



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Shoah und Antisemitismus auf dem
Zweiten Vatikanischen Konzil.

Das Ringen um die Entstehung von *Nostra Aetate* §4
in Kontext von Politik, Geschichte und Theologie“

Verfasser

Daniel Sancho Mengod

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. Theol.)

Wien, im Januar 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Thomas Prügl

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	5
1. VORGESCHICHTE DER KONZILSERKLÄRUNG NOSTRA AETATE	5
1.1. <i>Der persönliche Beitrag Johannes XXIII.</i>	7
1.2. <i>Jules Isaac</i>	8
1.3. <i>Das Votum des Bibelinstituts</i>	10
2. DAS KONZIL UND DIE JUDENERKLÄRUNG	13
2.1. <i>Zum Vorbereitungsvorgang der Konzilstexte</i>	13
2.2. <i>Die Beauftragung an das Sekretariat für die Einheit der Christen</i>	14
2.3. <i>Die Einordnung der Judenerklärung</i>	12
2.3.1. <i>Eigenständiges Dokument</i>	17
2.3.2. <i>Ökumenismus-Schema</i>	18
2.3.3. <i>Kirchenschema, Religionsfreiheit oder Kirche in der Welt?</i>	16
2.3.4. <i>Die letzte Entscheidung: Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen. Bewertung</i>	23
2.4. <i>Die Judenerklärung in der Gesamtsicht des Konzils</i>	20
2.4.1. <i>Ein hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der Konzilsaussagen</i>	26
2.4.2. <i>Der Artikel über die Juden, <i>Nostra Aetate</i>, und die Verbindung zu anderen Konzilsdokumenten</i>	28
3. BESTIMMENDE ASPEKTE BEI DER VORBEREITUNG DER ERKLÄRUNG.....	26
3.1. <i>Politische Faktoren</i>	31
3.1.1. <i>Die „Wardi-Affäre“</i>	32
3.1.2. <i>Der Einfluss der politischen Lage im Nahen Osten auf Katholische Kirche und Konzil</i>	36
3.1.3. <i>Die verschiedenen Horizonte in der jüdischen Welt bezüglich dem Konzil</i>	40
3.1.4. <i>Die Stellung des Vatikans zum Staat Israel</i>	43
3.2. <i>Die Pilgerfahrt ins Heilige Land</i>	31
3.3. <i>Theologische Kernpunkte</i>	51
3.3.1. <i>Die Verantwortung des jüdischen Volkes am Tod Christi: Der Vorwurf des Gottesmordes</i>	52
3.3.2. <i>Die Rolle des nachbiblischen Israels in der Heilsgeschichte. Die Frage der Missionierung der Juden</i>	54
3.3.3. <i>Die Gegenstimmen zur Judenerklärung</i>	47
4. DIE BEZUGNAHME DES KONZILS AUF DEN ANTISEMITISMUS	58
4.1. <i>Antisemitismus und Antijudaismus. Problemstellung und begriffliche Trennung</i>	64
4.2. <i>Die Verwerfung des Antisemitismus</i>	64
4.2.1. <i>Damnata oder Deplorata? Die Formulierung der Erklärung</i>	69
4.2.2. <i>Die religiöse Unterweisung: das verschleierte Schuldbekenntnis</i>	68
4.3. <i>In den vier Relationes von Kard. Augustin Bea</i>	77
4.3.1. <i>Erste Relatio</i>	77
4.3.2. <i>Zweite Relatio</i>	79
4.3.3. <i>Dritte Relatio</i>	80
4.3.4. <i>Vierte Relatio</i>	82
4.4. <i>Die Diskussion in der Aula</i>	75
4.4.1. <i>Die Modi der Väter vor der Debatte über das Schema <i>De Iudaeis</i></i>	84
4.4.2. <i>Die Debatte über das Schema <i>De Iudaeis et de Non-christianis</i></i>	88

5. DIE ERSTEN REAKTIONEN ZUR VERABSCHIEDUNG VON NOSTRA AETATE	83
SCHLUSS	92
ANHANG	99
<i>Zeittafel</i>	99
<i>Abkürzungsverzeichnis</i>	101
<i>Literaturverzeichnis</i>	102
<i>Zusammenfassung</i>	109
<i>Lebenslauf</i>	111

Einleitung

Jeder Text hat eine eigene Entstehungsgeschichte. Es gibt Beweggründe, die zu diesem Text führen, äußere Umstände, die den Text verändern, seine Verfassungszeit verlängern, neue Ideen bringen, die seinen Inhalt bereichern, Ziele, die verfolgt werden, wo man sich am Ende fragt: Hat man diese Ziele erreicht?

Auch diese Diplomarbeit hat eine eigene „Entstehungsgeschichte“. Als ich in den Jahren 2006 bis 2008 einige Zeit in Israel verbringen durfte, bekam ich im Studien- und Pilgerhaus *Domus Galilaeae* am Berg der Seligpreisungen die Aufgabe, die Besucher des Hauses –Israelis wie auch Touristen –zu führen. Dieses Haus, das von Papst Johannes Paul II. im Jahre 2000 eröffnet wurde, ist voll von Zeichen und Symbolen: christliche Zeichen, aber auch besondere Zeichen, die über das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum sprechen. Während der Führungen kamen immer auch Fragen auf. Mehrmals fragte man über die Rolle des Papstes Pius' XII. während des Zweiten Weltkrieges, über die Shoah und überhaupt über das jüdisch-christliche Verhältnis. Das erweckte in mir den Wunsch, meine Kenntnisse über diesen Bereich der Kirchengeschichte, der Weltgeschichte, *meiner* Geschichte, zu vertiefen.

Nach einiger Zeit wurde mir deutlich, dass das Thema über diesen Bereich zu umfangreich ist und eine Fokussierung notwendig war. Mit Hilfe von Prof. Thomas Prügl, dem Betreuer meiner Arbeit, untersuchte ich andere Aspekte dieses Themas: Die Judenverfolgung in der Zeit, als Pacelli Staatssekretär war, die Juden in Spanien während des Krieges... Am Ende entstand eine Frage: Welche Rolle hat die Shoah im jüdisch-christlichen Verhältnis gespielt? Wie haben sich diese geschichtlichen Ereignisse in der Mitte des 20. Jh. auf die katholische Theologie ausgewirkt? Diese Frage definierte sich für eine konkrete Zeitperiode: die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, und ein konkretes Geschehen: Die Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*. So wurde das Thema für die Arbeit festgelegt.

Die Konzilserklärung *Nostra Aetate* war ein Meilenstein für den heutigen Dialog der Katholischen Kirche mit den nichtchristlichen Religionen. So wie auch im Fall meiner Diplomarbeit ist die veröffentlichte Fassung des Dokumentes das Ergebnis einer langen Entstehungsgeschichte; die Endfassung dessen, was ursprünglich als eine ‚Judenerklärung‘ konzipiert wurde. Diese Arbeit verfolgt die Absicht, insbesondere den vierten Paragraph der Erklärung, der die Haltung der Katholischen Kirche zu den Juden

betrifft, und seinen Entstehungsvorgang hinsichtlich einer konkreten Fragestellung zu studieren.

Diese Arbeit ist keine Textgeschichte, noch versucht sie eine chronologische Darstellung der Fakten darzulegen. Wir betrachten das Entstehen eines theologischen Textes –*Nostra Aetate* §4 –in seinem historischen Kontext. Wie ist das Werden dieses Textes, in einem historischen Kontext, auf den mehrere Aspekte nicht theologischer Natur einen wesentlichen Einfluss ausüben, zu verstehen? Während der Arbeit wird versucht zu erklären, welche Ereignisse der Abfassung dieses Dokumentes vorliegen, die zu seiner Genese geführt haben.

