und philosophische Einordnung des Begriffs »Hermeneutik«.

reits vor dem Konzil) und vor allem auf welche Weise (diese Haltung hat sich wesentlich verändert), ist ein Abschluss der »Konzilsagenda« nicht möglich. Wohl aber gibt es theologische Rahmenbedingungen, die das Konzil in verschiedenen Bereichen festlegte, und umfassende Ausführungen, die es für viele Themen ausarbeitete. Manche von ihnen verbreiteten sich schnell in den Strukturen der Kirche, im Sinn der Gläubigen oder in der Öffentlichkeit der globalen Gesellschaften. Andere wurden kaum rezipiert²² oder avancierten zum Gegenstand reger Diskussionen. Jenes Dokument, das einen Angelpunkt der vorliegenden Studie bildet, kann zu Letzteren gezählt werden. Die Erklärung *Nostra aetate* wurde – obwohl die kürzeste der verabschiedeten Schriften – viel diskutiert und analysiert.

Ein großer Schritt des Konzils war das Programm des *Aggiornamento*: eine offene Haltung der Kirche gegenüber den Erkenntnisbedingungen der heutigen Zeit, eine »Verheutigung«²³ der Kirche. Dazu gehörte auch die Erkenntnis, dass die katholische Kirche keine exklusive Deutungsmacht über das Konzil besitzt. Das zeigt gerade der jüdisch-christliche Dialog, der fünfzig Jahre nach dem Konzil mit zwei Dialogerklärungen wesentliche Impulse von jüdisch-orthodoxer Seite erhielt. Im Dezember 2015 veröffentlichte eine Gruppe jüdisch-orthodoxer Rabbiner die Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen*²⁴. Im gleichen Monat wurde von der katholischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum das Dokument »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). *Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate* (Nr. 4)²⁵ publiziert. Im August 2017 erschien die

-
- 22 So etwa *Inter mirifica*. Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel. Zweites Vatikanisches Konzil, 4. Dezember 1963. Vgl. Albergio, Giuseppe: Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Kriterien. In: Albergio, Giuseppe (Hg.): Herausforderung *Aggiornamento*. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Altenberge: Oros 2000, 13–35, hier 17–18.
- 23 Bredeck, Michael: *Aggiornamento*. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 59–80, hier 59, FN 1.
- 24 Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. 3. Dezember 2015. Übersetzt von Jehoschua Ahrens und Michael Kühntopf. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 254–258. Englischer Originaltext: *To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians. Orthodox Rabbinic Statement on Christianity*. Sofern in der Fußnote keine andere Quelle angegeben ist, finden sich die URLs offizieller jüdischer und christlicher Erklärungen im Literaturverzeichnis.
- 25 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra aetate* (Nr. 4). 10. Dezember 2015 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 203). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2016. Englischer Originaltext: »*The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable*« (Rom 11:29): *A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of Nostra aetate* (No. 4).

Erklärung *Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre Nostra Aetate*²⁶, die vom Rabbinical Council of America, der Conference of European Rabbis sowie dem Chief Rabbinate of Israel unterzeichnet wurde. Alle drei Dokumente sind gekennzeichnet durch einen offiziellen Charakter – zum einen durch die herausgebenden Institutionen, zum anderen durch die Repräsentativität ihrer Unterzeichner. Bereits vor diesen Erklärungen gab es sowohl auf jüdischer als auch auf christlicher Seite schriftliche und mündliche Äußerungen zum jüdisch-christlichen Dialog.²⁷

Der Rabbinical Council of America publizierte 1964 das Dokument *Policy Statement On Ecumenicism and Interreligious Dialogue*²⁸, in dem festgehalten wird: »Only full appreciation on the part of all of the singular role, inherent worth and basic prerogatives of each religious community will help promote the spirit of cooperation among faiths.«²⁹ Im Hintergrund der Stellungnahme des modern-orthodoxen Rabbinerverbandes stand die Position des Rabbiners Joseph B. Soloveitchik, der zwar aufgrund der damaligen Umstände – in der Zeit noch vor *Nostra aetate* – vom theologischen Dialog abriet, den Dialog in gesellschaftlichen und sozialen Fragen aber durchaus guthieß. Auch einen theologischen Dialog verbot er nicht, sondern sah ihn vor allem als Aufgabe von ausgebildeten Rabbinern, die das Selbstverständnis des Judentums mit fester Überzeugung repräsentieren konnten.³⁰ Die Reaktionen auf *Nostra aetate* waren entsprechend dem damaligen Klima zurückhaltend. Die Weltkonferenz jüdischer Organisationen oder der damalige israelische Staatspräsident würdigten die Grundintention von *Nostra aetate* sowie die lange notwendige »Zurückweisung der jüdischen Kollektivschuld am Tode Jesu und des Antisemitismus«³¹. Allerdings wurde auch Kritik laut, da die Erklärung keine Ablehnung der Mission gegenüber Jüdinnen und Juden³² und auch kein Schuldeingeständnis der

-
- 26 Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: *Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre Nostra Aetate*. 31. August 2017 (Sonderdruck Wien 2017). Englischer Originaltext: *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of Nostra aetate*.
- 27 Für eine ausführliche Sammlung von Dokumenten und Verlautbarungen vgl. Henrix, Hans Hermann/Rendtorff, Rolf (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum*. Band 1: Dokumente von 1945–1985. Paderborn: Bonifatius-Druckerei/München: Chr. Kaiser 1988; Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum*. Band 2: Dokumente von 1986–2000. Paderborn/Gütersloh: Bonifatius Druckerei 2001; Henrix, Hans Hermann/Boschki, Reinhold (Hg.): *Die Kirche und das Judentum*. Band 3, Digitale Version: Dokumente von 2000 bis heute. Bonn: Nostra Aetate – Dialog & Erinnerung 2011ff.
- 28 Rabbinical Council of America: *Policy Statement On Ecumenicism and Interreligious Dialogue*, 1964. Der Text ist abgedruckt am Ende des Aufsatzes von Soloveitchik, Joseph B.: *Confrontation*. In: *Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought* 6 (1964) H. 2, 5–29, Statement: 28–29.
- 29 Rabbinical Council of America: *Policy Statement*, 29.
- 30 Vgl. Ahrens, Jehoschua: *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun*. Zu Kontext, Entstehung und Rezeption der Erklärung orthodoxer Rabbiner und ein kurzer Ausblick auf die Zukunft des Dialogs. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum*. Berlin: Metropol 2017, 53–79, hier 58–59.
- 31 Renz, Andreas: *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog: 50 Jahre »Nostra aetate«*. Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttgart: Kohlhammer 2014, 161.
- 32 Um inklusiven, diversitätsbewussten Sprachgebrauch und grammatikalische Eindeutigkeit und Lesbarkeit des Textes zu vereinbaren, werden in der vorliegenden Studie häufig geschlechterneutrale Bezeichnungen für Personen verwendet. Dies ist an manchen Stellen aus sprachlichen oder inhaltlichen Gründen nicht möglich, da z.B. die Formulierung »eine Person christlichen oder jüdi-

Kirche für die jahrhundertelange Verfolgung und Abwertung des Judentums enthielt.³³ Erst in den 1990er Jahren wurde *Nostra aetate* ins Hebräische übersetzt, was Andreas Renz auch als Ausdruck »einer zögerlichen und verzögerten Reaktion der jüdischen Gemeinschaft auf NA«³⁴ deutet.

