

Einige Elemente aus meiner Masterarbeit: **Die bleibende Erwählung Israels und ihre Bedeutung für die Kirche. Rekonstruktion einer Wiederentdeckung und theologische Aufgabe.**

Grundfrage: Inwiefern hat die Wende hin zur Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels als Wurzel des christlichen Glaubens (NA 4) Auswirkungen auf das Selbstverständnis der Kirche und welche Konsequenzen ergeben sich daraus?

Eingangsstatements:

1) Anlässlich des 55. Jahrestages der Erklärung *Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils formulierte Kardinal Koch am 28. Oktober 2020 in seiner Ansprache: „We [Jews and Christians] are inseparably linked in the essential foundation of faith in the God of Israel, and we are united by a rich common spiritual heritage and the legacy of a longstanding shared past. Christianity has its roots in Judaism; the latter constitutes the nucleus of its identity.”¹ Was Juden und Christen untrennbar verbindet, ist demnach der Glaube an den Gott Israels. Es ist der Glaube an den erwählenden Gott, der in der Erwählung seine Liebe offenbart. Auf dieser Grundlage bezeichnet Koch das Judentum explizit als Kern der christlichen Identität, mit anderen Worten als einen locus theologicus **proprii**, es gehört zum Wesen des Christentums, wie Kardinal Kurt Koch betont.

Für die Kirche führt die Wiederentdeckung der bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes – durch den Bund Gottes – als Wurzel des christlichen Glaubens dazu, dass sie ihr eigenes Selbstverständnis nicht länger als eine von ihren Wurzeln losgelöste und damit als absolute Größe sehen kann, womit die Gefahr einer Selbsterhöhung einherginge.

2) Das (heidenchristliche) Kirche, die sich als durch Gott versammelt und berufen versteht, hat ihre Wurzeln im jüdischen Volk, dem als ersterwähltes Volk des Bundes eine besondere Stellung zukommt. Die Kirche muss demnach das Volk Israel – nicht nur in biblischen Zeiten, sondern *post Christum natum* bis heute – als ebenfalls offenbarungsbezogene Größe anerkennen. Mit der Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels durch Gott, der zu seinem Bund und seinen Verheißungen steht, ist der Kirche somit eine Urteilsenthaltung bezüglich der Bewertung des jüdischen Volkes und seines Weges aufgegeben. Diese Urteilsenthaltung beinhaltet, die jüdische Lebensform und den jüdischen Glauben, der Jesus Christus nicht als Messias ansieht, weder negativ noch positiv zu bewerten, sondern dieses Urteil Gott zu überlassen. Hingegen sollen die Christen das jüdische Volk als Träger der bleibenden Erwählung Gottes wertzuschätzen, da Gott seinem Wort treu bleibt.

1. Eine unabgeschlossene Wende der katholischen Kirche in ihrem Verhältnis zum jüdischen Volk durch *Nostra Aetate* 4

Die christliche Sicht auf das Volk Israel war lange Zeit geprägt von der Vorstellung, dass sie vom Bund Gottes abgefallen sind, da sie Christus nicht angenommen haben. Die Kirche wurde hinfort als das Neue Israel gesehen, an das die Verheißungen übergehen.² Im 20. Jahrhundert wird diese Sicht einer pauschalen Verurteilung des jüdischen Volkes und seines Glaubens durch die Christen zunehmend hinterfragt und abgelehnt. Das Drama der Schoa trägt zu einem Umdenken bei. Zugleich bilden bedeutsame Forschungsbeiträge u. a. im Bereich der Bibelwissenschaft sowie der Religionsphilosophie (Dialogisches Denken) die Grundlage für eine Öffnung der katholischen Kirche nach außen hin zur

¹ KOCH, Kurt: Message for the International Jewish Committee for Interreligious Consultations, Oct 2020.

² Vgl. KASPER, Walter: *Juden und Christen – das eine Volk Gottes*. Freiburg i. Br. 2020.

Dialogbereitschaft. Mit der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Nostra Aetate*, des Zweiten Vatikanischen Konzils vollzieht die Kirche eine Wende als neue Grundlegung ihres Verhältnisses zum jüdischen Volk, zu dem sie – im Unterschied zu den anderen Religionen – in einer besonderen Verbindung steht.³ Ausdrücklich anerkennt die Kirche, dass „die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden. Sie bekennt, dass alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind“. Die Kirche bestätigt außerdem das Volk des Alten Bundes als die „Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepfropft sind.“ Damit bezeugt die Kirche, dass sie von ihrem Inneren, von ihrem Ursprung her zutiefst mit dem Volk Israel verbunden ist. Die bleibende Berufung des jüdischen Volkes wird durch die von Paulus genannten Gnadengaben Gottes (Röm 9,4–5) anerkannt und es wird ausdrücklich abgelehnt, die Juden als von Gott verworfen zu verstehen.

Nostra Aetate 4 bildet einen Meilenstein auf dem Weg der Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels und der damit verbundenen Bedeutung für die Kirche, dessen Rezeption ein langer Prozess ist, der noch nicht abgeschlossen ist.

2. Der breitere Kontext: Die Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens im 20. Jahrhundert.

Diverse Forschungsbereiche haben ab dem Beginn des 20. Jahrhunderts bis heute zur Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens beigetragen. Im Folgenden soll ein exemplarischer Überblick im Sinne einer Rekonstruktion dieses Themas gegeben werden.

2.1) Wiederentdeckung des jüdischen Jesus und seines jüdischen Umfeldes

Im 20. Jahrhundert stoßen insbesondere **jüdische Gelehrte** durch bibelwissenschaftliche, theologische, historische und philosophische Beiträge die Wiederentdeckung der Verwurzelung Jesu im jüdischen Volk und die Frage des Verhältnisses von Judentum und Christentum an. Abraham Geiger (1810-1874) setzt im 19. Jahrhundert mit seiner **jüdischen Leben-Jesu-Forschung** einen wichtigen Anfangsimpuls. Er fordert eine religionsgeschichtliche Würdigung der jüdischen Quellen und die Anerkennung der jüdischen Seite als Partner in der Erforschung des ersten Jahrhunderts.⁴ Leo Baeck folgt diesem Ansatz, den jüdischen Jesus als gläubigen Juden in seinem jüdischen Kontext anzuerkennen.⁵ Weitere jüdische Denker, die sich mit Jesus innerhalb des Judentums befassen, sind beispielsweise Joseph Klausner, Claude G. Montefiore, Robert Eisler, Martin Buber, Schalom Ben-Chorin, Pinchas Lapide, David Flusser, Ben-Zion Bokser, Ernst Ludwig Ehrlich, Michael Wyschogrod und Jacob Neusner. Im Bereich der **Religionsphilosophie** setzten Martin Buber und Franz Rosenzweig relevante Akzente für ein erneuertes Verständnis von Judentum und Christentum, da sie das Unterscheidende und das Gemeinsame bedenken und damit zu einer Basis für den Dialog beitragen.

