

Wolfgang
Treitler

Die römisch-katholische Kirche und das Judentum

Skizze der Beziehung seit dem
Zweiten Vatikanischen Konzil¹

1. Die Hypothek

Die geschichtliche Entwicklung des Christentums zeigt noch vor seinen konfessionellen Differenzen etwas Frappantes auf, dessen man sich zu Beginn der Frage nach dem christlich-jüdischen Verhältnis der jüngeren Gegenwart und besonders der Beziehung der römisch-katholischen Kirche zum Judentum erinnern sollte:

Das antijüdische Erbe, das dem Christentum in fast allen seinen konfessionellen Schattierungen bis in die Gegenwart eingeschrieben ist, entstammt nicht ausschließlich, aber doch maßgeblich dem Sieg des Heidenchristentums über messiasgläubige jüdische Gemeinden und der Durchsetzung dieser Form von Christentum ab dem 4. Jahrhundert. Diese Durchsetzung ging Hand in Hand mit dem schnellen Aufstieg des Christentums zur imperialen politischen Macht, der sich innerhalb weniger Jahrzehnte vollzog. Gleichzeitig entfalteten sich in genau dieser Zeit die Grundlinien christlicher Dogmatik, die prinzipiell ohne Israel konstituiert wurde und jeden Dissens zu ihren Vorgaben ausschloss. Dem Dogma entsprach das Anathem/die Verdammung.

Im Gleichschritt von religionspolitischer und dogmatischer Entwicklung – da als fast absolute Macht, hier als absolut geltende Lehre – kam es somit zur Herstellung von Einheitsdenken und Einheitssprache,² begleitet von der

1 Am 23. September 2014 auf der MLB-Tagung „Christenheit und Judentum – Kirche und Synagoge“ auf dem Liebfrauenberg im Elsass gehaltenen Vortrag.

2 Boyarin, Daniel: Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004, 194.

Unkenntnis des Hebräischen bei den Kirchenvätern bis auf die Ausnahmen des Origenes und des Hieronymus,³ das somit für die Hervorbringung definitiver Lehrinhalte so wenig Bedeutung hatte wie der Jude aus Nazareth. Dissens war ebenso exkludiert und gebannt wie irgendeine positive Bedeutung Israels und des Judentums, sofern es sich nicht ins Christentum aufhob. Was sich hier unter theologischer Perspektive entwickelt hatte, aufgeladen mit höchsten Ansprüchen, vollzog in der Lehre dieselbe Verneinung des Judentums, die später in der Politik des christlich durchwirkten Mitteleuropas ausgeführt wurde. In seiner profunden geistesgeschichtlichen Untersuchung *Hitlers mythische Religion*⁴ hat Anton Grabner-Haider vor einigen Jahren gezeigt, wie dieses christliche Lehrgefüge schließlich in den politischen Antisemitismus der Nationalsozialisten einmündete, ihm den religiösen Hintergrund gab und das schlechte Gewissen abnahm.

Das ist die Hypothek, die der christlichen Lehre und dem christlichen Selbstverständnis unabhängig von ihren und seinen konfessionellen Ausformungen bis heute zugehört. Diese Hypothek ist mehr als die nur theoretische Folge einer „Enterbungstheologie“⁵, sie zielt auf Auslöschungspraxis. Wie selbstverständlich diese Hypothek war – geradezu als zentrales Element christlicher Selbsterfassung –, zeigt eine Ansprache von Papst Pius XII. zu Weihnachten 1942 vor den versammelten Kardinälen. In ihr erinnerte er an die Nachlässigkeit der Apostel, während Christus in Gethsemani mit seinem bevorstehenden Tod rang, vergaß aber auch nicht, die unendliche Schuld Jerusalems zu betonen:

„Die dem Apostel würdige Klage [die Jesus an Petrus und zwei andere Apostel richtete, welche beim Wachen im Garten Gethsemani eingeschlafen waren], die Klage, über die sich der Diener des Evangeliums nicht zu schämen braucht, erklingt aus jener Trauer, die auf dem Herzen des Erlösers lastete und ihn Tränen vergießen ließ beim Anblick Jerusalems, das seiner Einladung und Gnade mit starrer Verblendung und hartnäckiger Verleugnung entgegentrat, die es auf dem Wege der Schuld bis hin zum Gottesmord geführt hat.“⁶

3 Mutius, Hans Georg von: Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona. Nach dem hebräischen Protokoll des Moses Nachmanides, Frankfurt (Main)/Bern 1982 (= Judentum und Umwelt, Bd. 5), 5.

4 Grabner-Haider, Anton/Strasser, Peter: Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie, Wien/Köln/Weimar 2007.

5 Henrix, Hans-Hermann: Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, Regensburg²2008, 33.

6 Pius XII., zit. in: Friedlander, Saul: Pius XII. und das Dritte Reich. Eine Dokumentation, München 2001, 225.

Der Papst griff direkt auf das Gottesmordthema als unendliche Schuld Jerusalems zurück, das Melito von Sardes in seiner Osterhomilie schon im 2. Jahrhundert rhetorisch breit eingeführt und ausgereizt hatte.⁷ Dass er in der Zeit des industrialisierten Massens mordens durch das Hitler-Regime vor diesem Rückgriff nicht zurückschreckte, zeigte nicht nur die fundamentale theologische Bedeutung der Zerstörung Israels für christliche Selbstbehauptung, sondern auch ein mindestens ohnmächtiges Einverständnis mit diesem Massenmord, der vielleicht human gesehen dem Papst zugesetzt haben mochte, christlich-religiös gesehen aber konsequent war.

Hier liegt das Schockhafte dieser Hypothek, hier ihr Abgrund, in den die gesamte christliche Tradition stürzt, die dogmatisch-lehrhafte nicht weniger als ethische, die bis auf einige christliche Ausnahmen geübter Gerechtigkeit ohnmächtig zusah, wie geschah, was über Jahrhunderte in Predigt, Theologie und Ethos eingeübt worden war.