Aufgrund seiner starken Rezeption im christlichen Bereich soll an dieser Stelle das im Jahr 2000 erschienene Dokument *Dabru Emet*³⁵ (*Redet Wahrheit*) genannt werden. Es wurde von vier amerikanischen Forschenden aus unterschiedlichen jüdischen Denominationen verfasst. Viele andere Personen aus dem jüdischen religiösen und akademischen Leben unterschrieben die Erklärung. Das Dokument sollte als »Agenda für die jüdische Gemeinschaft dienen, um die stattgefundenen Veränderungen in den Christlichen Kirchen zu diskutieren«³⁶. Allerdings wurde die Erklärung nicht als eine solche »*Quaestio Disputata*«³⁷ aufgefasst, sondern wegen theologisch für viele Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft zu weitreichender Positionen kritisiert. Das Dokument war ein wichtiger Motor für die christliche Motivation zum jüdisch-christlichen Dialog und erreichte durch die Veröffentlichung z.B. in den New York Times am 10. September 2000³⁸, in der Baltimore Sun sowie der Washington Post³⁹ auch eine breite Öffentlichkeit.

Eine Intensivierung und Reflexion des Dialoges mehr als 60 Jahre nach Konzilsbeginn ist nicht überflüssig – im Gegenteil. Verschiedene Dynamiken im Dialog sowie die neuen Dokumente von jüdisch-orthodoxer Seite zeigen seine Aktualität und Relevanz.

schen Glaubens« (starke Betonung der Glaubensebene) inhaltlich nicht genau dasselbe meint wie »Christ/Christin« oder »Jude/Jüdin« (lässt offen, ob die Zugehörigkeit über den persönlich praktizierten Glauben, ein Ritual, die Herkunft etc. definiert wird). In diesen Fällen wird die Paarform »Christinnen und Christen« bzw. »Jüdinnen und Juden« (sowie andere analoge Beispiele) verwendet. Wo nach den Regelungen der deutschen Sprache möglich, wird die Geschlechterdiversität durch einen Asterisk (*) sichtbar gemacht. Ist dies nicht mit grammatikalischen Regeln vereinbar, wird die Paarform gewählt – ohne dass hier diverse Geschlechter ausgeschlossen sind. Es wird darauf hingewiesen, dass der Asterisk bei der barrierefreien Vorlesefunktion als »Pause«, »Stern« oder »Sternchen« vorgelesen werden kann.

33 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 162.

34 Ebd. 164.

35 National Jewish Scholars Project: *Dabru Emet – Redet Wahrheit*. Eine jüdische Erklärung über Christen und Christentum. 10. September 2000. Übersetzung: Annegret Werner und Rudolf Wackerling. Englischer Originaltext: *Dabru Emet. A Jewish Statement on Christians and Christianity*. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Dokument findet sich im Begleitband der Autoren und der Autorin: Frymer-Kensky, Tikva u.a. (Hg.): *Christianity in Jewish Terms*. Boulder, CO u.a.: Westview Press 2000, sowie z.B. Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.): *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*. Gütersloh: Kaiser 2003.

36 Signer, Michael A.: Jüdische und Christliche Rezeption von *Dabru Emet*. In: Siebenrock, Roman A./Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, 185–201, hier 186.

37 Ahrens: *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun*, 61.

38 Vgl. die Homepage des Institute for Islamic, Christian, Jewish Studies: <https://icjs.org/dabru-emet-text/> (29.11.2022).

39 Vgl. Musall, Frederek: Christentum ist Götzendienst (?). Einige Anmerkungen zu Moses Maimonides' Haltung zum Christentum in ihrem kulturgeschichtlichen Kontext. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum*. Berlin: Metropol 2017, 90–106, hier 90.

Interessant ist dabei die Beobachtung, dass die Rezeption des Konzils verschiedene Erinnerungsphasen nach sich zog, die ihre je eigenen Konzilsgeschichten schrieben:

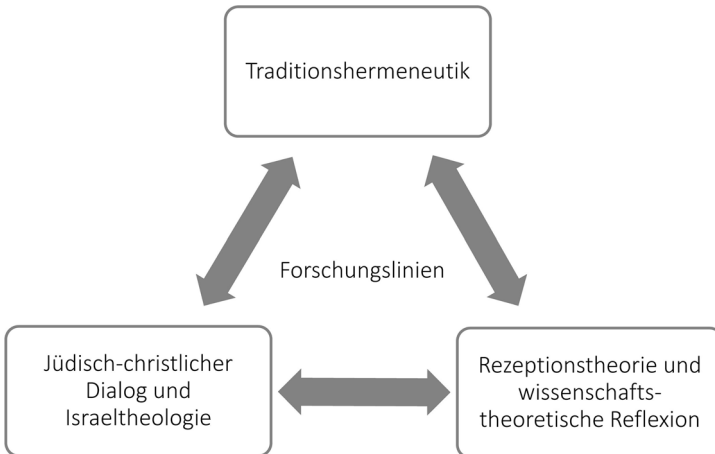
»Der Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils hat in den erinnerungskulturellen Abständen von zehn Jahren jeweils eigene Rezeptionsgeschichten geschrieben. In ihrem Spiegel lassen sich die Herausforderungen, die das Konzil hinterlassen hat, aber auch seine wegweisenden Entscheidungen nachverfolgen.«⁴⁰

Die vorliegende Studie begibt sich auf die Spuren dieser Rezeptionsgeschichten in ihren »erinnerungskulturellen« Dynamiken aus unterschiedlichen theoretischen und methodischen Perspektiven. Die Rezeptionsgeschichte offenbart spezifische traditionshermeneutische Herausforderungen. Welche Forschungsfragen für diese Untersuchung leitend sind und welche Herangehensweise gewählt wurde, wird im Folgenden näher erläutert.

3. Die Forschungsfrage(n)

Drei rote Fäden ziehen sich durch die kommenden Überlegungen. Sie laufen manchmal für sich, überkreuzen sich und verbinden sich in Schlussfolgerungen und Erkenntnissen. Der Titel der Studie fasst alle drei Fäden zusammen: *Religiöse Tradition in Bewegung. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im jüdisch-christlichen Dialog*. Die drei Linien sollen hier erläutert werden (Abbildung 1):

Abbildung 1: Forschungslinien der Studie



40 Ahrens, Jehoschua/Hoff, Gregor Maria: Geschwister auf einer gemeinsamen Suche. Eine Analyse der jüdisch-orthodoxen Stellungnahmen zum Dialogkurs der Kirche. In: HK 74 (2020) H. 7, 24–26, hier 24.

(1.) *Traditionshermeneutik*. Die erste Linie bildet die Frage nach Tradition und ihrer Interpretation. Der Begriff »Tradition« ist innerhalb der katholischen Kirche und Theologie von verschiedenen Bedeutungen geprägt und hat hohe theologische, kirchenpolitische und historische Relevanz. Bereits beim Zweiten Vatikanum selbst und in der Rezeption tauchten Fragen nach der Stellung des Konzils innerhalb der Tradition sowie Debatten um seine Auslegung auf. Auf dieser thematischen Linie stehen verschiedene Fragen: Wie ist Tradition als Begriff und theologische Kategorie zu bestimmen? In welchen Phasen der Kirchen- und Theologiegeschichte konstituierten sich bestimmte Traditionskonzepte und wie wirken diese bis heute fort? Ist der Bezug zu Israel und dem Judentum eine Leerstelle christlicher Theologie? Wie stellt sich die Hermeneutikdebatte um Benedikt XVI. differenziert dar? Welche hermeneutischen Möglichkeiten stehen zur Verfügung?

