

Zweiter Teil | Tradition und Rezeption: Traditionshermeneutische Problemfelder

Traditionsgeschichte ist Rezeptionsgeschichte. Das gilt sowohl für die Interpretation und Aneignung religiöser Primärtexte als auch deren theoretisch-theologische Durchdringung. Auch diese Studie ist davon nicht ausgenommen und somit Teil eines Rezeptionsprozesses. Die Zwischenreflexion hat bereits gezeigt, wie bestimmte theoretische Perspektiven andere Blicke auf theologiegeschichtliche Phasen und problematische Theoriekonzepte ermöglichen. Bruchstellen und Problemüberhänge werden vor allem in Umbruchszeiten sichtbar und auch bei der Beschäftigung mit Neuem. Der jüdisch-christliche Dialog in seinen unterschiedlichen Ausprägungen der verschiedenen jüdischen und christlichen Denominationen zeigt dies besonders. Er ist trotz mehrerer Jahrzehnte der Dialogpraxis noch immer zu erschließendes Terrain. Warum ist das so? Es liegt in der Charakteristik des Dialoges, nicht ein fest umgrenzter und nach und nach definierbarer Bereich zu sein, sondern in den konkreten Sprechakten, Handlungen und Beziehungen immer erst zu entstehen. Gerade hier werden Herausforderungen für die verschiedenen theologischen Disziplinen offengelegt. Es zeigen sich Rückfragen an den Traditionsbegriff, das Offenbarungsverständnis, Gottesvorstellungen oder pastorale und liturgische Selbstverständlichkeiten.

Zwei theologiegeschichtliche Perspektiven führen nun noch stärker in das Feld der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs. Der erste Fokus auf die Rezeptionsgeschichte von *Nostra aetate* verweist auf das Problemfeld der Traditionshermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der zweite theologiegeschichtliche Fokus auf die Entstehungszeit jüdischer und christlicher Strömungen eröffnet die Perspektive hin zu Transformationen in jüdischen Ansichten über das Christentum.

Wenn von Problemfeldern bzw. Problemhorizonten die Rede ist, wird der Begriff »Problem« nicht nur in seiner alltagssprachlichen Bedeutung als »Schwierigkeit«, sondern in seiner ganzen Komplexität vorausgesetzt: ein Problem ist ein komplexer Sachverhalt oder eine Frage, die Herausforderungen birgt und deren Lösung nicht von vornherein klar ist. Diese Problemfelder sind nicht nur »Bewährungsproben« für die erarbeitete

Traditionshermeneutik, sondern gleichzeitig Entwicklungsfelder dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie. Mit dieser Bezeichnung, die vor allem im dritten Teil dieser Studie weiter entfaltet wird, werden die Transformationen in der Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie zu fassen versucht, die durch Impulse aus dem jüdisch-christlichen Dialog und der Israeltheologie angestoßen werden. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie kann aber auch über den jüdisch-christlichen Dialog hinaus Impulse für alle theologischen Disziplinen geben.

Im zweiten Teil soll nun dargestellt werden, wie sich innerhalb der Theologie bereits Ansätze einer solchen dialogsensiblen Traditionshermeneutik herausbilden bzw. welche Problemfelder sich auch in Hinblick darauf zeigen. Es geht darum, neue »Blicke« auf theologiegeschichtliche Phasen und theologische Probleme zu etablieren. Die Analysen des zweiten Teils sind Versuche, solch neue Perspektiven einzunehmen, z.B. durch die Linse der Metapherntheorie, der Postkolonialität oder der Kulturwissenschaften. Unter spezifischen Stichworten wie Zeit, Raum, Gedächtnis, Tradition, Macht, Metaphern, Akt(ualisierung) oder Differenz werden die methodischen Perspektiven aus dem ersten Teil aufgerufen und theologisch verarbeitet. Diese Zugänge werden auf unterschiedliche Bereiche angewendet: In Kapitel 5, um die Transformationen in der Rezeptionsgeschichte von *Nostra aetate* 4 zu betrachten; in Kapitel 6, um sich der Debatte um eine Hermeneutik der Reform und eine Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches, auch angeregt durch Benedikt XVI., anzunähern; in Kapitel 7, um die Erkenntnisse zur Erforschung der christlichen und rabbinisch-jüdischen Anfänge differenziert zu betrachten; in Kapitel 8, um eine jüdische Kontroverse zur Deutung des Christentums im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs darzustellen und genauer zu verstehen.

Die »neuen« Blicke werden auf die Inhalte hin erprobt und weiterentwickelt. Dieser multimethodische, theologisch, kulturwissenschaftlich, philosophisch, sprachwissenschaftlich und metaphorologisch geprägte Ansatz soll neue Denkwege eröffnen. Ziel ist nicht die Vollständigkeit der Analyse, sondern die Erprobung alternativer Perspektiven und die Entwicklung einer Traditionshermeneutik, die sensibel für die Transformationen der Israeltheologie und die Entwicklungen des jüdisch-christlichen Dialogs ist.

Kapitel 5 | Theologiegeschichtlicher Fokus I: Rezeptionsgeschichtliche Verschiebungen von *Nostra aetate* 4 in 50 Jahren

Eine Reflexion der rezeptionsgeschichtlichen Verschiebungen von *Nostra aetate*, besonders Artikel 4, über mehr als 50 Jahre hinweg zu leisten, birgt mehrere Hindernisse.

So ist der *Untersuchungsgegenstand* so umfangreich, dass eine vollständige Sichtung jeglicher Rezeptionsvorgänge in Forschungsliteratur, offiziellen Texten, dem öffentlich-medialen Diskurs, Diskussionen anderer Glaubensgemeinschaften, persönlichen Glaubenszeugnissen, pastoralen Handlungsfeldern etc. nicht möglich ist. Nur exemplarisch können Rezeptionsmomente herausgegriffen werden, die zwar repräsentativ sind, andererseits aber nur einen kleinen Ausschnitt der Konzilsrezeption darstellen. Ein Problem von (Kirchen-)Geschichtsschreibung generell ist, dass häufig schriftliche Quellen herangezogen werden, weil diese meist gut zugänglich sind. Auch in dieser Studie werden vor allem schriftliche Zeugnisse der Konzilsrezeption untersucht. Im Bewusstsein muss allerdings stehen, dass Konzilsrezeption auf vielen verschiedenen Ebenen stattfindet. Eine für die Kirche wesentliche Dimension ist jene der Erfahrungen und Handlungen.

Methodisch stellt sich die Frage nach der Auswahl von Referenztexten, die zur Analyse der rezeptionsgeschichtlichen Verschiebungen herangezogen werden. Wie bereits beschrieben wurde, wird auf den folgenden Seiten ein multimethodischer Ansatz gewählt. Ausgehend von verschiedenen theoretischen Zugängen werden einzelne Aspekte in der Entstehung und Rezeption von *Nostra aetate* 4 näher beleuchtet. Anders als in einer systematischen Analyse von chronologisch geordneter Forschungsliteratur wird versucht, unterschiedliche Formen von Traditionsbildungs- und Rezeptionsprozessen miteinzubeziehen, auch was die Materialität dieser Prozesse betrifft. Dazu gehören grundlegende Orientierungsmuster wie Zeit und Raum, die Tradition und Rezeption maßgeblich beeinflussen. Individuell-biografische Zugänge sollen ebenso berücksichtigt werden wie die Mikroebene sprachlicher Strukturen der Konzilstexte und der Rezeptionsliteratur. Überblicksartig angelegte Analysen werden immer wieder ergänzt durch Detaillexkurse, etwa in die Vorgeschichte von *Nostra aetate* oder einzelne Biografien, die mit der Erklärung eng verbunden sind.

Wissenschaftstheoretisch muss über die Begrifflichkeiten in der Analyse und den eigenen erkenntnistheoretischen Standpunkt reflektiert werden. Die eigene Position innerhalb dieses Reflexions- und Traditionsprozesses wurde an anderer Stelle bereits offengelegt. Ebenso fand eine ausführliche Beschäftigung mit dem Traditionsbegriff statt. Eine Auseinandersetzung mit dem Rezeptionsbegriff steht indes noch aus. Ausgehend vom Zusammenhang zwischen Tradition und Rezeptionsprozessen steht solch eine Reflexion nun am Anfang des ersten theologiegeschichtlichen Fokus.

1. Rezeption als deskriptiver und normativer Begriff

Rezeption und Hermeneutik sind zwei Konzepte, die eng miteinander verbunden sind, ebenso wie die Begriffe Rezeption und Tradition. Rezeption betont die Perspektive der Aufnahme und Aneignung, zurückgehend auf den lateinischen Begriffsursprung *recipere*, was »aufnehmen, empfangen« bedeutet.¹ Rezeption ist damit ein Teil des Traditionsprozesses und gleichzeitig ein Phänomen, das Traditionsbildung intensiv beeinflusst. Ansätze aus der literarischen Rezeptionstheorie sind hier besonders interessant, da sie die Beziehung von Texten und der rezipierenden Person untersuchen. Ohne heilige Schriften mit literarischen Texten gleichsetzen zu wollen, ist eine Berücksichtigung texthermeneutischer und rezeptionstheoretischer Prozesse innerhalb der Weitergabe religiöser Traditionen in Form von Schriften oder Ritualen unverzichtbar. Warum dies notwendig ist und welcher Unterschied zwischen einer religiösen und einer literarisch-kulturtheoretischen Deutung von Texten oder Ritualen besteht, wurde bereits im Zuge der methodologischen Reflexion im Zusammenhang mit religiöser Erfahrung angedeutet.² Religiöse Texte und Rituale können und müssen als Teil menschlicher Zeichen- und Kultursysteme mit kulturwissenschaftlichen und hermeneutischen Methoden erschlossen werden. Andererseits können diese heiligen Schriften und Rituale nicht auf ihre kulturelle Bedeutung beschränkt werden. Sie entfalten ihre Sinngebung auch auf der Ebene des religiösen Bewusstseins und sind mit der Dynamik der Glaubenserfahrung verbunden.

Wie auch schon Tradition kann Rezeption als »deskriptiver Terminus« für die »faktische Aufnahme eines Werks durch ein Publikum« sowie als »normativer Terminus« für »die korrekte oder angemessene Wahrnehmung, Deutung oder Bewertung« verwendet werden.³ Das Zusammenspiel beider Aspekte ist für die Rezeption des Konzils höchst relevant. So stellt Henning Tegtmeier im Metzler Lexikon der Literatur fest:

»Es scheint, als setze der deskriptive Gebrauch von »Rezeption« den normativen voraus. Denn wer z. B. H. v. Kleists Dramen als vom zeitgenössischen Publikum missverstanden beschreibt, muss offenbar schon einen Begriff angemessenen Verstehens entwickelt

1 Vgl. Tegtmeier, Henning: »Rezeption«. In: Burdorf, Dieter/Fasbender, Christoph/Moenninghoff, Burkhard (Hg.): Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen. 3. Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2007, 649–650, hier 649.

2 Vgl. die Auseinandersetzungen mit dem theologischen Traditionsbegriff nach Wiedenhofer in Kapitel 4, S. 114ff.

3 Alle Zitate Tegtmeier: »Rezeption«, 649.

haben. Das wirft die Frage nach dem Adäquatheitskriterium von »Rezeption« auf. Intentionalistische Hermeneutiken und Produktionsästhetiken sehen die Übereinstimmung der Rezeption mit den produktionsleitenden Intentionen des Autors als Maßstab an, während sich Werkästhetiken eher am Text oder Werk selbst orientieren. Der Grundgedanke der Rezeptionsästhetik im Anschluss an H. R. Jauß und W. Iser besteht dagegen darin, im Akt der Rezeption selbst den Maßstab für deren Angemessenheit oder Unangemessenheit zu finden. Dabei wird der Akt des Rezipierens nicht als Erfassen eines fertigen Sinns oder eines schon fixierten Wertes aufgefasst, sondern als Ergänzung oder Vervollständigung des Textes oder Werkes.⁴

Das Zitat berührt mehrere Bereiche, die es in der Beschäftigung mit einer adäquaten Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie des Zweiten Vatikanischen Konzils zu diskutieren gilt. Bereits die Rede von einer *angemessenen* oder *adäquaten* Konzilshermeneutik, die in den bisherigen Ausführungen immer wieder verwendet wurde, macht eine Reflexion des vorausgesetzten Rezeptionsbegriffs notwendig. Auch in der vorliegenden Studie werden normative Kriterien für die Rezeption des Konzils erarbeitet, und zwar im Kontext der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs. Begründet wird dieses Vorgehen damit, dass der jüdisch-christliche Dialog als theologischer Ort wesentlich zum Kern katholischen und christlichen Theologietreibens gehört. Welche normativen Kriterien dies sind und inwiefern die Israeltheologie und der jüdisch-christliche Dialog eine solch bedeutende Rolle innerhalb der Theologie und des christlichen Glaubens spielen, wurde bereits im ersten Teil der Arbeit angedeutet. Eine genauere Auseinandersetzung damit folgt im dritten Teil, wo es um die Entwicklung dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie geht. Andererseits soll damit *nicht einfach eine weitere normative* Auslegung des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolgen. Eine strenge Polarisierung der Größen Bruch und Kontinuität wäre eine starre normative Auslegungsweise des Konzils. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie implizieren allerdings eine Sensibilität für die eigene Normativität. Verabsolutierenden Tendenzen soll damit vorgebeugt werden, weil sie im jüdisch-christlichen Gespräch aber auch mit anderen Religionen, Konfessionen oder Weltanschauungen einen echten Dialog verhindern. Die eigene Eingebundenheit in eine Tradition kommt nicht selbstkritisch in den Blick. *Nostra aetate* stellt den Anspruch, im Zeugnis des eigenen Glaubens dennoch den Glaubenserfahrungen der anderen einen Raum zu geben:

»Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen [den anderen Religionen, EH] finden, anerkennen, wahren und fördern.« (NA 2)

Bereits die Rede von einer »Rezeptionsgeschichte« lenkt die Perspektive auf die Leser*innen bzw. – wenn es um das Zweite Vatikanische Konzil geht – auf die Akteurinnen und Akteure, welche die Texte des Zweiten Vatikanums lesen, deuten und umsetzen. In

4 Ebd. 650. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

der Literaturtheorie stellt die Rezeptionsgeschichte ein »Konzept literarischer Traditionsbildung [dar], das die literarisch-historische Subjektposition nicht (wie die ältere Wirkungsgeschichte) den Werken selbst, sondern deren wechselnden Rezipienten zuspricht«⁵. Die in der literarischen Forschung zu beobachtende Spannung zwischen einer Deutung von Texten, die ganz auf die textimmanenten Merkmale selbst oder die Intention des Autors bzw. der Autorin fixiert ist, und einer Auslegungsweise, die sich stark auf die Rezipierenden fokussiert, lässt sich auch im theologischen Bereich beobachten.

2. Perspektiven auf Transformationsprozesse in der Entstehung und Rezeption von *Nostra aetate* 4

Im ersten Teil wurden Aspekte einer theologischen, kulturwissenschaftlich reflektierten und performativ sowie dekonstruktiv geprägten Traditionstheorie entworfen. Diese Perspektiven sollen nun verschiedene Blickwinkel auf Transformationsprozesse in der Entstehung und Rezeption von *Nostra aetate* 4 ermöglichen. Leitend sind Analysekategorien, die in der methodologisch-philosophischen Reflexion erarbeitet wurden. Für die folgenden Untersuchungen werden dazu herausgegriffen: Zeit, Gedächtnis, Raum, Macht und Differenz.

2.1 ZEIT | Zeitliche Rhythmen der Konzilsrezeption – oder: eine Rezeptionsgeschichte der Jubiläen

Es ist ein kulturgeschichtliches und in diesem Fall rezeptionsgeschichtliches Phänomen, dass der Beginn oder die Vollendung eines Jahrzehntes immer wieder Anlass zur Reflexion über bestimmte Ereignisse sind.⁶ Die Rezeption des Konzils ist geprägt von solch zeitlichen Rhythmen. Dies zeigen die zahlreichen Publikationen, die beispielsweise anlässlich verschiedener Zehn-Jahres-Perioden entstanden.⁷ 50 Jahre *Nostra aetate* gab auch

5 Neecke, Michael: »Rezeptionsgeschichte«. In: Burdorf, Dieter/Fasbender, Christoph/Moenninghoff, Burkhard (Hg.): Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen. 3. Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2007, 650–651, hier 650. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

6 Das 60-jährige Jubiläum der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Oktober 2022 konnte dem Publikationsprozess geschuldet in der folgenden Analyse nicht mehr berücksichtigt werden. Die weiter unten beschriebenen erinnerungskulturellen Phänomene (Vorträge, Gedenkgottesdienste, Zeitungsartikel, öffentliche Auseinandersetzung etc.) konnten aber auch für dieses Jubiläum beobachtet werden. Der Beginn des Konzilsjubiläums führte bisher noch nicht zu einer Publikationstätigkeit, die mit den anderen Jubiläen vergleichbar wäre, was mit dem *Beginn* der Jubiläumsperiode und den zeitlichen Abläufen von Publikationsabfassungen zusammenhängen könnte.

7 Um nur einige Beispiele allgemeiner, deutschsprachiger Studien und Sammelbände zum Konzil zu nennen, die sich selbst im Titel auf solche 10-Jahres-Jubiläen beziehen, vgl. z.B. zu *10 Jahren Konzil*: Döpfner, Julius/Bauch, Andreas (Hg.): Zehn Jahre Vaticanum II. Alois Brems zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Regensburg: Friedrich Pustet 1976.

Anlass zu einer katholischen Stellungnahme zum jüdisch-christlichen Dialog. Die beiden genannten jüdisch-orthodoxen Dokumente erschienen ebenso zu dieser Zeit.

Solch zeitliche Rhythmen sind Absicherungsstrategien, die zwischen den Vorgängen Erinnern und Vergessen liegen. Sie sind außerdem Merkmale von Sakralisierungsprozessen, da sie eine rituelle⁸ Aneignung eines Ereignisses fördern. Jubiläen sind nämlich

20 Jahre Konzil: Riedl, Bernhard/Arbeitstagung der Dechanten des Erzbistums Köln: 20 Jahre nach dem Konzil. Arbeitstagung der Dechanten des Erzbistums Köln vom 3. bis 4. Juni 1985 im Katholisch-Sozialen Institut, Bad Honnef. Protokoll und Redaktion Bernhard Riedl. Köln: Erzbischöfliches Generalvikariat 1985.

30 Jahre Konzil: Grillmeier, Alois/Schwörzer, Horst (Hg.): 30 Jahre nach dem Konzil. Ökumenische Bilanz und Zukunftsperspektive. Leipzig: St. Benno 1993.

40 Jahre Konzil: Belok, Manfred/Kropač, Ulrich (Hg.): Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2005; Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.): Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate* (STSud.13). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2007; HK Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005; Euler, Walter Andreas (Hg.): 40 Jahre danach. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen. Trier: Paulinus 2005.

50 Jahre Konzil: Ernesti, Jörg (Hg.): Selbstbesinnung und Öffnung für die Moderne. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013; Ebenbauer, Peter (Hg.): Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2014; Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach *Nostra Aetate*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015; Bischof, Franz Xaver/Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Das Konzil »eröffnen«. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016; Krätzl, Helmut: Das Konzil – ein Sprung vorwärts. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Ein Zeitzeuge zieht Bilanz. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2013; Miggelbrink, Ralf: 50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der katholischen Kirche. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2011. Einen Überblick zur Literatur über das Konzil gibt auch Bischof, Franz Xaver: Konzilsforschung im deutschsprachigen Raum. Ein Literaturbericht. In: Bischof, Franz Xaver (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum (MKHS Neue Folge 1). Stuttgart: Kohlhammer 2012, 13–25.

60 Jahre Konzilsbeginn: Theologie aktuell. Die Zeitschrift der Theologischen Kurse 37 (2021/22) H. 4: Schwerpunkt »60 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil«; Batlogg, Andreas R.: Aus dem Konzil geboren. Wie das II. Vatikanische Konzil der Kirche den Weg in die Zukunft weisen kann. Innsbruck: Tyrolia 2022.