Der Rabbiner Walter Homolka bezeichnet „die Wiederentdeckung Jesu innerhalb des Judentums [als] ein faszinierendes Phänomen“⁶, dessen „spannende Entwicklung“ er mit folgenden Worten beschreibt: „von Distanz und ängstlicher Abgrenzung zu vorsichtiger Auseinandersetzung, später sogar

³ Vgl. für diesen Abschnitt sowie für alle darin angegebenen Zitate: Nostra Aetate 4.

⁴ Vgl. NACHAMA, Andreas u.a. (Hrsg.): *Basiswissen Judentum*. Freiburg i. Br. 2015. 608.

⁵ 1938 veröffentlicht Leo Baeck sein Buch *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*.

⁶ Für alle drei Zitate: HOMOLKA, Walter: *Jude Jesus – eine Heimholung*. Freiburg i. Br. ²2020. 217-218.

zur richtiggehenden Heimholung Jesu ins Judentum; ein Prozess, der 1900 Jahre andauerte und [...] nicht ohne Rückschläge verläuft.“

Die **Schriften des Neuen Testaments als jüdische Texte** aus einem jüdischen Kontext zu verstehen, beinhaltet einen Perspektivwechsel für die Christen, wie **Jacob Neusner** konstatiert: „The practice and belief of Judaism in the New Testament – a collection of writings produced for and by Israelites who revered the Torah as God’s word or, in secular terms, for and by faithful Jews, educated in Judaism – have long been treated as alien components of Christianity’s formative faith and its initial writing. [...] But the earliest Christians insisted that they formed ‘Israel’ and devoted rigorous thought to the demonstration that theirs was the Torah’s sole valid meaning and their Founder its unique medium of fulfilment.“⁷ Solange zwischen der religiösen Welt des Neuen Testaments und dem angeblich fremden Judentum ein Trennstrich gezogen wird, könne die Hauptbotschaft des Neuen Testaments nicht verstanden werden.

Auf der christlichen Seite steht die **„New Perspective on Paul“** mit ihren frühen Vertretern Krister Stendahl (1921–2008), Volker Stolle (*1940) und Ed Parish Sanders (*1939) für die Suche der Bibelwissenschaft, Paulus wieder innerhalb seines jüdischen Kontextes wahrzunehmen und die vorherrschende reformatorische Auslegung seiner Schriften in der christlichen Exegese zu hinterfragen.

Der Rabbiner Michael Hilton befasst sich mit der Frage des **wechselseitigen Einflusses von Judentum und Christentum** beispielsweise in den Bräuchen von der Antike bis in die heutige Zeit.⁸ Jüdische Religionsphilosophen wie Michael Wyschogrod und Daniel Boyarin befassen sich mit der Nähe christlicher Lehrinhalte mit dem jüdischen Gedankengut in der Vielfalt der Strömungen um die Zeitenwende. Beispielsweise zum **Thema der Inkarnation** lautet Wyschogrods These in Anbetracht von Joh 1,14: „My claim is that the Christian teaching of the incarnation of God in Jesus is the intensification of the teaching of the indwelling of God in Israel by concentrating that indwelling in one Jew rather than leaving it diffused in the people of Jesus as a whole.“⁹ Darüber hinaus macht Wyschogrod auf eine Auslassung im christlichen Glaubensbekenntnis, dem Nizäno-Konstantinopolitanum, aufmerksam, da von Gott, dem Schöpfer, direkt zu Jesus Christus, der Fleisch geworden ist, übergegangen wird. Um den christlichen Glauben der Inkarnation zu verstehen, sollte eingefügt werden, dass Gott in seinem Volk Wohnung genommen hat, dass er dieses Volk durch die Jahrhunderte begleitet hat und aus ihm Jesus, der Sohn des Höchsten, der Fleisch angenommen hat, geboren wurde. Die Inkarnation des Sohnes Gottes ist nur zu verstehen, wenn sowohl der Bezug zur Einwohnung Gottes in seinem Volk als auch die Verbindung zwischen dem Volk Gottes und Jesus gezeigt wird. Daniel Boyarin stellt die Frage, warum so viele Juden an **Jesus als göttlichen Messias** glaubten. Ihm zufolge wurde der Begriff des ‚Menschensohns‘ ausgehend von der Vision im Buch Daniel (Dan 7,13-14) durchaus als Titel für ein göttliches Wesen verstanden.¹⁰ „Ich gestehe zu, dass es nur möglich ist, das Evangelium zu verstehen, wenn sowohl Jesus als auch die Juden um ihn herum zu einer Hohen Christologie gestanden hätten, wonach der Anspruch der Messianität auch ein Anspruch war, ein göttlicher Mensch zu sein. Wäre das nicht der Fall, würden wir schwerlich die feindseligen Reaktionen aufseiten der jüdischen Führer Jesus gegenüber verstehen, die seinen Anspruch nicht akzeptieren. Eine Kontroverse unter Juden war kaum

⁷ CHILTON, Bruce / NEUSNER, Jacob: *Judaism in the New Testament. Practices and beliefs*. London 1995. 4.

⁸ Vgl. HILTON, Michael: *Wie es sich christelt, so jüdet es sich. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben*. Berlin 2000.

⁹ Vgl. für den Abschnitt incl. Zitat: WYSCHOGRD, Michael: *Abraham’s Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations*. Hrsg. und eingeführt von Kendall Soulen. Cambridge 2004. 178.