(2.) *Jüdisch-christlicher Dialog und Israeltheologie*. Der zweite Faden, der sich durch die gesamte Arbeit zieht, ist eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis der Kirche zum Judentum in seinen unterschiedlichen Ausprägungen und dem Dialog auf verschiedenen Ebenen. Eine Ausgangsthese ist, dass sich im Angesicht der israeltheologischen Transformationen des Zweiten Vatikanischen Konzils und deren Rezeption neue Perspektiven für die Konzilshermeneutik eröffnen. Dabei stellen sich folgende Fragen: Welche Wendung nahm die Haltung der Kirche zum Judentum mit der Erklärung *Nostra aetate*? Wie zeigt die Israeltheologie des Konzils paradigmatisch die Dynamik von Kontinuität, Diskontinuität und Bruch in der kirchlichen Tradition? Welchen Beitrag leistet die Analyse der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs ausgehend vom Zweiten Vatikanum bis hin zu ihrer jüngsten Rezeption zu einer Hermeneutik des Konzils insgesamt? Inwiefern wird die »Außenperspektive« des Judentums in seiner Vielfalt zu einem Bestimmungsfaktor für das katholische bzw. christliche Selbstverständnis?

(3.) *Rezeptionstheorie und wissenschaftstheoretische Reflexion*. Ausgehend von den ersten beiden Linien können Schlussfolgerungen für eine Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Konzils gezogen werden. Die Ebenen der inhaltlichen Auseinandersetzung und der methodologischen Reflexion gehen immer wieder ineinander über und bereichern sich gegenseitig. An verschiedenen Stellen wird sich zeigen, dass die Wahl des methodischen Zugangs theologische Erkenntniswege beeinflusst. Methoden – verstanden als ein jeweils gewählter Zugang zu einem Problem, zu vorliegendem Material oder eine bestimmte Herangehensweise an ein Phänomen – müssen reflektiert und erweitert werden. Im jüdisch-christlichen Dialog ist die Theologie besonders gefordert, alternative Perspektiven abseits historisch problematischer Argumentationsmuster, die das Judentum, aber auch andere Religionen marginalisierten, abwerteten oder instrumentalisierten, zu entwickeln. Es gilt, jene Hermeneutiken jüdisch-christlicher Beziehungen der vergangenen Jahrhunderte offenzulegen, die vor allem von »negativer Abgrenzung, triumphalistischer Überbietung oder durch eine Substitutionstheologie anti-jüdisch definiert«⁴¹ wurden, den Blick für historisch gelebte Alternativen zu öffnen und vor allem zukünftig eine Traditionshermeneutik angesichts des jüdisch-christlichen Dialogs zu entwickeln. Die These dieser Studie ist, dass besonders die Kulturwissenschaften, postkoloniale sowie metaphorologische Ansätze Theorien und Methoden bereitstellen können,

41 Ehrensperger, Kathy: Gemeinsam oder einsam? Wegspuren »religiöser« Traditionen nach 70 u. Z. In: Kul 34 (2019), 108–121, hier 108.

um solche alternativen Denkwege zu erkunden. Debatten um die Konzilshermeneutik implizieren häufig ein Sprachproblem und sind von gegenseitigem Miss- und Unverständnis geprägt. Diese Problemhorizonte fordern zur Reflexion und Entwicklung der theologisch-hermeneutischen Instrumentarien auf. In der wissenschaftstheoretischen Reflexion zeigen sich verschiedene Fragen: Wie funktioniert theologische Wissensproduktion und wo ist diese von Mustern der Macht und Abwertung durchzogen? Wie können solche Muster durchbrochen werden? Welche Konzepte stecken hinter Formulierungen wie »Bruch« und »Kontinuität« und welche anderen Versprachlichungen dieser Dynamiken sind möglich? Welche Impulse können vom jüdisch-christlichen Dialog für die (Fundamental-)Theologie ausgehen? Welche Schlussfolgerungen ergeben sich daraus für eine Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils?

Alle drei Linien durchziehen jedes Kapitel und treten einmal mehr und einmal weniger hervor. Im dritten Teil werden sie in der Erkundung und Entwicklung *dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie* zusammengeführt.

Im Titel wird von religiöser Tradition in Bewegung gesprochen. Diese Bewegung ist nicht bloß als ein lineares Fortschreiten zu verstehen, sondern als dynamische Veränderung. Dynamik bezeichnet eine Entwicklung in der Spannung verschiedener Kräfte. Die spannungsreichen Bewegungen und Veränderungen der katholischen Tradition intensivierten sich besonders in Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in der Zeit kurz davor, währenddessen und vor allem auch danach. Eine solche Dynamisierung kirchlicher Tradition(en) steht natürlich auch im Kontext der allgemeinen gesellschaftlichen Pluralisierung im 20. und 21. Jahrhundert. Traditions- und Transformationsnarrative gehören zur Dynamik gesellschaftlicher Gruppen und Phänomene. So konstatieren Michael von Brück und Jürgen Werbick bereits im Jahr 1994: »Die christlichen Traditionen stehen unter einem erheblichen Veränderungsdruck; und die Faktoren, die diesen Druck immer noch verstärken, stehen offensichtlich im Zusammenhang mit Krisenphänomenen, die sich aus der Modernisierungsdynamik westlich-nördlicher Industriegesellschaften ergeben.«⁴² Kritisch merken sie jedoch auch an, »es mag sich zuletzt gar der Verdacht anmelden, die apokalyptische Dramatisierung unübersichtlicher Zivilisations- und Traditionskrisen zum Endzeitszenario sei vielleicht doch nur eine besonders effektvolle Stilisierung der Jetztzeit zur Wendezeit«⁴³. Dieser Anfrage muss sich auch die Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil stellen. Konflikte in der Deutungsgeschichte zeigen, wie das Konzil und seine Rezeption ebensolchen Stilisierungen ausgesetzt sind. Ein selbstkritischer Ansatz jeglicher Traditions- und Transformationsforschung wird bewusst auch in die Forschungsfrage(n) miteinbezogen. Die kritische Selbstanfrage begleitet die drei vorgestellten Linien immer wieder – und wird als Teil *dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie* im dritten Teil verankert.

42 Brück, Michael von/Werbick, Jürgen: Vorwort. In: Brück, Michael von/Werbick, Jürgen (Hg.): *Traditionsabbruch – Ende des Christentums?* Würzburg: Echter 1994, 7–8, hier 7.