Bei *Nostra Aetate* handelt es sich um das „politischste Dokument des Konzils“.¹ Wir behandeln hier jenes Konzildokument, das neben theologischen Überlegungen die größten nicht-theologischen Einflüsse erfahren hat, sowohl in seinen Beweggründen als auch während seiner Vor- und Entstehungsgeschichte. Insbesondere zwei geschichtliche Ereignisse bestimmten die Abfassung von *Nostra Aetate* §4: der Nahost-Konflikt und der Zweite Weltkrieg. Wir versuchen zu verstehen, aus welchem Horizont heraus, aus welchen Hintergründen die verschiedenen Beteiligten agierten. Wir analysieren Faktoren, sowohl textimmanente Faktoren (Formulierung, Aufbau, Ortsbestimmung) wie auch äußere Umstände (theologische, geschichtliche und politische), die die Entstehung des Textes beeinflusst haben. Schließlich versuchen wir all diese Punkte zu bewerten. Demgemäß lernt man anhand dieses konkreten Textes zu verstehen, wie Textentwicklungen laufen und kann mit diesem Wissen in künftige Angelegenheiten einsteigen.

Wie ich schon erwähnt habe, ist ein Gedanke im Hintergrund dieser Arbeit die Frage des Einflusses der geschichtlichen Ereignisse in der Mitte des 20. Jh. auf die jüdisch-christliche Beziehung. Viele andere Aspekte kommen hier vor: die Schuld der Christen am Antisemitismus, die Rolle der Kirche während der Judenverfolgung des Nationalsozialismus u.a. Diese Frage wird konkret auf das Zweite Vatikanische Konzil angewendet: Wie wurden jene Ereignisse im Bezug auf das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum am II. Vatikanischen Konzil wahrgenommen? Auf der Suche nach einer Antwort werden außer den früher erwähnten nicht-theologischen Einflüssen

¹ Siebenrock, R., «Das Geheimnis der Kirche skrupulant erforschend...», in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 39 (2010), 435.

auch einige theologische Grundgedanken des Textes und insbesondere die Verwerfung des Antisemitismus in *Nostra Aetate* untersucht.

Wer die Geschichte der Judenerklärung erforscht, wird feststellen, dass für die Erklärung ihrer Entwicklung einseitige Argumente unzureichend sind. Vor allem der Versuch, die Beweggründe auf politischen Druck, Verschwörungstheorien oder „Gewissensbisse“ zu reduzieren, fällt von selbst aus. *Nostra Aetate* ist ferner ein Spiegel der Fruchtbarkeit des Zusammenspiels von Theologie und Geschichte.

1. Vorgeschichte der Konzilserklärung *Nostra Aetate*

Wo beginnt die Vorgeschichte von *Nostra Aetate*? Wo beginnt die Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils überhaupt? Von einigen wurde es anfangs nur als eine Fortsetzung des ersten Vatikanum verstanden, das voreilig abgeschlossen werden musste; jedoch, zu viel steht zwischen diesen beiden gleich genannten Konzilien als dass man sie bruchlos hintereinander stellen könnte: zwei Weltkriege, die Russische Revolution, Aufstieg und Niedergang atheistischer und antireligiöser Regime, die zunehmende Säkularisierung des alten Europas, die Shoah, die neue Weltordnung,...Vor allem der Verlust des Kirchenstaates, die darauffolgende „Gefangenschaft“ des Papstes im Vatikan und schließlich die neue Lage nach den Lateranverträgen lösten einen Prozess der Revidierung des Selbstverständnisses der Rolle von Papsttum und katholischer Kirche in der Gesellschaft aus. Die Unparteilichkeit, die Vermittlungsbemühungen, der Ruf nach Frieden während der zwei Weltkriege wurden erst dank dieser neuen Stellung in solcher Art und Weise möglich.

In Bezug auf das Verhältnis zu den Juden bedeutete der Verlust des Kirchenstaates eine Änderung in der Judenpolitik, auch wenn sie sich hier in erster Linie auf das kirchliche Territorium bezog. Die von Thomas Brechenmacher als „doppelte Schutzherrschaft“ bezeichnete Politik der Kirche –„die Christen vor den Juden und die Juden vor den Christen zu schützen“² –war nach neunzehn Jahrhunderten auf einmal obsolet geworden. Die neue Lage des Vatikans ermöglichte den Anfang eines langsamen Veränderungsprozesses. Es war der Ausgangspunkt für einen Prozess „von unten“, der mit *Nostra Aetate* bis „oben“ gelang, aber keineswegs dort endete. Viele Initiativen stießen auf Schwierigkeiten und Widerstände zu einer Zeit, als die Kirche, angesichts

² Brechenmacher, T., *Der Vatikan und die Juden*, 272.

der komplexen Ereignisse Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts und aus ihrer neuen Stellung heraus, äußerst sorgfältig und skeptisch gegenüber Erneuerungsversuchen vorging (Stichwort: Antimodernismus).

Es bedurfte aber –wenn man es so sagen darf –eines erschütternden Ereignisses, von dem man nicht unberührt bleiben konnte und mit welchem der Entwicklungsgang einen definitiven Antrieb bekam. Die Vernichtung Millionen europäischer Juden durch das Nationalsozialistische Regime wirkte in dreifacher Weise auf diesen Wandlungsprozess ein: Sie beschleunigte ihn, öffnete die Debatte um die Schuld der Christen und ermöglichte vor allem ein wirkliches Gespräch der Religionen, indem sie den Verzicht auf den Konversionsgedanken veranlasste,³ wie er später in der Erklärung lehramtlich realisiert wurde.

In der Zeit von der Ankündigung bis zum Konzilsbeginn sind einige Ereignisse für das weitere Verständnis der Entwicklung der Konziserklärung hilfreich.

1.1. Der persönliche Beitrag Johannes XXIII.

Nicht einmal drei Monate nach seiner Papstwahl überraschte Johannes XXIII. die ganze Welt mit der Ankündigung eines ökumenischen Konzils am 25. Jänner 1959. Angelo Giuseppe Roncalli lag die Frage der Beziehung zu den Juden vielleicht seit seiner Pilgerreise ins Heilige Land als Bischofsvikar im Jahre 1906, aber gewiss seit seiner Zeit als Apostolischer Delegat in der Türkei besonders am Herzen.⁴ Dort wurde er „in ungeahntem Maß mit den Schrecken der nationalsozialistischen Vernichtungslager und den Ängsten der von der Deportation ‚nach dem Osten‘ bedrohten Juden vertraut“.⁵ Dieses Gefühl kam nicht nur zum Ausdruck, als er am 18. September 1960 Kardinal Augustin Bea, Vorsitzender des Sekretariats für die Einheit der Christen, mit der Vorbereitung eines Erklärungsschemas über das Verhältnis der katholischen Kirche zum jüdischen Volk beauftragte,⁶ vielmehr bahnte er selber den Weg und deutete die Linie an, der zu folgen war, durch die Entscheidungen, die er während der Vorbereitungszeit nahm.

³ Vgl. ebd. 271-272.

⁴ Weiteres zur Biographie und Gestalt Johannes' XXIII. als Vorkämpfer des II. Vatikanischen Konzils in: Recker, D., Die Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils, 103-199.

⁵ Oesterreicher, J., Kommentierende Einleitung, 409.

⁶ Bea, A., Die Kirche und das jüdische Volk, 21.

Einer der Kerngedanken der kirchlichen Praxis lautet: *lex orandi, lex credendi* – das, was die Kirche glaubt, das betet sie. Deswegen ist die Liturgie Ausdruck des Glaubensinhalts und ein wichtiges Element der Erziehung und Prägung des Kirchenvolkes.

Am Karfreitag, an dem die Kirche in den „*Orationes sollemnes*“ ihren priesterlichen Dienst ausübt, indem sie für alle Menschen in der Welt vor Gott eintritt, betete man in der 8. Oration „*pro perfidis iudaeis*“, für die „perfiden“ Juden, deren „Perfidie“ Gott von Seinem Erbarmen nicht ausgeschlossen hatte, „dass Er den Schleier von ihren Herzen wegnehme, auf dass sie unsern Herrn Jesus Christus erkennen“. Dabei wurden, im Unterschied zu allen anderen Gebeten, die Kniebeuge und der Moment der Stille ausgelassen,⁷ die bis zum *Sacramentarium Gelasianum* aus dem 7./8. Jahrhundert belegt waren, jedoch später allmählich aus den liturgischen Büchern verschwanden.