¹⁰ Vgl. für diesen Abschnitt: BOYARIN, Daniel: *Die jüdischen Evangelien*. Würzburg 2015. 43-46.

etwas Neues; damit eine Kontroverse eine Kreuzigung zur Folge hatte, musste die Kontroverse es in sich haben.“¹¹

Seit den 1960-er und 1970-er Jahren bildet sich – angestoßen durch **Bewegungen** in den USA wie beispielsweise ‚**Jews for Jesus**‘ – unter jüdischen Menschen, die Jesus als Messias anerkennen zunehmend das Bewusstsein ihrer spezifischen Identität, gleich den ersten Jesus-Nachfolgern. Die Mitglieder der entstehenden **messianisch-jüdischen Gemeinden** lehnen es ab, sich in einer christlichen Konfession taufen zu lassen und damit der heidenchristlichen Kirche beizutreten, in der ihre jüdische Identität keine Anerkennung findet. Mark Kinzer, Richard Harvey und andere Vertreter der in einem breiten Spektrum zwischen evangelikalen Kirchen und dem Judentum angesiedelten Gemeinden beschäftigen sich insbesondere mit der Frage, wie sich die frühe Ekklesia, bestehend aus jüdischen Jesus-Nachfolgern und Heidenchristen, formte und das Zusammenleben der beiden Identitäten innerhalb der Ekklesia gestaltete. Ihre Anfrage an die christliche Kirche heute lautet, ob diese – wie damals – der besonderen Berufung und Identität der jüdischen Jesus-Gläubigen einen anerkannten Ort zuschreibt innerhalb der einen Ekklesia.

2.2) Historische Forschung der ersten Jahrhunderte mit der Entstehung der Ekklesia und des Auseinandergehens der Wege („Parting of the ways“).

Die historische Forschung befasst sich vor allem mit den Fragen, wie sich die entstehende Ekklesia (bestehend aus der *ekklesia ex circumcissione* und der *ekklesia ex gentibus*) und – nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. – parallel das rabbinische Judentum entwickelt hat, welche gegenseitige Wechselwirkung es gegeben hat, wie und wann sich die Trennung von der jüdischen Ekklesia und der heidenchristlichen Ekklesia vollzogen hat etc. Die höchst komplexen geschichtlichen Entwicklungen dieser Epoche, erhalten eine neue Aufmerksamkeit hinsichtlich der Auswirkungen auf die Ekklesia. Der Bericht des christlichen antiken Kirchenhistorikers Eusebius (ca. 260-340 n. Chr.) in seiner *Historia Ecclesiastica* über die Vertreibung der Juden und damit der judenchristlichen Gemeinde aus Jerusalem nach dem zweiten jüdisch-römischen Krieg (132-135 n. Chr.) lässt unter dieser Perspektive gelesen erahnen, wie einschneidend diese Zäsur für die Rolle der **Jerusalemer *ekklesia ex circumcissione*** für die gesamte frühe Ekklesia war: Es „wurde durch Gesetzesbestimmung und durch Verordnungen Hadrians dem gesamten Volke verboten, das Gebiet um Jerusalem von nun ab überhaupt noch zu betreten. [...] Nachdem auf solche Weise die Stadt vom jüdischen Volke entblößt und der alten Einwohner vollständig beraubt worden war und Fremde sie bevölkert hatten, änderte die nun erstandene römische Stadt ihren Namen und nannte sich zu Ehren des Kaisers Aelius Hadrianus Aelia. Da nun die Kirche in Jerusalem aus Heiden sich zusammensetzte, wurde dort als erster nach den Bischöfen aus der Beschneidung Markus mit der bischöflichen Würde betraut.“¹² Eusebius weist darauf hin, dass die fünfzehn – namentlich genannten – Bischöfe Jerusalems ab den Aposteln bis zur Vertreibung der Gemeinde aus Jerusalem alle jüdischer Zugehörigkeit waren, „sämtliche waren aus der Beschneidung“¹³; nach der Vertreibung der jüdischen Ekklesia werden für die Zeit von 135-284 n. Chr. insgesamt vierzehn – namentlich genannte – heidenchristliche Bischöfe von Jerusalem durch christliche Quellen erwähnt, die Gemeinden in Jerusalem besteht somit als heidenchristliche fort.

Ein neues Licht auf die Frage des **Auseinandergehens der Wege (*parting of the ways*)** werfen unter anderen die Studien des jüdischen Religionshistorikers und Talmudforschers Daniel Boyarin. Er plädiert für eine späte Trennung der Wege mit der Annahme, dass bis ins vierte Jahrhundert hinein eine enge,

¹¹ BOYARIN, Evangelien, 64-65.

¹² EUSEBIUS, *Kirchengeschichte* Band II. Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 1. München 1932. 160-170.

¹³ EUSEBIUS, *Kirchengeschichte* Band II. 158-159.

komplexe Verflechtung zwischen den Juden, Judenchristen und Heidenchristen besteht. „Die Welt, die ich in meiner Forschung gefunden habe, ist eine, in der Identitäten viel unsicherer waren, als sie uns bis jetzt erschienen sind, sie ist eine Welt, in der überhaupt erst die Begriffe von Identität bearbeitet und erarbeitet wurden. Es gab da nicht nur die berühmte Scheidung der Wege, sondern das Christentum war tief verstrickt in die Anstrengung, seine Identität und seine Grenzen zu finden [...]. Nichtchristliche Juden, und besonders eine wichtige Gruppe jüdischer religiöser Eliten, waren ebenfalls schwer beschäftigt, hatten sie doch alle Mühe, herauszufinden, wie sie ihre eigenen Grenzen definieren sollten in einer diskursiven Welt, die durch den Lärm, den die Christen mit Geräuschen wie ‚Neues Israel‘, ‚wahre Juden‘ und ‚Häretiker‘ machten, gerade dramatisch verändert wurde. [...] Sogar das rabbinische Judentum rang für sich selbst darum, herauszufinden, was ein ‚Judentum‘ war und wer dementsprechend als drinnen oder draußen definiert werden konnte.“¹⁴