- 8 Die Frage, inwiefern der Ritualbegriff hier im engeren Sinn angewandt werden kann, müsste noch vertieft werden. An dieser Stelle können (noch) keine repräsentativen Aussagen darüber gemacht werden, ob es sich wiederholende, formale Merkmale übergreifender Erinnerungspraktiken im Zusammenhang mit Konzilsjubiläen gibt. Gemeinsamkeiten der Konzilsfeierlichkeiten können insofern beobachtet werden, als beliebte Motive rezipiert (z.B. »Aggiornamento«; Fenster wurden aufgemacht), bestimmte Formen inszeniert (Tagungen, Vorträge, Publikationen, Gottesdienste, Jubiläumsveranstaltungen) sowie besondere Autoritäten und Auskunftsquellen (»Zeitzeugen/Zeitzeuginnen«, Fotos, Audio- und Videozeugnisse) herangezogen werden. Das Konzil wird medial auch wortwörtlich als ein Ereignis der »Superlative« gehandelt, vgl. exemplarisch: Es war »zweifellos das größte, wichtigste und einschneidendste kirchliche Ereignis des 20. Jahrhunderts« (<https://www.katholisch.at/konzil> [18.12.2022]). Es wäre nun interessant, ausgehend von diesen Beobachtungen Erinnerungsrituale zu identifizieren. Vgl. für eine Reflexion zum Beginn des 50-jährigen Konzilsjubiläums auch Höhn: Zwiespältig und unbequem.

häufig kollektive Inszenierungen, die auf die Stärkung des gemeinsamen Bezugs zu einem bestimmten Ereignis abzielen (man denke z. B. ganz konkret an Jubiläumsfeiern von Kirchen, Schulen, Universitäten oder Unternehmen).⁹

Jubiläen repräsentieren zum einen eine bewusste und zum Teil institutionalisierte Erinnerung. Zum anderen zeigen sie aber, dass solche Erinnerungsrhythmen notwendig sind und das zu Erinnernde der Gefahr des Vergessens ausgesetzt ist. So sind Jubiläen »herausgehobene, außeralltägliche Ereignisse innerhalb kulturell dicht codierter Zeitabläufe«¹⁰. In der Rezeption wird beides deutlich: Zunächst gibt es vor allem eine stetige Rezeption des Konzils im Alltag der Kirche, in theologischen Auseinandersetzungen oder Gesprächen. Es gibt allerdings ebenso die wiederkehrend intensivierten Reflexionen. So werden einer »linearen Zeitstruktur [...] Zäsuren eingeschrieben und ein Zeitrhythmus festgelegt, was den Übergang von Linearität zur Zyklizität ermöglicht«¹¹. Solche Zäsuren sind in der Rezeption eines »Großprojektes«, welches das Zweite Vatikanische Konzil darstellt, notwendig. Dies liegt im großen Umfang der Texte begründet, im umfassenden Wandel der Kirche, der über die Generationen wachsen muss und institutioneller Implementierung bedarf. All dies ist nicht eine Agenda für wenige Jahre – und dies sollte das Konzil wohl auch nicht sein. Jubiläen können insofern, um in der Sprache des Projektmanagements zu sprechen, Meilensteine sein, an denen Teilziele erreicht werden und Bilanz gezogen wird. Aber auch die Nicht-Rezeption ist eine Form von Rezeption und kann bewusst gesetzt und inszeniert werden, wie das Beispiel der Piusbruderschaft zeigt.¹²

Die Ambiguität der Konzilsjubiläen spiegelt sich in der theologischen Forschung wider. So schreibt Hans-Joachim Höhn über die Feierlichkeiten anlässlich der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils vor 50 Jahren:

»Der 50. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils markiert eine bedeutsame Schwelle. Er erinnert an ein Ereignis, das noch zur Biographie vieler Zeitgenossen gehört und zu dem ebenso viele Menschen keinen Zugang aus eigenem Erleben

9 Hans Joas setzt sich mit den Zusammenhängen von Ritual und dem Heiligen auseinander (vgl. Joas: Die Macht des Heiligen, 111–163). Seine kurzgefasste These ist im weiteren Sinn für die Untersuchung der Konzilsjubiläen interessant: »Der Schlüsselgedanke dieses Kapitels lässt sich damit abschließend auf die Formel bringen, daß ein Ritual eine kontrollierte Umwelt schafft, die die Mechanismen des Alltagslebens zeitweise außer Kraft setzt. Damit können Idealzustände erlebbar gemacht werden, und zwar so, daß sie nach Rückkehr in den Alltag als intensive Erfahrungen im Gedächtnis bleiben.« (Ebd. 163). Konzilsjubiläen sollen den Menschen so die Texte oder die Atmosphäre des Konzils auch nach längerer Zeit wieder näher bringen und Aneignungsmöglichkeiten eröffnen. Der Kongress »Das Konzil eröffnen«, der Anfang Dezember 2015 in München stattfand, ist ein Beispiel aus dem akademischen Bereich (vgl. Bischof, Franz Xaver/Böttigheimer, Christoph/Dausner, René: Das Konzil »eröffnen«. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016).

10 Vgl. Eybl, Franz M./Müller, Stephan/Pelz, Annegret: Jubiläen. Eine Einleitung. In: Eybl, Franz M./Müller, Stephan/Pelz, Annegret (Hg.): Jubiläum. Literatur- und kulturwissenschaftliche Annäherungen. Unter Mitarbeit von Thomas Assinger und Dennis Wegener. Göttingen: V&R unipress 2018, 7–10, hier 9.

11 Ebd.

12 Vgl. für eine nähere Auseinandersetzung mit dem Einfluss der Piusbruderschaft auf die Hermeneutik des Konzils: Kapitel 6, Unterkapitel 1.3 »Gedächtnis | Theologie einer Biografie«, S. 228ff.

mehr haben. In nochmals 50 Jahren wird es ausnahmslos ein Ereignis sein, dessen Anfang und Verlauf nur noch aus den Konzilsakten erschlossen werden kann. Der Geist des Konzils lässt sich dann nur noch in seinen Texten und Beschlüssen finden. Dann wird die Verlegenheit vielleicht noch größer sein, wenn die Frage aufkommt, ob und wie man angesichts einer neuen runden Zahl ein Konzilsjubiläum angemessen begehen sollte. Schon im Jahr 2012 wird deutlich, dass Jubiläen etwas Zwiespältiges sind. Man schaut im Rückspiegel auf ein zukunftsweisendes Geschehen. Zugleich nimmt die Besorgnis zu, ob diese Zukunft nicht schon vorbei oder vertan ist.«¹³

Höhns Beobachtungen tangieren die bisherigen Überlegungen zu den Dynamiken von Erinnern und Vergessen. Jubiläen sind zeitliche Schwellen, Übergänge, in denen Spannungen und Dynamiken besonders sichtbar werden. So erscheint es plausibel, warum gerade an solchen Schwellen Reflexionen entfacht, Fragen neu gestellt und bisherige Deutungen hinterfragt werden. Höhn ortet im Rezeptionsprozess ein Problem für die Tradition: »Die lebendige Überzeugung, dass das Konzil für Ideale steht, die über den Tag hinaus Bestand haben, kann nicht tradiert werden. Sie muss jeweils neu geweckt und bestärkt werden. Dafür könnte ein Konzilsjubiläum ein passender Anlass sein.«¹⁴

Ein Jubiläum ist damit gewissermaßen ein Ritual der Erinnerung und des Neubeginnes. Seinen Ursprung hat das »Jubiläum« in den Jubeljahre des Alten Testaments.¹⁵ Wie von Jan und Aleida Assmann in Bezug auf das kulturelle Gedächtnis beschrieben, implizieren Jubiläen Übergangsprozesse vom individuellen Gedächtnis zu einem künstlich erzeugten kulturellen Gedächtnis. Die aktiv am Konzil Beteiligten werden älter, die Strukturen des Gedächtnisses verändern sich und die Frage der Rezeption wird eine Frage der Erinnerung. Erinnerung ist aber – wie bereits festgestellt wurde – von Ein- und Ausschließung geprägt, nicht nur mit manipulativer Absicht, sondern schon notwendigerweise. Nicht alles kann weitergegeben werden. Höhn konstatiert: »Jubiläen sind Entfernungsangaben. Sie verdeutlichen den Abstand zwischen ›damals‹ und ›heute‹ und haben den Effekt, sich dieses Abstandes bewusst zu werden.«¹⁶ Auf der Tagung »Das Konzil ›eröffnen‹« im Dezember 2015 sprach auch Peter Hünemann an, dass im »Verlauf des Konzilsjubiläums selbst von 2012–2015 [...] international gesehen ein wesentlicher Schritt in der Rezeption des Konzils vollzogen worden [ist]: der Übergang von einer ›kommunikativen Erinnerung‹ zu einer ›kulturellen Erinnerung‹«¹⁷.

Die zeitlichen Rhythmen sind Teil der Materialität des Rezeptionsprozesses, Teil der »äußeren« Rahmenbedingungen von Rezeption, die aber nicht bloße Äußerlichkeit sind,

13 Höhn, Hans-Joachim: Zwiespältig und unbequem. Wie feiert man angemessen ein Konzil? In: HK Spezial: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (2012) H. 2, 2–5, hier 2.

14 Höhn: Zwiespältig und unbequem, 2.

15 Vgl. Eybl/Müller/Pelz: Jubiläen, 9.

16 Höhn: Zwiespältig und unbequem, 3.

17 Hünemann, Peter: Zum internationalen Stand der Konzilsrezeption – Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Antworten auf Prof. Dr. Massimo Faggioli, Prof. Dr. Christoph Theobald. In: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil ›eröffnen‹«. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 50–56, hier 50.

sondern der Rezeption eine Form verleihen. Retrospektion und Zukunftsvision verbinden sich im Jubiläum – für manche zu neuer Tatkraft, für andere eher zu Melancholie.

»Jubiläen haben ihre Tücken, lenken sie doch zuerst einmal den Blick zurück. Die Herausforderung jedes Gedenkens besteht angesichts dessen darin, jene zukunftserschließenden Einsichten der Vergangenheit zu heben, die bereits seinerzeit ausgesprochen, mitgedacht oder auch nur mitgemeint waren, unter Umständen aber in der Wirkungsgeschichte bisher nicht zur Entfaltung kamen.«¹⁸

Darin liegt nun auch die normative Kraft von Jubiläen in Rezeptionsprozessen. Sie dienen als die bereits angesprochenen Meilensteine. Bisherige Ergebnisse werden evaluiert, überprüft, neue Ziele gesteckt. Bleibt nur die Frage, wer diese Evaluation vornimmt, wer Bisheriges beurteilt, wer Neues entwickelt. Auf der Hand läge natürlich, diese Rolle allein dem kirchlichen Lehramt zuzusprechen. Doch gerade ein Blick auf die Verantwortlichkeiten, die das Zweite Vatikanische Konzil vergibt, macht deutlich, dass eine Antwort differenzierter ausfallen muss. Die Fülle der Konzilsdokumente nennt verschiedenste Menschen, die mit der Umsetzung des Konzils betraut werden. In der Erklärung *Nostra aetate* beispielsweise adressiert die Kirche in einer Aufforderung zum Gespräch mit anderen Religionen »ihre Kinder« (NA 2)¹⁹. Das Vorwort der Pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* ist bekannt dafür, sich an die gesamte Menschheit zu richten:

»Daher wendet sich das Zweite Vatikanische Konzil nach einer tieferen Klärung des Geheimnisses der Kirche ohne Zaudern nicht mehr bloß an die Kinder der Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen schlechthin in der Absicht, allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht.« (GS 2)

Damit ist klar, dass auch andere Interpretationsperspektiven berücksichtigt werden müssen, dass die Kirche nicht allein die Deutungshoheit über ihre Tradition, ihre Geschichte und auch ihre Jubiläen innehat. Interpretationen kommen von verschiedensten Seiten und Jubiläen scheinen auch Anlass für diese Reflexionen zu sein.

Rezeption ist ein Phänomen, das in der Metaanalyse immer selbst im Prozess steckt und erst im Nachhinein kategorisiert werden kann. Insofern stellt das zeitliche Moment in jedem rezeptionsanalytischen und rezeptionstheoretischen Prozess eine hermeneutische Herausforderung dar.

»Jubiläen als Zeitindices erzeugen also kulturelle Semantiken, die in Beziehung zu den Trägern der Jubiläen in verschiedenster Weise verstanden werden können. [...] Welche Konsequenzen hat das Innehalten, die Zäsur gegenüber der Kontinuität der Zeitläufe? Welche kulturellen Praktiken bilden sich heraus? Was tut sich im Vor- und Nach-

18 Orth, Stefan: Jenseits der Jubiläen. Theologen loten die Zukunft des Zweiten Vatikanums aus. In: HK 70 (2016) H. 2, 31–33, hier 31.

19 In der Übersetzung von *Nostra aetate* auf der Homepage des Vatikans, die in dieser Arbeit grundsätzlich verwendet wird, ist die Wortform »Filios« mit »Söhne« übersetzt. Ich folge hier allerdings der Übersetzung in: HThK Vat. II. Band 1: Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 357.

feld des Jubels? Welche Artefakte bringt ein Jubiläum hervor und wie werden Jubiläen selbst zum Gegenstand von Artefakten? Was wird umjubelt und wie wird den Gegenständen der Jubiläen durch den quasi objektiven Zeitpunkt, an dem sie gemessen werden, Geltung zugeschrieben? Wer bestimmt Jubiläumseignung, was in Zeiten immer hemmungsloserer Selbstverliebtheitsszenarien vielleicht keine unwichtige Frage ist.«²⁰

Die hier angeführten Fragen stellen Leitlinien eines literatur- und kulturwissenschaftlichen Sammelbandes zum Phänomen der Jubiläen dar. Sie sind aber auch für die Erforschung der Konzilsjubiläen interessant: In Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil kann eine Orientierung an solchen zeitlichen Abschnitten in der Rezeption beobachtet werden. Das *Innehalten* der Jubiläen hat eine zukunftsweisende Funktion, wie Jan-Heiner Tück im Geleitwort des Sammelbandes *Erinnerung an die Zukunft*²¹ betont: »Fünfzig Jahre danach gilt es, innezuhalten und sich neu auf die Kernaussagen des Konzils zu besinnen.«²² Hier zeigt sich auch die normative Dimension von Jubiläen. Wenn Tück von »Kernaussagen« spricht, wird eine Auswahl und Fokussierung vorgenommen, die wiederum zukünftige Forschungen beeinflusst.

Das 50-jährige Jubiläum des Konzils wurde auf verschiedenen Wegen zelebriert, etwa in der Publikation wissenschaftlicher Texte und theologischer und lehramtlicher Erklärungen und Reden.²³ Das Konzilsjubiläum brachte auch *Artefakte* hervor wie die Skulptur »*Synagoga and Ecclesia in Our Time*«, die das Motiv einer der *Synagoga* überlegenen *Ecclesia* transformiert.

»The statue commissioned by Saint Joseph's University to mark the declaration's 50th anniversary reinterprets the medieval motif of *Synagoga* and *Ecclesia* to reflect Catholic teaching today. »*Synagoga and Ecclesia in Our Time*« depicts Synagogue and Church as both proud crowned women, living in covenant with God side by side, and learning from one another's sacred texts and traditions about their distinctive experiences of the Holy One.«²⁴

Der Symbolstatus der Skulptur zeigte sich auch darin, dass Papst Franziskus außerplanmäßig der Einweihung der Statue beiwohnte.²⁵ Die Statue repräsentiert einen Zweck

20 Eybl/Müller/Pelz: Jubiläen, 9.

21 Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Erinnerung an die Zukunft*. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013.

22 Tück, Jan-Heiner: Geleitwort. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Erinnerung an die Zukunft*. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 9–10, hier 10.

23 Vgl. z.B. die Schlusserklärung des Internationalen Kongresses »Das Konzil »eröffnen« vom 6. bis 8. Dezember 2015 an der Katholischen Akademie Bayern in München. In: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil »eröffnen««. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 19–26. Vgl. auch die auf S. 174f. in FN 7 angegebene Literatur.

24 *Synagoga and Ecclesia in Our Time*. The Story of the Creation, Dedication, and Blessing of the Original Sculpture by Joshua Koffman that Enshrines the Institute's Mission: sites.sju.edu/ijcr/vision-statement/story-sculpture-enshrines-institutes-mission/ (19.12.2022).

25 Vgl. Allen, Patricia: *A Symbol of Friendship In Our Time*. In: *SJU magazine*, Saint Joseph's University, Fall 2015, 18–21, hier 19.

von Jubiläen: kulturelle Semantiken können an solch markanten Zäsuren vielleicht einfacher oder zumindest gezielter transformiert werden.

Das 50-jährige Jubiläum des Zweiten Vatikanischen Konzils weist eine Besonderheit auf. Zu Beginn des Jubiläums 2012 war Benedikt XVI. noch das Kirchenoberhaupt. Im Jahr 2013 endete sein Pontifikat mit seinem Rücktritt und Jorge Bergoglio SJ wurde zum Papst gewählt. Dieser Wechsel bildet auch deshalb eine Zäsur, weil bis 2012 ein Akteur des Konzils Kirchenoberhaupt war, das 50-jährige Jubiläum aber bereits von einem Papst begangen wurde, der nicht am Konzil teilnahm. Die Zeit, in der ein unmittelbar am Konzil Teilnehmender das Papstamt innehat, ist damit vorbei. In Anbetracht dieser Wende verwundert es nicht, wenn die Herausgeber des Sammelbandes *Vaticanum 21* konstatieren, dass die Rezeption 50 Jahre nach dem Konzil in eine neue Phase gehe:

»Bis zum Pontifikatswechsel 2013 war die Diskussion über die Hermeneutik des Textcorpus in vollem Gang. Die Frage der Verbindlichkeit des Pastoralkonzils wurde von einzelnen Interpreten ganz gering angesetzt, der Geist des Konzils oft divergent bestimmt. Die zahlreichen nationalen und internationalen theologischen Kongresse und Publikationen der Jahre 2012–2015 zeigen aber deutlich, dass das II. Vatikanische Konzil von der überwältigenden Mehrheit der Theologinnen und Theologen als epochale Orientierung der Kirche, als eine Gabe des Geistes begriffen wird.«²⁶

Diese und viele andere Textbelege zeigen, dass Konzilsjubiläen zwischen Vergangenheit und Zukunft verortet werden und von Hermeneutik- und Rezeptionsfragen geprägt sind. Der Herausgeber des Bandes *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Antonio Autiero, beschreibt dies mit dem die Konzilsrezeption so prägenden Wort *Aggiornamento*:

»Er [der Terminus ›Aggiornamento‹, EH] repräsentiert gewollte und verwirklichte Schritte im Denken und Handeln, um ein neues Gesicht für Theologie und Kirche zu ermöglichen, insinuiert aber gleichzeitig eine permanente Veränderungsdimension der aus dem Glauben zu gestaltenden Formen des Christ- und Kirche-Seins im Medium der Zeit.«²⁷

Die Motive der Veränderung und der Dynamik hängen mit dem Zeitmoment zusammen. Denn beides bedingt einander: Veränderung und das Voranschreiten der Zeit. Vielleicht stehen Rezeptionsprozesse im Traditionsgeschehen auch deshalb häufig unter dem Verdacht, Ursprüngliches zu verfälschen. Allein der zunehmende zeitliche Abstand löst Verunsicherung aus. Der Zusammenhang von Zeit und Macht wurde bereits in den methodologischen Reflexionen diskutiert. Dieser Konnex spielt auch für das Zweite Vatikanum eine Rolle. Je nachdem, wie das Zeitmoment präsentiert wird, kann daraus eine unterschiedliche Geltung des Konzils abgeleitet werden. Das Konzil kann als jüngstes Konzil

26 Böttigheimer, Christoph/Dausner, René/Hünemann, Peter: Einführung. In: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil »eröffnen«*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 13–16, hier 13.

27 Autiero, Antonio: Vorwort. In: Autiero, Antonio (Hg.): *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Altenberge: Oros 2000, 9–10, hier 9.

der Kirchengeschichte als noch nicht in der Tradition gefestigt gedeutet werden. Andererseits werden auch Stimmen laut, die die Inhalte der konziliaren Texte angesichts der sich schnell verändernden Lebensbedingungen und weltweiten Herausforderungen als nicht mehr aktuell bezeichnen. Die einen sehen im Konzil eine Anpassung an einen Zeitgeist, andere wiederum finden längst überfällige Aktualisierungen umgesetzt. Polarisierungen lassen in solchen Diskussionen oft nicht lange auf sich warten. Deutlich wird hier, dass Zeit und ihre Deutung nicht neutral sind und dass dies Auswirkungen auf die Interpretation des Zweiten Vatikanums hat. Ein wesentlicher Terminus ist jener der »Zeichen der Zeit«, der das Zeitmoment als einen für die Kirche zentralen Aspekt formuliert.²⁸

Die Konzilsjubiläen, genauso wie zahlreiche Publikationen zur Rezeption des Konzils, zeugen von einer Historisierung des Zweiten Vatikanums und einer Historisierung der Rezeption – diese Studie ist davon nicht ausgeschlossen.

»Wie sehr mit der Feier eines Jubiläums die Historisierung des zu bedenkenden Geschehens verbunden ist, veranschaulichen die aktuellen Publikationen der Kirchenhistoriker. Ihre Beschäftigung mit dem Zweiten Vatikanum ist zwar genretypisch stets als Rückblende angelegt. Ihr Blick zurück wird aber immer häufiger zu einem Rückblick auf Rückblicke. Längst ist die Konzilsgeschichtsschreibung selbst zum Gegenstand der Kirchengeschichtsschreibung geworden.«²⁹

Solch eine Historisierung ist im Horizont der Macht von Wissensproduktion zu sehen. Wie das Konzil und seine Geschichte beschrieben werden, beeinflusst die künftige Rezeption und Umsetzung. Perspektiven prägen wie jede Forschung genauso diesen Bereich.

Rhythmen der Konzilsrezeption sind auch in den Forschungen und Reaktionen auf die Erklärung *Nostra aetate* zu beobachten. Anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der Promulgation des Dokumentes erschien am 10. Dezember 2015 die bereits erwähnte Stellungnahme der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum mit dem Titel »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). Kurz zuvor, am 3. Dezember, wurde die Erklärung *To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians. Orthodox Rabbinic Statement on Christianity* veröffentlicht. Auch hier war das 50-jährige Jubiläum für eine Gruppe orthodoxer Rabbiner ein Anlass von mehreren, »einen aktuellen Beitrag zur jüdischen Sicht auf das Christentum und den Stand der jüdisch-christlichen Beziehungen zu artikulieren«³⁰. Jehoschua Ahrens, einer der Autoren des Dokumentes, schreibt dazu: »Erstens ist die Erklärung eine Art Response zu 50 Jahren *Nostra aetate*, einem Meilenstein des Dialogs. Das Jubiläum dieses wichtigen Dokuments wollten wir nicht einfach ignorieren.«³¹ Das Dokument wurde von einer Vielzahl jüdisch-orthodoxer Rabbiner unterzeichnet. Einige davon waren »unmittelbare Gesprächspartner im

28 Vgl. dazu Kapitel 4, Unterkapitel 4.3 dieser Studie, S. 150f.

29 Höhn: Zwiespältig und unbequem, 3.

30 Ahrens: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, 60.

31 Ebd.

Entstehungsprozess«³² des vatikanischen Dokumentes. Ein weiteres jüdisch-orthodoxes Dokument wurde 2017 ebenso mit Bezug auf das 50-Jahr-Jubiläum von *Nostra aetate* veröffentlicht: *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of Nostra aetate*. Erstmals standen drei jüdisch-orthodoxe Institutionen hinter einer solchen Dialogerklärung: die Conference of European Rabbis, der Rabbinical Council of America (RCA) sowie das Chief Rabbinate of Israel.