43 Ebd.

4. *Nostra aetate* und der Bruch in der Kirchen- und Theologiegeschichte

Die Herausforderung von Traditionsdynamik zeigt sich auf katholischer Seite insbesondere in den verschiedenen Einbettungsversuchen des Zweiten Vatikanischen Konzils in die als rechtgläubig markierte Tradition. Dass eine solche Einordnung für viele Gläubige nicht selbstverständlich war und ist, zeigt sich an den geschilderten Interpretationskonflikten. Diese Interpretation ist deshalb so komplex, weil sich in den unterschiedlichen Deutungen verschiedene Kontexte und Gegenwarten abbilden. Die Erklärung wurde direkt nach der Promulgation anders wahrgenommen als nach zwanzig oder fünfzig Jahren. Sie wird von Personen anders aufgefasst, die das Konzil unmittelbar oder aus der Ferne miterlebten, die heute noch in der Kirche aktiv engagiert sind oder Führungspositionen bekleiden, als von Menschen, die lange nach dem Konzil geboren wurden oder in einem eher distanzierten Verhältnis zur institutionellen Kirche stehen. All diese Geschichten gehören, so formuliert es Gregor Maria Hoff, »in die Gegenwart des Textes«⁴⁴:

»Der theologiegeschichtliche Horizont von NA 4 ist dabei besonders zu berücksichtigen: Die Rezeptionsgeschichte von NA gehört in die Gegenwart des Textes – nur in den Gegenwarten seiner Auffassung und Darstellung steht er zur Verfügung: im historischen Blick, den die Kirche nicht allein entwickelt, sondern mit dem Gesicht zum gegenwärtigen Judentum zu verantworten hat. NA 4 entsteht insofern in gemeinsamen Lektüren je neu.«⁴⁵

Die Auseinandersetzung mit der Entstehung von *Nostra aetate* wird zeigen, dass verschiedene Stimmen vor allem aus dem »Außen« der Kirche auf die Notwendigkeit einer Wende im Verhältnis der Kirche zum Judentum hingewiesen haben.

Um die Interpretation dieser Wende wird es auf den folgenden Seiten vielfach gehen. Die Kategorie des Bruches wird in der Konzilsforschung immer wieder auf die israeltheologischen Transformationen bezogen – und zurecht stellt sich die Frage, ob in dieser offensichtlich veränderten Bewertung Israels und des Judentums eine solche Metapher möglicherweise angemessen ist. Doch war *Nostra aetate* ein Bruch mit der kirchlichen Tradition? Die Metaphorik für die Veränderungen der Theologie durch *Nostra aetate* ist vielfältig. Es ist die Wende in der Israeltheologie, der Umbruch in überkommenen Vorstellungen, die Rückbesinnung auf die Wurzeln der Kirche. Vieles hängt vom Verständnis der jeweiligen Begriffe ab.

Mit Blick auf die Israeltheologie der Kirche ist zu fragen, ob ein Bruch nicht viel früher stattfand. So könnte die Kategorie des Bruches auch in eine andere theologiegeschichtliche Phase hinein verschoben werden. War es bei der Etablierung der Gottesmordthese als theologisch und gesellschaftlich wirksames Motiv? War es bei den christlich mitgewirkten Judenverfolgungen? War es, als die jüdischen Traditionen hermeneu-

44 Hoff, Gregor Maria: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage an die systematische Theologie. In: Boschki, Reinhold/Wohlmuth, Josef (Hg.): *Nostra Aetate* 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 125–134, hier 134. Hervorhebungen innerhalb von Zitaten werden, wenn nicht anders angegeben, jeweils aus dem Originaltext übernommen.

45 Hoff: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage, 134.

tisch zugunsten des Christentums instrumentalisiert und abgewertet wurden? Ist ein Bruch in der Theologie- und Kirchengeschichte in der Abwendung vom Jüdisch-Sein Jesu zu verorten? Und besteht eine Kontinuität mit dem »Urchristentum« bzw. der »frühen Kirche« gerade in den Bereichen, wo Elemente aus dem jüdischen Bereich übernommen wurden, wo das Jude-Sein Jesu im Mittelpunkt stand? Wo es theologie- und kirchengeschichtlich immer wieder Annäherungen und friedliche Koexistenz der jüdischen und christlichen Bevölkerung gab? Wo eine Rückbesinnung auf die häufig verdrängte Beziehung zum Judentum stattfand?

Wenn die Kategorie des Bruches verwendet wird, so ist sie nicht auf das Zweite Vatikanische Konzil, sondern viele andere Ereignisse und Narrative anzuwenden. Roman Siebenrock schreibt über Jules Isaac: »Er hat vielmehr die Kirche gelehrt, dass wir durch die Ablehnung des Judentums Jesus selbst entfremdet wären«⁴⁶. Dieses Bild der Entfremdung ist eine interessante Metapher. Sie erlaubt es, das Bild des Bruches mit dem Bild des Wandels und der Umkehr zu verbinden. Kirchliche Traditionsprozesse sind brüchig und durchzogen von Entfremdungen von der Botschaft der Heiligen Schrift. Diese Brüchigkeit der Kirche holt das Konzil in der Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*⁴⁷ (LG) ein, indem sie die Kirche als komplexe Einheit versteht: »die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche« (LG 8). Die Kirche ist »eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst« (LG 8). Brüchigkeit und Entfremdung gehören in die Lebenswirklichkeit der Menschen und damit auch der Kirche. Ekklesiologisch wird ein solches Kirchenbild allerdings mit dem einer *societas perfecta* konfrontiert. Damit zusammenhängende Spannungen, auch in der Rezeption des Konzils, kommen in der Studie deshalb in verschiedenen Kontexten in den Blick.

Der immer wieder beim Zweiten Vatikanischen Konzil und insbesondere bei *Nostra aetate* verortete Bruch kann dahingehend analysiert werden, ob hier eine Entfremdung von der christlichen Botschaft, von der Heiligen Schrift stattfand, oder eine Annäherung an diese. Die in der Kirchengeschichte noch nie dagewesene Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II.⁴⁸ zeigt, dass die Brüche durch eine Entfremdung vom Judentum und eine Abwertung der jüdischen Traditionen im Laufe der Theologiegeschichte sowie die furchtbaren Folgen dieser auch wahrgenommen wurden. Dieser Schritt war ekklesiologisch entscheidend und notwendig, weil mit der Möglichkeit des Schuldeingeständnisses ein Korrektiv der *societas perfecta* umgesetzt wurde.

46 Siebenrock, Roman A.: »... die Juden weder als von Gott verworfen noch als verflucht« darstellen (NA 4). In: HThK Vat. II. Band 5. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 415–423, hier 419.

47 *Lumen gentium*. Dogmatische Konstitution über die Kirche. Zweites Vatikanisches Konzil, 21. November 1964.

48 Vgl. Johannes Paul II.: Allgemeines Gebet, Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte beim Pontifikalgottesdienst am 12. März 2000 in St. Peter in Rom. Vgl. auch Petschnigg, Edith: Biblische Freundschaft. Jüdisch-christliche Basisinitiativen in Deutschland und Österreich nach 1945. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 81. Benedikt XVI. wiederholte die Vergebungsbitte Johannes Pauls II. wörtlich im Jahr 2009 (vgl. Papst bittet Juden um Vergebung und verurteilt Antisemitismus. In: domradio.de, 12.02.2009: <https://www.domradio.de/themen/judentum/2009-02-12/papst-bittet-juden-um-vergebung-und-verurteilt-antisemitismus-israelreise-bestaetigt> [30.11.2022]).

Nostra aetate hat mit bestimmten Elementen der kirchlichen Tradition gebrochen – und es war ein notwendiger Bruch. Die Ablehnung des Antisemitismus, die Verneinung der Kollektivschuld am Tod Jesu oder der Respekt gegenüber einem gemeinsamen »geistlichen Erbe« (NA 4) sind nur einige Beispiele dafür. Die Kirche konnte nicht trotz, sondern gerade wegen dieser »Brüche« Raum der authentischen *traditio Christi* bleiben. In der Forschung wurde vielfach gezeigt, dass *Nostra aetate* und eine Erneuerung der Israeltheologie so wie viele andere zentrale Punkte des Zweiten Vatikanums wie die Religionsfreiheit in der Tradition der Kirche stehen. In der Rezeption gab es bezüglich der Deutung des Konzils und dessen Verbindlichkeit allerdings Konflikte. Deshalb sollen die Kategorien der Tradition, des Bruches, der Kontinuität, der Reform und verschiedene andere auf ihre Potenziale und Probleme für eine Hermeneutik des Konzils und eine Theorie seiner Rezeption reflektiert und aus diesen Erkenntnissen heraus Impulse für die (Fundamental-)Theologie und für den jüdisch-christlichen Dialog auf verschiedenen Ebenen gegeben werden.