Unter der Annahme dieser engen Verflechtung anstatt einer frühen und deutlichen Trennung von Juden und Christen, liest sich der Bericht von Eusebius über die Entscheidung zum **Osterfeststreit beim Konzil von Nizäa** im Jahr 325 mit anderen Augen. Die frühe Kirche führte den sogenannten Osterfeststreit am Ende des zweiten Jahrhunderts. Der Streit entfacht sich an der heidenchristlichen Praxis der mehrheitlich in Kleinasien vertretenen Quartodezimaner, die das jährliche Osterfest am 14. Nisan, dem Tag des jüdischen Pesach, feiern und sich darin auf die apostolische Tradition berufen. Es stellt sich die Frage, ob dieser Termin, der sich am jüdischen Festkalender ausrichtet, für die ganze Kirche gelten sollte. Die Christen außerhalb Kleinasiens kennen zunächst kein jährliches Osterfest; erst allmählich wird dieses Fest ein Sonntag als Tag der Auferstehung und entsprechend dem römischen Kalender Sonnenkalender gefeiert. Die Spannung des Osterfeststreits wächst, als Bischof Victor I von Rom (189–198) die quartodezimane Praxis als heterodox verwirft.¹⁵ Der Streit wird später auf dem Konzil von Nizäa im Jahr 325 gegen die Quartodezimaner und damit bewusst gegen den jüdischen Festkalender entschieden, so dass sich ein Bruch mit den jüdischen Wurzeln vollzieht. In dem von Eusebius überlieferten Brief des Kaisers Konstantin wird die dahinterstehende Absicht der *ecclesia ex gentibus* deutlich, sich durch diese Entscheidung rigoros von der jüdischen Gemeinschaft und ihren Bräuchen zu trennen. Eusebius gibt den Brief des Kaisers über die Übereinstimmung bezüglich des Osterfestes wie folgt wieder (Auszug): „Zunächst schien es unwürdig zu sein, jenes hochheilige Fest nach dem Gebrauch der Juden zu feiern, die ihre Hände durch ihr gottloses Verbrechen befleckt haben und darum mit Recht als Menschen, auf denen Blutschuld lastet, mit Blindheit des Geistes geschlagen sind. [...] Nichts soll uns also gemein sein mit dem verhassten Volke der Juden! Denn wir haben vom Erlöser einen anderen Weg erhalten, [...] diese [Bahn] wollen wir einmütig einhalten und von jener schimpflichen Gemeinschaft uns trennen, geliebte Brüder! Denn es ist in der Tat ganz widersinnig, wenn jene sich rühmen könnten, dass wir ohne ihre Unterweisung nicht imstande wären, dieses Fest zu feiern. Wie werden aber die richtig denken können, die nach jenem Mord unseres Herrn und Vaters von Sinnen gekommen sind und sich von keiner Überlegung mehr leiten lassen, sondern von unwiderstehlichem Drange dorthin gerissen werden, wohin sie eben ihr angeborener Wahnsinn treibt?“¹⁶ Dies zeigt, wie sehr sich die heidenchristliche Kirche vom jüdischen Einfluss befreien will,

¹⁴ BOYARIN, Daniel: *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums*. Berlin 2009. Vorwort XIII-XIV.

¹⁵ Vgl. BIENERT, Osterfeststreit, LThK³ Band 7, 1171-1173. Dort heißt es explizit: „Victor geht es unter Berufung auf die apostolische Tradition Roms (Petrus und Paulus) nicht nur um die Durchsetzung eines einheitlichen Ostertermins (und einer einheitlichen Fastenpraxis) für alle Christen, sondern v.a. um die Ablösung des christlichen Fest-Kalenders vom jüdischen. Verschärft aber wurde der Konflikt durch die Exkommunikation der östlichen Bischöfe und Gemeinden sowie den nachdrücklich erhobenen Führungsanspruch der römischen Kirche, gegen den sich u.a. Irenaeus mit seinen ‚Friedensbriefen‘ wandte.“ BIENERT, LThK³ Band 7, 1172.

¹⁶ EUSEBIUS von Cäsaräa, *Vita Constantini Buch III*, Nr. 18. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe Band 9. München 1913. 107.

womit sie jedoch zugleich die *ecclesia ex circumcisione* und damit die ursprünglich zweiförmige Gestalt der Ekklesia und damit ihre Herkunft ablehnt.

Die historische Forschung beschäftigt sich u.a. auch mit den Machtverhältnissen der verschiedenen Gruppen wie Juden und Heidenchristen und den damit einhergehenden Auswirkungen. Die Literatur der Kirchenväter gehört zu wichtigen Quellen wie auch die rabbinischen Schriften u.a.

2.3) Bibelwissenschaftliche Forschung aus der Perspektive einer Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln

Für die neutestamentliche Exegese besteht die Herausforderung darin, den Rezeptionsprozess von *Nostra Aetate 4* voran zu bringen, so Maria Neubrand und die neue Verhältnisbestimmung von Kirche und Judentum als „hermeneutischen Ausgangspunkt“ zu wählen, um „nicht nur jedem Antisemitismus, sondern auch jedem ‚theologisch‘ motiviertem Antijudaismus eine Absage zu erteilen.“¹⁷ Die biblisch-jüdischen Texte wurden in einer fast zweitausendjährigen Theologiegeschichte von einer heidenchristlichen Kirche ausgelegt, die sich selbst an die Stelle Israels setzte, so dass diese antijüdische Auslegungstradition tief verankert ist.¹⁸ Es bedarf weiterer Arbeit, die Exegese aus der Perspektive der Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens zu betreiben und die neutestamentlichen Texte nicht mehr im Kontrast zum Judentum auszulegen,¹⁹ sondern sie konsequent in ihr historisches Umfeld eingebettet zu verstehen.²⁰

Außerdem hat eine Anerkennung der bleibenden Berufung des jüdischen Volks Auswirkungen auf Übersetzungsfragen. In der neuen revidierten Einheitsübersetzung des Jahres 2016 wurden beispielsweise im israeltheologischen Abschnitt Röm 9–11 mit 90 Versen bei 62 Versen leichte bis tiefgreifende Anpassungen vorgenommen – dem griechischen Text gemäß und aus dieser hermeneutischen Perspektive. Zum Beispiel heißt es in Röm 11,15 nicht mehr ‚Verwerfung‘ Israels, sondern ‚Zurückweisung‘.²¹ Darüber hinaus sieht Neubrand die Aufgabe der neutestamentlichen Exegese darin, einen Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Israel und der Kirche zu liefern, indem sie zeigt, welche Modelle dieses Verhältnisses das Neue Testament entwickelt – ohne in eine Substitutionstheorie zu verfallen – und in einem zweiten Schritt danach fragt, wie diese Modelle die gegenwärtige theologische Reflexion bereichern können.²² Die neutestamentliche Exegese hat deshalb eine bedeutende Funktion in diesen Fragen, weil sie es mit den Primärquellen des christlichen Glaubens zu tun hat.