2. *Nostra Aetate* 4: Der zaghafte Umbruch

Doch wie in den heutigen Tagen des Papstes Franziskus auch, so war nach dem Ende des Pontifikats Pius XII. nicht die Theologie, nicht die Verkündigung, nicht der Religionsunterricht, sondern der Bischof von Rom der Motor eines Umbruchs dieser für das Judentum tödlichen christlichen Mentalität.⁸ Johannes XXIII. berief am 25. 12. 1961 mit der Konstitution *Humanae Salutis* für den Oktober 1962 ein Zweites Vatikanisches Konzil ein; es war nicht als Fortsetzung des durch Krieg abgebrochenen Ersten Vatikanischen Konzils gedacht, wie Pius XII. es noch überlegt hatte, sondern als ein eigenständiges Konzil, der Vertiefung des Christentums und seiner Zeitgerechtigkeit verpflichtet.⁹

7 Melito von Sardes, Passah-Homilie, in: Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt/Main ©2003, 1300–1318, bes. 1312–1316.

8 Henrix, Hans-Hermann: Judentum und Christentum (wie Anm. 5), 97.

9 Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister. Mit einem Nachtrag vom Oktober 1968: Die nachkonziliare Arbeit der römischen Kirchenleitung, Freiburg/Basel/Wien¹⁴1980, 13–36; Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien³⁷1991, 1154.

Eine Frage der Zeitgerechtigkeit war auch das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zum Judentum. Man stand eineinhalb Jahrzehnte nach der Schoa. Abraham Sutzkevers bedrückendes Zeugnis aus dem Wilner Ghetto lag seit 1946 vor,¹⁰ das ihn auch als Zeuge zum Nürnberger Prozess brachte; 1958 erschien Elie Wiesels in viele Sprachen übersetzte Erzählung *Die Nacht*¹¹; 1961 wurde in Jerusalem Eichmann der Prozess gemacht. Mit diesen Etappen, die paradigmatisch für viele andere stehen, zerbrach langsam das, was man auf der Seite der Tätergemeinschaft als Normalisierung¹² erhofft hatte, dass nämlich mit den verstummten Ermordeten gleichzeitig auch Ruhe einkehren werde, die das Vergessen des Getanen erlaubt. Doch die Überlebenden konnten nicht vergessen, und nach einiger Zeit begannen sie zu sprechen, manche auch zu schreien, und trieben die Ideologen der Normalisierung in die Enge. Die Reaktion kam, sie besteht in manchen Kreisen bis heute und wurde von Henryk Broder in einen prägnanten Satz gefasst: „Die Deutschen werden den Juden Auschwitz niemals verzeihen.“¹³

Johannes XXIII., als Nuntius in der Türkei selbst aktiv in der Fluchthilfe für Tausende von Juden,¹⁴ suchte einen anderen Weg – und geriet in die Fänge sowohl der vatikanischen Institutionen als auch massiver arabischer Interventionen; seine ursprüngliche Intention, ein Dekret gegen den Antisemitismus durchzusetzen, wurde textlich Zug um Zug entschärft und wanderte aufgrund von wiederholten Problematisierungen und Vorbehalten durch verschiedene thematische Bereiche, bis es schließlich nach zweijähriger Diskussion als Kompromisstext im November 1964 im Rahmen der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* als Kapitel 4 angeordnet wurde,¹⁵ das unter den fünf Kapiteln dieser Erklärung das umfangreichste ist. Im Ganzen zeigt dieser Vorgang, dass auch unter den Konzilsteilnehmern und den Kommissionen die Frage des Verhältnisses der Kirche zum Judentum höchst umstritten war und sich wohl die Mehrheit ge-

10 Treitler, Wolfgang: Über die Verzweiflung hinaus. Das Jahrhundert zwischen Stefan Zweig und Aharon Appelfeld, Göttingen 2015 (= Poetik, Exegese und Narrative, Band 4), 190.

11 A. a. O., 231 f.

12 Treitler, Wolfgang: Die Fragen der Toten. Elias Canetti – Jean Améry – Elie Wiesel, Mainz 2004 (= Theologie und Literatur, Band 19), 98 ff.

13 Henryk, Broder, zit. in: Rosenfeld, Alvin: Das Ende des Holocaust. Übersetzt von Manfred Hanowell, Göttingen 2015, 249.

14 Allegri, Renzo: Johannes XXIII. „Papst kann jeder werden. Der beste Beweis bin ich.“ Ein Lebensbild. Aus dem Italienischen von Stefan Liesenfeld, München/Zürich/Wien 2012, 71 f.

15 Rahner/Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium (wie Anm. 9), 349.

gen eine dezidierte Stellungnahme des Konzils sperrte, die den Antisemitismus womöglich in Zusammenhang mit dem Christentum selbst gebracht haben könnte. Es kann nur vermutet werden, dass die zahlreichen Gegner einer solchen Antisemitismuserklärung eine Gefahr witterten: Wenn es zu einer grundlegenden Abkehr von antijüdischer Aversion kommt, dann fallen damit auch eine Reihe von Kirchenvätern und zumindest Teile von antiken und mittelalterlichen Lehr- und Disziplinarentscheidungen um. Zwar stand damals der Diskurs um die gegenseitige religiöse Konstituierung von rabbinischem Judentum und heidenchristlichem Kirchentum noch nicht einmal an seinem Anfang, aber Vorahnungen wird es wohl gegeben haben, was die Konsequenzen einer echten Um- und Zukehr der römisch-katholischen Kirche jenseits von Abgrenzung und theologischer Ausmerzung des Judentums betraf. Im Kern ging es den Gegnern eines Antisemitismusdekrets wohl um nichts Geringeres als um den Erhalt geschichtlicher Konsistenz heidenchristlicher Überlieferung auch nach der Schoa.

Nostra Aetate 4 ist also ein Kompromisstext zwischen Ansprüchen und Vorgaben, die einander nicht nur konkurrierten, sondern an manchen Stellen auch ausschlossen. Aber immerhin – man hat diesen Text dann doch beschlossen und damit erstmals nach fast 2000 Jahren den kirchenoffiziellen Versuch unternommen, ein positives Verhältnis von römisch-katholischer Kirche und Judentum zu benennen.

