

# THEOLOGISCHE REVUE

118. Jahrgang

– Mai 2022 –

---

**D’Costa, Gavin: Catholic Doctrines on the Jewish People after Vaticanum II.** – Oxford: Oxford University Press 2019. 240 S., geb. £ 60,00 ISBN: 978-01988302

Gavin D’Costa, Prof. für Kath. Theologie an der Univ. von Bristol, der seit den 1980er Jahren zu Fragen der Religionstheologie und des interreligiösen Dialogs arbeitet und bekannt für seine deutliche Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks ist, legt mit diesem Buch eine Fortsetzung seines 2014 im selben Verlag veröffentlichten Werkes *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims* vor. Ging es dem Vf. 2014 darum, die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über Jüdinnen und Juden und Musliminnen und Muslime in den Blick zu nehmen und zu zeigen, dass sie in keinem Widerspruch zu früheren Aussagen des kirchlichen Lehramts stehe, so geht es ihm nun darum, die lehramtliche Entwicklung seit dem Konzil mit Blick auf das Judentum darzustellen.

Im ersten Kap. (1–26) stellt der Vf. das Programm seines Buches vor, das der Beantwortung einer einzigen Frage dienen möchte: Wenn die kath. Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil klar und vernehmlich lehrt, dass der Bund zwischen Gott und den Jüdinnen und Juden nicht gekündigt wurde, ja unkündbar ist, wie muss dann kath. Theologie das Judentum verstehen? Um diese Frage zu beantworten, wendet sich der Vf. den Aussagen des kirchlichen Lehramts zu, da nach seiner Auffassung nur autoritativen Schriften eine Verbindlichkeit zukomme, die für die Beantwortung seiner gestellten Frage notwendig sei. Aus diesem Grund klärt er zunächst über die Verbindlichkeitsgrade lehramtlicher Aussagen auf, deren Aufgabe es sei, das *depositum fidei* zum Ausdruck zu bringen. Da die Theologie des ungekündigten Bundes dogmatische Fragen aufwerfe, die vom Lehramt zwar angesprochen, aber keinesfalls befriedigend gelöst seien, will der Vf. mit Hilfe von Schrift, Tradition und Lehramt Neuland betreten und Antworten suchen. Insgesamt handelt es sich um drei zentrale dogmatische Fragen, die in den folgenden vier Kap.n beantwortet werden, nämlich die nach der Validität der jüdischen Glaubenspraxis, nach der Bedeutung der biblischen Landverheißung und nach der Aktualität der Judenmission. Dabei kommt der Vf., der zu den Gründungsmitgliedern der 2018 ins Leben gerufenen „Society for Post-Supersessionist Theology“ gehört, zu der Überzeugung, dass die traditionelle Substitutions- oder Enterbungstheologie („hard supersessionism“), die davon ausging, dass die Bundesverheißungen von den Jüdinnen und Juden weggenommen und den Christinnen und Christen übertragen wurden, abzulehnen sei, dass aber eine „weiche“ Form dieser Theologie („soft supersessionism“) für die kath. Theologie und Kirche zwingend notwendig sei (26). Zum einen, um die Erfüllung, die der neue Bund in Jesus Christus für alle Menschen bedeutet, denken zu können („fulfillment position“); zum anderen, um den eigenen Wahrheitsanspruch nicht aufgeben zu müssen.