¹⁷ NEUBRAND, Maria: *Die Kirche im Horizont Israels. Neutestamentliche Exegese und der jüdisch-christliche Dialog*. In: *In Verbo autem tuo, Domine*. Festschrift für Hans-Josef Becker. Paderborn 2018. 222.

¹⁸ Vgl. NEUBRAND, Maria / SEIDEL, Johannes: *Ist das Neue Testament antijüdisch? Nostra Aetate 4 als bleibende Herausforderung für die neutestamentliche Exegese*. In: *Antijudaismen in der Exegese?* Hrsg. v. Stefan Schreiber u.a. Freiburg i. Br. 2015. 280.

¹⁹ Die päpstliche Bibelkommission bestätigt die Relevanz der Kenntnis des Judentums und seiner Heiligen Schrift für die Auslegung des Neuen Testaments. „Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie ein Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist. [...] Jüdische Methoden der Schriftauslegung finden häufig im Neuen Testament Verwendung.“ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*. Bonn 2001. 161.

²⁰ Vgl. für diesen Abschnitt: NEUBRAND, Kirche, 221-223.

²¹ Ein weiteres Übersetzungsbeispiel: Lautete Röm 11,12 in der Einheitsübersetzung von 1980 „[w]enn aber schon durch ihr [der Israeliten] Versagen die Welt und durch ihr Verschulden die Heiden reich werden, dann wird das erst recht geschehen, wenn ganz Israel zum Glauben kommt“, so heißt es in der EÜ von 2016 „[w]enn aber ihr Fehltritt Reichtum für die Welt bedeutet und ihre geringe Zahl Reichtum für die Heiden, um wie viel mehr ihre Vollzahl!“

²² Vgl. NEUBRAND, Maria: *Israel, die Völker und die Kirche. Exegetische Studie zu Apg 15*. Stuttgart 2006. 15.

- Röm 9-11, v.a. Ölbaum-Allegorie > Ermahnung an die Heidenchristen, sich nicht zu überheben über die Juden, die nicht an Christus glauben, jedoch weiterhin zum Ölbaum gehören.²³
- Die zweiförmige Gestalt der frühen Ekklesia aus *ecclesia ex circumcissione* und *ecclesia ex gentibus* mit ihren unterschiedlichen Lebensformen, siehe Apg 15.²⁴
- Etc.

2.4) Theologische Überlegungen

2.4.1) Überlegungen in Bezug auf die Singularität Israels im Heil

Mark Kinzer stellt die Frage nach der **Bedeutung der jüdischen Lebenspraxis** für das jüdische Volk. Aus seiner exegetischen Arbeit²⁵ schlussfolgert er, dass das Neue Testament den unwiderruflichen Bund Gottes mit Israel sowie die – auf die schriftliche und mündliche Tora gegründete – jüdische Lebensweise bestätigt, die ein Zeichen des bleibenden Bundes ist und zum *identity marker* wird, durch welche die eigenständige Existenz des Volkes inmitten einer pluralen Umgebung bewahrt werden kann. Deshalb ist eine positive Sicht auf Israel nicht von der konkreten geschichtlichen Gestalt und Entwicklung der jüdischen Sozialgemeinschaft und der rabbinischen Prägung trennbar.²⁶ Die negative Einstellung der christlichen Kirche gegenüber der jüdischen Identität wurde über lange Zeit darin sichtbar, von jüdischen Täuflingen zu fordern, diese Lebenspraxis aufzugeben.²⁷ In einem weiteren Schritt zieht Kinzer eine Parallele zwischen dem Glaubensgehorsam des jüdischen Volkes *post Christum natum* gegenüber der Tora und dem Gehorsam Jesu gegenüber dem Vater: „If the obedience of Yeshua that led him to death on the cross is rightly interpreted as the perfect embodiment and realization of Israel’s covenant fidelity, then Jewish rejection of the church’s message in the second century and afterward can rightly be seen as a hidden participation in the obedience of Israel’s Messiah.“²⁸ Die zahlreichen Verfolgungen und Zwangsbekehrungen der Juden ab der konstantinischen Wende führen dazu, dass viele Juden aus Treue zu Gott den Tod in Kauf nehmen und von späteren Generationen als Märtyrer und Inbegriff der vollkommenen Treue zur Tora geehrt werden. „In this way the Jewish no to Yeshua became inextricably and tragically associated in the Jewish collective memory with the supreme, heroic yes to ‘his Father, the God of Israel’.“

Franz Mußner (1916-2016), der aus bibeltheologisch-exegetischer Perspektive seine christliche Theologie des Judentums im Sinne eines **Traktats pro Iudaeos** vorlegt, konstatiert: Wenn alle Juden Jesus als Messias angenommen hätten, gäbe es das Judentum als solches nicht mehr.²⁹ Er weist auf die von Paulus genannten Gnadengaben, die dem jüdischen Volk unabhängig der Frage der Christus-

²³ Vgl. SCHUMACHER, Thomas: „Gott hat sein Volk nicht verstoßen“ (Röm 11,2) Anmerkungen zu den Substitutionsmotiven in Röm 9-11. In: Antijudaismen in der Exegese? Hrsg. v. Stefan Schreiber u.a. Freiburg 2015.

²⁴ Vgl. NEUBRAND, Maria: *Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15*. Stuttgart 2006.

²⁵ Vgl. KINZER, Mark: *Postmissionary Messianic Judaism. Redefining Christian Engagement with the Jewish People*. Michigan 2005. 49-149.