Zu den Aspekten, die eine klare Würdigung des Judentums bedeuten, gehören die Hinweise darauf, dass die Kirche – mit einer Paraphrase von Röm 11 geschrieben – „genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind“, die Apostel Juden waren und dass die Juden auch „nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt (sind) um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“. Hans-Hermann Henrix hat vermerkt, dass dieser Text „zwar die These vom ungekündigten Bund Gottes mit Israel noch nicht eigens ausgesprochen, aber doch bereits kräftig vorbereitet“¹⁶ hat, eine dem entsprechende Theologie des Bundes in der römisch-katholischen systematischen Theologie jedoch bis heute „eine relativ geringe Rolle spielt“¹⁷ – wohl auch deshalb, weil kaum noch abzusehen ist, welche Folgen eine solche These für das christliche Verständnis vom Neuen und Ewigen Bund in Jesus Christus haben wird. – Weiters ist jedenfalls aus diesem Hinweis von *Nostra Aetate 4* auch klar, dass die Bundeserwählung Israels durch

16 Henrix: Judentum und Christentum (wie Anm. 5), 97.

17 A. a. O., 90.

Gott nicht nur historisch gemeint ist, sondern auch die gegenwärtige jüdische Gemeinschaft betrifft – und das ist tatsächlich ein markanter Schritt über die bisherigen Aussagen der Bedeutung des Judentums in Kirche und Theologie hinaus. Als Ziel der gemeinsamen Erwählungsgeschichte nennt das Konzil die Anrufung Gottes mit einer Stimme, als Voraussetzung dafür fällt auf kirchlicher Seite die Aufgabe an, Judentum auch wirklich kennenzulernen, um so die Achtung zu vertiefen.

Dem stehen Abwertungen des Judentums gegenüber, die zwei Gründe haben: Zum einen verbleibt *Nostra Aetate 4* in der klassischen Apologie des Christentums als einer Vollendungsform der Bundesgeschichte, zum anderen geraten Juden und jüdische Institutionen in schiefes Licht aufgrund von hermeneutisch und historisch eher problematischen Deutungen, die jedoch zugleich relativiert werden.

Der erste Grund findet seinen Nachweis in der Festlegung: „Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes“; diese Festlegung wird durch den nachfolgenden Hinweis, dass daraus nicht die Verwerfung des Judentums gefolgt werden kann, nicht relativiert. Denn schon von Beginn an wird die Kirche als „Volk des Neuen Bundes“ gekennzeichnet, wenn auch „geistlich“ verbunden mit Abraham. Nun ist aber nicht klar, wie diese Rhetorik des Neuen ohne Abwertung des Alten und mithin Überholten auskommt. Genommen wird diese aus einem neutestamentlichen Sprachgebrauch, der seinen Fokus in der paulinischen Abendmahlsüberlieferung findet (1 Kor 11,25; Lk 22,20), während Mt 26,28 und Mk 14,24 dem Bund kein Neuheitsattribut hinzusetzen. Hebr 8,13 macht auf der Basis dieser liturgischen Bundesdarstellung der Paulinischen Theologie die Folgen mit Bezug auf den Propheten Jesaja deutlich: „Indem er von einem neuen Bund spricht, hat er den ersten für veraltet erklärt. Was aber veraltet und überlebt ist, das ist dem Untergang nahe.“ Eine Logik wie diese war es, die Erich Zenger statt vom Alten Testament vom Ersten Testament reden ließ, weil die traditionelle Benennung hermeneutisch stets zu schiefen Darstellung (ver)führte.¹⁸ Trotz der abschwächenden Zusätze entkommt auch *Nostra Aetate 4* diesem Problem nicht.

Den zweiten Grund – hermeneutisch und historisch problematische Deutungen – kann man heute deutlicher erkennen als vor 50 Jahren, weil mittlerweile profunde historische Forschungen zum Umkreis von Prozess und Tod Jesu vorliegen, und zwar sowohl auf christlicher wie auf jüdischer Seite. *Nostra Aetate 4* macht zwar klar, dass der Tod Jesu keine kollektive Schuld

18 Zenger, Erich: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Kevelaer 2011, 42.

von Juden begründet, weder damals noch heute. Das ist ein klarer Schritt über die Kirchenväter hinaus.¹⁹ Das Konzil hält aber auch unter Aufnahme von Joh 19,6 fest, dass „die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Jesu gedrungen haben“, und bezieht sich davor noch darauf, dass, wie „die Schrift bezeugt, [...] Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt [...] und ein großer Teil der Juden [...] das Evangelium nicht angenommen“ hat. Was die Frage der Verwicklung jüdischer Obrigkeiten betrifft – da dürfte v. a. an den Tempel und seine Gerichtsinstitution, den Sanhedrin oder eine (Vor-)Form davon, gedacht worden sein –, so lässt gerade das sich nicht erhärten. Wenn diese Obrigkeiten Jesus des Todes schuldig erkannt hätten, wäre er der religiösen Gerichtsbarkeit verfallen, denn, so wies der Rechtsgelehrte Chaim Cohn schon vor vier Jahrzehnten nach, „der Sanhedrin (übte) die Kapitalgerichtsbarkeit nur über Juden aus“²⁰, nicht über Zugehörige anderer Glaubensgemeinschaften; Kapitalgerichtsbarkeit schloss jedoch die Rechtsfindung und, wenn ein Kapitalverbrechen wie das der Gotteslästerung²¹ vorlag, auch die Berechtigung zur Exekution mit ein. Jesus hätte also ohne jede römische Beteiligung oder Erlaubnis hingerichtet werden können. Da das nicht geschehen ist, wirkt auch die angebliche Hinrichtungsursache für Jesus, wie sie Mk 14,64 erzählt, rechtshistorisch inkonsistent. Cohn schreibt dazu, „die Assoziation des Messias mit den ‚Wolken des Himmels‘ und mit dem Sitzen zur Rechten Gottes war nicht neu, und niemand, der sich einer solchen Metapher bediente, wurde jemals der Gotteslästerung verdächtigt oder beschuldigt“.²² Das gleiche gilt für die „Ich-bin“-Aussagen Jesu, die einen durchaus alltäglichen Hintergrund haben.²³ Diese Einsichten ergaben sich vor allem in der Forschung nach dem Konzil, sie wirken aber auf den Text zurück und lassen seine durchaus traditionelle Aussage in derjenigen Brechung erscheinen, die auch der traditionellen Selbsterfassung des Christentums als einer Gemeinschaft des Neuen und Ewigen Bundes eignet und die Beschädigung des Judentums unausweichlich nach sich zieht.