Wenn auch aus verschiedenen Perspektiven als noch nicht weit genug gehend beurteilt, so steht am Beginn der israeltheologischen Positionsveränderung der Kirche die Erklärung *Nostra aetate* in ihrer Einbettung in die Gesamtheit der Konzilstexte. Die bedeutende Nummer vier des Textes soll auch hier Raum bekommen und als Ausgangspunkt der folgenden Analysen verstanden werden.

»Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.

So anerkennt die Kirche Christi, daß nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden.

Sie bekennt, daß alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und daß in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfangt und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind. Denn die Kirche glaubt, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat. Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt, daß ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören wie auch die Väter und daß aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt: (Röm 9,4-5), der Sohn der Jungfrau Maria.

Auch hält sie sich gegenwärtig, daß aus dem jüdischen Volk die Apostel stammen, die Grundfesten und Säulen der Kirche, sowie die meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben.

Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt, und ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt. Nichtsdestoweniger sind die Juden nach

dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich. Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ›Schulter an Schulter dienen‹ (Soph 3,9).

Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gesprächs ist.

Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen.

Gewiß ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht.

Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben. Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist es die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden.« (NA 4)⁴⁹

5. Der erkenntnistheologische Ort der Fragestellung

5.1 Der Ausgangspunkt: Reflexionen als katholische Theologin

Der Aufriss des Projektes drängt dazu, die eigene Perspektive in den Traditionsprozessen, die die Arbeit untersucht, zu verorten. Von welchem Standpunkt aus erfolgt der Blick auf die untersuchten theologischen Traditionen, auf das Verhältnis von Christentum und Judentum sowie die Geschichte der Israeltheologie der Kirche? Der erkenntnistheologische Ort der Fragestellung ist wichtig, um Vorannahmen und Interessen offenzulegen. Diese Vorbemerkungen eröffnen damit die wissenschaftstheoretisch-theologische Linie, welche die folgenden Kapitel immer wieder durchziehen wird.

Als Theologin bin ich der wissenschaftlichen Reflexion verpflichtet. Ich bin in der Beschäftigung mit den vorgestellten Diskursen unweigerlich auf mein christliches bzw.

49 Die Verweiszahlen wurden im zitierten Text gelöscht und können im Original nachgelesen werden.

katholisches Selbstverständnis verwiesen und kann nicht aus erster Hand etwa ein jüdisches Selbstverständnis schildern. Eine solche Feststellung dient nicht dazu, sich der Bemühung des Hineinversetzens in andere Positionen zu entziehen. Im Gegenteil wird so versucht, die unterschiedlichen Perspektiven und Selbstverständnisse im jüdisch-christlichen Dialog ernst zu nehmen.

Standorte zeigen sich auch durch Terminologien und scheinbare Selbstverständlichkeiten im Diskurs. Dies wird beispielsweise an den Formulierungen »Altes« und »Neues« Testament deutlich. In den Bibelwissenschaften wurde die Unterscheidung der Sammlung Heiliger Schriften in jüdischen und christlichen Traditionen zu unterschiedlichen Zeiten vielfach reflektiert. Erich Zenger weist auf die erst entstehenden Differenzierungen unterschiedlicher Teile der Heiligen Schriften hin, die in verschiedenen jüdischen Strömungen und in den entstehenden christlichen Gruppierungen verwendet wurden.

»Altes Testament« gibt es erst, nachdem es (seit der Mitte des 2. Jh. n. Chr.) die Größe »Neues Testament« gibt. Vorher gibt es eine im Umfang noch offene und von den einzelnen Gruppierungen des Judentums teilweise unterschiedlich abgegrenzte Sammlung »Heiliger Schriften«, die auch von den Christen des 1. Jh. als ihre »Heiligen Schriften« betrachtet wurden. Wegen ihrer normativen Funktion kann man diese Schriften als eine spezifische Größe betrachten und ihr die Gesamtbezeichnung »Bibel Israels« geben, wie dies im Folgenden geschieht. Der Begriff ist nicht ganz sachgemäß, weil er ein allgemeines Einverständnis über Aufbau und Umfang dieser »Bibel« als einer Einheit voraussetzt, das frühestens im 2. Jh. n. Chr. vorlag.⁵⁰

Die Benennung »Altes Testament« impliziere oft eine »Geringschätzung«⁵¹ gegenüber der Hebräischen Bibel sowie eine »Abwertung des Judentums«⁵². Die von ihm vorgeschlagene Bezeichnung »Erstes Testament«⁵³ konnte sich allerdings in der Bibelwissenschaft und den anderen theologischen Disziplinen nicht durchsetzen. Die Bezeichnung »Altes Testament« wurde in dieser Studie wie in vielen anderen theologischen Werken deshalb dennoch beibehalten, mit einem Problembewusstsein im Hintergrund und ohne abwertende Implikationen. Dies ist nur ein Beispiel von vielen, wo Sprache den eigenen Standort impliziert. Es führt zu einem weiteren wichtigen Punkt, nämlich einer kritischen Reflexion dazu, was mit »dem« Judentum und Israel bezeichnet wird.

5.2 »Das« Judentum und Israel

Im Forschungsdiskurs ist immer wieder die Rede von »dem Judentum« oder »dem Jüdischen« im »Christlichen«. Wie auch bei anderen Begriffszuweisungen, besonders im interreligiösen und interkulturellen Bereich, muss die Gefahr der Essentialisierung durch solche Sammelbegriffe problematisiert werden. Die zunächst scheinbare Eindeutigkeit

50 Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament. Fünfte, gründlich überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer 2004, 12.

51 Ebd. 14.

52 Ebd.

53 Vgl. ebd. 14–16.

eines Begriffes impliziert viele Probleme, da die Komplexität der Wirklichkeit nicht abgebildet wird.⁵⁴ Bei »dem Jüdischen« ist dies konkret erstens die gegenwärtige und retrospektive Pluralität jüdischer Strömungen, zweitens die auch innerhalb dieser vorliegende Heterogenität und drittens die generelle Problematik, persönliche Glaubenserfahrungen zu verallgemeinern. Dies trifft auch auf andere Termini wie »das Christliche« oder »das Christentum« zu. Von einer katholischen Perspektive aus gesprochen muss auch beachtet werden, dass genau eine solche Essentialisierung »des Jüdischen« im Laufe der Geschichte zu Enteignung, Verfolgung und Vernichtung geführt hat. Die Formulierung »das Jüdische« muss deshalb mit einer Sensibilität für die eigentliche Pluralität der jüdischen Traditionen in Geschichte und Gegenwart verwendet werden.