Jubiläen spiegeln schließlich das Zeitproblem von Tradition wider. Der Akt der Übergabe von Erfahrungen und Wissen ist mit einer Aktualisierung verbunden. Genau solch eine Aktualisierung streben, wie beschrieben wurde, Jubiläen an.

In den Reflexionen zum Traditionsbegriff wurde deutlich, wie beharrlich Traditionslinien sein können und wie stark sie gerade implizit weiterwirken. Der Fokus wechselt deshalb nun von der Rezeptionsgeschichte in die Entstehungszeit von *Nostra aetate*.

2.2 TRADITION | Zwischen Annäherung und »katholischem Antisemitismus«: Eine Vorgeschichte mit traditionshermeneutischen Implikationen

Die Vor- und Entstehungsgeschichte der kürzesten Erklärung des Konzils ist wechselhaft und umfangreich.³³ Sie beginnt in einem Klima des kirchlichen Antijudaismus, das sich nach Jahrhunderten langsam veränderte. Ein Blick in diese Vorgeschichte ermöglicht es, die weitreichenden Transformationen der Israeltheologie mit *Nostra aetate* einzuordnen. Ein konkretes Beispiel soll dabei traditionshermeneutische Implikationen im Diskurs der katholischen Israeltheologie freilegen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch mit anderen Ablehnungstendenzen der katholischen Kirche verbunden waren. Die israeltheologische Transformation des Konzils ist damit immer auch im Kontext einer generellen Wandlung der kirchlichen Haltung »zur Welt« zu sehen und umgekehrt.

Bereits vor dem Zweiten Weltkrieg und der Schoah versuchte die Priestervereinigung *Amici Israel*³⁴ gewisse Änderungen zugunsten einer positiveren Sicht auf das Judentum z.B. in der Liturgie einzubringen.³⁵ »Die Amici Israel sahen nämlich die Gefahr einer ideologischen Vereinnahmung der Rede von den »perfiden Juden« durch die Rassenideo-

32 Rutishauser, Christian M. S.): Eine jüdische Theologie des Christentums. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 170–183, hier 171.

33 Eine ausführliche Darstellung zur Entstehung des Dokumentes bieten: Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog; Siebenrock: Theologischer Kommentar, 591–693. Einen kurzen Überblick geben: Henrix, Hans Hermann: *Nostra Aetate – Eine Genese voller Spannungen und eine Besiegelung kirchlicher Neubesinnung*. In: Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): *Antijudaismen in der Exegese?* Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 11–40; Lievenbrück, Ursula: Ein Rückblick auf *Nostra Aetate*. Kommentierende Darstellung eines viel kritisierten und viel gerühmten Konzilstextes. In: Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): *Antijudaismen in der Exegese?* Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 41–75.

34 Obwohl der Verein ausschließlich für Kleriker offen war, wurde seine Gründung wesentlich von Franziska van Leer angeregt, die als Jüdin zum Katholizismus konvertierte, vgl. Wolf, Hubert: Papst & Teufel. Die Archive des Vatikans und das Dritte Reich. München: Beck'sche Reihe 2012, 99–100.

35 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 58–61.

logen im Sinne eines liturgischen Antisemitismus.«³⁶ Gerade dieses Anliegen wurde der 1926 gegründeten Gruppe, die zwei Jahre später neunzehn Kardinäle, ca. dreitausend Priester und über zweihundertachtzig Bischöfe umfasste,³⁷ allerdings zum Verhängnis. Ihre Bitte zur Streichung der Worte »perfidis« (treulos) und »perfidiam« (Treulosigkeit)³⁸ aus der Karfreitagsfürbitte schlug hohe Wellen und führte schließlich zur Aufhebung der Gemeinschaft durch Papst Pius XI. im Jahr 1928. Die Öffnung der Geheimarchive des Vatikans im Jahr 2003 ermöglichte eine genaue Rekonstruktion der damaligen Umstände.³⁹

Zunächst sah es danach aus, als ob das Anliegen der *Amici Israel* umgesetzt würde. Die Liturgische Kommission der Ritenkongregation stimmte den Änderungsvorschlägen zu. Allerdings scheiterte die Publikation an der Einwilligung durch das Heilige Offizium. Die »Routineangelegenheit«⁴⁰ der Bestätigung wurde innerhalb der Kurie und der unterschiedlichen Kongregationen zum Politikum. Der mit der Überprüfung betraute Gutachter Marco Sales sah zwar bezüglich der Glaubenslehre keine Einwände, bezweifelte aber die Legitimität der Anfrage durch den »private[n] Club«⁴¹ der *Amici Israel*. Seine Argumentation ist nun für eine Analyse eines »israeltheologischen Gedächtnisses« der Kirche interessant. Er stellt nämlich einen Vergleich an: Man könne die so lange überlieferte Liturgie der Kirche nicht auf jeden Änderungswunsch eines privaten Clubs hin verändern. Täte man dies, so könnte »morgen ein anderer Verein wünschen, im Glaubensbekenntnis den Namen von Pontius Pilatus zu streichen, weil er dadurch die Autorität der Römer in Frage gestellt sehen würde«⁴². Sales spitzt seine Argumentation dahingehend zu, dass schließlich auch die Fluch-Psalmen aus der Liturgie gestrichen werden müssten, weil sie nicht der von Jesus vertretenen Nächstenliebe entsprechen würden. Hier zeigt sich deutlich, dass weder ein Bewusstsein für die zentrale Bedeutung des Judentums für die christliche Religion herrschte noch für die unrechte Beurteilung jüdischer Menschen aus einem jahrhundertelangen kirchlichen Antijudaismus heraus. Auch traditionshermeneutische Implikationen werden deutlich, denn die Priorität liegt klar bei der Bewahrung der überlieferten Liturgie und nicht im Erkennen der »Zeichen der Zeit«, wie man – freilich für damals anachronistisch – heute mit dem Vokabular des Zweiten Vatikanums sagen würde. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn Sales weiter – entgegen den »liturgiehistorischen Differenzierungen der Ritenkongregation«⁴³ – die »Reformierbarkeit«⁴⁴ des liturgischen Formulars zurückweist, und zwar, weil die-

36 Wolf: Papst & Teufel, 99.

37 Vgl. ebd. 100.

38 Vgl. ebd. 99.

39 Vgl. Wolf, Hubert: »Pro perfidis Judaeis«. Die »Amici Israel« und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus. In: HZ 279 (Dezember 2004) H. 3, 611–658, hier 615–616: <https://www.jstor.org/stable/27636129> (19.12.2022).

40 Wolf: Papst & Teufel, 112.

41 Ebd. Wolf bezieht sich auf das Gutachten von Marco Sales, das im *Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, Vatikanstadt verfügbar ist (vgl. Wolf: Papst & Teufel, 328, Endnote 26).

42 Aus dem Gutachten von Marco Sales, zitiert nach Wolf: Papst & Teufel, 113.

43 Wolf: Papst & Teufel, 114.

44 Ebd.

ses bis in »ehrwürdiges Altertum«⁴⁵ zurückreiche. Dabei hatte die Ritenkongregation auf Anregung der *Amici Israel* hin festgestellt, dass die Kniebeuge bei der entsprechenden Karfreitagsfürbitte erst im Laufe der Zeit wegfiel.⁴⁶ Auch der Gottesmordvorwurf schwingt implizit in Sales Gutachten mit, wenn er darauf hinweist, Jüdinnen und Juden hätten während des Verhörs Jesu bei Pilatus mit der Aussage »Da rief das ganze Volk: Sein Blut – über uns und unsere Kinder!« (Mt 27,25) selbst die Schuld für den Kreuzestod auf sich genommen. Der Vorschlag der Änderung wurde abgelehnt.⁴⁷

Das Beispiel der *Amici Israel* ist deshalb interessant, weil sich hier die Ambivalenzen der sich wandelnden Beziehungen von katholischer Kirche und Judentum widerspiegeln: »Die ganze Bandbreite möglicher Einstellungen zum Judentum sollte in diesem Konflikt zutage treten: Ausgesprochene Antisemiten standen erklärten Judenfreunden, Anhänger Theodor Herzls (1860–1904) expliziten Antizionisten gegenüber.«⁴⁸

Die Vereinigung muss eine große Heterogenität in den Erwartungen und im »Reformwillen« der Mitglieder aufgewiesen haben. Dies beschreibt auch Kirchenhistoriker Hubert Wolf:

»Ob sich alle Mitglieder der *Amici Israel* bei ihrem Eintritt in den Jahren 1926/27 des gesamten theologischen und kirchenpolitischen Programms der Vereinigung völlig bewußt waren, das durchaus Sprengstoff enthielt, steht dahin. Insbesondere die beteiligten Kurienkardinäle scheinen die *Amici Israel* zumindest ursprünglich ausschließlich für eine reine Gebetsbruderschaft zum Zweck der Konversion möglichst vieler Juden zum »wahren« katholischen Glauben gehalten haben.«⁴⁹

Dies zeigt sich besonders an der Person Raffaele Merry del Vals. Selbst Mitglied der *Amici Israel*, machte der Kardinalsekretär und Leiter des Heiligen Offiziums (eine Bezeichnung für die spätere Glaubenskongregation), den Verein zu »einem großen Inquisitionsfall«⁵⁰. Wie Wolf unter Rückgriff auf Dokumente aus dem Vatikanischen Archiv darstellt, fühlte sich Merry del Val, Antimodernist und »Hardliner«⁵¹ in der Kurie, »hinters Licht geführt«⁵², weil er zu Beginn die Vereinigung als eine Gebetsgemeinschaft zur Bekehrung des Judentums sah. Erst 1928 wurde die kurze Schrift *Pax super Israel* herausgegeben, die eine »jüdisch-katholische Versöhnung«⁵³ zum Ziel hatte. Die von den Mitgliedern gewünschte Verhaltensänderung umfasste dabei viele Punkte wie einen »Verzicht auf judenfeindlich klingende Elemente in der katholischen Liturgie«, die Vermeidung »antisemitische[r] Formulierungen und Verhaltensweisen« im alltäglichen Leben oder die Absage an Verallgemeinerungen und pauschale Vorwürfe gegen Jüdinnen und Juden.⁵⁴

45 Aus dem Gutachten von Marco Sales, zitiert nach Wolf: Papst & Teufel, 114.

46 Wolf: Papst & Teufel, 110–111.

47 Vgl. ebd. 114–115.

48 Ebd. 97.

49 Ebd. 101.

50 Ebd. 112.

51 Ebd. 115.

52 Ebd. 117.

53 Ebd. 101.

54 Alle Zitate ebd. 101–102.

Die Intention dahinter spiegelt allerdings Befürchtungen wider, die noch vor und nach *Nostra aetate* auf jüdischer Seite bestanden.

»Da die Juden mit den Christen den Glauben an den Gott des Alten Testaments teilten, den Jesus Christus auch als seinen Vater geoffenbart hatte, war eine Bekehrung im Sinne eines Übertritts von einer Glaubensgemeinschaft in eine ganz andere in der Sicht der Freunde Israels im Fall der Juden überflüssig.«⁵⁵

So hehr diese Ziele waren, so kamen bei Mitgliedern der Gemeinschaft auch Stereotype und aus der Sicht des heutigen jüdisch-christlichen Dialogs theologisch problematische Linien vor.⁵⁶ Merry del Val waren aber selbst diese Vorhaben viel zu weitreichend. Er sorgte für die Zensur der Schrift *Pax super Israel*. Ein nicht mehr namentlich nachvollziehbarer Mitarbeiter stellte eine Zusammenfassung der abzulehnenden Aussagen für Merry del Val zusammen.⁵⁷ Dieser Bearbeiter ging in der Betonung der kirchlichen Tradition sogar an die Grenzen des selbst damals Vertretbaren, um die Aussagen der *Amici Israel* zu widerlegen, wie Wolf beschreibt:

»Die Amici hatten ihre Aussagen zum Verhältnis zwischen Katholiken und Juden stets grundsätzlich biblisch begründet. Hier witterte der Mitarbeiter des Heiligen Offiziums – ohne dies explizit zu formulieren – nichts weniger als Kryptoprotestantismus. Er verstieg sich bei der Zurückweisung des Schriftprinzips zu einer auch für die katholische Theologie der damaligen Zeit äußerst problematischen Formulierung: Die gesunde katholische Theologie lehre, daß die ursprüngliche Quelle der Offenbarung nicht die Heilige Schrift, sondern die Tradition sei. Diese Behauptung widerspricht eindeutig den Aussagen des Konzils von Trient, wonach Schrift und Tradition die beiden Erkenntnisquellen sind, wobei man die Reihenfolge des tridentinischen Dekrets durchaus beachten sollte: erst die Schrift und dann die Tradition.«⁵⁸

Die Argumentation des Bearbeiters spiegelt den Streit der Reformation wider und identifiziert das Traditionsargument als genuine katholische Legitimierungsstrategie. Tradition wurde durch den Bearbeiter als Offenbarungsquelle priorisiert, was nicht der gültigen Lehre entsprach. Dass Tradition nicht gegen die Schrift als Offenbarungsquelle ausgespielt werden kann, ist bereits erkenntnistheologisch gegeben. Denn nur aus der Schrift und mit ihr als Maßstab kann kirchliche Tradition das Wirken des Heiligen Geistes beanspruchen. Eine Abkopplung der Tradition von der Schrift würde jene Befürchtung realisieren, der die reformatorischen Theologen mit der Betonung der einzigartigen Geltung der Schrift vor jeder Tradition vorbeugen wollten.

Im weiteren Verfahren zu den *Amici Israel* zeigen sich außerdem problematische »Anklänge an eine völkisch motivierte Interpretation«⁵⁹ des religiösen Antijudaismus. Merry del Val bediente auch antisemitische Narrative, wie Wolf deutlich macht: »So wie die Juden alle modernen Gesellschaften insgeheim unterwandern – und hier greift Merry del

55 Ebd. 102.

56 Einige Beispiele finden sich ebd. 103–104.

57 Vgl. ebd. 118.

58 Ebd. 119.

59 Ebd. 121–122.

Val auf einen klassischen Topos der antisemitischen Rhetorik jener Tage zurück –, so versuchten sie es jetzt auch bei der katholischen Kirche.⁶⁰ In seinen weiteren Ausführungen knüpft Merry del Val an antisemitische Verschwörungstheorien an.

Papst Pius XI. beschäftigte sich schließlich selbst ausführlich mit dem Fall, musste er doch der Zensur der betreffenden Schrift, aber auch der geforderten Auflösung bzw. starken Beschränkung der Gemeinschaft und der Abmahnung verschiedener Beteiligter zustimmen. Die Entwicklung von einer »Gebetsbruderschaft für die Konversion der Juden zu einer kirchenpolitischen Gruppierung«⁶¹ lehnte er ab. Da aber diese Entscheidungen zu öffentlichen Antisemitismus-Vorwürfen und Anfragen an die katholische Kirche hätten führen können, wollte Pius XI. dem mit einer ausführlicheren Erklärung vorbeugen. Das Dekret *De Consociatione vulgo »Amici Israel« Abolenda* vom 25. März 1928, das neben der Aufhebung der Gemeinschaft auch eine Absage an den Rassenantisemitismus enthält, war lange Zeit in seiner Intention schwer zu deuten. Im Dekret heißt es:

»Die katholische Kirche nämlich hat sich daran gewöhnt, für das jüdische Volk, dem die göttliche Verheißung bis zum Kommen Jesu Christi anvertraut gewesen ist, stets zu beten – trotz seiner späteren Verblendung, ja gerade wegen dieser Verblendung. Durch diese Liebe bewegt, hat der Apostolische Stuhl dieses Volk gegen ungerechte Verfolgungen geschützt. Und so wie er allen Neid und alle Feindschaft unter den Völkern verwirft, so verdammt er um so mehr den Haß gegen das von Gott einst auserwählte Volk, jenen Haß nämlich, den man heute mit dem Namen »Antisemitismus« zu bezeichnen pflegt.«⁶²

Dass es sich dabei allerdings nicht um eine vom Heiligen Stuhl selbst motivierte Aussage handelt, wurde durch die Erforschung der Archivdokumente mehr als deutlich.⁶³ Man wollte unbedingt vermitteln, dass die Entscheidungen die *Amici Israel* betreffend nicht aus »antisemitischen Motiven des kirchlichen Lehramts«⁶⁴ heraus getroffen wurden. Die Hintergründe blieben in der Erklärung dazu unklar.

»Es wäre wohl auch schwierig, wenn nicht unmöglich gewesen, der Öffentlichkeit zu erklären, warum man als katholische Kirche zwar stets für das jüdische Volk eingetreten sei und jede Art von Antisemitismus abgelehnt habe, aber nicht bereit war, antisemitisch klingende Formulierungen aus der katholischen Karfreitagsliturgie zu streichen, nachdem die Ritenkongregation dies für liturgisch korrekt und der päpstliche Hoftheologe als Gutachter des Heiligen Offiziums auch für dogmatisch unbedenklich erklärt hatte.«⁶⁵

Gerade im Bereich der Liturgie hätte die Kirche unabhängig eine Entscheidung treffen können (anders etwa bei Themen, die Verträge mit Staaten berührt hätten). Die entspre-

60 Ebd. 122.

61 Ebd. 125.

62 Dekret *De Consociatione vulgo »Amici Israel« Abolenda* vom 25. März 1928. In: *Acta Apostolicae Sedis* 20 (1928), 103–104: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-20-1928-ocr.pdf> (19.12.2022). Deutsche Übersetzung zitiert nach Wolf: Papst & Teufel, 96.

63 Ausführlich dargestellt von Wolf: Papst & Teufel, 95–138.

64 Ebd. 127.

65 Ebd. 128.

chenden Entscheidungen und Formulierungen können auch nicht als »Selbstschutz[] der katholischen Kirche und im Interesse der Sicherung der Seelsorge«⁶⁶ interpretiert werden. Manche Kardinäle hätten den Begriff »Antisemitismus« gerne gestrichen, wollten aber zumindest nur »den Antisemitismus« verurteilen, nicht *jeglichen*: »Damit war nach Ansicht dieser Kardinäle nur der Rassenantisemitismus verurteilt, während sie einen theologischen Antisemitismus als kirchlich legitim und geboten ansahen.«⁶⁷ Diese Differenzierung wurde in der weiteren Folge noch vertieft, nämlich als Pater Enrico Rosa im Auftrag des Papstes eine Entgegnung auf einen kritischen Artikel in der Zeitschrift *Jewish World* vom 16. April 1928 verfasste.⁶⁸ Die Grenze zwischen religiösem Antijudaismus bzw. einem »für die Kirche notwendigen christlichen Antisemitismus«⁶⁹ und biologischem Rassenantisemitismus verschwimmt in seiner Argumentation zusehends. Dennoch wurde die Unterscheidung »zum katholischen Erklärungsmodell des Verhaltens den Juden gegenüber bis zum Paradigmenwechsel auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil schlechthin.«⁷⁰ Die Frage der »Kontinuität oder Diskontinuität zwischen christlichem Antijudaismus und ›modernem‹, biologisch begründetem, rassistischem Antisemitismus«⁷¹ sei schwierig zu beantworten, dementsprechende Versuche reichen von einer Negierung eines direkten Konnexes bis hin zur Gleichsetzung beider Größen.⁷² Wolf sieht im *Amici Israel*-Fall die »Ambivalenzthese«⁷³ gestützt, bei der die Kirche dieser Zeit sich vom Rassenantisemitismus distanzierte, ein christlich geprägter Antisemitismus allerdings bewusst betrieben wurde. Die erste offizielle Verurteilung des Antisemitismus in einem kirchlichen Dokument kann jedenfalls nicht als »heroische Tat des Papstes im Kampf gegen den Antisemitismus«⁷⁴ gelten.

Die Frage nach einem katholischen Antisemitismus ist hier auch deshalb interessant, weil der Diskurs traditionshermeneutische Implikationen aufweist. Erklärungsversuche zu den Zusammenhängen von christlichem und katholischem Antijudaismus und rassistischem Antisemitismus zeigen, dass sich trennscharfe Linien schwer ziehen lassen, auf eine Differenzierung aber auch nicht verzichtet werden kann.⁷⁵ In der bereits erwähnten *Kurzen Geschichte des Antisemitismus* verwendet Peter Schäfer bewusst den Begriff des Antisemitismus für »alle ausgeprägten Formen von Judenhass und Judenfeindschaft von den Anfängen bis zur Gegenwart und im vollen Bewusstsein der Tatsache, dass er anachronistisch ist«⁷⁶. Er hebt hervor, dass dieser »ein variables, vielschichtiges und offenes

66 Ebd. 129.

67 Ebd. 127.

68 Ebd. 132–133.

69 Ebd. 133.

70 Ebd. 134.

71 Ebd. 137.

72 Vgl. Wolf: »Pro perfidis Judaeis«, 613–614.

73 Ebd. 614.

74 Wolf: Papst & Teufel, 138.

75 Vgl. Heil: Die Bürde der Geschichte, 37. Eine Reflexion der Begriffe und eine kurze, übersichtliche Darstellung historischer und gegenwärtiger Formen des Antijudaismus und Antisemitismus sowie Literaturhinweise für ausführlichere Auseinandersetzungen bietet Boschki, Reinhold: Antijudaismus, Antisemitismus (Februar 2019). In: WiReLex. Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200563/> (19.12.2022).