Die Übersetzung mit den dem Latein näheren Worten ‚perfide‘ Juden/ jüdische ‚Perfidie‘ wurde schon längst nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinn verstanden – nämlich „Ungläubige“ (,nicht-an-Christus-Glaubende‘) Juden/ jüdischer „Unglaube“ – und enthielt eine völlig negative Konnotation, was leicht zu judenfeindlichen Haltungen unter den Christen führen konnte, und für die Rechtfertigung antisemitischer Lehren aufgegriffen worden war, wie die Geschichte schmerzhaft gezeigt hatte.

Schon unter Pius XII. hatte die Ritenkongregation im Jahre 1948 die Übersetzung des lateinischen *perfidis iudaeis/ perfidia iudaica* ins Deutsche mit ‚ungläubige‘ Juden/ jüdischer ‚Unglaube‘ bewilligt.⁸

Kurz nach der Ankündigung des Konzils traf Johannes XXIII. eine Entscheidung, die für den Weg der Annäherung zum Judentum einen großen Schritt bedeutete und zugleich für die Behandlung der Judenfrage im Konzil wegweisend war: In der Karwoche vom Jahre 1959 ließ er die Worte *perfidis* und *perfidia* einfach vom Text streichen. Die Ungewohntheit dieser Maßnahme besteht darin, dass sie keine Begründung in historischen Anhaltspunkten findet, da der Begriff *perfidiam* in allen Messbüchern und Sakramentarien belegt ist.⁹ Die Begründung beruht auf der Entscheidung des Papstes, der beschlossen hatte, Passagen, die für Juden (aber auch für

⁷ Vgl. *Missale Romanum Tridentinum*, zit. nach Ginzel, G. B./ Fessler (Hg.), *Die Kirchen und die Juden*, Gerlingen 1997, 59.

⁸ AAS 40 [1948], 342.

⁹ Eine liturgische Kommission der Ritenkongregation, für die Behandlung der Änderungsbitte der Gesellschaft *Amici Israel* für die Karfreitagsliturgie zuständig, dokumentierte es so in Jahre 1928; vgl. Wolf, H., *Papst und Teufel*, 111 (s. Anm. 23).

Muslime, Protestanten oder Nichtchristen) verletzend sein könnten, aus der Liturgie zu entfernen.¹⁰

In der gleichen Linie beschloss er eine weitere Maßnahme. Im Jahre 1899 hatte Leo XIII. das ganze Menschengeschlecht an das Herz Jesu geweiht. Pius XI. fügte dem Weihegebet einen Satz hinzu: „Blicke endlich voll Erbarmen auf die Kinder des Volkes, das ehemals das auserwählte war. Möge das Blut, das einst auf sie herabgerufen wurde, als Bad der Erlösung und des Lebens auch über sie fließen“. Johannes XXIII. hielt es für geeignet, diesen Satz wegzuschaffen, da die enthaltene Anspielung an Mt 27,25 („Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“) zur Auslegung dieser Stelle als eine Gesamtschuld des jüdischen Volkes am Tod Christi anregen könnte.¹¹

Diese waren Gesten, die eine unmittelbare Schätzung in der jüdischen Welt bewirkten, wie es die Besuche von der internationalen jüdischen Organisation *B'nei B'rith* am 18. Januar 1960 und von 130 Vertretern des *United Jewish Appeal* am 17. Oktober im Vatikan zeigen. Erstere wollten dem Papst von einem zunehmenden Antisemitismus berichten und für seine Rettungsmaßnahmen zu seiner Zeit als Apostolischer Delegat in der Türkei wie auch für die Änderung der Karfreitagsfürbitte danken; Letztere wurden vom Papst mit den von tiefer Bedeutung geladenen Worten empfangen: *Son' io Giuseppe, il fratello vostro!* –Ich bin es, Josef, euer Bruder! Eine Anspielung an die bewegende Begegnung Josefs mit seinen Brüdern in Ägypten, indem er auf seinen Taufnamen, Giuseppe, zurückgreift.¹²

1.2. Jules Isaac

Diese Maßnahmen, die der neue Papst während seines ersten Pontifikatsjahres getroffen hatte, ermutigten jüdische Kreise, angesichts des bevorstehenden Konzils dem Papst Anfragen und Ansuchen zukommen zu lassen.

Jules Isaac (1877-1963), französischer Historiker, selbst Opfer der Judenverfolgung unter dem Vichy-Régime gewesen, hatte Frau und Kinder bei der Naziverfolgung verloren. Ihn bewegte der große Wunsch nach Beseitigung des Antisemitismus und Freundschaft zwischen Juden und Christen und mit diesem Zweck gründete er die

¹⁰ Vgl. Alberigo, G./ Wittstadt, K. (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bd. I, Mainz/ Leuven 1997, 444 (s. Anm. 107).

¹¹ AAS 51 [1959], 595.

¹² Osterreicher, J. M., Kommentierende Einleitung, 408.

Gruppe *Amitiés judéo-chrétiennes*.¹³ Im Jahre 1959 begegnete er Papst Pius XII. in Castel Gandolfo und legte ihm zehn in der Konferenz von Seelisberg verfasste Thesen für eine Neuorientierung der jüdisch-christlichen Beziehung vor.¹⁴ Diese gründeten auf 18 schon in seinem Buch *„Jésus et Israël“*¹⁵ enthaltene Thesen und berührten praktisch die gleichen Punkte: das gemeinsame Erbe von Juden und Christen in der Schrift und den wichtigsten Geboten; die jüdische Abstammung Jesu, Maria, der Apostel und der ersten Märtyrer; der Ruf dazu, dass die Ereignisse der Passion nicht in einseitiger Auslegung den Juden vorgeworfen werden, und dass christliche Lehrer durch ihren Unterricht nicht Hass gegen die Juden erwecken oder fördern.

Nach dem Tod Pius XII. gelang es ihm durch die Hilfe des Erzbischofs seines Wohnortes, Aix-en-Provence, des französischen Botschafters beim Hl. Stuhl und des Untersekretärs des Sekretariats für die Einheit der Christen, Msgr. Arrighi, am 16. Juni 1960 von Papst Johannes empfangen zu werden. Der 83-jährige Jules Isaac sehnte sich nach einem definitiven Schritt des Oberhauptes der katholischen Kirche, der zu einer Revision der Haltungen, Katechesen und christlichen Erziehung bezüglich der Juden bewegte (das, was er als die ‚Lehre der Verachtung‘ bezeichnete). Mit dieser Hoffnung überreichte er dem Papst ein Dossier mit seinen Bitten. Papst Johannes verwies ihn an Kardinal Bea, mit dem er nur zwei Tage nach der Papstaudienz, am 15. Juni, mehr als eine Stunde im Gespräch über die Möglichkeiten der Annäherung zwischen Juden und Christen verbrachte. Das Sekretariat für die Einheit nahm später das Dossier in seine Überlegungen auf.

Jules Isaac starb am 6. September 1963, zwei Jahre vor der Veröffentlichung von *Nostra Aetate*, im Alter von 86 Jahren. Inwiefern seine Bemühungen für die Verfassung der Konzilserklärung entscheidend waren, wird unterschiedlich bewertet, jedoch wurden viele seiner Anfragen und Grundsätze bezüglich der christlichen Lehre und Darstellung des jüdischen Volkes bei den sukzessiven Bestimmungen und päpstlichen Dokumenten über die Erklärung *Nostra Aetate* hinaus zum Ausdruck gebracht,¹⁶ und er kann als einer der großen Antreiber des jüdisch-christlichen Dialogs gesehen werden.

¹³ Vgl. Alberigo, G./ Wittstadt, K., Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I, 446.

¹⁴ Sowohl die 10 Thesen der Seelisberger Tagung als auch die 18 Thesen von „Jésus et Israël“ findet man unter FrRu XVI./XVII. (1964/65), 61/64, 56-57.