In meiner Arbeit definiere ich »das Jüdische« als einen Sammelbegriff für die Pluralität verschiedener Strömungen. Vor allem bezeichnet es aber eine *Perspektive im Dialog*, die ich nicht einnehmen kann, denn die Pluralität des Judentums aus einem jüdischen Selbstverständnis heraus zu beschreiben, ist mir nicht möglich. Das Jüdische bzw. das Judentum bilden ein Gegenüber zu meiner Position – nicht in einer kontroversen Bedeutung, aber im Sinne eines Dialogpartners. Wesentlich ist, diese Standortgebundenheit und Pluralität zu reflektieren und sich der Begrenztheit von Sprachformen bewusst zu sein. Dies gilt auch für die eigene Glaubensgemeinschaft. Der jüdisch-christliche Dialog kann Anregungen geben, die Heterogenität auch im »Christentum« bewusst wahrzunehmen. Eine Differenzierung in dieser Vielfalt besteht darin, dass ich als *katholische* Theologin forsche. Dies soll andere Konfessionen und Kirchen nicht ausgrenzen. In der Studie werden Forschungsliteratur und Impulse aus vielen verschiedenen Perspektiven (christlich, jüdisch, nicht religiös/theologisch), wissenschaftlichen Fachdisziplinen und gesellschaftlichen Hintergründen, nationalen und internationalen Kontexten und Sprachen verarbeitet. Die gesellschaftliche Relevanz des Themas erschließt sich über verschiedene Zugänge, so z. B. die zentrale Bedeutung von Tradition in Gesellschaften, oder die wesentliche Rolle eines interreligiösen und jüdisch-christlichen Dialogs als Beitrag zu religiöser Bildung in einer pluralen Gesellschaft. Durch die Benennung des eigenen Standpunktes soll also keine Ab- und Ausgrenzung unternommen, sondern Transparenz in der theologischen Wissensproduktion erzeugt werden.

Die Bezeichnungen »Judentum« oder »Israel« tauchen im Diskurs häufig auf, ohne näher bestimmt zu werden. Manchmal werden die Begriffe synonym, manchmal unterschiedlich verwendet. Eine Differenzierung ist nicht immer einfach, dennoch sollen mögliche Unterscheidungen hier diskutiert werden. Daniel Boyarin stellt die Schwierigkeit dar, die mit der Verwendung der Kategorien »jüdisch« bzw. »Judentum« in der »griechisch-römischen Epoche«⁵⁵ verbunden ist. So unterscheide sich die Verwendung des Wortes »jüdisch« in »modernen Gesellschaften«⁵⁶ von den religiösen und kulturellen Differenzierungen in der Antike. Eine Trennung von Kultur und Religion lag nicht in der

54 Für eine kritische Analyse der Bezeichnungen »jüdisch« und »christlich« im Kontext der Exegese vgl. Vogel, Manuel: Jüdisch versus christlich? »Parting of the ways« als Problem der Terminologie in Quellen- und Beschreibungssprache. In: EvTh 80 (2020) H. 6, 418–431.

55 Vgl. Boyarin, Daniel: Gab es in der griechisch-römischen Epoche ein »Judentum«? In: Braun, Christina/Brumlik, Micha (Hg.): Handbuch Jüdische Studien. Köln: Böhlau 2018, 59–79, hier 59.

56 Ebd.

Art vor, wie wir sie heute kennen. Markus Tiwald bezeichnet die Phase ab Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. bis zum »Beginn der rabbinischen Zeit«⁵⁷ als »Frühjudentum«⁵⁸. Auch dieser Begriff sei aber nur eine »Verlegenheitslösung, um den vorbelasteten Ausdruck ›Spätjudentum‹ abzulösen«⁵⁹. Dieser grenzt das rabbinische bzw. zeitgenössische Judentum fälschlicherweise vom biblischen Israel ab.⁶⁰ In ähnlicher Weise vernachlässigt der Begriff »Frühjudentum« die Geschichte und Traditionen des rabbinischen Judentums, die in die Zeit vor der Zerstörung des Zweiten Tempels zurückreichen.

Da dieser Übergang eine komplexe Entwicklung war⁶¹ und keine genaue Eingrenzung vorgenommen werden kann, wird die sich in unterschiedlichen Gruppierungen auftretende religiöse Tradition ab der Zeit der Hellenisierung in der vorliegenden Studie trotzdem als »Judentum« bezeichnet. Im Hintergrund steht allerdings immer ein kritisches Bewusstsein für die historische und semantische Vieldeutigkeit. An manchen Stellen wird explizit das »rabbinische Judentum« als solches benannt, um auf die Zeit *nach* dem »Frühjudentum« hinzuweisen, oder auch der Zusatz »zeitgenössisches« Judentum verwendet.

Die Bezeichnung »Israel« ist ebenso vieldeutig: »Der Begriff ›Israel‹ bezeichnet im Alten und Neuen Testament sehr unterschiedliche, wenn auch eng miteinander verwobene Wirklichkeiten.«⁶² In der Hebräischen Bibel und im Alten und Neuen Testament steht er (1.) für »den Namen des Stammvaters Jakob, den Sohn Isaaks und Enkel Abrahams«⁶³, (2.) »das ganze Volk, das durch den gemeinsamen Glauben an JHWH (vgl. das Grundbekenntnis in Dtn 6,4) konstituiert wird«⁶⁴, (3.) das Land Israel als Ort der biblischen Verheißung und (4.) den politischen Staat Israel, der 1948 gegründet wurde. Israel ist »im Judentum [...] von zentraler Bedeutung für die eigene Identität«⁶⁵ und im jüdischen Selbstverständnis der eigentliche Name für das jüdische Volk, da »jüdisch« und »Judentum« spätere Bezeichnungen darstellen.⁶⁶

Damit stellt Israel eine komplexe theologische Kategorie dar, die im Christentum in der Vergangenheit auch mit einer das Volk Israel ablösenden Hermeneutik verbunden war. Das Zweite Vatikanische Konzil gewann im Verhältnis zum Judentum eine neue Haltung, »bleibt mit der Gegenüberstellung von ›Israel dem Fleische nach‹ und dem ›neuen Israel‹ allerdings noch dem alten Gegensatz verhaftet (vgl. Lumen gentium 9)«⁶⁷. Im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs gilt es, diese theologische Kategorie und alternative

57 Tiwald, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (BWANT 208). Stuttgart: Kohlhammer 2016, 27.

58 Ebd. 23.

59 Ebd. 25.

60 Vgl. ebd.

61 Kapitel 7 bietet dazu eine nähere Auseinandersetzung.

62 »Israel«. In: Petzel, Paul/Reck, Norbert (Hg.): Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen. Herausgegeben im Auftrag des Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Ostfildern: Patmos² 2017, 93–96, hier 94.

63 »Israel«. In: Petzel/Reck: Von Abba bis Zorn Gottes, 94.

64 Ebd.

65 Ebd. 93.

66 Für wichtige Hinweise und Differenzierungen diesbezüglich danke ich Rabbiner Jehoschua Ahrens.

67 »Israel«. In: Petzel/Reck: Von Abba bis Zorn Gottes, 94.

Deutungen im christlichen Bereich zu reflektieren. Als »Adressat der göttlichen Offenbarung« bleibt Israel »eine Größe, die auch die Christen in ihrem Selbstverständnis betrifft und herausfordert«. ⁶⁸ Eine historische Differenzierung zu den Bezeichnungen »christlich« und »Christentum« wird in Kapitel 2 gegeben. ⁶⁹

5.3 Die anderen Kirchen und Religionen

Eine Studie muss aus Gründen der Methodik und eines lesefreundlichen Umfangs bestimmte Forschungsfragen fokussieren und andere ausschließen. Letztere können allerdings als Desiderate benannt werden. Zwei solcher Desiderate sind in Hinblick auf andere christliche Kirchen sowie andere Religionen, insbesondere die dritte »abrahamitische« Religion, den Islam, zu formulieren. Eine nähere Auseinandersetzung mit den Impulsen dieser für eine Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Konzils wäre wünschenswert. Gerade im Traditionsdiskurs haben Fragen des interkulturellen, ökumenischen und interreligiösen Austauschs an Bedeutung gewonnen.