²⁶ Kinzer zitiert Peter Ochs: „There is, in one sense, no other Judaism for Jews than that which comes by way of Rabbinic Judaism, or the Judaism of the Mishnah, Talmud, synagogue, prayer book, and Torah study that emerged after, in spite of, and in response to the loss of the Second Temple. All of the new Judaisms that have appeared since have appeared from out of and in terms of this Rabbinic Judaism.“ OCHS, Peter: *Introduction*. In: John Joder. *The Jewish-Christian Schism Revisited*. Hrsg. v. M. Cartwright. Michigan 2003. 3.

²⁷ WYSCHOGROD: „In fact, throughout the centuries, Jews who entered the Church very quickly lost their Jewish identity. Within several generations they intermarried and the Jewish traces disappeared... In short, if all Jews in past ages had followed the advice of the Church to become Christians, there would be no more Jews in the world today.“ WYSCHOGROD, Michael: *Letter to a friend*. *Modern Theology* 11:2. Oxford 1995. 169.

²⁸ Für beide Zitate: KINZER, *Judaism*, 225.

²⁹ Vgl. für den Abschnitt und drei Zitate: MUSSNER, Franz: *Traktat über die Juden*. München 1979. 78-79. 82.

Gläubigkeit zugesprochen werden und damit einen bleibenden Erwählungsstatus bezeugen. Mußner zufolge muss sich die christliche Theologie nicht bloß die Frage stellen, ob das Judentum eine Funktion in der Welt hat, sondern präziser darum, ob das Judentum „*post Christum* noch eine Heils-Funktion oder einen besonderen heilsgeschichtlichen Rang“ hat. Neben anderen Punkten betont Mußner, dass Israel Zeuge für die Konkretetheit der Heilsgeschichte ist. Das jüdische Volk verdeutlicht durch seine Existenz, dass sich die Heilsgeschichte innerhalb der realen Geschichte abspielt, es verdeutlicht die „Leibhaftigkeit“ der Heilsgeschichte; die sogenannte Heilsgeschichte hat sich nicht bloß verleiblicht im altbündlichen Israel oder in der neubündlichen Kirche, sondern sie verleiblicht sich laufend und zusehends immer stärker auch im jüdischen Volk“.

2.4.2) Theologische Überlegungen in Bezug auf die Integration der Singularität Israels in die christliche Reflexion.

Kendall Soulen erläutert, dass die Theologen der frühen Kirche vor der Herausforderung stehen, die **Einheit des zweiteiligen Kanons** zu begründen und damit den Horizont abzustecken. Insbesondere Justin und Irenäus liefern die theologischen Grundlagen. So entsteht ein Deutungsrahmen, der die Geschichte Gottes mit der Menschheit in die folgenden vier Abschnitte gliedert, die dem kirchlichen Glaubensbekenntnis entsprechen: Gottes Absicht der Vollendung seiner Schöpfung, der Sündenfall, die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus und die eschatologische Vollendung. Jesus Christus wird als das einheitsstiftende Zentrum der christlichen Bibel betrachtet, das Alte Testament weist auf ihn voraus, das Neue Testament weist auf ihn zurück. Soulen zufolge wird diese Vereinheitlichung des christlichen Kanons erreicht, indem die Themen ‚Schöpfung‘ und ‚Universalität‘ in den Vordergrund gestellt werden, die Geschichte des Volkes Israels hingegen bildet den wenig relevanten Hintergrund. Gott wird vor allem als Erlöser betrachtet; so wird vom Thema des Sündenfalls und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, eine direkte Verbindung zum Kommen Jesu Christi, dessen Rettung universal allen Menschen gilt, gezogen. Außer den ersten drei Kapiteln kommt dem Alten Testament somit keine grundlegende Bedeutung zu. Dies führt dazu, dass die Identität Gottes als Gott Israels und Gott der Geschichte mit dem jüdischen Volk für die christliche Konzeption Gottes unbedeutend wird. Das Hauptproblem der Substitutionsidee in der christlichen Theologie liegt Soulen zufolge nicht vorrangig in der Art und Weise, wie über das jüdische Volk gesprochen wird. Tiefer und wirkmächtiger ist die strukturelle Substitution in der theologischen und narrativen Deutung der Einheit des christlichen Kanons. Die Konsequenzen sind eine Auslassung der Geschichte Israels, eine fehlende Orientierung am Alten Testament und eine unzureichende Bindung der christlichen Theologie an den Gott Israels, eine Verkürzung der alttestamentlichen Botschaft bezüglich der Soteriologie, ein Verlust der Geschichtsverankerung des Heilshandelns Gottes, womit eine Neigung zum Gnostizismus in Bezug auf die Geschichte einhergeht.³⁰ Jedoch liegt Gottes Werk der Vollendung nicht außerhalb der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen, sondern sie besteht genau in dieser. Es geht nicht um eine Erlösung von, sondern in der Geschichte, betont Soulen. Die Geschichte Gottes mit Israel und den Völkern ist somit nicht eine Vorstufe des Evangeliums, vielmehr bildet sie die Umrahmung, den Kontext und ständigen Horizont des Neuen Testaments. „The open-ended covenantal history that the Lord inaugurates by promising to bless Abraham and ‘in him’ all the nations of the earth is not an epiphenomenon of God’s work as Consummator but the work itself. The Lord’s history with Israel and the nations is oriented from the outset toward a reign of wholeness, righteousness, justice, and peace.“³¹

³⁰ Vgl. SOULEN, Kendall: *The God of Israel and Christian Theology*. Minneapolis 1996. 48-56.

³¹ SOULEN, God, 176.

Peter Hünermann betont die **beibende Verwiesenheit der Kirche** auf ihre Wurzel. *Nostra Aetate* bewirke in der neuen Verhältnisbestimmung von Kirche und Juden einerseits die Einordnung des Judentums und der anderen Religionen in die *topoi theologici alieni*. Andererseits führt die Bestätigung des Anfangs des Glaubens und der Erwählung der Kirche bei den Patriarchen und Propheten und die Einpfropfung der Kirche in den guten Ölbaum außerdem zu einer Veränderung im Gefüge der *loci theologici*, das heißt, es entstehen ein etwas anderer Gesamtzusammenhang und ein veränderter Gebrauch. Die Anerkennung der jüdischen Wurzel des Glaubens kann also nicht ohne Auswirkung auf die *loci proprii* der Kirche bleiben. Da der jüdische Glaube *post Christum natum* nicht einfach für tot erklärt werden kann,³² behält die biblische ‚Vorgeschichte‘ ihre Wirkmächtigkeit bei und kann nicht als abgeschlossen betrachtet werden, erläutert Hünermann. Im Römerbrief werde die Verhärtung Israels in einer geschichtstheologischen Perspektive und nicht als moralisches Versagen gedeutet.