¹⁵ Isaac, J., *Jésus et Israël*, Paris 1948.

¹⁶ Man kann die 18 Thesen von Jules Isaac mit vatikanischen Dokumenten wie *Nostra Aetate* (1965), Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „*Nostra Aetate*“ Nr. 4 (1974), Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche (1985) vergleichen.

1.3. Das Votum des Bibelinstituts

Mit Datum des 24. April 1960 wurde vom päpstlichen Bibelinstitut zu Rom ein Votum an die vorbereitende Zentralkommission des Konzils geschickt.¹⁷ Die drei im Votum behandelten Themen waren: „Freiheit an der Schriftforschung, Reform der Disziplinarverfahren und vor allem tiefgreifender Wandel der katholischen Auffassung über das Judentum“¹⁸.

Der 5. Paragraph des Votums handelt von der Vermeidung des Antisemitismus (*De antisemitismo vitando*). In ihm ist manch Auffälliges vorhanden. Dieser Paragraph wollte dazu anregen, beim Konzil das Problem des Volkes Israel zu behandeln, außerdem wird die geistliche Herkunft der Christen vom jüdischen Glauben betont, um dadurch gewisse Vorurteile, die den Antisemitismus begünstigen, zu vermeiden.

Dieses Thema sollte *unter dem Ökumenismus* behandelt werden. Einige wollen hinter diesem Wunsch die Spuren Johannes' XXIII. sehen, nicht nur weil dabei auf die liturgischen Änderungen des Papstes hingewiesen wird, sondern weil er für diese Entscheidung plädiert hätte.¹⁹ Johannes M. Oesterreicher vertritt aufgrund des Stils und der Denkart die Meinung, dass das Dokument von Stanislas Lyonnet, Professor für Neues Testament zu Rom verfasst worden sei.²⁰ Es besteht auch die Frage, ob Kardinal Bea, ehemaliger Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts, diese Meinungsäußerung mit beeinflusst habe. Man hält dies durchaus für wahrscheinlich.²¹ Das Auffällige in diesem Sinn ist, dass die Abfassung dieses Votums sowohl vor den Gesprächen des Papstes mit Augustin Bea, wie auch vor der Errichtung des Einheitssekretariats geschehen ist.

Der Grund für diese Bitte des Bibelinstituts ist, dass bei vielen Christen die Vorstellung besteht, das Volk Israel sei „verflucht“, „verworfen“ oder in seiner Gesamtheit für den Tod Christi verantwortlich und deswegen zu einem „herumstreunenden“ Leben verdammt.

Die angedeuteten Argumente zugunsten einer positiven Erklärung über das Volk Israel, die es von den oben genannten Vorwürfen befreit, sind *liturgischer* (der Römische Messkanon und die Karsamstagliturgie), *biblischer* (die paulinische Haltung im Römer-

¹⁷ Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando (Typis Polyglottis Vaticanis 1961) Series I, vol. IV, pars I 1, 132-134.

¹⁸ Alberigo, G./ Wittstadt, K., Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I, 154.

¹⁹ Recker, D., Die Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils, 160.

²⁰ Vgl. Oesterreicher, J. M., Kommentierende Einleitung, 409.

²¹ Zenger, E., Nostra Aetate. Der notwendige Streit um die Anerkennung des Judentums in der katholischen Kirche, in: Ginzel, G. B./ Fessler, G. (Hgg.), Die Kirchen und die Juden, Gerlingen 1997, 61.

Galater-, 1. Korintherbrief) und *historischer* Art (Betonung der Schuld aller Menschen am Tod Christi im Trienter Konzil).

2. Das Konzil und die Judenerklärung

2.1. Zum Vorbereitungsvorgang der Konzilstexte

Es ist gut, zunächst kurz den Abfassungsverlauf eines Konzilsdokuments im II. Vatikanum zu erläutern, da dieses auch zum Verständnis des Themas hilfreich sein kann.

Vor Beginn des Konzils wurde vorerst eine *Commissio antepreparatoria*, und dann 10 Kommissionen und 3 Sekretariate eingesetzt, die das aus einer Bestandsaufnahme der Wünsche von Bischöfen, Ordensoberen und kirchlichen Fakultäten zusammengesetzte Material in Bezug auf Lehre und Leben der Kirche ausarbeiteten.²² Eines davon war das Sekretariat für die Einheit der Christen, das Johannes XXIII. mit der Vorbereitung des Entwurfes einer Erklärung über die inneren Beziehungen zwischen der Kirche und dem Volk Israel betraute.

Wie in diesem Fall waren alle Kommissionen für die Vorbereitung der Entwürfe (so genannte „Schemata“) zuständig, die anschließend den Konzilsvätern zugeleitet werden sollten. Den Konzilsvätern stand dann die Aufgabe zu, diese Schemata persönlich oder im Kontext von Bischofsversammlungen zu überprüfen und zu studieren. Wenn ein Entwurf in die Aula eingeführt wurde, sollte zuerst eines der Mitglieder der Kommission einen Bericht (*Relatio*) des Schemas vortragen, danach fand die Abstimmung des Plenums über den ganzen oder einen Teil des Textes statt („*placet*“/ „*placet iuxta modum*“/ „*non placet*“), wobei eine Zweidrittelmehrheit für das Fortschreiten notwendig war. Viele Schemata wurden nicht einmal im Plenum präsentiert, während des Konzilsverlaufs abgelehnt oder in andere Dokumente eingegliedert. Vor dem Konzil wurden 70 (!) Dokument-Schemata vorbereitet, die Zahl der am Ende des Konzils veröffentlichten Dokumente war 16.

Nach den Änderungsvorschlägen (*Modi*) der Konzilsväter war wieder die Kommission für die Verbesserung des Textes zuständig, unter Berücksichtigung der *Modi*, vor allem derer, die *placet iuxta modum* (Zustimmung mit Vorenthaltungen) abgestimmt hatten.

²² Spüllbeck, O., Aus der Vorbereitungsarbeit für das II. Vatikanum, in: Müller, O., Vaticanum Secundum, Bd. I, Leipzig 1966, 189.

Darauf folgte immer eine *Relatio* der Kommission mit der Erläuterung der berücksichtigten *modi*. Bei der Schlussabstimmung war nur noch die Wahl, zuzustimmen (*placet*) oder abzulehnen (*non placet*) möglich; im Fall eines positiven Ergebnisses wurde dann das Dekret vom Papst und *allen* Konzilsvätern unterschrieben und veröffentlicht.²³

2.2. Die Beauftragung an das Sekretariat für die Einheit der Christen

Am 18. September 1960 begann die eigentliche Geschichte von *Nostra Aetate*, als Johannes XXIII. Kardinal Augustin Bea, dem Vorsitzenden des Sekretariats für die Einheit der Christen formell den Auftrag der Vorbereitung eines Entwurfes über die *Questiones de Iudaeis* erteilte.

Das Sekretariat für die Einheit der Christen (*Secretariatus ad unitatem Christianorum fovendam*) wurde am 5. Juni 1960 errichtet. Es bestand aus Kardinal Bea, deutscher Jesuit, Professor für Altes Testament und Direktor des Bibelinstituts in Rom zwischen 1930-1949, als Vorsitzendem, J. Willdebrandt als Sekretär und noch 43 weiteren Mitgliedern, die besonders aus Regionen mit bedeutender ökumenischer Beziehung stammten.²⁴

Das Sekretariat stellte als sein Ziel dar, den Weg zur Einheit zu finden, und zwar um den anderen Christen zu helfen, die Arbeit des Konzils besser mitzuverfolgen, jedenfalls mit der Ermächtigung, Texte zu verfassen, die der christlichen Einheit dienen und dem Konzil vorgelegt werden könnten.²⁵ Es schien, dass das Sekretariat zu diesem Punkt keine eigenen Schemata vorbereiten würde, sondern eher eine beratende Funktion ausüben und vielleicht eine gemischte Kommission bilden würde, da viele der Fragen, die diese zu behandeln hatte, andere Vorbereitungskommissionen betrafen.