76 Schäfer: Kurze Geschichte des Antisemitismus, 9.

System [ist], das sich im Laufe seiner Geschichte ständig mit neuen Facetten anreichert« und dessen »Effizienz und Gefährlichkeit im Laufe der Zeit selten ab- und meistens zunimmt«. ⁷⁷ Die Geschichte des Antisemitismus kann aus dieser Perspektive stärker die Wechselwirkungen der verschiedenen Ausprägungen von Judenfeindschaft integrieren und miteinander in Bezug setzen.

Eine nicht unumstrittene Studie von Olaf Blaschke zum *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich* ⁷⁸ setzt sich mit verschiedenen Arten des Antisemitismus auseinander, auch mit einem katholischen Antisemitismus. Dieser sei aufgrund der Fokussierung auf die Religionszugehörigkeit nicht mit dem Rassenantisemitismus gleichzusetzen. Allerdings stellt Blaschke fest, dass es »bislang unterschätzte Affinitäten zu rassistischen Topoi gab« und diese Form des Antisemitismus »nicht mit dem Verweis auf den viel »schlimmeren« Rassenantisemitismus verharmlost werden« dürfe. ⁷⁹ Blaschke entfaltet in der Studie seine These, dass der Ultramontanismus die Traditionalisierung und Homogenisierung der Judenfeindlichkeit der Kirche wesentlich vorangetrieben habe. ⁸⁰ Dieses Phänomen beobachtet er auch für volkstümliche Bräuche und Verehrungspraxis. Die von Blaschke aufgestellten Thesen werden wegen einer zu starken Homogenisierung des Katholizismus, des Ultramontanismus und eines sehr stark konturierten katholischen Antisemitismus kritisiert. ⁸¹ Aus traditionshermeneutischer Perspektive wäre eine nähere Untersuchung eines möglichen Zusammenhangs zwischen ultramontanistischen Strömungen und einer Transformation und Systematisierung der katholischen Judenfeindlichkeit wünschenswert.

Eine andere Studie von Urs Altermatt stellt ebenfalls einen katholischen Antisemitismus zur Diskussion und beleuchtet diesen vor allem aus einer funktionalistischen Perspektive. Die Wechselwirkungen und die schwierige Differenzierung von Antijudaismus und Antisemitismus wurde bereits dargestellt. Geht man von einer gewissen Differenz der beiden Phänomene aus, so wird immer wieder die politische Instrumentalisierung des Antijudaismus thematisiert – so z.B. im nationalsozialistischen Regime. Altermatt ergänzt noch eine weitere Perspektive. Der Antisemitismus wurde demnach auch umgekehrt von katholischen Menschen instrumentalisiert:

»Den katholischen Judenfeinden diente der Antisemitismus als Allerweltsargument, um die Krisenerscheinungen der modernen Gesellschaft mit einem konkreten, allge-

77 Alle Zitate ebd.

78 Blaschke, Olaf: *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich* (KSGW 122). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999.

79 Alle Zitate ebd. 88.

80 Vgl. ebd. 36.

81 Vgl. Owzar, Armin: Rezension zu: Blaschke, Olaf: *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*. Göttingen 1997. In: *H-Soz-Kult*, 13.01.2000: <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-2206> (19.12.2022) sowie Carsten Kretschmann: Rezension zu: Blaschke, Olaf; Mattioli, Aram (Hg.): *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*. Zürich 2000. In: *H-Soz-Kult*, 15.06.2001: <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-2536> (19.12.2022).

mein verständlichen Feindbild zu deuten und in einem chaotischen Durcheinander von Ressentiments gegen Judentum und Moderne auszudrücken.«⁸²

Ein solches Motiv ortet Wolf auch im Verhalten Merry del Vals. Dessen Darlegungen sowie die Thesen de Rosas »scheinen auf den ersten Blick die These von Olaf Blaschke, der den Antisemitismus als katholisches Strukturmerkmal sieht, zu stützen«⁸³, bei näherer Betrachtung sei der »spezifisch kuriale Antisemitismus nur eine Facette der grundsätzlichen Positionierung der Catholica bzw. einer tonangebenden Gruppe in ihr gegenüber der Moderne«⁸⁴. Wolf fasst die Ergebnisse beider Studien so zusammen: »Als vorläufiger Konsens der Kontroverse kristallisierte sich heraus, daß es eindeutig auch einen christlichen bzw. katholischen Antijudaismus gegeben hat.«⁸⁵ Wolf verweist dabei auf die von Altermatt herausgearbeitete zentrale Rolle der Karfreitagsliturgie, die die Bevölkerung stärker antijüdisch prägte als andere Medien der damaligen Zeit.⁸⁶

Beachtenswert sind die traditionshermeneutischen Implikationen der Studien. Sie zeigen, dass Traditionsbildungsprozesse sehr vielschichtig sind. Antijudaistische Motive transformierten sich und wurden im rassistisch ausgerichteten Antisemitismus verwendet. Dieser wurde möglicherweise gerade dadurch wieder anschlussfähig für christliche Bevölkerungsgruppen und wirkte auf den christlichen Antijudaismus zurück. Antimodernistische Tendenzen könnten solche Prozesse durchaus verstärkt haben. Auch hier wird eine Dynamik kirchlicher Tradition – mit schrecklichen Folgen – deutlich.

Die beschriebenen Ereignisse zeigen, welch verschiedene Positionen in der Kirche der Zwischenkriegszeit im Verhältnis zum Judentum bezogen wurden und wie stark Antijudaismus, aber auch Formen von katholischem Antisemitismus im Gedächtnis der Kirche verankert waren. Innerhalb der vatikanischen Behörden und zwischen Personen kam es zu unterschiedlichen Urteilen und Streit. Selbst Kritik aus dem »Inneren« der Kirche heraus konnte (noch) nicht transformierend auf die etablierte Tradition (repräsentiert durch die Karfreitagsliturgie) sowie die Machtposition bestimmter Gruppen (repräsentiert durch das Verfahren gegen die *Amici Israel*) wirken. Vielmehr wurde ein dogmatisches und bewahrendes Konzept von Tradition reproduziert, wobei sogar die Unterwanderung grundsätzlicher Prinzipien wie der Vorrang der Schrift von Einzelnen in Kauf genommen wurde. Auch wenn dies nur ein exemplarisches Ereignis sein mag, so illustriert es – das ist die These – ein allgemeines kuriales und kirchliches Klima zu dieser Zeit, mit allen beharrenden, antimodernen Kräften, aber auch Wandlungsprozessen. Betrachtet man die in den kommenden Jahrzehnten noch folgenden Diskussionen rund um die Karfreitagsfürbitte, dann wird an den gerade geschilderten Ereignissen nochmals deutlicher, weshalb der Text besondere israeltheologische Gewichtung hat und ein Repräsentationsort des jüdisch-christlichen Dialogs geworden ist. Die Bewegung kirchlicher Tradition wird sich an diesem Beispiel bis in die Gegenwart hinein noch zeigen,

82 Altermatt, Urs: Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945. Frauenfeld: Huber 1999, 129–130.

83 Wolf: »Pro perfidis Judaeis«, 656.

84 Ebd.

85 Vgl. ebd. 613.

86 Vgl. ebd. 614. Vgl. Altermatt: Katholizismus und Antisemitismus, 61–72.

wie im Zusammenhang mit Benedikt XVI. und einer veränderten Übersetzung der Fürbitte für die Juden im von ihm wieder breiter zugelassenen Messformular von 1570 (bzw. in der letzten Fassung von 1962) später noch diskutiert wird.

Unter traditionshermeneutischer Perspektive wurde eine Episode der *Entstehungsgeschichte* von *Nostra aetate* dargestellt. Deutlich wurde schon hier, welchen Einfluss einzelne Personen auf theologische und kirchenpolitische Entscheidungen hatten. Die Entstehung von *Nostra aetate* und die Rezeption des Dokumentes wird im Folgenden ausgehend von damit verbundenen Biografien und mit Bezug zum kulturellen Gedächtnis näher beleuchtet.

2.3 GEDÄCHTNIS | Ein Dialog in Biografien

In der Beschäftigung mit dem Zeitmoment wurde bereits das (kulturelle) Gedächtnis angesprochen – eine Auseinandersetzung, die nun in zwei Aspekten vertieft werden soll: Erstens in Bezug auf die *Entstehung* von *Nostra aetate* als Dokument der Biografien und zweitens in der *Rezeption* des Dokumentes, weil sich verschiedene Dimensionen des Gedächtnisses in Zusammenhang mit *Nostra aetate* in den letzten Jahrzehnten transformiert haben.

(1.) *Die Entstehung von Nostra aetate*. Andreas Renz nennt in seiner ausführlichen Darstellung der Genese von *Nostra aetate* verschiedene Wegbereiter*innen des Konzils.⁸⁷ Die enge Verbindung einzelner Biografien mit der Entstehung der Erklärung wird in Werken deutlich wie *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils*⁸⁸ oder *Wegbereiter des Dialogs*⁸⁹ in zwei Bänden. Letzteres Werk führt verschiedenste Menschen an, die zur Verständigung der jüdischen und christlichen Bevölkerung Ende des 19. Jahrhunderts sowie im 20. Jahrhundert beigetragen haben: Jules Isaac (1877–1963), Franz Rosenzweig (1886–1929), Augustin Bea (1881–1968), Gertrud Luckner (1900–1995), Johannes M. Oesterreicher (1904–1993), Emmanuel Levinas (1906–1995), Abraham Joshua Heschel (1907–1972), Schalom Ben-Chorin (1913–1999), David Flusser (1917–2000), Ernst Ludwig Ehrlich (1921–2007), Kurt Schubert (1923–2007), Anna Hedwig Wahle (1931–2001), Aron-Jean-Marie Lustiger (1926–2007), Albert H. Friedlander (1927–2004),⁹⁰ Moses Mendelssohn (1729–1786), Hans Philipp Ehrenberg (1883–1958), Eugen Rosenstock-Huussy (1888–1973), Karl Otto Thieme (1902–1963), Simone Weil (1909–1943), Paul Démann (1912–2005), Pinchas Lapide (1922–1997), Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928–2002) und Clemens Thoma (1932–2011)⁹¹. Die beiden Bände versuchen die verschiedenen Beiträge und Wirkungsbereiche der sehr unterschiedlichen Personen

87 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 61–76.

88 Recker, Dorothee: Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung. Paderborn: Bonifatius 2007.

89 Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. Band 1. Wien: LIT 2012 sowie Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. Band 2. Wien: LIT 2018.

90 Für die genannten vgl. Bsteh/Proksch (Hg.): Wegbereiter. Band 1, 90–179.

91 Für die genannten vgl. Bsteh/Proksch (Hg.): Wegbereiter. Band 2, 143–266.

zum interreligiösen Dialog aufzuzeigen.⁹² Dazu gehören solche, die durch ihr philosophisches oder theologisches Wirken Denkwege eröffneten, jene, die in verschiedenen Weisen die Beziehung von jüdischen und christlichen Menschen förderten, und andere, welche durch Initiativen und Gespräche direkt an der Entstehung von *Nostra aetate* beteiligt waren. Roman Siebenrock formuliert es so: »Der Konzilstext wurde gelebt, bevor er geschrieben werden konnte.«⁹³

Gertrud Luckner war eine dieser Persönlichkeiten. Sie engagierte sich während des Zweiten Weltkrieges für die entrechteten und verfolgten Jüdinnen und Juden und leistete Fluchthilfe, eine Tätigkeit, die 1943 zu ihrer Inhaftierung führte.⁹⁴ Sie überlebte das Konzentrationslager Ravensbrück. Bereits in den »ersten Nachkriegswochen« überlegte sie Möglichkeiten »zum Aufbau einer neuen, humanen Gesellschaft in Deutschland«.⁹⁵ Ihre Biografie ist mit der Entstehung von *Nostra aetate* verknüpft. Mit Freunden arbeitete sie die »Stellungnahme Christen – Juden« für das Konzil aus und prägte so auch die Erklärung selbst mit.⁹⁶ Einflussreich wurde auch der von ihr gegründete *Freiburger Rundbrief*, den sie ab 1948 herausgab, der seit 1993 unter dem Namen *Freiburger Rundbrief Neue Folge* weitergeführt wurde, und heute unter dem Namen *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* erscheint.⁹⁷

Untrennbar mit dem Konzil verbunden ist die Biografie Angelo Giuseppe Roncallis, der im Jahr 1958 *Papst Johannes XXIII.* wurde. Als ein erstes Signal einer neuen Haltung zum Judentum gilt seine Anordnung, die Bezeichnungen »perfidia« und »perfidia« in der Fürbitte des Karfreitags wegzulassen. Er tilgte auch andere diffamierende Formulierungen in der Liturgie.⁹⁸ Johannes XXIII. bekam im Vorfeld des Konzils von unterschiedlichen Seiten Impulse zu einer Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Judentum und Christentum.

Besonders ausschlaggebend sei seine Begegnung mit *Jules Isaac*, einem jüdischen Historiker aus Frankreich, gewesen.⁹⁹ Ein großer Teil von Isaacs Familie wurde durch das nationalsozialistische Regime ermordet. Er selbst, durch einen Zufall nicht in das

92 Vgl. ebd. 11.

93 Siebenrock, Roman A.: Areopagrede der Kirche. Die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In: HK Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (2005), 40–44, hier 40.

94 Ausführlicher dargestellt durch: Wollasch, Josef Hans: Gertrud Luckner (1900–1995) – Ökumenikerin und Freundin des Judentums. In: Bsteh, Petrus/Prosch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. Band 1. Wien: LIT 2012, 104–111.

95 Ebd. 108.

96 Vgl. ebd. 110.

97 Michel, Christoph/Baldas, Eugen: Rückblick: Zum »Freiburger Rundbrief – Neue Folge«. In: *Freiburger Rundbrief Neue Folge. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung*. Begründet von Dr. Gertrud Luckner (2016) H. 4, 312–315, hier 312. Eine Übersicht der im *Freiburger Rundbrief* bis 2016 erschienen Beiträge ist auf der Homepage und im Archiv der Zeitschrift verfügbar: www.freiburger-rundbrief.de/ (19.12.2022).

98 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 65.

99 Vgl. ebd. 67.

Konzentrationslager Drancy deportiert,¹⁰⁰ begann noch während des Krieges im Untergrund mit der Arbeit an seinem Werk *Jésus et Israël*¹⁰¹. In diesem setzte er sich mit dem kollektiven Gottesmordvorwurf an das jüdische Volk auseinander und hob die jüdische Identität und Religiosität Jesu hervor.¹⁰² Isaac gestaltete 1947 die Seelisberger Konferenz mit,¹⁰³ die einen wesentlichen Meilenstein in der christlich-jüdischen Verständigung darstellt. Achtzehn Thesen aus seinem Buch *Jésus et Israël* bildeten die Diskussionsgrundlage für die »Botschaft an die Kirchen«, jene zehn Thesen, die später als Seelisberger Thesen Bekanntheit erlangten.¹⁰⁴ Die Thesen wurden von den christlichen Mitgliedern der Kommission III »Die Arbeit der Kirchen«¹⁰⁵ diskutiert und dann den jüdischen Delegierten der Kommission vorgelegt.¹⁰⁶ Dieses »christliche[] Dokument für Christen«¹⁰⁷ wurde eine wichtige Quelle für *Nostra aetate*, Artikel 4. Isaac überreichte die Seelisberger Thesen im Oktober 1949 an Pius XII. Dieser setzte als einen Schritt die Einführung der Kniebeuge nach der umstrittenen Karfreitagsfürbitte wieder ein, ein Anliegen, das auch von Isaac angesprochen wurde.¹⁰⁸ Die katholische Kirche hatte zu dieser Zeit aber noch massive Vorbehalte gegen Vorhaben wie die Seelisberger Konferenz.¹⁰⁹ Das Verbot der Mitarbeit in christlich-jüdischen Gruppen für katholische Theologen 1950 durch Papst Pius XII. wurde erst 1964 offiziell von Papst Paul VI. wieder aufgehoben.¹¹⁰

Bereits im Rahmen der Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen wurde darauf hingewiesen, dass vor allem Christinnen und Christen, die jüdischer Herkunft waren, großen Einfluss auf den Dialog zwischen den beiden Glaubensgemeinschaften hatten. Dies gilt etwa für *Johannes M. Oesterreicher*, der 1904 in eine jüdische Familie geboren wurde. Er konvertierte 1924 zum katholischen Glauben, was für die Familie schwierig war. Beide Elternteile wurden in Konzentrationslagern ermordet.¹¹¹ 1938 musste Oesterreicher aus Österreich fliehen, zunächst nach Frankreich, später in die USA.¹¹² Während er in seiner ersten Zeit als Theologe in den 1930er Jahren noch die

100 Vgl. Recker, Dorothee: Jules Isaac (1877–1963) – »Es ist der Aufschrei eines empörten Bewusstseins, eines zerrissenen Herzens«. In: Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): *Wegbereiter des interreligiösen Dialogs*. Band 1. Wien: LIT 2012, 90–95, hier 90.

101 Isaac, Jules: *Jésus et Israël*. Paris: Editions Albin Michel 1948.

102 Vgl. Recker: Jules Isaac, 90–92.

103 Eine ausführliche Darstellung dazu bietet Ahrens, Jehoschua: *Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited. Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz und Kontinentaleuropa*. Berlin: LIT 2020. Bekannt wurden die »Zehn Thesen von Seelisberg«: Internationale Konferenz der Christen und Juden, 30.07.–05.08.1947, Seelisberg/Schweiz.

104 Ahrens: *Gemeinsam*, 167.

105 Ebd. 159.

106 Vgl. ebd. 167.

107 Ebd.

108 Recker: Jules Isaac, 93.

109 Vgl. Renz: *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*, 62.

110 Braunwarth, Esther: *Interkulturelle Kooperation in Deutschland am Beispiel der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit*. München: Herbert Utz 2011, 132.

111 Vgl. Recker, Dorothee: *Johannes M. Oesterreicher (1904–1993) – und das Dokument Nostra Aetate des Zweiten Vatikanischen Konzils*. In: Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): *Wegbereiter des interreligiösen Dialogs*. Band 1. Wien: LIT 2012, 112–122, hier 112.

112 Vgl. Renz: *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*, 66.

damals gängige Überzeugung der Judenmission vertrat, löste er sich ab den 1950er Jahren von diesem »ursprünglich judenmissionarische[n] Motiv«¹¹³. Das von ihm begründete Institut für Jüdisch-Christliche Studien der Seton Hall University (South Orange, New Jersey) lieferte einen weiteren wichtigen Referenztext für die Erklärung *Nostra aetate*.¹¹⁴

Diese und weitere eingereichte Bittschriften erreichten *Kardinal Augustin Bea SJ*. Bea wurde 1959 zum Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen berufen und von Johannes XXIII. ein Jahr später mit der Vorbereitung der Erklärung über die Juden beauftragt. Er war dafür auch mit dem Jüdischen Weltkongress in Kontakt.¹¹⁵ Insbesondere als (kirchen-)politische Probleme auftraten, forcierte Bea, gestützt von *Johannes XXIII.* und später *Paul VI.*, eine weitere Umsetzung einer Verhältnisbestimmung zum Judentum.¹¹⁶ Im Zusammenhang mit der »Judenerklärung« wurde nämlich von vielen Konzilsvätern aus arabischen Staaten befürchtet, eine »judenfreundliche Erklärung des Konzils [werde] als politische Parteinahme für den Staat Israel gewertet«¹¹⁷ und könnte damit negative Folgen für die in arabischen Ländern lebende christliche Bevölkerung haben. Aus anderen kirchlichen Kreisen wurden antijüdische Schriften »am Rande des Konzils«¹¹⁸ in Umlauf gesetzt, und zwar aus einer judenfeindlichen Haltung und weniger politischen Sorgen heraus. Bis ins Jahr 1965 hinein war nicht klar, ob eine Judenerklärung vom Konzil verabschiedet werden würde.¹¹⁹ Ein Kompromiss wurde schließlich dadurch gefunden, dass – wie durch die Endfassung des Textes bekannt – das Verhältnis gegenüber dem Judentum innerhalb einer Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen bestimmt wurde.

Auch die anderen genannten Personen und viele weitere mussten in einer Reflexion über *Nostra aetate* als Dokument der Biografien ausführlicher Platz finden. Nur wenige Beispiele konnten im Rahmen dieser Studie näher zeigen, wie verschiedene Biografien die Entstehung des Dokumentes prägten. Sie müssen an dieser Stelle genügen, um den Zusammenhang von individuellem Gedächtnis und kulturellem Gedächtnis und den darin stattfindenden Transformationen zu verdeutlichen. Jedenfalls zeigte sich, wie Jehoschua Ahrens schreibt: »Der Dialog war also keine schnelle und als die einzig richtig erachtete Reaktion auf die Katastrophe der Schoah, sondern musste sich nach und nach entwickeln und durchsetzen.«¹²⁰

Was die Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate* zeigt, kann analog für das gesamte Konzil stehen, wie Hans Hermann Henrix formuliert: »So sei mit der Rekonstruktion der Genese von NA die Entstehung des Konzils selbst vergegenwärtigt.«¹²¹ Die Konflikte und Spannungen, Vorstöße und Kompromisse zeigen den Prozess der Umstrukturierung des Gedächtnisses der Kirche – in der Vielfalt des Gedächtnis-Begriffes auf der Achse zwischen individuellen und kollektiven Bestandteilen. Was am Konzil geschah,

113 Ebd.

114 Ebd. 65.

115 Ebd. 69.

116 Ebd. 99.

117 Schatz: Allgemeine Konzilien, 315.

118 Ebd.

119 Ebd. 325.

120 Ahrens: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, 56.

121 Henrix: Israel trägt die Kirche, 9.

ist heute Geschichte und Erinnerung zugleich, darauf deuten persönliche, kirchengeschichtliche und theologische Reflexionen hin, besonders zu den Konzilsjubiläen. Die Transformationen zwischen Erinnerung/Gedächtnis und Geschichte werden dabei immer wieder thematisiert.