»Neben der hermeneutischen Frage nach der rechten Auslegung, Aneignung und Weitergabe des Überlieferten ist die Frage nach dem Wesen und der ›Logik‹ religiöser Traditionen sowie ihrer Kommunikabilität im weltweiten ökumenischen, interreligiösen und interkulturellen Dialog als theologische Frage stärker ins Bewusstsein getreten.« ⁷⁰

»Tradition« ist im Kontext der Ökumene ein historisch belasteter Begriff. Die Auseinandersetzungen um das Verständnis und die Verbindlichkeit von Tradition waren ein zentraler Konfliktpunkt der Reformation. Aus einer ökumenischen Perspektive sind Auseinandersetzungen mit dem Traditionsbegriff deshalb auch mit einer Schuldgeschichte verbunden. »Tradition« ist ein Begriff, der in der Spaltung der christlichen Konfession eine wesentliche Rolle spielte und dort eine starke identitätskonstruierende und -bezogene Wirkung entfaltete, ja auch ab- und ausgrenzend war. Aspekte der Theologiegeschichte werden an einigen Stellen berücksichtigt. Vor allem die Dimension der gegenwärtigen ökumenischen Perspektiven und auch das Engagement anderer Kirchen im jüdisch-christlichen Dialog wird in den folgenden Überlegungen kaum oder nicht ausführlich behandelt, aber das Bewusstsein dafür steht im Hintergrund. Das Verhältnis zu Israel bzw. zum Judentum ist auch ein wichtiges Thema der ökumenisch-theologischen Theoriebildung, das allerdings in diesem Rahmen nicht näher untersucht wird. ⁷¹

68 Beide Zitate »Israel«. In: Petzel/Reck: Von Abba bis Zorn Gottes, 95.

69 Vgl. Kapitel 2, Unterkapitel »Konstituierungen von Tradition(en) in der Frühen Kirche«, S. 58f.

70 Drumm, Joachim: »Tradition«. IV. Theologie- und dogmengeschichtlich. In: LThK3, Band 10 (2001), Sp. 153–155, hier 155. Abkürzungen vervollständigt durch EH. Abgekürzte Begriffe in Zitaten aus Lexikonartikeln und Handbüchern werden zur besseren Lesbarkeit ohne eckige Klammern vervollständigt. Die Vorgehensweise wird in den betreffenden Fußnoten transparent gemacht.

71 Potenziale des jüdisch-christlichen Dialogs für die innerchristliche Ökumene und umgekehrt diskutiert Fornet-Ponse, Thomas: Nostra Aetate, das Judentum und die innerchristliche Ökumene. In: Boschki, Reinhold/Wohlmuth, Josef (Hg.): Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 114–123. Den Zusammenhang von Ökumene und Israel behandelt auch Henrix, Hans Hermann: Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie. In: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie.

Nostra aetate nimmt nicht nur zum Judentum Stellung, sondern auch zu anderen Religionen. Auch diese können in den weiteren Ausführungen nicht stärker thematisiert werden.⁷² Sie finden dahingehend Eingang in die Arbeit, dass die Beschäftigung der Kirche mit diesen religiösen Traditionen in der kirchlichen Israeltheologie und im jüdisch-christlichen Dialog gewissermaßen einen Beschleuniger fand. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie sollen nicht nur den jüdisch-christlichen Dialog bereichern, sondern auch den interreligiösen Dialog und seine Rückwirkungen auf die katholische Theologie generell.

6. Herangehensweise und Aufbau der Arbeit

Die Studie gliedert sich in drei Teile. Im *ersten Teil* werden Grundlagen einer theologischen Traditionshermeneutik und -theorie erarbeitet. Der Theologe Siegfried Wiedenhofer weist darauf hin, dass »[k]ulturelle und religiöse Traditionen [...] ohne Zweifel hochkomplexe Phänomene«⁷³ sind. Um dieser Komplexität zu begegnen, sei ein »interdisziplinärer Zugang und eine komplexe Theorie der Tradition«⁷⁴ erforderlich. Zentral sei gerade bei einer solchen Herangehensweise, das jeweilige Verständnis von »Tradition« zu klären. Kapitel 1 und 2 dieser Arbeit versuchen sich an dieser Herausforderung. *Kapitel 1* skizziert verschiedene Perspektiven zum Traditionsbegriff. Tradition wird als komplexe theologische Kategorie vorgestellt, die als Erfahrungs- und Reflexionsraum des Glaubens dient und gleichzeitig immer wieder geformt und beeinflusst wird.

Ein diskursives Verständnis der Begriffsdefinition entfaltet sich in den Überlegungen von *Kapitel 2* zu einer Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen. Bereits in der frühen Kirche zeigt sich eine vielfältige Entwicklung von Traditionen. Verschiedene kirchengeschichtliche Phasen waren besonders konstituierend für kirchliche Traditionshermeneutik – häufig waren es Perioden großer gesellschaftlicher Umbrüche. Einige Beispiele werden herausgegriffen, um die diskursive Festlegung von Tradition in der christlichen und katholischen Geschichte zu veranschaulichen.

Kapitel 3 nähert sich traditionshermeneutischen Leerstellen an. Stellt das Jüdische im Christlichen solch eine Leerstelle dar? Ein Blick in die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Judentum zeigt Marginalisierungen und Instrumentalisierungen, aber auch Ambivalenzen, alltägliches Nebeneinander und positive Bezugnahmen. Theologie steht

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 264–297; Henrix, Hans Hermann: Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum (Forum Christen und Juden 17). Berlin: LIT 2019, 125–174.

72 Eine kurze Zusammenschau des historisch-theologischen Verhältnisses von Judentum, Christentum und Islam bietet Valentin, Joachim: Das Verhältnis der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, zueinander. Ein historischer Querschnitt. In: Braun, Christina/Brumlik, Micha (Hg.): Handbuch Jüdische Studien. Köln: Böhlau 2018, 125–145.

73 Wiedenhofer, Siegfried: Traditionsbegriffe. In: Larbig, Torsten/Wiedenhofer, Siegfried (Hg.): Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse (Studien zur Traditionstheorie 1). Münster: LIT 2005, 253–279, hier 253.

74 Ebd.

vor der Aufgabe, hermeneutische Instrumentalisierungen aufzudecken und alternative Deutungsmöglichkeiten zu etablieren.

In *Kapitel 4* wird eine umfangreiche philosophisch-methodologische Reflexion verschiedener theoretischer und methodischer Zugänge zur Traditionshermeneutik und Rezeption gegeben. Diese dienen auch als Basis für die Erkundung dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil unter Berücksichtigung der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs im dritten Teil der Arbeit. Skizziert wird eine dekonstruktive, performative und kulturwissenschaftlich reflektierte theologische Traditionstheorie. Referenzen sind hier u.a. Aleida Assmanns Theorien zum kulturellen Gedächtnis⁷⁵, Jacques Derridas Philosophie der *différance*⁷⁶, die kognitive Metapherntheorie⁷⁷ nach George Lakoff und Mark Johnson und theologisch rezipierte postkoloniale Theorien⁷⁸. Diese theoretischen und methodischen Perspektiven ermöglichen es, neue Erkenntnisse im theologischen Diskurs zu generieren. Die theologisch-wissenschaftstheoretische Reflexion soll durch die Anwendung kulturwissenschaftlicher und philosophisch-hermeneutischer Forschungsansätze und deren theologisch-traditionshermeneutischer Verarbeitung wichtige Impulse erhalten. Die vorgestellten methodischen und theoretischen Ansätze werden jeweils mit theologischen Anknüpfungspunkten verbunden und an Beispielen veranschaulicht.