Das Programm des Sekretariats führte zur Errichtung von fünfzehn Unterkommissionen, jeweils aus vier oder fünf Mitgliedern bestehend. Diese Unterkommissionen beschäftigten sich mit zehn Hauptthemen: 1.- Das Verhältnis von Nichtkatholischen Christen zur Kirche; 2.- Die kirchliche Hierarchie; 3.- Die Konversionen; die Wiedereinführung des ständigen Diakonats; 4.- Das allgemeine

²³ Aus der allgemeinen Einleitung in Rahner, K./Vorglimler, H., Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, 29-30.

²⁴ Vgl. Alberigo, G./Wittstadt, K., Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I, 297-298.

²⁵ Vgl. ebd. 299-300.

Priestertum aller Gläubigen und die Laien; 5.- das Wort Gottes; 6.- Liturgie: Volkssprachen und Kommunion unter beiden Gestalten; 7.- Mischehen; 8.- Die Gebetsoktav für die Einheit der Christen; 9.- das ökumenische Konzept des Genfer Weltrates; 10.- Juden betreffende Fragen.²⁶

Es gibt einige bedeutenden Punkte für die Bewertung der Entscheidung, das Judenschema dem Einheitssekretariat anzuvertrauen. Das Einheitssekretariat wurde, wie oben erwähnt, am 5. Juni 1960 errichtet, mit Kardinal Bea als Sekretär an der Spitze. Zehn Tage später sagte Johannes XXIII. zu Jules Isaac, er solle sich für die Besprechung seiner Bitten an Kardinal Bea wenden. Jules Isaac berichtete, dass Kardinal Bea über die gegenwärtige Lage der Problematik informiert war, da er in Beziehung zu deutschen Katholiken stand, die eine freundschaftliche Annäherung zwischen Christen und Juden suchten.²⁷ Von Kardinal Bea, ähnlich wie Papst Johannes, weiß man, dass ihm das Anliegen eines Neuanfangs in der Beziehung zum Judentum, vor allem infolge der Ereignisse während des Zweiten Weltkrieges am Herzen lag, wie es der Oberrabbiner Elio Toaff über ihn bei ihrer Begegnung am Päpstlichen Bibelinstitut berichtet: „Augustin Bea, ein Mann von ausgesuchter Freundlichkeit, überschüttete mich geradezu mit seiner Liebeswürdigkeit. Aus einer Bekanntschaft wurde schon bald eine Freundschaft, und eines Tages vertraute mir Monsignore Bea an, dass er als gebürtiger Deutscher die ganze Last des Bösen und des Leides fühle, das sein Volk den Juden angetan hatte, und dass er wenigstens etwas im Sinne einer, wenn auch äußerst beschränkten Wiedergutmachung tun möchte.“²⁸

Drei Monate später beauftragte Papst Johannes das Sekretariat für die Einheit der Christen mit den *Questiones de Iudaeis*. Es wurden drei Spezialisten ernannt, da es bis zu diesem Moment keine Mitglieder oder Konsultoren gab, die zu diesem Thema beitragen konnten: Abt Leo von Rudloff (von der *Dormitio Abbey* in Jerusalem), Johannes Maria Oesterreicher und Pater Gregory Baum.

Die Frage lautet nun, inwiefern man sagen kann, dass dies eine Beauftragung an Kardinal Bea *als Vorsitzendem des Einheitssekretariats* war? Vertraute der Papst ihm eher als Alttestamentler und Kenner der gegenwärtigen Lage der Beziehungen zwischen Juden und Christen? Sicherlich, der zweite Aspekt war wichtig, aber die Beauftragung

²⁶ Ebd. 301.

²⁷ Vgl. Schmidt, S., Agostino Bea. Cardinale dell'ecumenismo e del dialogo, Mailand 1996, 84-85.

²⁸ Vgl. Toaff, E., Perfidi Giudei – Fratelli Maggiori, Mailand 1987, 215.

an dieses bestimmte Sekretariat, und die später beabsichtigte Einfügung des Textes ‚über die Nichtchristen und insbesondere die Juden‘ in das Schema über den Ökumenismus lassen sich schwer nur aufgrund des Vermeidens einer übergroßen Zahl an Kommissionen oder aus dem Wunsch, dass Kardinal Bea diese Arbeit leite, erklären. Sie waren von zu großer Bedeutung.

Vielleicht hatte Papst Johannes XXIII. die Radiobotschaft *Non mai forse* vom 23. Dezember 1949 vor Augen, in der Pius XII. anlässlich des Großen Jubiläums im Jahre 1950 getrennte Christen und Juden zusammen in einem Atemzug zur Rückkehr in die Kirche einlud. Dafür verwendete er die ökumenische Bibelstelle *par excellence*: Joh 17,11 *ut unum sint* –damit sie eins seien. Und überraschenderweise redete er nicht nur Christen anderer Konfessionen an, sondern bezog auch jene mit ein, „die in ehrlicher aber vergeblicher Erwartung Christus in den Voraussagen der Propheten als noch nicht Angekommen anbeten“.²⁹

Der empfangene Auftrag sollte das Leben von Augustin Bea von diesem Moment an prägen. Dieses Anliegen wurde zu seinem Anliegen, wie seine Aufzeichnungen während seiner geistlichen Exerzitien im Sommer 1960 zeigen. Seine ökumenische Aufgabe war „für die Seelen“ und „zum Aufbau des Leibes Christi“, in der Liebe und der Innerlichkeit. Und so auch die Frage der Juden. Wenn diese erfüllt sei, dürfte er sein ‚*Nunc Dimitis*‘ sprechen.³⁰

Dieser Moment war aber noch weit entfernt, und Kardinal Bea zögerte nicht, sich der Arbeit zu widmen.

2.3. Die Einordnung der Judenerklärung

Die Frage nach der Einordnung der Judenerklärung ist von großer Relevanz, insofern sie den ersten Eindruck der Erwägung des Themas im Konzil verleiht. Es gab verschiedene Vorschläge, die nur Vorschläge blieben, und andere Möglichkeiten, die in die Praxis umgesetzt wurden, welche aber im Laufe des Konzils andere Wege fanden.

In diesem Abschnitt wird das Verständnis der Judenfrage im Konzil anhand der Einordnung der Erklärung und aus ihrer Behandlung in der Textvorbereitung heraus dargestellt.

²⁹ „Per tutti gli adoratori di Cristo – non esclusi coloro che in una sincera ma vana attesa l'adorano promesso nelle predizioni dei Profeti e non venuto – Noi apriamo la Porta Santa.“; AAS 42 [1950], 126.

³⁰ Vgl. Schmidt, S., Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit, Graz u.a., 420.

Das Konzil hat drei Arten von Dokumenten: Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen (*Declarationes*). Erstere sind Dokumente mit Lehrgehalt und äußern die wichtigsten Aussagen, die da wären „Verständnisschlüssel für die anderen Dekrete und Erklärungen“.³¹ Dekrete betreffen die kirchliche Disziplin und zeigen die praktischen Folgen aus den Lehren. Erklärungen sind wesentlich kürzere Texte, die die Haltung der Kirche zu einer öffentlichen Frage behandeln.³²

Da die Erklärungen das Verhältnis der Kirche zu Bereichen, die außerhalb ihrer selbst liegen, betreffen, erlässt das Konzil keine verbindlichen Glaubensaussagen oder Ausführungsbestimmungen, sondern es äußert „verbindlich ausgesprochene Weisungen, die den Weg der Kirche in neu geöffnete Bereiche betreffen“³³. Nach Otto Hermann Pesch hat das Konzil Erklärungen dort erlassen „wo es indes angezeigt war, sich so vorsichtig und überholbar wie möglich zu äußern, einerseits, um innerkirchliche Kontroversen nicht anzuheizen, andererseits, um außerhalb der Kirche keine ihr Wirken belastenden Missverständnisse aufkommen zu lassen.“³⁴

2.3.1. Eigenständiges Dokument

Das Sekretariat für die Einheit listete bei seiner ersten Vollversammlung die Themen für seine Arbeit auf. Das letzte dieser Themen war „die Judenfrage: Verhältnis zwischen den beiden Testamenten, liturgische Texte etc.“³⁵ Eine der fünfzehn gebildeten Unterkommissionen behandelte das Thema, Mitglieder dieser Unterkommission waren Abt Leo von Rudloff (Jerusalem), Johannes M. Oesterreicher und Gregory Baum, zwei Konvertiten, die den größten Beitrag bei der Textvorbereitung leisteten. Dabei standen folgende Aspekte im Mittelpunkt: die Anerkennung der Wurzeln der Kirche im Judentum, die Widerlegung der Vorstellung, dass das jüdische ein von Gott verfluchtetes Volk sei, die Verkündigung der eschatologischen Dimension der Versöhnung zwischen Juden und Christen und die Verurteilung des Antisemitismus.³⁶ Der ursprüngliche Wunsch, sowohl von Papst Johannes XXIII. als auch des Sekretariats wäre gewesen, die *Questiones de Iudaeis* in einem eigenständigen Dokument zu

³¹ Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68 (1985), 5.