Aleida Assmann beschreibt in ihrer Auseinandersetzung mit *Erinnerungsräumen* eine solche Unterscheidung zwischen Gedächtnis und Geschichte: »Das Gedächtnis gehört lebendigen Trägern mit parteiischen Perspektiven, die Geschichte dagegen »gehört allen und niemandem«, sie ist objektiv und damit identitätsneutral.«¹²² Diese polarisierende Unterscheidung könne aber kaum getroffen werden, denn – so der Forschungskonsens – Geschichtsschreibung sei meist auch »Gedächtnisarbeit«¹²³. Assmann verwendet für die Differenzierung auch die Metaphern »Das bewohnte Gedächtnis« und »Das unbewohnte Gedächtnis«.¹²⁴ Ersteres sei verknüpft mit Trägerinnen und Trägern, es werde bewusst eine Brücke zwischen »Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft« geschlagen und auch Erinnern und Vergessen werden »selektiv« gesteuert.¹²⁵ Das bewohnte Gedächtnis ist außerdem von Werten geprägt, die zur Identitätsbildung beitragen und leitend für die Handlungen der Trägerinnen und Träger sind.¹²⁶

Assmann favorisiert weder eine strenge Trennung von Geschichte und Gedächtnis noch eine völlige Übereinstimmung beider Begriffe. Vielmehr benennt sie diese als »zwei Modi der Erinnerung«, um sie »analytisch neu nutzbar« zu machen.¹²⁷

»Der wesentliche Schritt über die Polarisierung oder Gleichsetzung der Konzepte Gedächtnis und Geschichte hinaus besteht darin, das Verhältnis von bewohntem und unbewohntem Gedächtnis im Sinne zweier komplementärer Modi der Erinnerung aufzufassen. Das bewohnte Gedächtnis wollen wir das Funktionsgedächtnis nennen. Seine wichtigsten Merkmale sind Gruppenbezug, Selektivität, Wertbindung und Zukunftsorientierung. Die historischen Wissenschaften sind demgegenüber ein Gedächtnis zweiter Ordnung, ein Gedächtnis der Gedächtnisse, das in sich aufnimmt, was seinen vitalen Bezug zur Gegenwart verloren hat. Dieses Gedächtnis der Gedächtnisse schlage ich vor, Speichergedächtnis zu nennen. Nichts ist uns geläufiger als die permanente Abfuhr des Vergessens, das unwiederbringliche Verlorengehen von bewertetem Wissen und vitalen Erfahrungen. Unter dem weiten Dach der historischen Wissenschaften können solche unbewohnten Relikte und besitzerlos gewordenen Bestände aufbewahrt, aber auch so wieder aufbereitet werden, daß sie neue Anschlußmöglichkeiten zum Funktionsgedächtnis bieten.«¹²⁸

Mit der Schrift »als dem paradigmatischen körperexternen Speichermedium« konnte man »mehr aufzeichnen und speichern [...], als man erinnern kann«.¹²⁹ So wurde auch

122 Assmann: *Erinnerungsräume*, 133.

123 Ebd.

124 Beide Zitate ebd.

125 Beide Zitate ebd.

126 Vgl. ebd. 133.

127 Beide Zitate ebd. 134.

128 Ebd.

129 Beide Zitate ebd. 137.

die enge Verbindung von »Erinnerung und Identität«¹³⁰ gelockert. Assmann beschreibt weiter, dass darin ein Potenzial und ein Problem liegt. Denn wo einerseits die Möglichkeit zur umfassenden Speicherung besteht, kommt es andererseits zu einer »tendenziell unbeschränkten Akkumulation von Informationen«¹³¹. Damit werde auch »die Bedingung für kulturelle Archive, für abstraktes Wissen und vergessene Überlieferung geschaffen«¹³².

Die von Assmann verwendeten Metaphern bringen eine spannende Perspektive ein: Transformationen der Tradition sind Transformationen des Gedächtnisses der Kirche. Das bewohnte Gedächtnis kann als Bild für jene aktualisierten Bestandteile dienen, die im Leben der Gläubigen präsent sind, in Liturgie und Pastoral praktiziert, in Lehre und Unterricht weitergeben werden. Das Verhältnis zum unbewohnten Gedächtnis ist komplex. Bestimmte Inhalte treten einmal stärker hervor, werden rezipiert, aktualisiert, geraten wieder in Vergessenheit oder werden bewusst ausgeschlossen. Anderes kommt ungewollt wieder hervor, schwingt implizit mit, kann aber schwer identifiziert werden. Die Parallelen zu den gleichzeitig vorherrschenden unterschiedlichen Einstellungen der Kirche und der christlichen Bevölkerung bzw. der christlich geprägten Gesellschaften zu den jüdischen Strömungen sowie der jüdischen Bevölkerung sind offensichtlich.

In der Rezeption des Konzils wird die Notwendigkeit der Aktualisierung deutlich. Nachfolgende Generationen müssen zu Geschichte gewordene Erinnerungen wieder für sich aktualisieren. Johanna Rahner, Dogmatikerin an der Universität Tübingen, beschreibt anhand ihrer eigenen Biografie, inwiefern das Zweite Vatikanische Konzil durch seine Wirkungsgeschichte auch bei Menschen, die nicht beim Konzil dabei waren, »Erinnerungen« hinterlässt.

»Sind wir nicht alle Kinder des Konzils? Ich selbst bin es mit Sicherheit. Ich wurde kurz nach Beendigung der 1. Sitzungsperiode noch im Jahre 1962 geboren und kenne das Konzil nur aus Erzählungen – quasi aus dem kulturellen Gedächtnis der Generation meiner Eltern und Großeltern. Ich »erinnere« das Konzil wie ich andere epochale Ereignisse vor ca. 50 Jahren »erinnere« – Mauerbau, J. F. Kennedy, die Kuba-Krise, die 68er etc. Ich erinnere es, weil ich davon erzählt bekommen habe und weil ich die Bilder kenne; jene eindrucksvollen Bilder, die bis heute davon erzählen, dass dieses Konzil, als erstes in der Geschichte der Kirche, auch medial inszeniert, auch ein Weltereignis war. Und unter dieser Perspektive sind wir alle Kinder des Konzils. Denn wir alle stehen in der Wirkungsgeschichte dieses Ereignisses. Historische Ereignisse aber, die sich dem kulturellen Gedächtnis eingeprägt haben, sind immer beides: reale Geschichte und identitätsstiftende Erinnerung. Gerade letzteres macht ihre Bewertung im Nachhinein so schwierig.«¹³³

In der Interpretation, aber auch der individuellen Aktualisierung des Konzils entstehen nicht selten Konflikte darum, wie eine solche Aneignung geschehen kann – gerade auch

130 Ebd.

131 Ebd.

132 Ebd.

133 Rahner, Johanna: Das Zweite Vatikanische Konzil. Deutung und Bedeutung – eine Einführung. In: KZG/CCH 29 (2016), 239–253, hier 239.

mit Menschen, die selbst noch Erinnerungen an das Konzil haben. Eine Biografie, die besonders mit der Rezeption des Konzils verbunden ist, ist jene Joseph Ratzingers, des späteren Benedikt XVI. Seinem Einfluss auf die Interpretation und Umsetzung des Konzils, insbesondere im Zusammenhang mit dem jüdisch-christlichen Dialog, wird deshalb später ein eigenes Kapitel gewidmet. Er war der letzte Papst, der unmittelbar am Konzil beteiligt war. Das Konzil gehört damit auch zu seinen eigenen Erinnerungen – und die Problematik der Interpretation des Konzils und der Erklärung *Nostra aetate* wird an seiner Biografie und seinem theologischen Wirken nochmals besonders deutlich.

(2.) Die Rezeption von *Nostra aetate*. Die verschiedenen Dimensionen eines »israel-theologischen Gedächtnisses« – die individuelle Ebene der persönlichen Erfahrungen und die kollektive Ebene eines kulturellen Gedächtnisses bis hin zum »unbewohnten Gedächtnis« der Geschichtsschreibung – erfuhren in den letzten Jahrzehnten Verschiebungen und Transformationen. Die Gedächtnisstrukturen entwickelten sich unterschiedlich. Während das »institutionelle Gedächtnis« in bestimmten Bereichen gefestigt wurde, offizielle Dokumente und Erklärungen dieses Gedächtnis fortführen, sich eine Erinnerungskultur etabliert hat, verschwinden persönliche Erfahrungen und Erinnerungen, wenn Zeitzeuginnen und -zeugen sterben und der Abstand zu den Schrecken der Schoah, aber auch zu den Anfängen des jüdisch-christlichen Dialogs und seit *Nostra aetate* des jüdisch-katholischen Dialogs größer wird. Wieder liegt eine Ungleichzeitigkeit von Traditionsentwicklungen vor, denn während die Institutionalisierung des Konzils voranschreitet, fehlen immer öfter Personen, die in Dialoginitiativen mitarbeiten oder sich aus einem persönlichen Interesse heraus am jüdisch-christlichen Dialog beteiligen. Das Zusammenspiel der Dimensionen und all ihre Übergänge zeigen wiederum die Dynamik von Traditionsprozessen.

Unmittelbare Erfahrungen im jüdisch-christlichen Dialog fehlen oft, sei es aus mangelnden Möglichkeiten oder aus mangelndem Interesse. In verschiedenen Bereichen gibt es ein Problem des Generationenübergangs, wie die Mitgliederstruktur mancher jüdisch-christlicher Dialoginitiativen zeigt. Die Umstrukturierung von individuellen Erinnerungen hin zu einer stärkeren Institutionalisierung impliziert das Problem der Abstrahierung. Auch wenn Reflexionen über den Dialog abstrakt geführt werden können und ihre Berechtigung haben, so ist Dialog zuerst und im Wesentlichen Sprechakt, Begegnung und Beziehung. Wie Assmann für das kulturelle Gedächtnis schreibt, benötigt die Weitergabe gemeinsame Erfahrungen, Erkenntniskategorien und gemeinsames Wissen. Verschiedenste Organisationen und Initiativen versuchen, genau solch eine Basis zu bilden, um angesichts aktueller Probleme wie dem anhaltenden und aufflammenden Antisemitismus die Herausforderung des Generationenübergangs im jüdisch-christlichen Dialog zu meistern. Nicht nur theologisch, sondern auch gesellschaftlich ist eine dialogsensible und interreligiöse Bildung wichtig, z.B. in historischer, religionswissenschaftlicher und ethischer Hinsicht sowie auf einer individuell angelegten Ebene.

Immer wieder gilt es, die Transformationen in der Israeltheologie im Bewusstsein zu behalten. Denn auch wenn die neue Haltung gegenüber den nichtchristlichen Religionen bereits weit verbreitet ist, gibt es viele implizite Muster der Gewalt an Jüdinnen und Juden (und auch Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften sowie Menschen ohne Religionsbekenntnis), die noch immer im Wissensfundus, Kirchenbauten, Sym-

bolten und Legenden, Liturgien etc. verschüttet sind. Der Transfer der Erkenntnisse aus dem jüdisch-christlichen Dialog in Lehr- und Lernkontexte und die Rückwirkung solcher praktischer Erfahrungen auf die theoretische Reflexion ist deshalb besonders wichtig. Diese Transfermöglichkeiten werden in Kapitel 11 als eine eigene Herausforderung für dialogensensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie benannt.

Auch die Wahrnehmung von *Nostra aetate* verändert sich. Die große Bedeutung der Erklärung zeigt sich für viele heute nicht mehr auf den ersten Blick. Denn wer »die Konzils Erklärung *Nostra aetate* aus einer rein zeitgenössischen Perspektive liest bzw. ihre historischen und theologischen Kontexte nicht im Detail kennt«¹³⁴, wird die großen Umbrüche in der Israeltheologie im Text nicht bemerken. Die Erklärung weist auch »zeitgeschichtliche[] Begrenztheiten«¹³⁵ auf. So enthält der Text von *Nostra aetate* 4 auch »Zugeständnisse[] an traditionelle theologische Denkmuster«¹³⁶ und schneidet manche Themen nicht explizit an, so beispielsweise eine eindeutige Absage an die Judenmission oder das Verhältnis zum Staat Israel.¹³⁷ Die Stärke des Dokumentes liegt vielleicht genau in den beschriebenen beginnenden Umstrukturierungen des (kulturellen) Gedächtnisses der Kirche mit all den beschriebenen Wechselwirkungen der unterschiedlichen Gedächtnis-Dimensionen.

2.4 RAUM | Weltkirche im Wandel: Von der Disziplinierung zum Beziehungsraum

»Mit dem jüngsten Konzil ist die Kirche zur Weltkirche geworden«¹³⁸ – nicht nur in der Organisation des Konzils mit seinen internationalen Teilnehmenden, sondern auch bezüglich der Herausforderungen, denen sich das Konzil stellte. Die Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate* zeigte bereits solche Herausforderungen, wenn die politischen und kulturellen Hintergründe der Konzilsväter unterschiedliche Einwände erzeugten und Anforderungen an die Erklärung stellten. Nun war die katholische Kirche bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine weltumspannende Institution, die Gemeinschaft der Glaubenden über weite Teile des Globus verbreitet. Worin liegen also die räumlichen Innovationsprozesse des Konzils und seiner Rezeption? In der methodologischen Reflexion wurde der Raumaspekt in jedem Akt der Übergabe im Traditionsprozess verortet. Mit Bezug auf verschiedene Raumtheorien wurde Raum nicht bloß als physischer und geografischer Ort bestimmt, sondern auch als von Menschen geprägt, konstruiert und

134 Plietzsch, Susanne: *Nostra aetate* 4: Aufbruch und Ausgleich. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Ingruber, Astrid/Ladstätter, Markus (Hg.): »... mit Klugheit und Liebe« (*Nostra aetate* 2). Dokumentation der Tagungen zur Förderung des interreligiösen Dialogs 2012–2015 (St. Virgil, Salzburg). Linz: Wagner 2017, 253–264, hier 253.

135 Schatz: Allgemeine Konzilien, 329.

136 Plietzsch: *Nostra aetate* 4, 254.

137 Vgl. Renz, Andreas: Die Stärkung des »geistlichen Bandes« mit den »älteren Brüdern«. Die lehramtliche Rezeption von *Nostra Aetate* 4. In: Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): Antijudaismen in der Exegese? Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 76–114, hier 77–78.

138 Sander, Hans-Joachim: Einführung: Von der kontextlosen Kirche im Singular zur pastoralen Weltkirche im Plural – ein Ortswechsel durch Nicht-Ausschließung prekärer Fragen. In: HThK Vat. II. Band 5. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 383–394, hier 383.

beeinflusst. Ein Blick auf die Weltkirche und die weltweite Rezeption von *Nostra aetate* geschieht vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen Dimensionen von Raum.

Bereits der Abhaltungsort des Zweiten Vatikanischen Konzils ist symbolisch aufgeladen. Wie auch schon beim Ersten Vatikanischen Konzil war dies der Vatikanstaat in Rom. Allerdings ein Vatikanstaat unter anderen Voraussetzungen als noch beim Vorgängerkonzil. Im 18. und 19. Jahrhundert wurde der Kirchenstaat wie andere europäische Länder durch Kriegshandlungen und Revolutionen zerrüttet. Die kirchliche territoriale und politische Macht wurde nach und nach beschränkt – eine neue Situation nach jahrhundertelanger »weltlicher« Machtposition. Die Trennung von Kirche und Staat wurde gerade verarbeitet. Das Erste Vatikanische Konzil war das »erste ökumenische Konzil der Geschichte, das bewußt ohne vorherige Verhandlungen und Rücksprache mit den Staatsoberhäuptern einberufen und zu dem auch keine Gesandten der Mächte mehr eingeladen wurden«¹³⁹. Diese gewonnene Freiheit war zum Teil auch eine erzwungene, die aus dem Bruch »von Kirche und Staat durch Aufklärung und Revolution«¹⁴⁰ resultierte.

Der Raumaspekt zeigt Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. So gab es zwar eine Tendenz zu einer »internationaleren« Zusammensetzung als bei vorangegangenen Konzilien, der Großteil der Teilnehmer kam aber aus Europa.¹⁴¹ Der Wunsch nach einer abgegrenzten innerkirchlichen Diskussion wurde in der Verhängung eines strengen Konzilsgeheimnisses zum Ausdruck gebracht – ein Vorhaben, das nicht glückte. Vielmehr wurden Informationen durch »undichte Stellen«¹⁴² eher ungeplant und unvollständig oder verzerrt in die Öffentlichkeit weitergegeben.¹⁴³

Blickt man nun auf das Zweite Vatikanische Konzil, ergibt sich bereits hier ein deutlicher Unterschied. Berater nahmen am Konzil ebenso teil wie nichtkatholische Beobachter*innen und Medienvertreter*innen.¹⁴⁴ Das Konzil erregte die öffentliche Aufmerksamkeit. Gerade dieses Phänomen war »innerkirchlich« nicht immer ein Vorteil, sondern für manche Anlass zu einer Hermeneutik des Verdachtes, man orientiere sich zu stark an der öffentlichen Meinung und vergesse dabei die eigenen Werte und Grundsätze. Erstmals konnten auch faktisch Konzilsväter aus der ganzen Welt am Konzil teilnehmen. Es waren bis zu 2500 Bischöfe und Generalobere, alle stimmberechtigt, die aus

139 Schatz: Allgemeine Konzilien, 231.

140 Ebd.

141 Die romanischen Länder Europas stellten beim Ersten Vatikanischen Konzil den Großteil der etwa 700 Konzilsteilnehmer. Schatz nennt folgende Zahlen: Europa 72 %, Nordamerika 8,3 %, Lateinamerika 6,3 %, Orient 5,5 %, Subsahara-Afrika 1,0 %, Asien 4,8 %, Australien-Ozeanien 1,9 % (vgl. Schatz: Allgemeine Konzilien, 288). Die Teilnehmer aus den »Missionen« waren aber oft europäischer Herkunft (vgl. ebd. 239).

142 Ebd. 235.

143 Vgl. ebd. 234–236.

144 Wenige Frauen waren erst ab der dritten Sitzungsperiode als Auditorinnen beim Konzil eingeladen. Sie repräsentierten vor allem Frauenverbände und Frauenorden, vgl. Komonchak, Joseph A.: Unterwegs zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft. In: Alberigo, Giuseppe/Wassilowsky, Günther (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band IV: Die Kirche als Gemeinschaft. September 1964–September 1965. Ostfildern: Grünewald/Leuven: Peeters 2006, 1–109, hier 26. Für die in der Gesprächs- und Gottesdienstpraxis des Konzils von vielen Seiten sehr restriktive Haltung gegenüber Frauen vgl. ebd. 22–31.

116 Ländern anreisen.¹⁴⁵ Die Teilnehmer und die vielen anderen beteiligten Personen, wie Medienvertreter*innen und Beobachter*innen, aber vor allem auch die *Intention* des Konzils machten es zu einem weltkirchlichen Ereignis. Diese Intention spiegelt sich auch in Worten aus der Eröffnungsansprache des Konzils von Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962 wider:

»Doch es ist nicht unsere Aufgabe, diesen kostbaren Schatz nur zu bewahren, als ob wir uns einzig und allein für das interessieren, was alt ist, sondern wir wollen jetzt freudig und furchtlos an das Werk gehen, das unsere Zeit erfordert, und den Weg fortsetzen, den die Kirche seit zwanzig Jahrhunderten zurückgelegt hat.«¹⁴⁶

Der Raum der Weltkirche entsteht beim Konzil durch diese Haltung der Lernbereitschaft und der Erneuerung – und ist gleichzeitig ein Desiderat, das es über die Jahrzehnte hinweg in einem Lernprozess einzulösen gilt. Denn wie im Zusammenhang mit postkolonialen und interkulturellen Theologien bereits erwähnt wurde, ist es in vielen theologischen und kirchlichen Bereichen keine Selbstverständlichkeit, dass z.B. nichteuropäische Perspektiven als legitime und für die Kirche repräsentative Theologien anerkannt werden.

Weltkirche ist insofern nicht bloß eine Bezeichnung eines geografisch-globalen Raumes, auch nicht Ausdruck weltweiter Wirtschaftsbeziehungen oder der Mobilität der Kirche, sondern die Beschreibung für einen neu entstehenden *Beziehungsraum*. Dieser Beziehungsraum zeigt sich in einem »intensiven Begegnungs- und Lernprozeß«¹⁴⁷, der starren Frontenbildungen wie im Ersten Vatikanischen Konzil vorbeugte – auch wenn Spannungen in den Diskussionen und Gegenstimmen bei den Abstimmungen trotzdem existierten. Wie aus den Impulsen durch den *spatial turn* in den methodologischen Reflexionen gefolgert wurde, ist Raum sozialer, konstruierter Raum, der sich durch die Beteiligten verändert und umstrukturiert. Das Zweite Vatikanum erzeugt einen weltkirchlichen Raum durch die Wahrnehmung und Anerkennung der Pluralität: »Für die Weltkirche ist Pluralität unausweichlich, weil sie schlichtweg eine Realität ist, der sie nur um den Preis ausweichen kann, es mit ihrer eigenen Vision doch nicht so ernst zu meinen.«¹⁴⁸ Besonders die Erklärung *Nostra aetate* ist Ausdruck dieses Ringens mit Pluralität.