Während im ersten Teil der Fokus darauf liegt, was unter (kirchlicher) Tradition zu verstehen ist, werden im *zweiten Teil* zwei theologiegeschichtliche Phasen und sich dadurch eröffnende Problemhorizonte näher in den Blick genommen. Diese traditionshermeneutischen Problemfelder verdeutlichen den Zusammenhang von Tradition und Rezeption. Die im ersten Teil erarbeiteten theoretischen und methodischen Zugänge dienen als Analyseperspektive und Ordnungsinstrument und sollen spezifische und neue Perspektiven auf die Thematiken ermöglichen. So gliedern sich die Kapitel nach verschiedenen Aspekten wie Zeit, Tradition, Gedächtnis, Macht, Raum, Akt(ualisierung) oder Metaphern. Diskursanalytische und theologiegeschichtliche Analysen ergänzen diese Zugänge.

In *Kapitel 5* werden Transformationsprozesse in der Entstehung und Rezeption von *Nostra aetate* 4 thematisiert. Dabei zeigen sich rezeptionstheoretische Phänomene wie zeitliche Rhythmen der Konzilsrezeption oder die Verschiebung der Gedächtnisdimension in jüdisch-christlichen Begegnungen. Auch Wandlungsprozesse entlang der Kategorien Raum und Macht sind zu beobachten.

75 Vgl. z.B. Assmann, Aleida: Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer (Beiträge zur Geschichtskultur 15). Köln/Weimar/Wien: Böhlau 1999.

76 Derrida, Jacques: Die *différance*. In: Derrida, Jacques: Die *différance*. Ausgewählte Texte. Mit einer Einleitung herausgegeben von Peter Engelmann. Ditzingen: Reclam 2004, 110–149. Ursprünglich vorgetragen am 27. Januar 1968 vor der *Société française de philosophie*, publiziert im *Bulletin de la Société française de philosophie* (Juli–September 1968). Übersetzt von Eva Pfaffenberger-Brückner. [Vgl. ebd. 147].

77 Lakoff, George/Johnson, Mark: *Metaphors We Live By*. With a new Afterword. Chicago: University of Chicago Press 2003 [1980].

78 Vgl. z.B. Gruber, Judith: Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie. In: Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer 2018, 23–37.

In den rezeptionsgeschichtlichen Verschiebungen deuten sich bereits die Interpretationskonflikte an, die in *Kapitel 6* zum Thema werden. Neben einer Untersuchung der traditionshermeneutischen Implikationen im Leben von Benedikt XVI. werden die von ihm prominent benannten Deutungskategorien von Kontinuität, Reform, Diskontinuität und Bruch näher in den Blick genommen.

Neuere Forschungsansätze zur Entstehung von Judentum und Christentum, die unter der Bezeichnung »Parting of the ways« firmieren, zeigen, dass Forschungsperspektiven selbst eine epistemische und theologische Relevanz haben. In *Kapitel 7* werden die Transformationen in der Erforschung der christlichen und rabbinischen Anfänge in Hinblick auf ihre traditionshermeneutischen Auswirkungen untersucht und auf ihre Bedeutung für den jüdisch-christlichen Dialog hin analysiert.

Kapitel 8 greift eine Debatte aus der Zeitschrift *Herder Korrespondenz* auf. Orthodoxe und liberale Rabbiner diskutieren in drei aufeinanderfolgenden Ausgaben im Frühjahr 2021 verschiedene Verhältnisbestimmungen in Geschichte und Gegenwart zum Christentum. Anhand der Kontroverse werden Transformationen in der jüdischen Sicht des Christentums sowie verschiedene Auffassungen von Tradition deutlich.

Im *dritten Teil* werden die beiden Linien der Traditionshermeneutik und des jüdisch-christlichen Dialoges systematisch zusammengeführt. Die wissenschafts- und rezeptionstheoretische Linie, welche die inhaltlichen Analysen stets begleitet, wird nun verstärkt zum Gegenstand der Überlegungen. Lange Zeit gab es keinen affirmativen Bezug auf Israel und keine theologische Bearbeitung der jüdischen Elemente im Christlichen. Der jüdisch-christliche Dialog zeigt deshalb paradigmatisch, dass die Entwicklung einer sich des Judentums bewussten Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie notwendig ist. Durch die Verbindung theologischer, kulturwissenschaftlicher, postkolonialer und dekonstruktiver Ansätze ist es möglich, eine Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie zu erarbeiten, die sich der Gefahr der Marginalisierung des Judentums bewusst ist. Die christliche Theologie muss hier sensibel sein, da jüdische Traditionen in der Vergangenheit für christliche Traditionshermeneutik instrumentalisiert wurden.

Ziel der Arbeit ist die Entwicklung einer fundamentaltheologischen Theorie der Rezeption und Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ausgehend vom Kontext der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs wird eine *dialogsensible* Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie entwickelt, die dem jüdisch-christlichen Dialog einen theologisch konstitutiven Ort in der eigenen Theoriebildung zuweist.

Die abschließenden Reflexionen werden in *Kapitel 9* mit wissenschaftstheoretischen Überlegungen zur Konzilsforschung eröffnet. Die Phaseneinteilung der Konzilsrezeption gerät als hermeneutisches Konstruktionsprinzip kritisch in den Blick und wird um alternative Perspektiven ergänzt. *Kapitel 10* diskutiert erkenntnistheoretische Potenziale und Probleme theologischer Metaphern. Als konkrete Beispiele kommen die Deutungskategorien der Konzilsrezeption – Bruch, Kontinuität, Diskontinuität und Reform – aus einer metaphorologischen Perspektive genauer in den Blick.

In *Kapitel 11* werden Voraussetzungen und Kriterien dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie skizziert. Ausgehend von einer Bestimmung verschiedener inhaltlicher, erkenntnistheoretischer und methodischer Kriterien werden Anknüpfungspunkte innerhalb der Theologie und darüber hinaus erarbeitet und Herausforderungen benannt. Die Rückwirkungen der dargelegten traditionsher-

meneutischen Transformationen und dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie auf die Fundamentaltheologie sind Gegenstand von *Kapitel 12*.

Durch die Rezeption vielfältiger Zugänge und die Anwendung dekonstruktiver, macht- und sprachkritischer Methoden und Theorien können sich neue Erkenntnisperspektiven etablieren. Dies ermöglicht eine (Weiter-)Entwicklung und Verwendung alternativer Sprachformen und eine bewusste Auseinandersetzung mit der Macht der eigenen Wissensproduktion. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie bieten Deutungsalternativen zu Polarisierungen wie »Bruch« und »Kontinuität«. Die Arbeit möchte damit einen wichtigen Beitrag leisten, um in der theologischen Traditionshermeneutik und in der Rezeption kirchlicher Dokumente eine Haltung der Offenheit gegenüber anderen Perspektiven zu etablieren. Dies ist in einer Gesellschaft des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus höchst relevant.