³² Vgl. Akademische Verbindung Leonina, Vaticanum II, Freiburg Schweiz 1966, 18.

³³ Roddey, T., Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung „Nostra Aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt, Paderborn 2005, 51.

³⁴ Pesch, O. H., Das Zweite Vatikanische Konzil (1962). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg³1994, 80-81.

³⁵ Alberigo, G./ Wittstadt, K., Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I, 300.

³⁶ Ebd., 306.

behandeln; erst angesichts gewisser Umstände, als auch die totale Blockade des Dokuments drohte, wandelte sich dieser ursprüngliche Plan. Und die Probleme begannen schon vor der Vorstellung des ersten Entwurfes.

Bereits im August 1961 zeigten sich die ersten Schwierigkeiten: zum Teil seitens arabischer Länder und zum Teil seitens verschiedener Bischöfe, die mit dem theologischen Inhalt des Themas nicht einverstanden waren. Man schlug vor, das Thema im Schema *De libertate religiosa* kurz darzulegen und einen Text über die Beziehung zwischen Israel und der Kirche in das Schema *De Ecclesia* einzufügen. Papst Johannes XXIII. hielt an seiner Entscheidung fest, das Schema dem Sekretariat für die Einheit der Christen anzuvertrauen,³⁷ aber die Idee, eine Erklärung *De Iudaeis* eigenständig zu verabschieden, hielt angesichts der äußeren Umstände nicht durch (siehe unten 3.1).

2.3.2. Ökumenismus-Schema

Im Jahre 1963 wurde die Judenerklärung, „nach Billigung durch die Koordinierungskommission für die Arbeiten des Konzils in das Schema „über den Ökumenismus eingefügt“.³⁸ Daraus ergibt sich die Frage über den theologischen Hintergrund, der zu einer solchen Entscheidung geführt hatte, wie es schon mit der Beauftragung an das Einheitssekretariat geschehen war. Man kann wohl darauf hinweisen, dass damals das Schema schon mit der Überschrift „Die Haltung der Katholiken zu den Nichtchristen und hauptsächlich zu den Juden“³⁹ vorgelegt wurde und nicht mehr die Judenfrage allein behandelte, oder, dass auch der Abschnitt über die Religionsfreiheit als fünftes Kapitel in dieses Ökumenisschema eingereiht wurde, ohne dass es eine größere Relevanz gehabt hätte. In diesem Fall wäre dies eine rein praktische Entscheidung, ohne theologische Bedeutung. Jedoch wird bei der ersten *Relatio* von Kardinal Bea, in der er nur das Thema des Judentums behandelt, deutlich, dass der jüdischen Religion eine hervorgehobene Stellung verliehen wurde, und zwar in Beziehung zum Ökumenismus, wenn auch dies bei der Diskussion in der Aula nicht wenige Einwände auslöste. Dennoch wirkt jede Überlegung etwas spekulativ, weil Kardinal Bea auf die Frage der Stellung des Kapitels im Ökumenismusdekret nicht einging und der derzeitige Quellenbestand keine Antwort aufzeigt. Erst später, in seiner nächsten *Relatio* zum

³⁷ Ebd., 307.

³⁸ Bea, A., *Die Kirche und das jüdische Volk*, 141.

³⁹ Ebd.

Schema ging er auf diese Frage ein. Zum Zeitpunkt der Berichterstattung Beas am 25. September 1964 waren der ursprünglichen Judenerklärung schon Abschnitte über andere nichtchristliche Religionen zugefügt worden und das Dokument erschien nicht mehr als ein Kapitel des Schemas über den Ökumenismus, sondern für sich in einer Erklärung anhand dessen. Augustin Bea widmete einige Worte der Rechtfertigung des Anspruchs, die Beziehung zum Judentum mit der Ökumene zu verbinden, in dem man einen doppelten Zugang herauslesen kann. Die jüdisch-christliche Beziehung ist in zwei Ebenen mit dem Ökumenismus verbunden: Erstens weil alle Christen, unabhängig ihrer Konfession, einen gemeinsamen Zugang zum Judentum haben: „Da jedoch die tiefreichenden besonderen Beziehungen, die zwischen der Kirche und dem erwählten Volk des Alten Bundes bestehen, allen Christen gemeinsam sind, so ist offensichtlich ein Zusammenhang vorhanden zwischen der ökumenischen Bewegung und der in dieser Erklärung behandelten Frage.“ Diese Sichtweise steht in Beziehung zur „ökumenischen“ Bezeichnung des Konzils. Hier scheint der Grund für die Bezeichnung „ökumenisch“ nicht die Beziehung der Kirche zum Judentum zu sein, sondern der gemeinsame Zugang aller Christen zu diesem Thema. Zweitens stellt er in Zusammenhang „Ökumene“ und „jüdisch-christliche Verhältnis“ wenn er meint: „Gleichwohl ist die Verbindung zwischen den Christen und dem jüdischen Volk weniger eng als die Beziehungen zwischen den Christen selbst. Daher ist die Frage unseres Verhältnisses zu den Juden in gewisser Weise vom Schema über den Ökumenismus getrennt und wird demnach nicht in einem *Kapitel* dieses Schemas behandelt, sondern für *sich* in einer Erklärung, die sich eher nur äußerlich an das oben genannte Schema anfügt.“ Wenn man es andersherum formuliert: Es gibt eine Verbindung zwischen den Christen und dem jüdischen Volk, die der Beziehung zwischen Christen selbst ähnlich, wenngleich weniger eng, ist.⁴⁰

Etwas anderes, das eine viel tiefere Reichweite beansprucht, ist die Betrachtung der Frage der Beziehung zwischen Judentum und Christentum in seiner „wahrhaft ökumenischen Orientierung“: als „das ursprüngliche, prototypische ‚Schisma‘ (...), das zur Ausstoßung der jungen Kirche aus dem Schoß der Synagoge führte und sich so zu der jahrhundertelangen Spaltung zwischen beiden entwickelte.“⁴¹

⁴⁰ Ebd., 154.

⁴¹ Oesterreicher, J. M., Das Konzil und die Juden, in: Eckert, W. P. (Hg.), *Judenhass – Schuld der Christen?!*, Essen 1964, 392.