19 Winkler, Ulrich: Erwählungskonkurrenz zwischen Juden und Christen, in: SaThZ 12 (2008), 116–149, bes. 123–139.

20 Cohn, Chaim: Der Prozeß und der Tod Jesu aus jüdischer Sicht. Aus dem Englischen von Christian Wiese und Hannah Liron, Frankfurt/Main 2001, 143. Chaim Cohn untersuchte die Rechtssache Jesu, weil er nach der Gründung des Staates Israel im Jahr 1948 mit Petitionen befasst wurde, den Prozess Jesu wieder aufzunehmen, um zu berichtigen, was gemäß den christlichen Überlieferungen „unser ‚unmittelbarer Vorgänger‘, der Sanhedrin, an Jesus begangen habe“ (ebd., 9).

21 A. a. O., 145.

22 A. a. O., 183.

23 A. a. O., 186.

Was schließlich die Feststellung betrifft, dass Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt und der Großteil der Juden das Evangelium nicht angenommen habe, liegen nach der Schoa noch weniger Gründe für Juden vor, an das Evangelium zu glauben oder in Jesus den rettenden Messias zu erkennen. Die auch durchs Christentum mitverursachte, manchmal sogar hervorgebrachte und befeuerte antijüdische Gewaltgeschichte, die sich seit der Kirchenväterzeit durchs Evangelium legitimiert hatte, bietet bis heute keine messianische Einladung an.²⁴ Der Einschlag der Schoa zerstörte die Hoffnungen, die das Christentum anbot, für jüdische Gelehrte vollends; suchten sie nach Antworten, dann ausschließlich innerhalb oder jenseits der jüdischen Tradition, nicht aber in der christlichen.²⁵

Der Umbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils war zaghaft, aber er fand statt. Das wird durch eine Klage verdeutlicht, in der der Rest des ursprünglichen Textes, der auf eine Verurteilung des Antisemitismus abzielte, noch zu hören ist. „Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern aus Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben.“ Verkoppelt wird diese Klage mit Christus, doch nicht, weil er Jude war, sondern weil er der universale Erlöser ist, mit dem nicht Hass, sondern Liebe zu verbinden ist: „Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist es die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden.“

Dass in dieser Klage das Judensein Jesu nicht mehr nachschwingt, offenbart nochmals die Ambivalenz dieses Dokuments, das deshalb auch den Selbstwiderspruch eines antijüdisch gestimmten Christentums nicht benannte. Ihn hat der Dichter Franz Werfel erkannt und 1944 in einen Aphorismus gefasst: „Jesus wurde nicht aus Griechen und Indern geboren, sondern aus Israel [...] In einem Christen also, der Antisemit ist, haßt die mechanisch ge-

24 Klinghoffer, David: *Why the Jews Rejected Jesus. The Turning Point in Western History*, New York 2006, 145–154.

25 Thoma, Clemens: *Jüdische Versuche, Auschwitz zu deuten*, in: *IkaZ* 24 (1995), 249–258.

taufte, aber essentiell unbekehrte und unbeschnittene Natur ihren Messias, ihren Erlöser.“²⁶

Dem zaghaften Umbruch folgte während der Konzilszeit ein zaghafter Aufbruch, den Paul VI. unternahm. Er führte das Konzil nach dem Tod Johannes' XXIII. am 3. Juni 1963 weiter und reiste im Jänner 1964 zu einem Pastoralbesuch nach Jerusalem. Im Garten Getsemani pflanzte er am 4. 1. 1964 einen Ölbaum, der nicht nur zum landesüblichen Bestand zählt, sondern sinnenfällig auf Paulus' Ölbaumgleichnis (Röm 11,13–24) Bezug nahm, das in den Verhältnisbestimmungen des Christentums und des Judentums und eben auch in *Nostra Aetate 4* zu den Interpretationssäulen zählt. Einen offiziellen Besuch nach Israel machte Paul VI. nicht, weil die Anerkennung Israels, am 15. 5. 1948 als Staat ausgerufen, durch den Vatikan erst 30 Jahre nach dem Besuch Pauls VI. erfolgte.

3. Johannes Paul II.: „Volk Deines Bundes“

Mit der Unterzeichnung eines Abkommens zwischen dem Vatikan und Israel am 30. 12. 1993 wurden diplomatische Beziehungen zwischen beiden Staaten angebahnt, die schließlich am 15. 6. 1994 auch förmlich durch den gegenseitigen Austausch von Botschaftern errichtet wurden. Dieses politische Werk Johannes Pauls II. reiht sich in Handlungen ein, die eine große Nähe zum Judentum als einer geschichtlichen und gegenwärtigen Religionsgemeinschaft zeigten.