Hünermann veranschaulicht die Auswirkungen der von *Nostra Aetate* markierten Wende in Bezug auf den dritten Topos, der Autorität der katholischen Kirche. Solange die Kirche als an die Stelle des angeblich verworfenen Volkes Israel tretende Gemeinschaft von Glaubenden gesehen wurde, war ihre Autorität eine in sich abgeschlossene Größe. Entsprechend dieser Sicht geht die Kirche aus dem Evangelium Christi hervor. Wird jedoch anerkannt, dass sie aus Juden und Heiden besteht und in den Ölbaum eingepfropft ist, das heißt, nicht aus sich selbst bestehen kann, so wird Israel zum ständigen Gegenüber. Das jüdische Volk wird trotz der Ablehnung Jesu Christi als Verheißungsträger der Erlösung anerkannt. Daraus folgt laut Hünermann: „Die Autorität der Katholischen Kirche ist nicht einfach eine Größe, die in sich ruht, sondern eine Größe, die in sich relational ist: Die Beziehung auf Israel als Wurzel und die Beziehung auf das dem Evangelium verschlossen gegenüberstehende Israel machen diese Autorität zu einer zugleich eschatologischen und zugleich konditionierten Autorität. Diese Autorität ist eschatologisch endgültig, weil sie das ein für allemal in Christus den Juden wie den Heiden zugekommene Heil bezeugt.“³³ Die ausdrückliche Warnung der Heiden vor Hochmut gegenüber den ausgehauenen edlen Zweigen deutet Hünermann in dem Sinne, dass die Heidenchristen – ähnlich wie für Israel – sich möglicherweise verhärten können und aus dem Ölbaum ausgehauen werden. Die Kirche ist nicht gefeit vor einem Bekenntnis zu Jesus, das nicht dem Geist nach geschieht, sondern totes Wort ist. Sie kann geschichtlichen Blindheiten und Verhärtungen unterliegen. Für das Lehramt der Kirche kann diese Blindheit darin bestehen, die Zeichen der Zeit nicht wahrzunehmen. Das Magisterium „hält zwar am Christusbekenntnis in seiner überlieferten Form fest, legt es ‚exakt‘, ‚richtig‘ im Sinne der vorgegebenen Tradition aus und ist doch blind gegenüber den ‚Zeichen der Zeit‘, der dem Wehen des Geistes angemessenen Antwort auf die Nöte der Zeit. Das Wort des Magisteriums wäre dann im gekennzeichneten Sinne ein steriles, ein totes, wenngleich ‚korrektes‘ Wort.“ Glücklicherweise hat die Kirche durch die Schoa die Zeichen der Zeit als einen Ruf zur Umkehr verstanden und die Beziehung zum jüdischen Volk auf eine neue Grundlage gestellt.

In der Frage, in welcher Weise christliche Rede möglich ist, die den Platz des Volkes Israel anerkennt und ihn nicht unterschlägt sei kurz auf den Ansatz hingewiesen, den jüdischen **Jesus als Verkörperung Israels** zu verstehen. Für Johannes Paul II. ist Jesus Christus das Band, das Christen und Juden

³² HÜNERMANN verweist auf das prägende Zitat von Schleiermacher: „Denn der Judaismus [das Judentum] ist schon lange eine tote Religion und diejenigen, welche jetzt noch seine Farbe tragen, sitzen eigentlich klagend bei der unverweslichen Mumie und weinen über sein Hinscheiden und seine traurige Hinterlassenschaft [...] Sie [die Religion] starb, als ihre heiligen Bücher geschlossen wurden, da wurde das Gespräch des Jehova mit seinem Volk als beendet angesehen“. SCHLEIERMACHER, F.: *Über die Religion*. Hamburg 1958. 159 und 161.

³³ Vgl. für den Abschnitt und beide Zitate: HÜNERMANN, Peter: *Die Methodologische Herausforderung der Dogmatik durch die Wiederentdeckung der theologischen Relevanz des Judentums*. In: *Methodische Erneuerung der Theologie*. Freiburg i. Br. 2003. 157-158.

miteinander verbindet.³⁴ Von der christlichen Seite her kann die Person Jesu, der als Jude nicht von seinem Volk zu trennen ist, als Brücke zu Israel verstanden werden. Die Annäherung an den jüdischen Jesus erschließt der Kirche somit die Bedeutung Israels neu, da Jesus als Messias bzw. Christus – entsprechend dem biblischen Zeugnis – vom Volk Israel her tiefer verstanden wird. **Jean-Marie Lustiger** sensibilisiert für das Geheimnis Israels, aus dem heraus die Sendung Jesu als Verkörperung und Erfüllung Israels aufscheint.³⁵ Lustiger erläutert dies an der Taufe Jesu nach dem Matthäus-Evangelium: „Jésus est désigné comme le fils par excellence. Il est désigné non pas comme un substitut à Israël, mais la réalisation même de la vocation d’Israël. Il est celui en qui la Promesse destinée à tout Israël se réalise et par qui elle peut être communiquée.“³⁶ Das Geheimnis der Berufung Israels wird nicht aufgehoben. Jesus verkörpert und erfüllt als vollkommener Sohn Israels die jüdische Berufung, die durch ihn in wahrer Größe aufleuchtet.³⁷

3. Die Anerkennung des konstitutiven Verhältnisses zu Israel hat Auswirkungen auf die Selbstwahrnehmung und Identität der Kirche.