Das zweite Kap. (27–63) wendet sich den vom Vf. so genannten jüdischen „Zeremonialgesetzen“ zu und fragt nach deren Bedeutung für den kath. Glauben. In einer langen Diskussion der Bulle *Cantate Domino*, die 1442 auf dem Konzil von Florenz promulgiert wurde, versucht der Vf. die Lehre zu entkräften, dass die Befolgung der jüdischen Gebote vom Heil ausschließe und daher strikt verboten sei. Indem er zeigt, dass Jüdinnen und Juden nicht explizit Jesus ablehnen, sondern in Treue zu ihrem (ungekündigten) Bund stehen, wenn sie die Gebote befolgen, will der Vf. deren Validität beweisen. Liest sich das streckenweise auch als Wertschätzung des Judentums, indem anerkannt wird, dass nicht explizit und wissentlich die „katholische Wahrheit“ abgelehnt werde, so bleibt diese Würdigung doch ambivalent. Denn der Vf. hält es für eine Aufgabe der Kirche, darüber zu urteilen, welche der „Zeremonialgesetze“ besser oder schlechter für die Kirche und die in sie eintretenden Jüdinnen und Juden sind. Wenn die Kirche aber darüber entscheiden soll, welche religiösen Riten des Judentums sinnvoll sind und welche nicht – und sei es auch nur für jüdische Konvertiten – wird nach Meinung des Rez. die Befolgung der Gebote der Beliebigkeit anheimgegeben.

Die Kap. drei (64–104) und vier (105–143) befassen sich mit der Landverheißung. Hier ist es dem Vf. ein großes Anliegen und durchaus als Verdienst anzurechnen, diese auch als eine theologisch relevante Frage für Christinnen und Christen plausibel zu machen. Hierfür analysiert er ausgiebig die biblischen und lehramtlichen Aussagen über das Heilige Land, Jerusalem und den Tempel und bringt sie mit den politischen Problemen, die für Katholikinnen und Katholiken daraus resultieren, in einen Zusammenhang. Der Vf. plädiert für einen „minimalist Catholic Zionism“, der Christinnen und Christen vor Augen führt, dass „Israel“ auch für sie eine Verheißung Gottes an sein Volk ist. Obwohl sich dies deutlich aus der Lehre der Kirche ableite, so der Vf., tue diese sich schwer damit, dies öffentlich zu bekennen. Sozio-politische Probleme, wie der Nahostkonflikt oder das Verhältnis zum Islam, würden dies verhindern.

Den wohl größten Streitpunkt hat sich der Vf. für das fünfte und letzte Kap. aufgehoben (144–187): Ist christliche Mission im Schatten der Shoah überhaupt noch möglich oder ist sie nicht eine andere Form von ‚Völkermord‘, indem sie auf die Zerstörung jüdischen Lebens hinausläuft? Hierfür diskutiert der Vf. die Pro- und Contra-Argumente der Judenmission und kommt zu der erstaunlichen Auffassung, dass trotz einiger bedeutender lehramtlicher Äußerungen die Ablehnung einer institutionalisierten Judenmission, keineswegs die Ablehnung der Missionierung an sich bedeuten könne. Da man die Frage nicht der göttlichen Vorsehung oder dem Eschaton überlassen könne, kommt der Vf. zu der Antwort, dass Mission an Jüdinnen und Juden dann erlaubt sei, wenn dabei deren jüdische Identität nicht zerstört werde, sondern intakt bleibe. Neben dem biblisch begründeten Vorbild der Judenchristinnen und Judenchristen nennt er die Gruppe der messianischen Jüdinnen und Juden und der hebräischen Katholikinnen und Katholiken („Hebrew Catholics“). Blicke der Vf. auf diese kleinen Gruppen fixiert, die auch in den vorangegangenen Kap.n eine Rolle spielen, könnte man ihm in Vielem folgen. Da diese Gruppen aber das Ideal in der Begegnung von Katholizismus und Judentum darstellen, so dass das Existenzrecht, das der Vf. der jüdischen Identität zubilligt, sich nur im Licht des Evangeliums zeigt, bleibt er nach Auffassung des Rez. hinter der neuen Israeltheologie der kath. Kirche zurück. Bei aller Wertschätzung, die der Vf. dem Judentum entgegenzubringen versucht, unterstellt er diesem doch einen Mangel, den es in sich trägt; es ist defizitär, da sein Bund mit Gott trotz der Unwiderruflichkeit erst in Christus und dem expliziten Bekenntnis zu ihm seine Erfüllung findet. Mit anderen Worten: Dem Rez. bleibt es unverständlich, wie die jüdische Identität vollständig gewahrt

bleiben soll, wenn die christliche Taufe das Entréebillet für das Heil bleibt, das den Jüdinnen und Juden zugesprochen ist.