Als er nach seiner Wahl zum Papst seine Heimat Polen besuchte, ging er am 7. 6. 1979 auch nach Auschwitz. Er war auch der erste Bischof von Rom, der eine Synagoge besuchte, eingeladen vom römischen Oberrabbiner Elio Toaff; in seiner Ansprache, in der er seine Kontinuität mit Johannes XXIII. betonte, erinnerte er nochmals an seinen Besuch in Auschwitz:

Ein Wort tiefer Verabscheuung möchte ich noch einmal zum Ausdruck bringen für den während des letzten Krieges gegen das jüdische Volk beschlossenen Genozid, der zum Holocaust von Millionen unschuldiger Opfer geführt hat. Als ich am 7. Juni 1979 das Lager von Auschwitz besucht und mich zum Gebet für so viele Opfer verschiedener Nationen gesammelt hatte, verweilte ich besonders vor der Gedenktafel mit der hebräischen Inschrift, um damit meine inneren Gefühle auszudrücken: „Sie weckt das Andenken an

26 Werfel, Franz: Theologumena, in: Ders., „Leben heißt, sich mitteilen“. Betrachtungen, Reden, Aphorismen, Frankfurt/Main 1992, 185–291, hier 237 f.

das Volk, dessen Söhne und Töchter zur totalen Ausrottung bestimmt waren. Dieses Volk führt seinen Ursprung auf Abraham zurück, der der ‚Vater unseres Glaubens‘ ist, wie Paulus von Tarsus sich ausdrückte (vgl. Röm 4,12). Gerade dieses Volk, das von Gott das Gebot empfing: ‚Du sollst nicht töten!‘, hat an sich selbst in besonderem Ausmaß erfahren müssen, was töten bedeutet. An diesem Gedenkstein darf niemand gleichgültig vorbeigehen“ (Predigt bei der Messe im Konzentrationslager Birkenau am 7. 6. 1979; in: O. R. dt., Nr. 25/1979, S. 10).²⁷

Geendet hat er mit der hebräischen Rezitation von Ps 118,1–2.4 und bezog sich so auf eine Einheit im Gebet, die knapp dreißig Jahre nach ihm auch den Kern der Beziehungen zum Judentum für Papst Franziskus bilden wird.

Beim Besuch der Synagoge sprach Johannes Paul II. eine Mitschuld von Christen an der Schoa nicht an. Dieses Eingeständnis sollte noch dauern, und als es am 12. 3. 2000 kam, war es begleitet von grammatisch zweideutigen Formen, die offenbar aus dem im 19. Jahrhundert forcierten Unterschied von heiliger römisch-katholischer Kirche und sündigen Gliedern gesteuert war, von „Christen“ und „Söhnen und Töchtern“²⁸ sprach, die Zusammenhänge aber von kirchlich-dogmatischer Selbstkonstituierung und Schoa schlichtweg ignorierten.

Hier liegt auch das fundamentale Problem in der Beziehung der römisch-katholischen Kirche zum Judentum: Die Vollendung, die Christus nach kirchlicher Lehre ist und die derselbe Christus seiner Kirche eingestiftet hat, ist über alle *wesenhaften* Verfehlungen der Kirche erhaben.²⁹ Eine Entschuldigung

27 http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html

28 Gebetstext zit. in: Henrix: Judentum und Christentum (wie Anm. 5), 70; ähnlich auch im Dokument *Wir erinnern* (ebd., 73).

29 Dass diese Vollendungsüberzeugung auch die Anerkennung Israels – neben allen politischen Rücksichten, die es in Bezug auf arabische Interessen gab – schwer gemacht hat, hat Eli Barnavi in seiner Universalgeschichte der Juden mit sehr eindeutigen Worten beschrieben: „Mit seiner hartnäckigen Weigerung (sc. der Anerkennung Israels) wollte Rom seine wohl ohnehin schon gefährdeten Interessen im arabisch-moslemischen Raum wahren und den Gläubigen im Osten, vor allem den palästinensischen Christen, Gehör schenken. Doch liegt darin nicht auch der Ausdruck eines echten theologischen Dilemmas? Es war nämlich nicht so sehr die Gründung eines israelischen Staates, die an sich ein Problem darstellte, als vielmehr die Wiedergeburt Israels: Die Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land seiner Vorfahren und die heilige Stadt Jerusalem – und somit das Ende der Diaspora – überrumpelte eine Teleologie, die mit solchen Ereignissen nicht gerechnet hatte“ (Barnavi Elie, *Universalgeschichte der Juden. Von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. Ein historischer Atlas*, München 2004, 281).

gung oder Umkehr spricht die lehrende Kirche dann nur für ihre Glieder aus, nie für sich selbst, denn ihrem Wesen nach ist sie in der Wahrheit gehalten. Das Dogma ist adäquater Selbstaussdruck. Daher wiederholte wenig später Johannes Paul II. sinngemäß seine Bitte vom 12. 3. 2000 in Yad Vashem und sprach von „*tiefste(r) Trauer über den Haß, die Verfolgungen und alle antisemitischen Akte, die jemals irgendwo gegen Juden von Christen verübt wurden.*“³⁰ Doch genau eine solche Ekklesiologie verdeckt die lehrhaft-strukturellen Verhältnisse und Verhängnisse, die den Judenhass der Kirchensöhne und -töchter über Jahrhunderte genährt und gepflegt haben. Denn der oftmals ausgeübte Antisemitismus der Christen wurde ihnen durch Lehre und Verkündigung beigebracht, nicht von ihnen selbstständig oder durch missverständliche Aneignung der kirchlichen Lehre entwickelt.

Dennoch: Johannes Paul II. war mit der Benennung des jüdischen Volkes als „Volk Deines Bundes“, die er bei seiner Reise in den Orient und nach Israel im März 2000 an der Klagemauer gesetzt hat,³¹ nicht zuletzt aufgrund seiner Stellung als Papst der römisch-katholischen Kirche für die entscheidende Weiterentwicklung der Annäherung dieser Kirche an das Judentum maßgeblich. Denn das schloss die Anerkennung des gegenwärtigen Judentums mit ein und machte es zur Aufgabe, diese gegenwärtige und zukünftige Bedeutung des Judentums christlich anzuerkennen und zu erschließen. Dass damit Grundfesten christlicher Überzeugung zu wanken beginnen, hat der Nachfolger Johannes Pauls II. vermutet, Joseph Ratzinger, und zwar schon zu der Zeit, als er noch Präfekt der Glaubenskongregation war.

4. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.: Erinnerungen ans Unterscheidende

Im Unterschied zu Johannes Paul II. fehlten Joseph Ratzinger freundschaftliche Begegnungen mit Juden in seiner Kindheit oder Jugend und damit eine nicht unbedeutende biografische Voraussetzung echter Kompassion.³² Dazu kommt noch, dass Ratzinger in den 1970er Jahren immer stärker zum Verteidiger dessen wurde, was er aufgrund seiner theologischen Arbeit für dogmatisch orthodox erachtete, und dieses Profil dann als Präfekt der Glau-

30 Johannes Paul II., zit. in: Thoma, Clemens: Der Papst in Ägypten, Jordanien, den palästinensischen Gebieten und in Israel, in: FrRu N. F. 7 (2000), 167–183, hier 176.

31 A. a. O., 180.

32 Henrix: Judentum und Christentum (wie Anm. 5), 70 und 96.

benskongregation nochmals verschärfte, teils auch im Widerspruch zu dem, was er als Theologe in den 1960er Jahren zu schreiben wusste.

Als Wächter der Reinheit und Wahrheit des Glaubens hatte er wohl deutlich gefühlt, dass eine forcierte Annäherung ans Judentum dem christlichen Lehrgut wenn schon nicht gefährlich, so doch problematisch werden kann. Das galt auch für einen Papst und das, was dieser an Konsequenzen auslösen konnte durch das, was er tat, was er sagte und wie er sich gab.

So ist es doch auffällig, dass wenige Monate nach der Reise Johannes Pauls II. in den Orient Joseph Ratzinger das Dokument *Dominus Iesus* veröffentlichte. Das Datum der Veröffentlichung ist Programm: 6. August, Fest der Verkörperung des Herrn, in der lateinischen Kirche durch Papst Kallistus III. 1457 als Dank für den Sieg über die Türken vorgeschrieben. Im Dokument, in dem es am Schluss ausdrücklich heißt – wohl um die Einheit zwischen dem Papst und dem Präfekten zu betonen –, dass „Papst Johannes Paul II. in der dem unterzeichneten Kardinalpräfekten am 16. Juni 2000 gewährten Audienz die vorliegende Erklärung, die in der Vollversammlung der Kongregation für die Glaubenslehre beschlossen worden war, mit sicherem Wissen und kraft seiner apostolischen Autorität bestätigt und bekräftigt und deren Veröffentlichung angeordnet“³³ hat –, wird das Judesein Jesu mit keinem Wort berührt oder angedeutet. Vielmehr geht es um die Absicherung der Lehrautorität der römisch-katholischen als der einzig wahren Kirche durch den „Auftrag Jesu Christi“ (Dominus Iesus 1), um bewusste Abgrenzung des christlichen Glaubens gegen andere religiöse Überzeugungen (Dominus Iesus 4) und daher auch um den Ausschluss eines sachbezogenen, echten Dialogs, von dem die Kirche selbst etwas lernen könnte. Ratzinger betont: „Die Parität, die Voraussetzung für den Dialog ist, bezieht sich auf die gleiche personale Würde der Partner, nicht auf die Lehrinhalte und noch weniger auf Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, im Vergleich zu den Gründern der anderen Religionen“ (Dominus Iesus 22). Diese Irrelevanz schließt das Judentum mit ein. Christlicher Glaube liegt in dogmatischer Lehrform irreversibel vor, das Dokument erinnert daran und betont sechs Mal eindringlich, was alles „fest zu glauben“ (Dominus Iesus 5, 10, 11, 13, 14, 20) ist.

Hier vollbrachte der Präfekt eine Revision gegenüber den Entwicklungen nach *Nostra Aetate 4*, die sich entschlossen dem Judentum annäherten, indem er über die rein innerchristlich-dogmatische Jesus-Schau die Bedeutung jü-

33 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html

discher Reflexionen de facto und auch de mente ausschloss. Die Würde, die im Dialog zuerkannt wird, bezieht sich ausschließlich auf die teilnehmenden Personen, nicht auf das, was sie glauben; denn im Bereich des Glaubens steht die römisch-katholische Kirche in der vollen Wahrheit. Die Würde der Dialogpartner anzuerkennen, schließt daher notwendig ein, sie von der vollen Wahrheit der römisch-katholischen Tradition zu überzeugen. Das wirkte nicht nur in Bezug auf das Judentum, sondern auch in Bezug auf alle anderen, nicht römisch-katholischen Kirchen negativ. Denn auch ihnen fehlt die volle Wahrheit des *Dominus Jesus* (Dominus Iesus 17).

Dieser Haltung blieb Ratzinger im Wesentlichen auch als Papst treu. Im Jahr 2007 gab er im Zug der Zulassung des alten tridentinischen Messritus auch wieder dessen Karfreitagsfürbitte frei, die „für die treulosen Juden“ betete, und ließ nach teils heftigen Protesten auch von römisch-katholischer Seite³⁴ eine moderatere Fassung folgen,³⁵ in der die Treulosigkeit fehlte, die Substanz jedoch blieb. Angesichts der Wahrheit Christi, wie Benedikt XVI. sie verstand, hielt sich das Prinzip der Imparität zwischen verschiedenen religiösen und christlich-konfessionellen Ansprüchen einerseits und eben der in der römisch-katholischen Kirche gültig repräsentierten Wahrheit andererseits.

Ähnliches zeigen die drei Jesus-Bände, die Benedikt in den Jahren 2007 bis 2012 publizierte. Er umkreist darin theologisch und spirituell Christus, in den entscheidenden Etappen begleitet durch das Johannesevangelium, das eine markante Abneigung gegen das nicht christusgläubige Judentum entfaltet hat, der Ratzinger nicht auswich; und er trifft demgemäß wieder auf die alte Diastase, die ihre Gefährlichkeit in der Geschichte mehrmals bewiesen hat und bei Ratzinger nicht nur geschichtlich, sondern vor allem religiös und theologisch in der Auslegung der Bibel Israels entscheidend ist: auf die Diastase oder, wie er abschwächend, aber in der Sache nicht weniger deutlich schreibt, auf „zwei Weisen, das Alte Testament nach 70 neu zu lesen: die Lektüre mit Christus, von den Propheten her, und die rabbinische Lektüre“³⁶.