Nach der Diskussion über die Einordnung des Schemas als viertes Kapitel des Ökumenismus-Schema bei der Vorlage des zweiten Entwurfs, wurde ersichtlich, dass eine neue Stellung zu finden war. Am 21. November 1963 wurden die Kapitel 4 und 5 tatsächlich vom übrigen Schema abgetrennt, und aus Zeitgründen kam man vor Ende der Sitzungsperiode nicht einmal zur Grundabstimmung. In der *Relatio* von Kardinal Bea am 25. September 1964 sprach dieser nicht mehr vom Text des Schemas als einem Kapitel des Schemas *De Oecumenismo*, sondern „separat in einer Erklärung, die eher nur äußerlich dem Schema „über den Ökumenismus“ angehängt wird“.⁴²

Die Tatsache, dass die Debatte über das 4. und 5. Kapitel des Ökumenismus-Schemas nicht bei der zweiten Session stattfand, wird oft negativ bewertet, und es gibt Meinungen, die bezweifeln, dass der wahre Grund dafür Zeitmangel gewesen sei. Wenn aber die Absicht bestand, aus diesen Kapiteln eigene Erklärungen zu machen, dann wäre eine Grundabstimmung hinderlich geworden. Aber für eine Vorbereitung der Verselbstständigung der Texte gab es wirklich keine Zeit **mehr**.⁴³

2.3.3. Kirchenschema, Religionsfreiheit oder Kirche in der Welt?

Während der ganzen Arbeitszeit kamen seitens der Koordinierungskommission, aber auch von verschiedenen Konzilsvätern und sogar vom Papst wiederholt Vorschläge zur Sprache, die Judenerklärung bzw. die Erklärung über die Nichtchristen in das Schema über die Kirche, in das Schema 13 (Bezeichnung für die spätere Pastoralkonstitution) oder in den Text über die Religionsfreiheit einzufügen.

Schon beim Auftauchen der ersten Probleme mit Vertretern des Mittleren Osten in der Sitzung des Einheitssekretariats im November 1961, d.h. lange vor der Eröffnung der ersten Sitzungsperiode, entschied man sich, den Text wesentlich zu kürzen, ihn vielleicht im Schema über die Religionsfreiheit darzulegen und der Theologischen Kommission die Ausarbeitung eines weiteren Textes über die Verbindung zwischen Israel und der Kirche zu überlassen, der dann in das Schema *De Ecclesia* eingefügt würde. Nur die Entscheidung des Papstes (damals noch Johannes XXIII.), dass keine andere Kommission sich einmischen solle, verhinderte diesen Rückschritt.⁴⁴

⁴² Vgl. Bea, A., *Die Kirche und das jüdische Volk*, 154.

⁴³ Vgl. v. Galli, M., *Die Konzilserklärung über die Juden. Der Hintergrund (2. und 3. Session)*, in: *FrRu XVI./XVII. (1964/65)*, 61/64, 8.

⁴⁴ Vgl. Alberigo, G./ Wittstadt, K., *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. I, 306.

Die Möglichkeit, die Judenerklärung in das Kirchenschema einzureihen, kam wieder nach der Diskussion bei der dritten Konzilssession vom 28. und 29. September 1964 zur Sprache. In der Konzilsaula war die Stimmung bezüglich der Erklärung mehrheitlich positiv. Gegnerkreise derselben intervenierten – abgesehen von wenigen Ausnahmen – im Geheimen. Kardinal Bea empfing einen Brief in dem man andeutete, dass Papst Paul VI. der Einsicht sei, die Judenerklärung solle stark verkürzt und in das Schema über die Kirche eingereiht werden. Darauf erkundigte sich der Kölner Kardinal Frings beim Papst, der jedoch erklärte, er habe weder derartige Änderungen, noch einen solchen Brief verfasst; er habe einzig seine Meinung geäußert, ob der geeignete Platz für die Judenerklärung nicht das Kirchenschema wäre, in dem vom Alten Testament die Rede ist.⁴⁵ Er überlegte, ob dadurch, dass man die Judenerklärung ins Kirchenschema einarbeitete, der politischen Deutung die Spitze abgebrochen werden könne.

Am 7. Oktober 1964 kamen der Kardinalstaatssekretär, das Konzilspräsidium, die Koordinierungskommission und die Moderatoren zusammen und besprachen die Lage der Judenerklärung. Angesichts der Proteste aus der muslimischen Welt, die bis zu Androhungen des Rücktritts von Botschaftern beim Hl. Stuhl gingen, überlegten die Anwesenden eine Lösung. Der Wunsch des Heiligen Vaters war eben die Einverleibung eines Paragraphen über die Juden in die Kirchenkonstitution. Als Endergebnis wurden das Einheitssekretariat zusammen mit der theologischen Kommission mit der Ausarbeitung eines Textes beauftragt, der der Kirchenkonstitution zugefügt werden sollte, an der Stelle, wo schon die Rede von den Nichtchristen ist (16. Kapitel).⁴⁶

Am 12. November schrieb Kardinal Bea einen Brief an Kardinal Julius Döpfner, in dem er auf ein Treffen zwischen ihm und den Präsidenten der Koordinierungskommission und der Theologischen Kommission hinwies. Der Beschluss, das Schema der „*Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*“ in die Kirchenkonstitution einzufügen, ist in diesem Brief eine Tatsache; „ohne jedoch die Abstimmung und damit die Verabschiedung der Konstitution zu hindern“⁴⁷, da der Text doch nicht im 16. Paragraph, im Kapitel über das Volk Gottes, sondern als Anhang der Kirchenkonstitution erscheinen würde.

⁴⁵ Ehrlich, E. L., Die Juden und das Konzil, in: Eckert, W. P./Ders., Judenhass – Schuld der Christen?!, Essen 1964, 399-405.

⁴⁶ Vgl. AS V/2, 753-760.

⁴⁷ Treffler, G., (Hg.), Julius Kardinal Döpfner, Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, Bd. IX, Regensburg 2006, 621.

So dürfte auch Kardinal Bea bei seiner *Relatio* am 20. November, einen Tag vor der Promulgation von *Lumen Gentium*, froh gewesen sein, dass die Erklärung doch nicht zersplittert worden war und noch als eine Einheit diesen Sturm überlebt hatte. Über die Tatsache, dass die Deklaration jetzt der Kirchenkonstitution angehängt wurde, äußerte er sich so: „Zum ersten haben das Konzilspräsidium und die Koordinierungskommission für die Arbeiten des Konzils zusammen mit den Moderatoren angeordnet, dass die Erklärung mit der Konstitution ‚Über die Kirche‘ verbunden werden soll. Das legt auch schon der Titel dieser Erklärung nahe, der ja von der Haltung der *Kirche* zu den nichtchristlichen Religionen lautet.“⁴⁸

Die Einfügung der Erklärung in die Konstitution „Über die Kirche“ zielte ausdrücklich darauf ab, den rein religiösen Charakter derselben gegen politische Interpretationen hervorzuheben und in diesem Sinne ist sie von großem Vorteil. Zugleich aber, so Bea in einer seiner *Relationes*, „gewinnt die Erklärung dadurch an Gewicht und Bedeutung, da sie an eine dogmatische Konstitution angeschlossen ist, wenngleich der eigentliche Zweck der Erklärung strenggenommen kein dogmatischer, sondern eher ein pastoraler ist.“⁴⁹

Die Einreihung in das Kirchen- oder Ökumenismusschema hätte das Wesen der Judenerklärung nicht unbedingt geändert, tatsächlich behandelt §16 der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* einen Abschnitt über die Nichtchristen, „in erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist“. Der ekklesiologisch-pastorale Aspekt ist für eine Erklärung des Konzils zum Judentum insofern wichtig, weil zur Zeit des Konzils die Kirche auf eine Verdeutlichung ihrer Stellung innerhalb der Geschichte aufgefordert wurde. Es stellte sich deutlich die Frage, ob sich die Sorge der Kirche auf die ihr anvertrauten Schafe beschränkt, oder auf die ganze Menschheit ausgedehnt ist. Die Darstellung des Selbstverständnisses der Mission der Kirche hatte direkte Folgen auf ihren pastoralen Einsatz.

⁴⁸ Bea, A., *Die Kirche und das jüdische Volk*, 159.

⁴⁹ Ebd..