Der entstehende weltkirchliche Raum ist gerade nicht mit einem Zuwachs an Macht verbunden, sondern mit der Relativierung dieser, wie Hans-Joachim Sander in sei-

145 Der Großteil kam aus Latein- (601) und Nordamerika (332), gefolgt von Westeuropa (859), Asien (rund 250), Subsahara-Afrika (rund 250), dem arabischen Raum (95), Ozeanien (70), kommunistische Länder (174, nicht alle konnten ausreisen), vgl. Sievernich, Michael: Erst die Ouvertüre. Das Zweite Vatikanum als Konzil der Weltkirche? In: HK Spezial: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (2012) H. 2, 35–39, hier 35–36. Schatz nennt folgende Zahlen: Europa 39 %, Nordamerika 13 %, Lateinamerika 22 %, Orient 3,5 %, Subsahara-Afrika 10 %, Asien 10 %, Australien-Ozeanien 2,5 % (vgl. Schatz: Allgemeine Konzilien, 288).

146 Johannes XXIII.: Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, 486.

147 Schatz: Allgemeine Konzilien, 290.

148 Sander: Einführung, 385.

nem Aufsatz *Von der kontextlosen Kirche im Singular zur pastoralen Weltkirche im Plural*¹⁴⁹ beschreibt:

»Die Kirche ist zwar Weltkirche geworden, aber das bedeutet nicht, dass sie weltweit die Lage der Dinge bestimmen kann; vielmehr muss damit gerechnet werden, dass sie vielerorts Monopolstellungen verliert oder aufgeben muss. [...] Mit der Ausweitung der Dimension auf die ganze Erde stellt sich also gleichzeitig eine Ohnmachtserfahrung ein; das ist für die Kirche neu. Bis dahin hat sie räumliche Ausdehnung als Vergrößerung ihres Einflusses erfahren.«¹⁵⁰

Der kirchliche Raum wird für alternative theologische Reflexionen geöffnet: »Befreiungstheologie, Feministische Theologien, Theologien nach Auschwitz und der Dialog mit dem Judentum um die christliche Mitschuld am Antijudaismus gehören zur Suche der Weltkirche nach gangbaren Wegen heute.«¹⁵¹ Die weltkirchliche Pluralität und die Pluralität der Gesellschaft erzeuge nicht einfach nur einen neuen »Verstehenshorizont, es handelt sich um vielfältige Lebensräume, die eben nicht auf einen Nenner zu bringen sind, gerade weil sie sich unter dem Globalisierungsdruck der Gegenwart nicht mehr wechselseitig ausweichen können«¹⁵². Weltkirche ist als Reflexionskategorie auch und vor allem lokal präsent. Wie Sander betont, erschöpft sich eine weltkirchliche Dimension allerdings nicht in Erkenntniskategorien, sondern bringt reale Orte der Gotteserfahrung in kirchliche und theologische Lernprozesse mit ein.

Dies ist der Unterschied der globalen Perspektiven in den Jahrhunderten vor und den Jahrzehnten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Auch vorher war die Kirche eine weltweit agierende Institution. Allerdings mit einer expandierenden, ordnenden und disziplinierenden Intention (ohne viele Beispiele echter, gegenseitiger Lernprozesse, die es ebenso gab, völlig ausschließen zu wollen). Diese Ordnungsfunktion der Weltkirche ist nicht verschwunden, wurde aber durch eine stärkere Dezentralisierung ergänzt: »Weltkirche« bedeutet deshalb keine kirchliche Ausweitung im Singular, sondern einen Ortswechsel im Plural.«¹⁵³ Die nach dem Konzil entstehenden Befreiungstheologien versuchten, genau diesen Aspekt stärker in die Mitte kirchlichen Handelns zu rücken. Grund zur Wahrnehmung der globalen Herausforderung hat die Kirche allemal, verschärfen sich doch Globalisierungsprozesse, die zur Zeit des Zweiten Vatikanums bereits spürbar waren, heute noch. So streicht der Soziologe Ulrich Beck bereits 1997 hervor:

»Die Besonderheit des Globalisierungsprozesses heute (und wohl auch in Zukunft) liegt in der empirisch zu ermittelnden Ausdehnung, Dichte und Stabilität wechselseitiger regional-globaler Beziehungsnetzwerke und ihrer massenmedialen Selbstdefinition sowie sozialer Räume und jener Bilder-Ströme auf kultureller, politischer, wirtschaftlicher, militärischer und ökonomischer Ebene.«¹⁵⁴

149 Ebd. 383.

150 Ebd. 387.

151 Ebd. 388.

152 Ebd.

153 Ebd. 390.

154 Beck, Ulrich: Was ist Globalisierung? (suhrkamp taschenbuch 3867). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007 [1997], 31.

Beck spricht die Vernetzung regionaler und globaler Prozesse an, die in Wirtschaft, Kultur, Politik, gesellschaftlichem Leben, Militär und Medien beobachtbar sind. Kennzeichnend für Globalisierungsprozesse ab den 2000er Jahren ist eine Intensivierung der von Beck angesprochenen »massenmedialen Selbstdefinition«, die durch die sozialen Medien aufgenommen hat. Daraus folgt eine verstärkte Wahrnehmung globalisierter Prozesse und eine bewusste »globale« Inszenierung von Individuen, Unternehmen und Institutionen. Die ökologischen Gefahren benennt er genauso als Merkmale aktueller Globalisierungsprozesse, die sich etwa von globalen Kolonisationsbewegungen unterscheiden, wie auch eine neue »Ortlosigkeit« von Gemeinschaft, Arbeit und Kapital¹⁵⁵. Mit dem Jahr 2001 nahmen globale Prozesse nochmals eine andere Richtung. Die Terroranschläge vom 11. September 2001 führten zu einer stärkeren Verknüpfung von militärisch-politischem Handeln und Religion, religiösem Extremismus und massenmedialen Strategien und einer »Globalisierung des Terrors«¹⁵⁶, sowohl was die Ausübung von Terror als auch die Reaktionen darauf betrifft.¹⁵⁷ Die Anfragen an das Gewaltpotenzial von Religionen, aber auch die Wahrnehmung der wichtigen Rolle von Religionen zur Mitwirkung an weltweiter Friedensarbeit und Konfliktlösung sind gestiegen. Derartige Herausforderungen sind auch Themen von interreligiösen Initiativen und Dialogdokumenten. Der weltkirchliche Raum erfordert insofern interreligiösen Dialog und verweist die katholische Kirche auf die Zusammenarbeit und Begegnung mit anderen Konfessionen und Religionen.

Nicht vergessen werden darf, dass eine weltkirchliche Ausrichtung des Christentums nicht primär in machtpolitischen Interessen wurzelt, sondern Ausdruck des »Missionsbefehl[s] des Auferstandenen«¹⁵⁸ ist, wie er im Matthäus- und Markusevangelium (Mt 28,19f. und Mk 16,15) wiedergegeben wird.¹⁵⁹ Weltkirche wird von einem geografischen, politischen oder sozialen Phänomen zu einem theologischen Ort.¹⁶⁰

»Vielmehr soll der theologische Diskursraum weiter werden. [...] Er soll vielmehr überwinden können, was bis dahin aus dem Diskurs ausgeschlossen war, weil es sprachlos machte, beschämte, kritisch oder gefährlich wurde. Diese Weltkirche wird von diskursiven Nicht-Ausschließungen im Plural geprägt. Das ist die singuläre strategische Option, die das Konzil der Weltkirche mit auf den Weg gegeben hat.«¹⁶¹

Die Erklärung *Nostra aetate* (besonders der Artikel 4) ist eine Türöffnerin für solch einen Diskursraum. Wie die Entstehungsgeschichte des Dokumentes zeigt, hatte die Auseinandersetzung mit dem Judentum auch einen Katalysator-Effekt für die Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen, mit all den Spannungen und Diskussionen, die geführt wurden. Diesen Gedanken bringt das Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade*

155 Ebd.

156 PROKLA-Redaktion: Editorial: Globalisierung des Terrors. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 31, Nr. 125 (2001), 488–490, hier 488.

157 Vgl. ebd.

158 Sander: Einführung, 390.

159 Vgl. ebd.

160 Vgl. ebd. 391–392.

161 Ebd. 392.

und Berufung aus dem Jahr 2015 ein: Das »Verhältnis zum Judentum kann in dieser Hinsicht als Katalysator zur Verhältnisbestimmung zu den anderen Weltreligionen betrachtet werden«¹⁶².

Sander zeigt weiter, »dass die Weltkirche nicht einfach ein weites Feld ist, in dem man sich mit dem Glauben verlaufen kann«¹⁶³. Vielmehr ist Weltkirche ein Raum der Differenzen, in dem die Rede von Gott stattfindet: »Sie ist ein plurales Feld, dessen Differenzen die Rede von Gott nicht ausweichen kann.«¹⁶⁴ Die Differenzen gewinnen eine theologisch positive Qualität, worauf etwa *Nostra aetate* 2 hinweist. Die Anerkennung von Differenzen ist aber häufig mit Verunsicherung verbunden. So entsteht mit einer Hinwendung zur ganzen »Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt« (GS 2) auch ein neuer Verbindlichkeitsraum. Dieser Raum ist weniger durch scharfe Abgrenzungen geprägt denn durch die jeweiligen Standorte und die daraus entstehenden Blickrichtungen. Die Standortbestimmung von außen und innen wird nicht mittels Verurteilungen getroffen, wie Johannes XXIII. in der Eröffnungsansprache zum Konzil feststellt: »Sie [die Kirche, die Braut Christi, EH] glaubt, es sei den heutigen Notwendigkeiten angemessener, die Kraft ihrer Lehre ausgiebig zu erklären, als zu verurteilen.«¹⁶⁵ Vielmehr findet eine Suchbewegung nach innen und außen statt, in der Verhältnisbestimmungen ausgelotet werden. So bestimmt Johannes XXIII. in seiner Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962:

»Die Kirche muss gesucht werden als das, was sie ihrer inneren Struktur nach ist, Lebenskraft nach innen (ad intra), bereit, vor allem ihren Kindern die Schätze erleuchtenden Glaubens und heiligender Gnade zu zeigen, die in jenen letzten Worten ihren Ursprung haben. [...] Betrachtet man die Kirche in ihren Lebensäußerungen nach außen (ad extra), in ihrem Bezug auf die Bedürfnisse und Nöte der Völker, die durch menschliches Schicksal eher zur Wertschätzung und zum Genuss der Güter der Erde hingelenkt werden, so fühlt sie die Pflicht, durch ihre Lehrtätigkeit ihrer Verantwortung nachzukommen«¹⁶⁶.

Diese Unterscheidung ist vermutlich auf Anregung eines Textes von Kardinal Léon-Joseph Suenens eingeflossen, den dieser Papst Johannes XXIII. bei einer Audienz überreichte.¹⁶⁷ Suenens legte in einer Rede am Ende der ersten Sitzungsperiode im Dezember 1962 einen Plan vor, in dem er eine Strukturierung für die Themen des Konzils vorschlug.¹⁶⁸ In dieser spielt die Raumkategorie eine zentrale Rolle.

162 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, Nr. 19.

163 Sander: Einführung, 389.

164 Ebd.

165 Johannes XXIII.: Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung, 487.

166 Johannes XXIII.: Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962. In: HThK Vat. II. Band 5. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 476–481, hier 477.

167 Vgl. Sander: Einführung, 391.

168 Vgl. Kreutzer, Ansgar: Das Konzil bei sich. Die Bedeutung von *Gaudium et spes* zur Auslegung und Aktualisierung des II. Vatikanums. In: Dietrich, Thomas/Herkert, Thomas/Schmitt, Pascal (Hg.): Geist in Form. Facetten des Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 116–135, hier 120.

»Die Kirche soll sich in diesem großen Selbstfindungsprozess unter zwei Hinsichten betrachten: einerseits wie sie sich aus ihrer theologischen Identität heraus versteht und andererseits wie sie sich, sozusagen von außen betrachtet, in der Welt, in der Moderne, in der Gesellschaft positioniert: ›habeat duas partes: *de Ecclesia ad intra* – *de Ecclesia ad extra*‹.«¹⁶⁹

Mit dieser Differenzierung liegt eine Raummetapher vor, die einerseits eine bereits bekannte theologische Unterscheidung der Ekklesiologie und Soteriologie von einem »Innen« und »Außen« der Kirche terminologisch aufgreift (präsent z.B. im bereits erwähnten vorkonziliaren Konzept *extra ecclesiam nulla salus*), diese aber inhaltlich und sprachlich transformiert. Das Außen kann auch positiv bestimmt werden. Dieses Außen ist damit nicht mehr nur Abgrenzungsraum, sondern ekklesiologischer Bestimmungsraum. Das Innen wird kritisch reflektiert. Beide Dimensionen sind durch Stärken und Schwächen geprägt. Diese sollen gerade nicht gegeneinander ausgespielt werden: »Die Schwächen im Außen dienen nicht zur Verherrlichung der Stärken im eigenen Innen. Sie sind vielmehr Probleme, die um der Menschen und ihrer göttlichen Berufung willen ausgeräumt werden müssen«¹⁷⁰. Die damit eingenommene Übergangsposition macht es dem Zweiten Vatikanischen Konzil möglich, im Rahmen der Dynamik christlicher und katholischer Tradition Anknüpfungspunkte für die Herausforderungen der Welt zu bieten. Die Dokumente des Konzils sind so auch immer noch anschlussfähig für die geschilderten Prozesse der Globalisierung und viele andere gesellschaftliche Transformationsprozesse, die in den vergangenen sechzig Jahren seit dem Konzil in Gang kamen.

Die ursprünglich geplante Erklärung zum Judentum sowie das schließlich umgesetzte Dokument *Nostra aetate* waren der Beginn einer Dekonstruktion kirchlicher imperialistischer Raumpraxis. Jüdische Menschen wurden lange auf einen bestimmten, hermeneutisch nutzbaren Ort verwiesen. Ähnlich war es mit anderen religiösen Traditionen, wenn auch ihr hermeneutischer Ort ein anderer war als der des Judentums. *Nostra aetate* setzt einer solchen Differenzierungslogik die Vorstellung einer genealogischen und räumlichen Gemeinschaft und Gleichstellung entgegen: »Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel« (NA 1). Die angestoßene Wandlung von der Disziplinierung anderer hin zu einer lernbereiten Haltung kann jedoch, wie so viele Errungenschaften und Herausforderungen des Konzils, nur durch einen tiefgreifenden Bewusstseinswandel der Gläubigen und einer Umstrukturierung vieler Inhalte und Gewohnheiten auf verschiedenen Ebenen (päpstliches Lehramt, Katechese, Liturgie, Studien- und Lehrpläne, ...) gelingen.

Die weltweite Rezeption von *Nostra aetate* steht inmitten der bereits festgestellten Pluralität lokaler Kontexte, die von gesellschaftlichen, geschichtlichen, sprachlichen, politischen und vielen anderen Faktoren geprägt werden. Wenige Beispiele müssen an dieser Stelle genügen, um die verschiedenen Dimensionen zu illustrieren. In *Deutschland* war die Erklärung nicht unter den unmittelbar rezipierten Dokumenten. So stellt Hanspeter Heinz fest: »Das neue Verhältnis der Kirche zu den Juden wurde erst später re-

169 Ebd. 121.

170 Sander: Einführung, 392.

zipiert, dazu war die Zeit noch nicht reif.«¹⁷¹ Die Rezeption in *Polen* zeigte die grausamen Folgen der nationalsozialistischen Menschenvernichtung. So gab es durch die Ermordung polnischer Jüdinnen und Juden, Flucht, Vertreibung während des Krieges und Entwurzelung der jüdischen Traditionen nach dem Krieg sowie aufgrund der Kontrolle durch die Sowjetunion für die katholische Kirche kaum jüdische Gesprächspartner*innen im Land.¹⁷²

Eine weitere Herausforderung der weltweiten Rezeption von *Nostra aetate* war die heterogene gesellschaftliche Rolle der katholischen Kirche in verschiedenen Regionen. In Ländern, wo katholisch Getaufte die Mehrheit der Bevölkerung darstellten, verlief die Rezeption anders als in Ländern, die sich in einer »extremen Diasporasituation«¹⁷³ befanden, wie beispielsweise *Russland*. Weltkirche bedeutet auch, dass Übersetzungen der Konzilsdokumente in den jeweiligen Landessprachen verfügbar sind. Die Übersetzung ins Russische erfolgte erst 1998.¹⁷⁴

Die christlichen Kirchen Asiens brechen eine Vorstellung auf, die man eine »eurozentrische Weltkirche« nennen könnte. Denn Weltkirche wird allzu oft ausgehend von Europa gedacht, z.B. im Rahmen der Kolonisierung (wo nicht von einer Weltkirchlichkeit »auf Augenhöhe« gesprochen werden kann). Aber auch die Öffnungen des Zweiten Vatikanischen Konzils werden durch den Abhaltungsort häufig als europäisches Projekt wahrgenommen. In *Zentralasien, Iran, China* und *Indien* waren christliche Gemeinden jedoch »bereits eine vollendete Realität [...], bevor in vielen Teilen Europas überhaupt das Christentum verkündet wurde«¹⁷⁵. Schwerpunkte der Rezeption in verschiedenen asiatischen Ländern waren weniger theoretisch-hermeneutische Fragen, sondern eher pastorale. Durch die Minderheitensituation des Katholizismus und des Christentums generell war *Nostra aetate* von besonderer Bedeutung. Asiatische Befreiungstheologien interessierten sich für die Situation der Armen und den Dialog mit ihnen.¹⁷⁶

In *Lateinamerika* wurde solch ein Dialog ebenso bedeutend. Die lateinamerikanischen Befreiungstheologien sind bekannt dafür, die lokalen Bedrängnisse und die Pluralität als Herausforderung und Aufgabe für Theologie und Kirche zu sehen. Die Konferenz von Medellín zeigte dies paradigmatisch: »Medellín ist ein Zusammentreffen der sozialen Umwälzung in Lateinamerika mit der kirchlichen Erneuerung des Konzils.«¹⁷⁷ Die Weltkirchlichkeit des Konzils und eine entsprechende Rezeption zeigen

171 Heinz, Hanspeter: Mutiger Start – neue Anläufe. Phasen der Rezeption des Konzils in Deutschland. In: HK Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (2005), 45–50, hier 45.

172 Krajewski, Stanisław: The Reception of *Nostra Aetate* and Christian Jewish Relations in Poland. In: KZG/CCH 29 (2016) H. 2, 292–303, hier 293.

173 Henrix, Hans Hermann: Die Bedeutung der Konzilserklärung »*Nostra Aetate*« für die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum in Russland, Weißrussland und der Ukraine. In: KZG/CCH 29 (2016) H. 2, 304–322, hier 304.

174 Ebd. 305.

175 Wilfred, Felix: Die Rezeption des II. Vatikanums in Asien. In: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): *Vatikanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil »eröffnen«.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 426–446, hier 427.

176 Ebd. 435–436.

177 Galilea, Segundo: Lateinamerika in den Konferenzen von Medellín und Puebla: Beispiel für eine selektive und kreative Rezeption des Konzils. In: Pottmeyer, Hermann Josef/Alberigo, Giuseppe/

sich nicht primär geografisch, sondern hermeneutisch. Die Rezeption in Lateinamerika setzt die geschichtliche Hermeneutik des Konzils um, indem »die lateinamerikanische Wirklichkeit und ihre historischen Prozesse«¹⁷⁸ wahrgenommen werden.¹⁷⁹

Die weltkirchliche Rezeption spiegelt sich auch in der institutionellen Implementierung der Erklärung *Nostra aetate* mit der Einrichtung eines Sekretariats für Nichtchristen, das 1988 in den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog umbenannt wurde.¹⁸⁰ Für den deutschen Sprachraum stellt eine umfassende Darstellung der internationalen Rezeption von *Nostra aetate* und eine entsprechende theologische Zusammenschau noch ein Desiderat dar, das z.B. das Forschungsprojekt *Vatikanum II in internationaler Perspektive* mit einer internationalen Kommentierung der Konzilsdokumente einzulösen versucht.¹⁸¹

Besonders interessant aus einer raumtheoretischen Perspektive ist die Rezeption des Dokumentes in symbolischen Gesten, die mit bestimmten Orten verbunden wird. Dies zeigt vor allem »der Dialog mit dem Judentum, der in symbolischen Handlungen zur öffentlichen Darstellung des Wandels wird«¹⁸². Johannes Paul II. besuchte 1986 die Synagoge in Rom. Viel zitiert ist seine dortige Rede, wo er die Raummetapher von Innen und Außen verwendet, um das Verhältnis von Judentum und Christentum zu bestimmen: »Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ›Äußerliches‹, sondern gehört in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion.«¹⁸³

Auch wenn diese Bestimmung in Hinblick auf eine Vereinnahmung der jüdischen Traditionen kritisch reflektiert werden muss, so ist sie innerkirchlich eine wichtige Anerkennung des Jüdischen im Christlichen. Papst Benedikt XVI. (17. Jänner 2010) und Papst Franziskus (17. Jänner 2016) besuchten die Synagoge in Rom ebenfalls.¹⁸⁴ Das Dokument

Jossua, Jean-Pierre (Hg.): Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Düsseldorf: Patmos 1986, 85–103, hier 88.

178 Ebd. 90.

179 Auf die Konzilsrezeption im afrikanischen Kontext kann hier leider nicht näher eingegangen werden. Einen Überblick dazu und zu daraus entstandenen theologischen Entwicklungen geben Uzu-kwu, Elochukwu: Afrikas Zeichen der Zeit. In: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen/Boeve, Lieven (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2006, 207–225 sowie Kanyandago, Peter: African Theology after Vatican II. Themes and Questions on Initiatives and Missed Opportunities. In: Bongmba, Elias Kifon (Hg.): The Routledge Handbook of African Theology. London/New York: Routledge 2020, 247–261.