In diesem knappen Zitat konzentriert sich eine Haltung, die das Judentum seit Jesus de facto religiös liquidiert. Das wird an zwei Elementen deutlich.

34 Heinz, Hanspeter: So darf die Kirche nicht beten! Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“, in: FrRu N. F. 15 (2008), 106–202.

35 Pacik, Rudolf: Die Fürbitten für die Juden im Karfreitags-Hauptgottesdienst, in: Langer Gerhard/Hoff Gregor Maria, Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, Göttingen 2009, 122–143, bes. 139.

36 Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg/Basel/Wien 2011, 49.

Erstens: Die prophetische Tradition gehört ausschließlich dem Christentum, nicht dem rabbinischen Judentum, das sich der prophetischen Tradition des Judentums also versagt und verschlossen hat. Damit bleibt das rabbinische Judentum als historischer Torso zurück, der weder eine wirklich erhellende Tradition noch eine sinnhafte Zukunft hat.

Zweitens: Benedikt XVI. nennt das Alte Testament, als wäre es das dem Christentum und dem Judentum gemeinsame Schriftdokument. Doch das Judentum kennt und liest kein Altes Testament, sondern den Tanach, die hebräischen Bibel. Das Alte Testament ist eine christliche Hervorbringung, die zwar umfangmäßig mit dem Tanach eine hohe Deckung aufweist, aber in einigen Bereichen eine andere Anlage, Abfolge und Zählung der Texte und damit auch eine andere Kontextualisierung vornimmt. Dass Ratzinger hier einer weithin üblichen Identifizierung folgt, zeigt doch, dass ihn durchaus bedeutende Details jüdisch-rabbinischer Selbstwahrnehmung wenig interessieren. Ihn zog das Unterscheidend-Katholische an.

Als Sohn aus dem Deutschland der 1930er und 1940er Jahre hätte er eine große Sendung in Bezug auf das Judentum gehabt. Er mag sie gefühlt, vielleicht auch wahrgenommen haben; sie entschlossen anzunehmen war seine Sache nicht. Das gilt trotz seines Besuchs von Auschwitz, wohin er nach eigenen Wort kommen musste „als Sohn des Volkes, über das eine Schar von Verbrechern mit lügnerischen Versprechungen, mit der Verheißung der Größe, des Wiedererstehens der Ehre der Nation und ihrer Bedeutung, mit der Verheißung des Wohlergehens und auch mit Terror und Einschüchterung Macht gewonnen hatte, so daß unser Volk zum Instrument ihrer Wut des Zerstörens und des Herrschens gebraucht und mißbraucht werden konnte“³⁷. Denn genau besehen formulierte er damit eine Entschuldigung durch ein fiktives Ohnmachtsargument, als wären die Hitlerleute von außen gekommen und nicht im Innern durch die Präparation dieses Volkes mit christlichem und politischem Judenhass groß und mächtig geworden, eben als Ausdruck des Volkswillens.

Auch seine Reise nach Israel im Mai 2009 enttäuschte weithin. So zitiert Hans-Christian Rössler von der FAZ den heutigen israelischen Staatspräsidenten und damaligen Knessethsprecher Israels, Reuven Rivlin, mit folgenden Worten: „Er kam und sprach zu uns, als ob er ein Historiker wäre, jemand, der von der Seitenlinie zuschaut. Und was soll man da machen? Er gehörte zu ihnen. Mit allem Respekt für den Heiligen Stuhl, wir kön-

37 http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html

nen nicht die Bürde ignorieren, die er trägt als ein junger Deutscher, der der Hitlerjugend beitrug, und als Person, die in Hitlers Armee eintrat.³⁸ Diese Stellungnahme, die nach dem Besuch Benedikts XVI. in Yad Vashem erfolgte, wird hier deshalb angeführt, weil sie eine Aussage von jüdischer Seite aus ist und ohne theologischen Filter formuliert wird, also eine Authentizität hat, wie unangenehm auch immer sie sein mag. Sie beschreibt jedenfalls von der Seite betroffener Juden aus sehr genau, wie Benedikt XVI. in entscheidenden Stunden der Begegnung mit Juden und Jüdinnen seine Aufgaben anzunehmen verabsäumte. Gewiss, er versuchte, wie er mehrmals betont hat, den Spuren Johannes Pauls II. in der Beziehung zum Judentum zu folgen. Doch er erreichte in diesem Bereich nie die Authentizität seines Vorgängers und nie die echte Zuneigung seines Nachfolgers zu Juden.

5. Franziskus: Schamröte im Gesicht

Jorge Bergoglio, am 13. 3. 2013 zum Papst gewählt, zeigt ein ganz anderes Profil. Mit dem Oberrabbiner von Buenos Aires, Abraham Skorka, ist er seit Jahrzehnten befreundet, wie aus dem Dialogbuch *Über Himmel und Erde*³⁹ hervorgeht. Beide fanden selbst in der schwierigen Christusfrage eine Möglichkeit der Verständigung. Skorka sagte: „Wenn Christen glauben, dass Gott in Jesus Mensch geworden ist, wir aber meinen, dass ein Mensch niemals Gott werden kann, dann ist das noch lange kein Grund für Groll und Hass. Irgendwann werden wir die Wahrheit erfahren, aber bis dahin können und müssen wir zusammenarbeiten.“⁴⁰ Damit ließ er in eher salopper Weise die entscheidende Differenzfrage offen, beanspruchte für das Judentum aber gleichberechtigte religiöse Bedeutung auch angesichts des Christentums. Dem stimmte Bergoglio, damals Erzbischof von Buenos Aires, zu: „Die Kirche erkennt offiziell an, dass das Volk Israel weiterhin Träger der Verheißung ist. In keinem Moment sagt sie: ‚Ihr habt das Spiel verloren, jetzt sind wir an der Reihe.‘ Das ist eine Anerkennung des Volkes Israel. [...] Zudem kann man das jüdische Volk nicht des Gottesmordes beschuldigen, wie es lange Zeit geschehen ist. Wenn man die Passionsgeschichte liest, ist

38 <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/benedikt-xvi-in-israel-enttaeuschung-nach-rede-in-yad-vashem-1796368.html>

39 *Über Himmel und Erde*. Jorge Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka, München 2013.