Die Frage nach der rechten Positionierung der Christen bezüglich Israel führt zur Forderung einer Urteilsenthaltung der Kirche. Dabei spielt eine Rolle, wie das jüdische Volk von der Kirche als Gegenüber definiert wird und ob die Kirche ihm *post Christum natum* noch den Israeltitel des erwählten Volkes Gottes zuspricht. Der Gang durch die Geschichte zeigt, dass die christliche Verachtung und Verfolgung des jüdischen Volkes dem Urteil entspringt, Israel sei – durch die Ablehnung des Messias – Gott gegenüber ‚untreu‘ geworden und dieser habe sein Volk verworfen. Dadurch wird dem jüdischen Volk die Bundesbeziehung zu Gott abgesprochen. Die Christen sehen die Juden nicht mehr als Subjekt der Erwählung, nicht mehr als das Bundesvolk Israel. Dieser Ehrentitel wird nur noch dem biblischen Israel zugeschrieben. Die Juden werden fortan nur mehr als ethnisches Kollektiv definiert. So führt die theologisch motivierte Verurteilung zu einer Verachtung mit konkreten Folgen. Die christliche Verurteilung hat allerdings Auswirkungen auf das eigene Gottesbild, da der Bezug zum Gott Israels, dessen Treue nicht mehr behauptet werden kann, immer weniger kohärent erscheint. Letztlich wird dadurch die Beziehung zum eigenen Gott der Offenbarung schwierig oder entfällt gar. Die Verurteilung des jüdischen Volkes hat somit Konsequenzen für die christliche Theologie. Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass die Christen mit dem Urteil über die Juden als ‚untreu‘ gleichzeitig über sich selbst als ‚gerettet‘ urteilen. Nicht nur setzen sie sich damit an die Stelle Gottes, dem als einziger ein Urteil zusteht, sondern sie verurteilen damit auch Gott und seine Bundesbeziehung zu Israel (Sach 2,12). Entgegen ihrem Selbsturteil, ziehen sie sich so das Gericht zu. Das jüdische Volk nicht mehr als die offenbarungsbezogene Größe Israel zu verstehen, hat für die Kirche also gefährliche Konsequenzen. Die Fruchtbarkeit der Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens geht für die Christen wohl damit einher, die bleibende Bedeutung der Erwählung Israels neu anzuerkennen und sich in der Kontinuität der Offenbarung des Gottes Israels an sein Bundesvolk zu verstehen. Für die Kirche bedeutet das, nicht über den Heilsweg Gottes mit Israel urteilen zu können und zu dürfen, sondern die widerständige Andersheit der Singularität Israels an ihrer Seite und in ihrer Mitte zu bejahen und daran zu wachsen. So geht es in der Suspendierung des

³⁴ JOHANNES PAUL II. Ansprache in Straßburg 1988: „Selon l’enseignement du Deuxième Concile du Vatican, elle [l’Église] pourra mieux comprendre son lien avec vous, certes grâce au dialogue fraternel, mais aussi en méditant sur son propre mystère. Or ce mystère s’enracine dans le mystère de la personne de Jésus-Christ, Juif, crucifié et glorifié.“

³⁵ Vgl. LUSTIGER, Jean-Marie: *La Promesse*. Paris 2002. 100-158.

³⁶ LUSTIGER, Promesse, 90-91.

³⁷ Vgl. auch KINZER, Mark: *Searching her own mystery. Nostra Aetate, the Jewish People, an the Identity oft he Church*. Eugene USA 2005. 217-223.

Urteils um die Einübung einer empfangenden Haltung des Gegenübers, der für die Christen zum Heilsplan Gottes gehört. Dadurch muss auch die Kirche auf ihre selbstbezogene Heilsgewissheit verzichten und sich in neuer Demut dem souveränen und zugleich barmherzigen Urteil Gottes unterstellen. Auf diese Weise wächst die christliche Glaubensidentität an dieser Wiederentdeckung ihres Gegenübers, dem jüdischen Volk.

Zusammenfassung der Konsequenzen für die Kirche:

- 1) Die Anerkennung der unverfügbaren Andersheit des jüdischen Volkes kann die Kirche lehren, ihre Versuchung einer Selbstgewissheit im eigenen Urteil zugunsten der Anerkennung der Unverfügbarkeit des göttlichen Heilshandelns zugunsten der Rettung aller preiszugeben.
- 2) In Bezug auf das christliche Gottesbild ermöglicht die Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels ein erneutes Bewusstwerden der Treue Gottes zu seinem Bund und zu seinem Wort. Gottes Weg mit Abraham und Israel wird zu einer Schule des Glaubens für die Christen. Dadurch erhält die Botschaft der Kirche eine ihr bisher fehlende Kohärenz bezüglich der Treue Gottes zu seinem Volk und zur Menschheit; sie kann die Tendenz eines Markionismus somit besser abwehren.
- 3) Darüber hinaus wird auch die Bedeutung Jesu Christi von seinem Volk und dessen Glaubenskontext her umfassender verstanden. Auf diese Weise wird der Kirche die Relevanz der Inkarnation Gottes im jüdischen Volk zugänglicher und sie kann somit der Tendenz eines Leib-Seele-Dualismus besser entgegentreten.
- 4) Die Anerkennung der Erwählung Israels hat des Weiteren Konsequenzen für den kirchlichen Umgang mit der Autorität der Heiligen Schrift. Die neue Sicht des doppelten Ausgangs der hebräischen Bibel anerkennt den Wert der jüdischen Bibelauslegung und ist bereit, sich von ihr bereichern zu lassen. Außerdem wird eine maßgebliche Einbeziehung des Alten Testaments in die Lehre und Verkündigung nötig. Das Alte Testament und die Offenbarung an Israel wird als Kontext des Neuen Testaments wahrgenommen und nicht länger ausschließlich christologisch gedeutet.
- 5) Außerdem hat die neue Wahrnehmung Konsequenzen für das Verständnis der Autorität der Kirche. Trotz ihrer Berufung kann auch die Kirche geschichtlichen Blindheiten und Verhärtungen unterliegen und muss gegebenenfalls ihr Verständnis der Unfehlbarkeit überdenken. Im gleichen Sinne ist sie aufgerufen, ihren Umgang mit den Sünden ihrer Amtsträger zu überdenken.
- 6) Ein weiterer Punkt hinsichtlich des Selbstvollzugs der Kirche betrifft die neue Aufmerksamkeit für die bereits mehrfach genannte eschatologische Ausrichtung der Kirche an der Seite des jüdischen Volkes, die auf jeden Triumphalismus verzichtet und damit eine demütige Haltung gegenüber allen Menschen – auch außerhalb ihrer eigenen Reihen – einnimmt.