180 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 167. Renz gibt auch einen Überblick über die institutionellen Entwicklungen und eingerichteten Gremien.

181 Vgl. das Forschungsprojekt von Margit Eckholt (Osnabrück) zum Vatikanum II in internationaler Perspektive: »Das Zweite Vatikanische Konzil – Erbe und Aufgabe. Interkontinentaler Kommentar der Konzilsdokumente, ihrer Rezeption und ihrer Weisung für den Weg der Kirche und der Theologie heute« in Kooperation mit Joachim Schmiedl (Vallendar), Klaus Vellguth (Vallendar) und Peter Hünermann (Tübingen): https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/forschung/forschungsprojekte/eckholt_das_zweite_vatikanische_konzil.html (21.12.2022).

182 Siebenrock: Theologischer Kommentar, 668.

183 Johannes Paul II.: Ansprache beim Treffen mit der jüdischen Gemeinde in der Synagoge von Rom, 13. April 1986. Für das Zitat im Kontext vgl. Kapitel 4, Unterkapitel 4.3, S. 150.

184 Der 17. Januar wurde zuerst in Italien initiiert als »Tag der Reflektion über Themen, die von Juden und Christen gemeinsam ausgesucht werden und von beiderseitigem Interesse sind« (Banse, Holger: Tag des Judentums: Die Bedeutung des 17. Januar in seiner ökumenischen Perspek-

Zwischen Jerusalem und Rom hebt diese räumlich-symbolischen Gesten hervor. So wird dort auf die »Pilgerreise von Johannes Paul II. im Jahr 2000 nach Israel«¹⁸⁵ hingewiesen, genauso wie auf die Reisen von Benedikt XVI. und Franziskus sowie den »Synagogenbesuch von Papst Franziskus«¹⁸⁶.

Franz Gmainer-Pranzl beschreibt die Bewegung zur Weltkirche als einen Prozess von der »Exklusivität« hin zur »Relationalität«.¹⁸⁷ Der »Bezug auf die gesamte Menschheit« in *Gaudium et spes* 1, *Lumen gentium* 1 und *Nostra aetate* 1 werde zum »theologische[n] Prinzip einer Welt-Kirche«.¹⁸⁸ Ausgehend von einer solchen Relationalität kann der Begriff »Katholizität« wieder Sinnpotenziale abseits einer konfessionellen und gesellschaftlichen »Differenzmarke«¹⁸⁹ entfalten.¹⁹⁰ Gmainer-Pranzl verweist dabei auf *Lumen gentium* 13, wo der Katholizität die »Eigenschaft der Weltweite« (LG 13) zugeschrieben wird. Diese sei keine »inhaltlich vorgegebene Eigenschaft [...], sondern eine Haltung der Offenheit für das, was andere uns zu sagen haben«¹⁹¹. Kirche ist seit dem Zweiten Vatikanum über sich hinaus verwiesen, wie Gregor Hoff mit Verweis auf die Bestimmungsorte der Katholizität feststellt: »Ihre Katholizität ist auch und in besonderer Weise an den fremden Orten, an den *loci alieni* zu bestimmen.«¹⁹²

Transformationen im kirchlichen Handeln und Denken, der theologischen Konzepte und Zugänge müssen auf verschiedenen Ebenen betrachtet werden. Rezeption ist kein eindimensionaler Prozess, der sich auf schriftliche Dokumente oder offizielle Gespräche beschränkt. Die raumtheoretische Perspektive kann für diesen Umstand sensibilisieren. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und vor allem durch die Rezeption und Weiterführung von *Nostra aetate* konnten neue (Glaubens-)Räume erschlossen werden,

tive. In: Jewish-Christian Relations. Insights and Issues in the Ongoing Jewish-Christian Dialogue, 01.03.2021, 4: <https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/tag-des-judentums-die-bedeutung-des-17-januar-in-seiner-oekumenischen-perspektive.pdf> [21.12.2022]). 1997 sprach die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung eine Empfehlung aus, einen Tag »dem Dialog mit dem Judentum und der Begegnung mit dem lebendigen jüdischen Glauben« zu widmen (Schlussbotschaft II. Europäische Ökumenische Versammlung, Graz 1997, 18).

185 Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: Zwischen Jerusalem und Rom, 7.

186 Ebd. 9.

187 Beide Zitate Gmainer-Pranzl: Was der Kirche »heilig« ist, 381.

188 Beide Zitate ebd.

189 Gmainer-Pranzl, Franz: Entgrenzung und Verbindung. Zur integrativen und polarisierenden Dynamik von Katholizität. In: Rothgangel, Martin/Aslan, Ednan/Jäggli, Martin (Hg.): Religion und Gemeinschaft. Die Frage der Integration aus christlicher und muslimischer Perspektive (Religion and Transformation in Contemporary European Society 3). Göttingen: V&R unipress 2013, 109–129, hier 109.

190 Einige Überlegungen zu Katholizität im Zusammenhang mit Identitätskonstruktionen der Kirche im Pontifikat von Papst Franziskus gebe ich im Aufsatz: Höftberger, Elisabeth: Katholizität 2.0? Identitätskonstruktionen der Kirche mit Papst Franziskus. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Mackinger, Barbara (Hg.): Identitäten – Zumutungen für Wissenschaft und Gesellschaft (Salzburger Interdisziplinäre Diskurse 15). Berlin: Peter Lang 2020, 601–622.

191 Gmainer-Pranzl: Entgrenzung, 119.

192 Hoff, Gregor Maria: Im Raum der Differenzen. Marginalie einer Theologie des Katholischen. In: Ozankom, Claude (Hg.): Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse. Regensburg: Friedrich Pustet 2011, 63–70, hier 67.

und zwar nicht durch Eroberung, sondern durch Lernprozesse. Diese sind allerdings noch lange nicht abgeschlossen, ja können es von ihrer Charakteristik her gar nicht sein. Es braucht Zugänge zum Glauben, sowohl für theologische Reflexionen, aber im Wesentlichen auch ganz konkret zu den Lebensräumen der Menschen. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie sind geprägt von der Offenheit für neue Räume des Glaubens und deren Reflexion.

2.5 MACHT | Tradition als »umkämpftes Feld«

Die Interpretation des Konzils ist nicht frei von Polemik. Schon während des Konzils selbst sowie in den Phasen seiner Rezeption kam es immer wieder zu Gegenüberstellungen von Gruppierungen. In der Forschungsliteratur zum Konzil und deren Rezeption ist die Strukturmetapher¹⁹³ des Kampfes und Krieges im Zusammenhang mit dem Konzil und seiner Rezeption immer wieder zu beobachten. Sprachlich spiegelt sich hier eine Spannung wider, die von Forschenden in der Deutung des Konzils wahrgenommen wird. So sei eine »Polarisierung«¹⁹⁴ festzustellen, indem man »zwei feindliche Gruppen einander gegenüberstellt, die sogenannten Konservativen und die sogenannten Progressiven«¹⁹⁵, wie Siegfried Wiedenhofer bemerkt. Ingeborg Gabriel spricht von »nachkonziliaren Grabenkämpfen«¹⁹⁶. Günther Wassilowsky beschreibt in einem Aufsatz zur »Konzilsgeschichtsschreibung nach Alberigo«¹⁹⁷, wie eine italienische Tageszeitung diese Metapher aufgreift, und übersetzt deren Schlagzeile aus dem Italienischen: »Es herrscht Krieg um das Konzil.«¹⁹⁸ Anlass für diese Schlagzeile war ein neues Buch des Kurienbischofs Agostino Marchetto, das Wassilowsky als »Rundumschlag gegen einen Großteil der in den letzten Jahren erschienenen internationalen Konzilsliteratur«¹⁹⁹ bezeichnet. Das Buch greift die bestehenden Polarisierungen auf und verschärft sie insofern, als Marchetto der von ihm wahrgenommenen und kritisierten »ideologische[n] Hermeneutik des Neuen und der Reform«²⁰⁰ die Betonung der Kontinuität als legitime Auslegungsweise entgegenstellt. Wassilowsky fragt zurecht, »ob man einem reduktionistischen Mythos von der großen Wende begegnen sollte mit einem reduktionistischen Gegenmythos von der reinen Kontinuität?«²⁰¹ Auch Peter Walter verwendet die Metapher des Kampfes

193 Vgl. dazu die Ausführungen zur kognitiven Metaphertheorie in Kapitel 4, S. 141ff.

194 Wiedenhofer: Re-Vision, 201.

195 Ebd.

196 Gabriel, Ingeborg: Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. Reflexionen zu einer komplexen Konzilsmetapher. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 267–286, hier 285.

197 Wassilowsky, Günther: Kontinuum – Reform – (Symbol-)Ereignis? In: Bischof, Franz Xaver (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum (MKHS Neue Folge 1). Stuttgart: Kohlhammer 2012, 27–44, hier 27.

198 Wassilowsky zitiert aus der Tageszeitung La Repubblica vom 2. Juli 2005, vgl. Wassilowsky: Kontinuum, 27.

199 Wassilowsky: Kontinuum, 27.

200 Ebd. 28.

201 Ebd. 29.

beim Hinweis, dass Deutungskonflikte bei historischen Ereignissen auftreten können, sei es das Reformationsjubiläum oder das Zweite Vatikanische Konzil.

»Wem gehört die Geschichte? Der Streit um die Deutungshoheit über historische Ereignisse wird heute an vielen Fronten ausgefochten, etwa im Hinblick auf das Reformationsjubiläum, das in fünf Jahren begangen wird. Der Streit um die Deutung des II. Vatikanums ist schon lange entbrannt.«²⁰²

Wissenschaftler*innen nehmen hier wahr, dass Tradition und ihre Deutung ein »umkämpftes Feld« sind. Im Diskurs der Konzilshermeneutik wird Tradition von verschiedenen Seiten zur Legitimierung der eigenen Position verwendet. In Traditionsprozessen kann es gerade bei starken Polarisierungen zu einer Verselbstständigung eines Traditionsbegriffes kommen. Deutungen werden hin- und hergeschoben, man schreibt einander Positionen zu oder verschärft sie. In diesen Aushandlungsprozessen steckt ein Gewaltmoment. Offensive und verteidigende Positionen sind sodann auch in wissenschaftlichen Diskussionen zu finden.

Im Zusammenhang mit der Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen im Jänner 2009, die 1988 gültig, aber unerlaubt von Erzbischof Marcel Lefebvre geweiht wurden,²⁰³ beklagte Papst Benedikt XVI. eine »sprungbereite Feindseligkeit« als Grundhaltung, um seine Handlung zu interpretieren: »Betrübt hat mich, daß auch Katholiken, die es eigentlich besser wissen konnten, mit sprungbereiter Feindseligkeit auf mich einschlagen zu müssen glaubten.«²⁰⁴ Auch hier zeigt sich eine Metaphorik des Kampfes, die sich im verteidigenden Duktus der Ansprache spiegelt. Der Ausdruck »sprungbereite Feindseligkeit« wurde auch medial breit aufgegriffen und für andere Kontexte rezipiert, um eine Grundhaltung gegenüber Benedikt XVI. zu beschreiben.²⁰⁵

Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie sind von zwischenmenschlichen Spannungen genauso geprägt wie von kirchenpolitischen Auseinandersetzungen. In der Gegenüberstellung von »Progressismus« und »Konservativismus«²⁰⁶ zeigt sich dies in der Konzilsrezeption exemplarisch. Dabei werden auch Mythen konstruiert, die eine Auseinandersetzung hemmen und die Rezeption beeinträchtigen. Der Schluss, den Wiedenhofer für die Konzilsrezeption zieht, ist die Einnahme einer für die andere Position offenen Haltung, denn:

202 Walter, Peter: Kontinuität oder Diskontinuität? Das II. Vatikanum im Kontext der Theologiegeschichte. In: Dietrich, Thomas/Herkert, Thomas/Schmitt, Pascal (Hg.): Geist in Form. Facetten des Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 12–36, hier 12.

203 Vgl. Re, Giovanni Battista: Dekret der Kongregation für die Bischöfe. Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft »St. Pius X.«, Rom, 21. Januar 2009.

204 Benedikt XVI.: Brief an die Bischöfe der katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe, Vatikan, 10. März 2009.

205 Vgl. z.B. Maskan, Oliver: Benedikts Erbe neu vermessen. In: katholisch.de, Bonn, 19.04.2017: <https://www.katholisch.de/artikel/13022-benedikts-erbe-neu-vermessen> (21.12.2022). Dieser schreibt: »Überkommene Vorurteile, ideologische Scheuklappen und in manchen Fällen eine sprungbereite Feindseligkeit machten aber eine gesunde Rezeption der Glaubenspredigt Ratzingers nach der Wahl zum Papst vielfach unmöglich.«

206 Wiedenhofer: Re-Vision, 204.

»Die wechselseitige Ignorierung, Abkapselung und Verteufelung ist ein Weg, der zu Missverständnissen, Vorurteilen und Aggressivität und in der Folge auch zum Zerbrennen der kirchlichen Einheit zu führen droht. Man muss also genauer kennenlernen, was die anderen glauben, was sie erhoffen und was sie befürchten. Vor allem muss man ihre spezifische geistliche Erfahrung kennenlernen.«²⁰⁷

Offizielle Interpretationsrichtlinien der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 geben eine mögliche Orientierung, lassen aber auch viele Fragen offen. Die Frage, die sich hier stellt, ist: Können solche offiziellen Leitlinien den »Kampf« verschiedener Interpretationen beenden? Die hier aufgestellte These ist: eher nicht. Denn die Hermeneutikdebatten um das Zweite Vatikanum bis hin zur fehlenden Anerkennung durch kleine, aber medial zum Teil sehr präsente Gruppierungen zeigen gerade, dass früher vielleicht selbstverständliche Formen der kirchlichen Machtausübung nicht mehr in der Form funktionieren bzw. angezweifelt werden. Ohne dies vielleicht zu wollen, vollziehen sogenannte »traditionalistische« Gruppierungen wie etwa die Piusbruderschaft, die die Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanums oder Teile davon in Zweifel ziehen,²⁰⁸ performativ einen eigenen, traditionsverändernden Rezeptionsprozess, der die propagierte Machtausübung des kirchlichen Lehramtes untergräbt.²⁰⁹ Diesen performativen Selbstwiderspruch spricht auch Johannes Paul II. in seinem *Motu proprio Ecclesia Dei* an, das begleitend zum Dekret der Exkommunikation der Bischofskongregation veröffentlicht wurde:

»Die Wurzel dieses schismatischen Aktes ist in einem unvollständigen und widersprüchlichen Begriff der Tradition zu suchen: unvollständig, da er den lebendigen Charakter der Tradition nicht genug berücksichtigt, die, wie das Zweite Vatikanische Konzil sehr klar lehrt, »von den Aposteln überliefert, ... unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt kennt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen, durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, wie auch durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben.«^[5] Vor allem aber ist ein Traditionsbegriff unzutreffend und widersprüchlich, der sich dem universalen Lehramt der Kirche widersetzt, das dem Bischof von Rom und dem Kollegium der Bischöfe zukommt. Denn niemand kann der Tradition treu bleiben, der die Bande zerschneidet, die ihn an jenen binden, dem Christus selbst in der Person des Apostels Petrus den Dienst an der Einheit in seiner Kirche anvertraute.«²¹⁰

207 Ebd. 211.

208 Vgl. Unterburger, Klaus: Die Stunde der Historiker. Wie verbindlich sind die Aussagen des Zweiten Vatikanums? In: HK 67 (2013) H. 3, 136–140.

209 Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch Sander, Hans-Joachim: Vom religionsgemeinschaftlichen Urbi et Orbi zu pastoralgemeinschaftlichen Heterotopien. Eine Topologie Gottes in den Zeichen der Zeit. In: Böttigheimer, Christoph (Hg.): Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014, 147–179, hier 157, FN 2.

210 Johannes Paul II.: *Ecclesia Dei*. Apostolisches Schreiben in Form eines *Motu Proprio*, Rom, 2. Juli 1988. Das Zitat (Verweiszahl 5) stammt aus der Konstitution *Dei Verbum*, Nr. 8. Weitere Verweise wurden im zitierten Text gelöscht und können im Original nachgelesen werden.

Johannes Paul II. unterstreicht die Lebendigkeit der Tradition. Den Traditionsbegriff der Piusbruderschaft bezeichnet er als unvollständig und widersprüchlich, weil er ein erstarrtes Konzept von Tradition zugrunde legt und gleichzeitig eine wichtige Instanz kirchlicher Traditionsbildung unterminiert, nämlich das universale Lehramt.

Warum aber ist Tradition ein solch »umkämpftes Feld«? Hinweise kann die Traditionskritik postkolonialer Theorien liefern. Tradition bündelt und tradiert Deutungsmuster und Sinnsysteme. Wer die Deutungsmacht über die Tradition inne hat, übt großen Einfluss auf gesellschaftliche Sinndeutungen, Handlungsmotive und Entscheidungen aus. Der Machtaspekt von Tradition zeigt sich auch in der disziplinierenden Funktion bestimmter Traditionskonzepte. Ein dogmatisches Verständnis von Tradition wird immer zu Ausschließungen führen, denn es hat die Funktion, als legitim bewertete Inhalte von nicht legitimen abzugrenzen.

Disziplinierungen erfolgen oft räumlich, wie im Zuge der methodologischen Reflexionen zu postkolonialen Theorien gezeigt wurde. Jüdinnen und Juden waren von solch einer hegemonialen Raumpraxis besonders betroffen. Dies ging so weit, dass auch der Körper diszipliniert wurde. Kleiderordnungen und Bewegungseinschränkungen wurden zwar meist von den weltlichen Machthabern vorgegeben, waren aber durch den kirchlichen Antijudaismus mitbedingt und legitimiert. Auch die beschriebene erkenntnistheoretische Instrumentalisierung des »hermeneutical Jew« zeigt theologische Kolonisierungsprozesse auf. Die Rezeption des Konzils hat besonders in diesem Bereich Früchte getragen, auch wenn es vieler weiterer Entwicklungen bedarf. In verschiedenen Bereichen konnte eine kirchliche Praxis etabliert werden, die Antisemitismus ablehnt und auch einen impliziten kirchlichen Antijudaismus zu reflektieren beginnt. Vielfach ist die Suche nach Möglichkeiten der eigenen Identitätsbestimmung ohne eine Abwertung des Judentums allerdings noch ein Spezialthema theologischer Forschung und einzelner Dialoginitiativen. Die Wandlungen in der Israeltheologie, ausgehend von *Nostra aetate* und sich weiterentwickelnd in der Rezeption, sind einmal mehr Ausgangspunkt für Lernprozesse von Theologie und Kirche auch auf anderen Gebieten. Machtausübende und restriktive Praktiken in verschiedenen Bereichen, die Disziplinierung des Körpers, der Sexualitäten, der Beziehungs- und Sexualmoral etc. können z. B. von den im Dialog entwickelten Haltungen ausgehend hinterfragt werden.

2.6 METAPHERN | Sprachstrukturen der Konzilsrezeption

Charakteristisch für das Zweite Vatikanische Konzil sind sowohl sein Wort- als auch Bildreichtum. Es fordert mit einem anderen Sprachduktus heraus, als dies vorangegangene Konzilien taten, »die mehr dem scholastischen oder neuscholastischen Sprach- und Denkstil verpflichtet waren«²¹¹. Johannes Paul II. beschreibt im Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* (TMA)²¹² zwei Besonderheiten des Konzils:

»Eine enorme Fülle von Inhalten und ein neuer, *bis dahin nicht gekannter Ton* bei der Vorlage dieser Inhalte auf dem Konzil stellen gleichsam eine Ankündigung neuer Zeiten

211 Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 23.

212 Johannes Paul II.: *Tertio Millennio Adveniente*. Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000. Vatikan, 10. November 1994.

dar. Die Konzilsväter haben in der Sprache des Evangeliums, in der Sprache der Bergpredigt und der Seligpreisungen, gesprochen.« (TMA 20)

Diese biblisch rückgebundene Sprache ist von Sprachbildern und Metaphern geprägt. Die Metaphern in den Texten des Konzils sollen dabei, so die These von Mariano Delgado und Michael Sievernich, nicht nur illustrieren, sondern bieten »eine gesteigerte Erkenntnisleistung eigener Art, die in der Logik der Bilder begründet ist«²¹³. Auf diese Anknüpfung an biblische Sprache verweist auch *Lumen gentium* 6:

»Wie im Alten Testament die Offenbarung des Reiches häufig in Vorbildern geschieht, so erschließt sich auch uns jetzt das innerste Wesen der Kirche in verschiedenen Bildern, die vom Hirten- und Bauernleben, vom Hausbau oder auch von der Familie und der Brautschaft genommen sind und schon in den Büchern der Propheten vorbereitet werden.« (LG 6)

Die metaphorische Sprache der Konzilsdokumente kann ausgehend von der Grundhaltung gesehen werden, »sich von der Heiligen Schrift »nähren und leiten« zu lassen (DV 21) und stärker an die biblische und die biblisch geprägte patristische Sprache anzuknüpfen«²¹⁴.