40 A. a. O., 197.

das ganz klar.⁴¹ Das Christentum ist seiner Auffassung nach im Kern so beschreibbar: „Letztlich hat das Christentum diese Idee der ‚Volkes Israel‘ nur ausgedehnt: auf alle, die seinen Glauben annehmen.“⁴²

In seiner ersten Enzyklika *Evangelii Gaudium*,⁴³ die programmatische Bedeutung hat, kam er in drei Absätzen auf das Judentum zu sprechen und betont dabei ohne jede Missionsabsicht oder den Schatten einer Abwertung des geschichtlichen und gegenwärtigen Judentums: „Als Christen können wir das Judentum nicht als eine fremde Religion ansehen, noch rechnen wir die Juden zu denen, die berufen sind, sich von den Götzen abzuwenden und sich zum wahren Gott zu bekehren (vgl. 1 Thess 1,9). Wir glauben gemeinsam mit ihnen an den einen Gott, der in der Geschichte handelt, und nehmen mit ihnen das gemeinsame offenbarte Wort an“ (EG 247). Den Differenzpunkt des Christus – „Jesus als den Herrn und Messias“ zu bekennen – übergeht Franziskus nicht, betont jedoch, dass es „für die Kirche eine Bereicherung (ist), wenn sie die Werte des Judentums aufnimmt“ (EG 249). Daher gehören der „Dialog und die Freundschaft mit den Kindern Israels zum Leben der Jünger Jesu. Die Zuneigung, die sich entwickelt hat, lässt uns die schrecklichen Verfolgungen, denen die Juden ausgesetzt waren und sind, aufrichtig und bitter bedauern, besonders, wenn Christen darin verwickelt waren und sind“ (EG 248).

Im Mai 2014 reiste Franziskus nach Israel, mit dabei auch Abraham Skorka. Wie Johannes Paul II. und Benedikt XVI. auch, so ging Franziskus u. a. nach Yad Vashem. Von der Distanz Benedikts und den ekklesiologischen Unterscheidungen Johannes Pauls II. war nichts zugehen. Franziskus küsste Schoa-Überlebenden die Hand und drehte damit die traditionellen Ehrenbezeugungen dem Papst gegenüber um: Er kam nicht als Repräsentant vollendeter kirchlicher Wahrheit zu Juden, sondern „mit der Scham über das, was der als dein Abbild und dir ähnlich erschaffene Mensch zu tun fähig gewesen ist“⁴⁴, und paraphrasierte den Prophetenschüler Baruch: „Du Herr, unser Gott, bist im Recht; uns aber treibt es die Schamröte ins Gesicht, die Schande.“ In Yad Vashem hielt Franziskus keine Rede, sondern sprach

41 A. a. O., 198; dass die Kirche nie von der Ablösung des Judentums gesprochen hätte, entspricht der offenen Haltung Bergoglios und seiner Hoffnung, dass es so gewesen sein sollte, nicht der geschichtlichen Wirklichkeit.

42 A. a. O., 41.

43 http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

44 Papst Franziskus: „Adam, wo bist du?“ (Meditation in Yad Vashem am 26. Mai 2014), in: FrRu N. F. 21 (2014), 250–251, hier 251.

eine Art betender Meditation, intoniert durch die Frage Gottes: „Adam, wo bist du?“ (Gen 3,9). „An diesem Ort, der Gedenkstätte an die Shoah, hören wir diese Frage Gottes wieder erschallen: ‚Adam, wo bist du?‘“⁴⁵ Kein einziger Hinweis auf das Neue Testament fiel, keine einziger auf die christliche Überlieferung. Das war weder Taktik noch Anstand. Angesichts dieses Grauens lässt sich nichts mehr theologisch sublimieren, sondern nur noch beten, in aller Vorläufigkeit des religiös Eigenen, durch nichts mehr geschützt und abgesichert, durch kein Bekenntnis, durch kein Wissen, durch keine Zukunft. Gebet exponiert immer zu Gott und den Menschen hin. Dem gegenüber ist alles Erdachte sekundär, manchmal hilfreiches, manchmal hinderliches, manchmal skandalöses, manchmal aber auch erhebendes Beiwerk.

Den jüdischen Brüdern und Schwestern mit Schamröte im Gesicht zu begegnen, hat erst Franziskus die römisch-katholische Kirche gelehrt. Damit hat er die Wege Johannes Pauls II. vertieft und der Konzilserklärung *Nostra Aetate 4* ein Gesicht gegeben. Diesen Anstoß theologisch anzunehmen und die in der Scham liegende echte Reue und Umkehr auch im theologischen und lehrhaften Denken zu verwirklichen – und da nicht nur in den Bereichen, die nicht schmerzen, sondern an den zentralen Stellen christlicher Selbsterfassung wie der Christologie, der Trinitätslehre, der Rechtfertigungslehre oder der Ekklesiologie – ist eine Aufgabe, an die sich erst ganz Vereinzelte gemacht haben. Ratzingers Furcht vor der Erosion fundamentaler christlicher Geltungen wirkt gegenwärtig immer noch großflächig weiter und ist wesentlich stärker als die peinigende Scham im Angesicht der jüdischen Geschwister, die zur Umkehr ruft.

Auschwitz hat christliches Denken in seiner traditionellen Form an sein Ende gebracht. Es dürfte deshalb der reformierte Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt Recht gehabt haben, als er schrieb: Wir sind, „wenn uns denn Auschwitz berührt, hineingerissen in einen Kampf um Neugewinnung von Land aus Bibel und Dogma, das uns in Auschwitz versunken ist. Wer weiß, wo wir einst stehen werden?“⁴⁶

45 A. a. O., 250.

46 Marquardt, Friedrich-Wilhelm: *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*, München 1988, 139.