Es handelt sich bei dem vorliegenden Buch um einen Versuch, das Judentum ausschließlich mit dem Instrumentarium kath. Dogmatik zu verstehen. Es ist kein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog, da der Blick allein auf die kath. Lehre gerichtet ist, nicht auf die Bedeutung, die der Dialog im Glaubensleben von Katholikinnen und Katholiken und Jüdinnen und Juden spielen kann. Die bereichernde Erfahrung des Dialogs, die im gegenseitigen Verständnis und Voneinander Lernen gründet, fehlt hier. Dabei muss kritisiert werden, dass die vermeintlich unparteiische und sichere Orientierung an den Aussagen des kirchlichen Lehramts von einer teils subjektiven Auswahl der Quellen und einer subjektiven Gewichtung dieser Quellen geprägt ist, die Schlussfolgerungen nahelegen, die keineswegs zwingend sind. So hätte man zu anderen Auffassungen kommen können, wenn man die von den US-amerikanischen Bischöfen mitgetragenen „Reflections on Covenant and Mission“ aus dem Jahr 2002, die der Judenmission eine eindeutige Absage erteilen, ernster genommen hätte oder bereits die „Richtlinien und Vorschläge für die Ausführung der Konzilserklärung *Nostra Aetate*“ der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum aus dem Jahr 1974, nach denen Katholikinnen und Katholiken versuchen sollten, Jüdinnen und Juden so zu verstehen, wie diese sich selbst verstehen. Auch der von Johannes Paul II. gelebte und gelehrt jüdisch-christliche Dialog, dem es nicht um Konversion, sondern um ein freies Bezeugen des jeweils anderen Bekenntnisses und um gegenseitigen Respekt vor diesen Bekenntnissen ging, wäre hier zu nennen.

Wie weit die Ignoranz gegenüber dem Judentum geht, zeigt sich nicht nur daran, dass der Vf. die Karfreitagsfürbitte in der Fassung von 1970 für missverständlich hält und deren Neuformulierung von 2008 vorbehaltlos begrüßt, ohne jüdische Einwände zu berücksichtigen, sondern auch in der fehlenden Bedeutung der Shoah für das christliche Denken. Denn die Erfahrungen der Shoah sind für den Vf. kein theologisches Argument, sondern lediglich ein „psychological-cultural trauma argument“ (152), so dass sie in Bezug auf das Lehramt keine Rolle spielen können. Die Shoah degeneriert hier zu einem eurozentrischen Problem, das zwar Sensibilität im Umgang mit der Judenmission erforderlich mache, diese aber keineswegs in Frage stellen könne. Auch wenn man dem Vf. ein ernsthaftes Bemühen attestieren möchte, christlichen Antijudaismus, v. a. in Form der Substitutionstheologie zu überwinden, so teilt er mit diesem doch eine Gemeinsamkeit: Er konstruiert an der religiösen Wirklichkeit von Jüdinnen und Juden vorbei ein weitgehend imaginäres Judentum und ist dadurch nicht in der Lage, Jüdinnen und Juden in ihrem Jüdischsein wertzuschätzen. Bei aller Überzeugungskraft, die der Vf. durch teils ganzseitige Zitate lehramtlicher Texte aufwendet und bei aller Abgewogenheit seines Urteils, kann der Rez. darin nur den reaktionären Versuch entdecken, die Errungenschaften der neuen Israeltheologie zurückzudrängen und der christlichen Judenmission Vorschub zu leisten.

#### Über den Autor:

*Markus Thurau*, Dr., Zentrum für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr (MarkusThurau@bundeswehr.org)