Die Faszination theologischer Metaphern hängt mit ihrer Affinität für die Materialität des Glaubens zusammen. Dieser drückt sich nicht nur in Sprache aus, sondern in Handlungen, Bildern, visuellen, olfaktorischen, haptischen und vielen anderen Eindrücken und Erinnerungen. Als sprachliche Bilder bringen Metaphern eine Mehrdimensionalität in Sprache und Texte mit ein. An den von Lakoff und Johnson sogenannten Orientierungsmetaphern mit ihrer räumlichen Systematik von oben-unten, außen-innen etc. wird dies besonders deutlich. Die bereits geschilderte Schematisierung der Konzilstexte *ad intra* und *ad extra* ist dafür ein Beispiel. Delgado und Sievernich zählen diese »Raum-Metapher«²¹⁵ zu den von ihnen so bezeichneten »große[n] Metaphern«²¹⁶ des Konzils. Sie benennen weitere Begriffe, die auch als hermeneutische Schlüsselbegriffe bezeichnet werden können, als solche Metaphern: z. B. das »Pastorale« als Grundprinzip für »das Lehramt, eine konziliare Konstitution und das gesamte Konzil«²¹⁷; die ekklesiologische Metapher »Volk Gottes«; die berühmte Formulierung »Zeichen der Zeit« für eine theologische Analyse der Gegenwart²¹⁸; die Bezeichnung »Quelle und Höhepunkt« zur Positionierung der Eucharistie, »Zeichen und Werkzeug« zur sakramentalen Bestimmung der Kirche und »Aggiornamento«, um die Zuwendung zu den gegenwärtigen Kontexten zu beschreiben.²¹⁹ In der Rezeption des Konzils seien auch weitere Begriffe zu Metaphern geworden »weil sie über ihren begrifflichen Gehalt hinaus wie in einem Spiegel paradigmatische Entwicklungen oder Erwartungen bündeln und ein semantisches Feld

213 Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 23.

214 Ebd. 23–24.

215 Ebd. 25.

216 Ebd.

217 Ebd.

218 Ebd.

219 Alle Zitate ebd.

repräsentieren«²²⁰. Eine solche Metapher sei auch der »Dialog«. Der Begriff taucht in der Erklärung *Nostra aetate* selbst nicht auf, die Rede ist dort von »brüderlichen Gesprächen« (lat. *fraternis colloquiis*, NA 4). Dennoch konnte der Dialog zwischen den Religionen ausgehend von *Nostra aetate* eine theologische Wirkungsgeschichte entfalten.

Metaphern erzählen Geschichten, in denen die interpretierende Person auch eine Rolle einnimmt. Theologischen Metaphern wohnt ein performatives Moment inne. In ihrer Deutung vollzieht sich bereits Rezeption. Dem*der Leser*in wird es möglich, Eigenes in die Deutung der Texte miteinzubringen. Diese Mitwirkung an der Sinnproduktion liegt an der Charakteristik der Metapher selbst, wenn wir »das, was die Metapher »sagt«, als Hörer und Leser selbst erzeugen«²²¹. Die Verwendung von Metaphern birgt deshalb auch ein Risiko der Rezeption, weil die genaue Bedeutung nicht von vornherein feststeht. Die bereits angesprochenen Debatten um die Verbindlichkeit des Konzils sind auch bedingt durch eine andere Art der Sprache.

Einem Gedanken von Michel de Certeau folgend verwenden Delgado und Sievernich selbst eine Metapher zur Erläuterung der Funktion von Metaphern als »Verkehrsmittel«²²²:

»Die Metaphern überschreiten die Grenzen der scharfen Begriffe, präzisen Definitionen und logischen Argumentationen. Sie übersetzen Sprachen ineinander und zugleich setzen sie über, überwinden Grenzen. Sie durchqueren systemische Räume mit ihren Orten fixierter Begrifflichkeiten und verbinden diese. Sie holen die Sprache, auch die theologische, vom hohen Kothurn einer Begrifflichkeit, die sich zeitlos und ortlos gibt, und machen sie wieder landläufig. Sie zeigen, welche Sprache im doppelten Sinn des Wortes an der Zeit ist. Metaphern sind primär weder Ornament noch uneigentliche Rede, sondern innovative Wendungen, die einen Reichtum an Spannungen und Bezügen entfalten, der wiederum der Anstrengung des Begriffs bedarf.«²²³

In diesem Vergleich klingt wiederum die Materialität der Metapher an. Durch Metaphern wird Sprache zeitlich und räumlich verortet. Sie ermöglichen eine dynamische Rezeption des Konzils und stecken dennoch einen theologischen und hermeneutischen Rahmen ab. Metaphorische Sprache entspricht deshalb auch der geschichtlichen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums. Die große Leistung der Metapher liegt in der Anschlussfähigkeit an einen jeweiligen Kontext, ohne dass der Vergleichspunkt verloren gehen darf; so bleibt eine Verbindung zu den Texten des Konzils immer bestehen, die Metaphern sind ohne ihren Kontext nicht verstehbar. Auch ist der Sinn der verwendeten Metaphern nicht beliebig variierbar, sondern muss sich am Text und Entstehungskontext messen lassen. So betont auch Peter Hünemann:

»Die verstehende Aktivität [der Leser*innen, EH] hat – bei aller implizierten Kreativität – ihre negativen, abgrenzenden Kriterien immer wieder am Text selbst: Die kreative

220 Ebd.

221 Konersmann: Vorwort, 14.

222 Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 27.

223 Ebd.

Interpretation bedarf der Überprüfung am Text und hat hier ihre zumindest negative, ausschließende Grenze.«²²⁴

Aber auch umgekehrt brauchen die Texte das Verstehen der rezipierenden Personen. In dieser hermeneutischen Wechselwirkung vermögen die Metaphern des Konzils eine dynamische Rezeption anzuregen.

»Die kleinen und großen Metaphern des Konzils haben einzeln und im Gesamt erheblich zu seiner nachhaltigen Rezeption beigetragen; aufgrund ihres Potentials dürften die Texte, zumal wenn in neuen Kontexten gelesen, noch keineswegs ausgeschöpft sein, sondern neue Dynamiken auslösen.«²²⁵

Angesichts dieser Pluralität der Orte und Zeiten, wie sie im Kontext der raumtheoretischen Impulse zur Konzilshermeneutik und -rezeption bereits festgestellt wurde, gewinnt die Interpretation der Metaphern als Verbindungsglieder noch stärkere Bedeutung, denn sie können »die Texte des Konzils semantisch so miteinander verknüpfen, dass sie den zeitgenössischen kirchlichen Entwicklungen dienen«²²⁶. Zugleich können sie – als die genannten »Verkehrsmittel« – auch Wege »zu den zeitgenössischen Kontexten«²²⁷ bahnen und an die vielzitierten, von Papst Franziskus ins Zentrum der Kirche gestellten Peripherien führen.

Bereits die Tatsache also, dass die Konzilstexte durch metaphorische Sprache geprägt sind, kann *formal und sprachlich* als eine Transformation gewertet werden. Nun stellt sich aber die Frage, welche *inhaltlichen und theologischen* Transformationen an der metaphorischen Sprache des Konzils abgelesen werden können und wie diese in der Rezeption weiterentwickelt wurden. Metaphern im Bereich der Israeltheologie lassen einen Wandel erkennen, der unterschiedlich als Transformation, Bruch oder Rückbesinnung verstanden werden kann.

Im Laufe der Geschichte etablierten sich viele antijüdische Motive und Bilder, die christliche Theologie, Liturgie und Kunst bis zum 20. Jahrhundert prägten und auch heute in verschiedenen Kontexten noch wirksam sind. Das kollektive Gedächtnis der Kirche ist durchzogen von dieser Abwertungsgeschichte, die implizit in Bildern und Strukturen der Sprache und damit auch des Denkens weiterwirkt. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfuhren diese Gedächtnisstrukturen weitreichende Umwälzungen und auch die eigene Schuld wurde von der Kirche eingestanden. Aus einer postkolonialen Perspektive ist dies besonders wichtig, da es neue erkenntnistheologische Wege braucht, um einen nicht hegemonialen und nicht überbietenden Zugang etwa zum Judentum, anderen Religionen oder nicht europäischen Denkformen zu finden. Eine Verankerung in den alltäglichen Vollzügen der Kirche steht indes vielfach noch aus.

In einer metaphorologischen Untersuchung zu Veränderungen der kirchlichen Israeltheologie mit *Nostra aetate* und in der folgenden Rezeption konnte ich sowohl

224 Hünemann, Peter: Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion. In: HThK Vat. II. Band 5. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 5–101, hier 76–77.

225 Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 28.

226 Ebd.

227 Ebd.

metaphorische als auch *metaphorologische* Umbrüche beschreiben.²²⁸ Wo zuvor Metaphern der Ausschließung (z.B. Kirche als einziger Heilsweg), der Enterbung (z.B. entlang der Substitutionstheologie oder eines Verheißungs-Erfüllungs-Schemas), der Trennung (geschiedener Bund mit Gott) oder der fehlenden Erkenntnis (blinde Synagoge) die kirchliche Verhältnisbestimmung zum Judentum prägten, können bereits in *Nostra aetate* und vor allem in der weiteren Rezeption alternative Metaphern beobachtet werden. Die theologischen Rahmenbedingungen dafür wurden vom Konzil mit *Nostra aetate* geschaffen. Eine erste Veränderung war der schrittweise Verzicht auf die beschriebenen abwertenden Metaphern, allerdings wirken diese, zumindest implizit, noch stark in verschiedenen Bereichen weiter. Die Zurückweisung des Gottesmord-Vorwurfs und der Kollektivschuld aller Jüdinnen und Juden in *Nostra aetate* war ein wichtiger Meilenstein im jüdisch-christlichen Dialog.

Bereits beschrieben wurde, inwiefern sich die Orientierungsmetaphern der Ein- und Ausschließung verändert haben und das Jüdische stärker in den inneren Bereich der Kirche verschoben wurde, mit allen kritisch zu reflektierenden Konsequenzen. *Nostra aetate* deutet mit dem Hinweis auf das »brüderliche[] Gespräch[]« (NA 4) eine Geschwistermetaphorik an, die in der Rezeption etabliert und variiert wurde. Das Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung* forciert solche Geschwistermetaphern, um das Verhältnis zum Judentum zu bestimmen, z.B.: »Juden und Christen haben also dieselbe Mutter, können gleichsam als zwei Geschwister gesehen werden, die sich – wie es für Geschwister normalerweise üblich ist – in verschiedene Richtungen entwickeln.«²²⁹ Im Hintergrund dieser Metapher steht die These eines gemeinsamen Ursprungs mit darauffolgenden getrennten Wegen, ein Konzept, das weiter unten näher in den Blick genommen wird. Die Familienmetaphern entbehren nicht einer gewissen Ambivalenz, wenn etwa Benedikt XVI. in Bezug auf das Judentum von der »altehrwürdigen Religion unserer Väter im Glauben«²³⁰ spricht.²³¹ Mit dem Hinweis auf die Vorordnung des Judentums kann sowohl ein heilsgeschichtlicher Vorrang als auch eine chronologische und genealogische Abfolge beschrieben werden. Letztere ist allerdings anfällig für eine Historisierung der Verbindung von Judentum und Christentum, in der das zeitgenössische Judentum in seiner Vielfalt mit seinen Traditionen und Zugängen zu den gemeinsamen Teilen der Bibel und seinen Deutungen christlicher Vorstellungen zu wenig berücksichtigt wird.

Verschiedene andere Metaphern in *Nostra aetate* zeigen den Willen zur Anerkennung der heilsgeschichtlichen Dignität des Judentums, spiegeln aber gleichzeitig die damalige

228 Vgl. Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 139–143.

229 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung*, Nr. 15.

230 Benedikt XVI.: Ansprache an die Mitglieder der »Conference of Presidents of Major American Jewish Organisations«, 12. Februar 2009.

231 Die Komplexität und Ambivalenzen solch genealogischer Metaphern sind nachzulesen bei Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 86–103. Die Familienmetaphern im Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung* werden auch von William Madges zum einen als »Resources beyond Supersessionism« bezeichnet, gleichzeitig aber auch wegen der angesprochenen Gefahr der Historisierung kritisch gesehen (Madges, William: *Covenant, Universal Mission, and Fulfillment*. In: SCJR 12 [2017] H. 1, 1–13, hier 8).

Situation des theologischen Neulandes wider.²³² So seien die »neuen Worte der Wertschätzung [...] eingebettet in eine Reihe von Zugeständnissen an traditionelle theologische Denkmuster«²³³. Susanne Plietzsch beobachtet in verschiedenen Textstellen von *Nostra aetate* 4 sowohl eine Selbstrelativierung der Kirche als auch den Rückgriff auf klassische Argumentationsmuster. Der eröffnende Abschnitt der Nr. 4 demonstriert dies: »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« (NA 4). Die »innovative Aussage« werde allerdings »mit klassischer christologisch-typologischer Bibelhermeneutik begründet«.²³⁴ Die hier beschriebene Dynamik ist auch in anderen Konzilsdokumenten zu beobachten und wird immer wieder als Ausdruck des Kompromisscharakters der Texte gesehen, durch die man den verschiedenen Positionen der unterschiedlichen theologischen Überzeugungen gerecht werden wollte. Auf diese Dynamik in der Textstruktur von *Nostra aetate* weist auch Rabbiner Michael A. Signer hin, wenn er in einer Analyse zum 40-jährigen Bestehen der Erklärung schreibt:

»Unser sorgfältiges Studium der Struktur von *Nostra Aetate* hat beträchtliche Fortschritte in der Annäherung an das jüdische Volk ergeben, sowohl gegenüber der vorkonziliaren Phase wie auch gegenüber denjenigen Teilen des Dokuments, die diese Fortschritte zu unterlaufen oder untergraben scheinen. Diese Mehrdeutigkeit bewirkt, dass Juden und Katholiken das Dokument ihrem jeweiligen Referenzrahmen entsprechend lesen.«²³⁵

Diese erkenntnistheoretische Offenheit der Metaphern darf aber nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden. Die Deutung erfolgt in einem theologischen Rahmen, den das Konzil als Ganzes bzw. spätere Dokumente abstecken. Von Seiten der jüdischen Strömungen gab es, wie bereits beschrieben wurde, durch verschiedene Stellungnahmen bzw. innerjüdische Entscheidungen ebenso die Skizzierung eines Rahmens, innerhalb dessen ein Dialog stattfinden kann. Die Zugänge dazu sind unterschiedlich. Die Rezeption von *Nostra aetate* zeigt auch: die Rahmenbedingungen entwickeln und verschieben sich.

Metaphern verkörpern eine derartige Dynamik hervorragend, benötigen sie für ihre Sinnerschließung doch die Deutung des Individuums. Eine Metapher zeigt dies im katholischen Bereich paradigmatisch. Sie zeigt auch, dass die Metaphern des Konzils nicht nur Veranschaulichungsformen sind, sondern neue Erkenntnismöglichkeiten eröffnen: die vielzitierte Metapher »Zeichen der Zeit«. Der Ausdruck wird von Johannes XXIII. in der Enzyklika *Pacem in terris* geprägt.²³⁶ Die Teile der Enzyklika werden jeweils »im Blick

232 Für eine detaillierte Analyse der Metaphern Erbe, Volk Gottes, Weg(e), Ölbaum, Wurzeln und Zweige sowie verschiedener Familienmetaphern vgl. Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 64–103.

233 Plietzsch: *Nostra aetate* 4, 254.

234 Beide Zitate ebd. 257.

235 Signer, Michael A.: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*: ein entscheidender Wandel aus jüdischer Sicht. In: Henrix, Hans Hermann (Hg.): *Nostra Aetate*. Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach. Aachen: Einhard 2006, 177–195, hier 188.

236 Vgl. Johannes XXIII.: Enzyklika *Pacem in terris*. Rom, 11. April 1963.

auf konkrete Zeichen der Zeit zusammen[ge]fasst«²³⁷. In *Gaudium et spes* wird der Ausdruck als Kategorie theologischer Erkenntnis eingeführt:

»Zur Erfüllung dieser Aufgabe obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann.« (GS 4)²³⁸

Hans Waldenfels weist auf den in diesem Satz enthaltenen Dreischritt hin: »eine neue Wahrnehmung – eine Urteilsausrichtung – ein zeitorientiertes Antwortverhalten«²³⁹. Waldenfels hebt hervor, dass dieses an Kardinal Cardijn erinnernde »Aktionsprogramm« (Sehen-Urteilen-Handeln), nicht »im spekulativen Umgang mit neuen Wahrnehmungen« stehenbleibt, sondern »auf praktische Konsequenzen« abzielt.²⁴⁰

Gaudium et spes gibt auch einen theologischen Rahmen für die Metapher Zeichen der Zeit vor. Einen ersten Aspekt benennt Waldenfels: »Für den Christen sind die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten, nicht umgekehrt das Evangelium im Sinne heutiger Verständnishorizonte zu verstehen.«²⁴¹ Mit Blick auf die Gesamtkonzeption der Konstitution muss hier allerdings als zweiter Aspekt ergänzt werden, dass ein Wechselwirkungsverhältnis in Bezug auf die Verkündigung dieses Evangeliums besteht. Im vielzitierten ersten Satz von *Gaudium et spes* heißt es:

»Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.« (GS 1)

Das »Licht des Evangeliums« (*Evangelii luce*) ist die Richtschnur der Auslegung. Die Lichtmetapher fand bereits in *Nostra aetate* Anwendung und auch in diesem Kontext ist ein genauerer Blick darauf ertragreich. Die Kirche ist in der Verkündigung des Evangeliums in zweifacher Weise auf die Zeichen der Zeit verwiesen. Zum einen durch die Bestimmung der »Jünger Christi« in ihrer Solidarität mit allen Menschen und der sie bewegenden Freude, Hoffnung, Trauer und Angst. Zum anderen durch das Licht des Evangeliums, das alles ausleuchtet und über das die Kirche keine Kontrolle hat. Sie muss ihre Verkündigung deshalb im Angesicht der Zeichen der Zeit reflektieren und kann sich von keinem Bereich der Welt per se abgrenzen.

Am Beispiel der Familienmetaphern wurde deutlich, dass Metaphern als anschauliche und verkörperte Theologie nicht nur auf theoretisch-theologische Ebene ansetzen,

237 Waldenfels, Hans SJ: Zeichen der Zeit. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 101–119, hier 101.

238 Zitiert wird hier die Übersetzung aus: HThK Vat. II. Band 1, 595.

239 Waldenfels: Zeichen der Zeit, 102.

240 Alle Zitate ebd.

241 Ebd.

sondern stärker alltägliche Erfahrungen aufgreifen und – so die These – auch beeinflussen. Durch ihr materiales Moment bewegen sich Metaphern zwischen Abstraktion und konkreter Realisation. Die Dynamik der Konzilsrezeption hängt auch damit zusammen, dass ein Zusammenspiel verschiedener Dimensionen vorliegt: Rezeption findet auf Ebene der Reflexion (in gesprochenem Wort und Schrift) statt, aber auch der Materialität und Körperlichkeit des Glaubens. Die *Lehrpraxis*, vor allem die Liturgie, ist deshalb ein Ort, wo die Brüchigkeit und die Dynamik von Tradition beobachtet werden können. In den weiteren Überlegungen zu dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie wird sich zeigen, dass gerade diese materiale Ebene der Rezeption stärker beachtet werden muss. Die Entscheidungen des Konzils greifen nämlich nicht nur in theologische Reflexion ein, sondern auch ganz wesentlich in die Lebensräume der Menschen. Die Veränderung der Liturgie beispielsweise ist auch eine Neuordnung, die das religiöse Körperempfinden betrifft und gewohnte Rituale verändert. Die Disziplinierung des Körpers durch Religion könnte in der Konzilsrezeption sicherlich noch intensiver erforscht werden. Das Konzil stieß zwar Entwicklungen im Ehe- und Sexualitätsverständnis an, große Innovationen in der Sexualmoral oder dem Verhältnis der Geschlechter zeitigte das Konzil allerdings nicht.²⁴² Hier durch einen metaphorologischen Zugang und Impulse der Kulturwissenschaften neue Erkenntnisse in die Erforschung des Konzils und der Konzilsrezeption einzubringen, stellt ein Desiderat weiterer Forschungen dar.

Bisher wurden verschiedene Transformationen in der Entstehung und Rezeption von *Nostra aetate* gezeigt. Unterschiedliche theoretische Perspektiven leiteten auf den vorangegangenen Seiten die Auseinandersetzungen mit dem Zweiten Vatikanum, seiner Entstehung und Rezeption. Aus theologischer, kulturwissenschaftlicher, raumtheoretischer, postkolonialer und metaphorologischer Sicht wurden Überblicksanalysen und Detailerkundungen zu den Aspekten Zeit, Tradition, Gedächtnis, Raum, Macht und Metaphern unternommen. In den Blick kamen die zeitlichen Rhythmen der Konzilsrezeption, Momente der Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate*, der Einfluss verschiedener Biografien auf das Dokument, die Transformation zu einer erkenntnistheologisch verstandenen Weltkirche, Instrumentalisierungen des Traditionsdiskurses sowie die metaphorisch geprägte Sprache des Konzils und seiner Rezeption. Es wurde deutlich: Kirchliche Prozesse wurden kritischen Prüfungen unterzogen und Selbstbezogenheiten begannen sich aufzulösen. Probleme von Machtakкумуляtion und Selbstverabsolutierung können erst nach und nach aufgelöst werden. Eine neue Haltung gegenüber dem Judentum und den nichtchristlichen Religionen etabliert sich nicht selbstverständlich, sondern Umstrukturierungen im Gedächtnis der Kirche sind gefordert.

Das folgende Kapitel widmet sich solchen Umstrukturierungsprozessen in Hinblick auf die Hermeneutik des Konzils und fokussiert dabei vor allem die Ausdrucksmöglichkeiten für die Transformationsprozesse, die durch das Zweite Vatikanum ausgelöst wurden. Ausgangspunkt dafür ist wie bereits in der Einleitung ausführlicher dargestellt die Ansprache Benedikts XVI. vor dem Kardinalskollegium. Die darin vertretene Hermeneutik der Reform wird in den größeren Kontext des Lebens und Wirkens Benedikts gestellt und wiederum aus unterschiedlichen Perspektiven analysiert.

242 Gendertheorien waren noch kein Thema, weil sich Theorien und Diskurse dazu später entwickelten.