2.3.4. Die letzte Entscheidung: Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen. Bewertung

Während der Debatten über die Judenerklärung in der zweiten (1963) und der dritten (1964) Sitzungsperiode äußerten mehrere Konzilsväter (z.B. Kard. Ruffini, Msgr. Doi und der lateinische Patriarch von Jerusalem Gori) den Wunsch, dass der Inhalt der Erklärung auf alle nichtchristliche Religionen erweitert werden solle. Die führenden Mitglieder des Einheitssekretariats widersetzten sich anfangs einer Erweiterung der Aussagen der Erklärung, die über eine allgemeine Erwähnung der anderen Religionen hinausging. Der Grund dafür war nicht, dass man nicht daran glaubte, dass Gott auch zu Menschen außerhalb der biblischen Offenbarung spräche, sondern, dass das Sekretariat sich nicht für eine solche Sachfrage geeignet sah.⁵⁰

Nach der Großen Debatte am 28. und 29. September 1964 entschied das Sekretariat, einige Fachtheologen zu suchen, die Mitarbeit für diese Frage leisten konnten, u.a. Yves Congar (Frankreich), Georges Anawati (Ägypten) und Josef Neuner (Indien).⁵¹

Da das Konzil in der dritten Sitzungsperiode sich schon in der Endphase befand, bestand eine Spannung zwischen dem Wunsch, der Welt konkrete Ergebnisse zu zeigen und dem noch frühen Stadium der Abstimmung für die Erklärung. Die Verabschiedung der großen Kirchenkonstitution sollte durch einen kleinen Anhang nicht verhindert werden, und schlussendlich wurde die Entscheidung der Einbeziehung der Erklärung als Anhang von *Lumen Gentium* „von den Ereignissen überholt“: die Kirchenkonstitution wurde verabschiedet bevor man etwas anhängen konnte.⁵² Die Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen blieb endgültig ein eigenständiges Dokument.

Ein bestimmender Aspekt für den Platz der Judenerklärung ist der ekklesiologische Hintergrund, der die eine oder die andere Entscheidung bewegt. Hier sind die Spuren der zwei Konzilspäpste herauslesbar.

Johannes XXIII. betrachtete das Thema aus einer Perspektive, die ganz persönlich geprägt war: sein Interesse am Alten Testament, der hebräischen Sprache, seine biographische Verbindung zur Schoa während seiner Zeit als Nuntius in der Türkei... Bei Papst Johannes beruht die Judenfrage auf der Besonderheit der einzigartigen

⁵⁰ Vgl. Oesterreicher, J. M., Kommentierende Einleitung, 450.

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. Schmidt, S., Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit, Graz u.a. 1989, 658.

Verbindung zwischen Juden und Christen. Es ging dabei um das Selbstverständnis der Kirche.

Paul VI. setzte die Frage auch ekklesiologisch an, jedoch mit unterschiedlichen Ansichten. Er betrachtete die Frage der Beziehung zum Judentum aus einer überwölbenden Perspektive, die diese in den Kontext des Verhältnisses der Kirche zu allen anderen Religionen setzte. In seiner Enzyklika *Ecclesiam Suam* vom Juni 1964 behandelte er die Frage der nichtchristlichen Religionen auf dem Hintergrund einer geschichtlich-dialogischen Offenbarungstheologie, mit ausdrücklicher Erwähnung von Judentum und Islam. Diese theologische Perspektive – die auch in der Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* vorkommen sollte – stellt ein theologisches Konzept dar, in dem die anderen Religionen „Spuren“ der Wahrheit enthalten, die die katholische Kirche durch die Offenbarung in Fülle besitzt. Was „wahr und gut“ an jenen Religionen ist, muss geschätzt werden und erlaubt einen Dialog über die gemeinsamen Ideale zu führen. Ähnlich äußerte er sich in der Osterbotschaft vom Jahre 1964⁵³ und auch in der Eröffnungsrede der zweiten Sitzungsperiode, in der er erklärte, dass die Katholische Kirche „*ultra igitur christiana castra oculos suos dirigit, et ad alias religiones respicit*“⁵⁴. Mit all diesen Äußerungen deutete er eine Linie an, die sich dann im Konzil durch die Entwicklung der Erklärung *Nostra Aetate* ausdrücken sollte.

Mit dieser Perspektivenausweitung nahm Paul VI. die Vorschläge auf, die während der zweiten Session, vor allem im Hinblick auf den Islam, ausgedrückt wurden. Aus katholischer Sicht ist diese gedankliche Entwicklung „ein großer Fortschritt hin auf eine Öffnung und Akzeptanz anderer Religionen gegenüber“.⁵⁵

Wie wird die Entscheidung, aus der ursprünglichen Judenerklärung schließlich eine Erklärung zu den Nichtchristlichen Religionen zu machen, beurteilt? Wie bewertet man den Prozess, der zu dieser Entscheidung führte?

Über den endgültigen Beschluss, die ursprüngliche Judenerklärung in eine eigenständige Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen umzuwandeln, die weder im Ökumenismus-Dekret noch in der Konstitution über die Kirche ihren Platz fand, gibt es ganz unterschiedliche Urteile.

⁵³ AAS 56 [1964], 391-396.

⁵⁴ AAS 55 [1963], 858.

⁵⁵ Ostry, H. „Gottesmörder“ – Auserwähltes Volk, 242.

Für einige wie Prof. Cullmann, Rev. H.D. Leuner und andere evangelische Kommentatoren, sei es „eine Beleidigung der Juden, dass sie mit Heiden und Götzenanbetern zusammen im gleichen Dokument stehen“.⁵⁶ Es sei ein theologischer Fehler, der den Eindruck erwecke, dass der Gott Jesu Christi nicht der gleiche Gott des Volkes Israels wäre. Dazu kommt noch die Tatsache, dass der Neue Bund im Neuen Testament dem Alten Testament folge und nicht dem Koran, den Veden oder den Schriften des Konfuzius. Im Grunde habe diese Einordnung der ‚Judenerklärung‘ „all das Gute und Schöne, das in dem zweifellos grandiosen Wortlaut der Artikel ausgedrückt ist, zunichte gemacht“.⁵⁷

Dies ist eine ziemlich extreme Stellungnahme. Was zweifellos deutlich bleibt, ist, dass die Erweiterung der Erklärung auf andere nichtchristliche Religionen die wesentlichen Beweggründe, die Johannes XXIII. und Kard. Bea dazu geführt hatten, solches Thema dem Konzil vorzulegen, mehr oder weniger bewusst verkannte, oder sie zumindest auf eine zweite Rangstufe stellte: Gründe die an das furchtbare Gemetzel des Antisemitismus und der christlichen antijüdischen Tradition gebunden waren.⁵⁸

Viele andere betrachten das Endergebnis der Entwicklung dieser Erklärung als eine Frucht der Arbeit im Konzil, und als „eine gedankliche Weiterführung des Papstes, die mit Blick auf die moderne Welt unausweichlich war“.⁵⁹

Die Tatsache, dass für die Einordnung der Erklärung lange überlegt wurde, wie auch das Verlangen, diese entweder in das Kirchenschema oder in das Schema über die Kirche in der Welt von heute einzuverleiben, entspricht der Gesamtkonzeption des Konzils: *Aggiornamento* – Anpassung an das Heute – der Kirche durch vertieftes Selbstverständnis. Als sie, wie es auch in ähnlicher Form mit der Erklärung über die Religionsfreiheit geschah, schließlich eine eigenständige Erklärung wurde, zeigt dies ihre *Dringlichkeit*: es bringt die besondere Stellung dieser Themen zum Vorschein.⁶⁰

So kann man feststellen, dass der Entwicklungsprozess bezüglich der Einordnung der Judenerklärung und der Ausweitung der ursprünglichen Absicht, ein Dokument einzig über das Judentum zu verabschieden die Folge von drei Faktoren war: der theologisch-ekkesiologische Hintergrund Paul’ VI., die *Modi* der Konzilsväter und die kritischen

⁵⁶ Kaufmann, L., Heilsgeschichte und Menschenrecht: Die Juden in den Konzilsdokumenten: Die Juden in den Konzilsdokumenten, in: FrRu XVIII (1966), 65/68, 35.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. Miccoli, G., Zwei schwierige Problemfelder: Die Religionsfreiheit und das Verhältnis zu den Juden, in: Alberigo, G./ Wassilowsky, G. (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959 – 1965), Bd. IV, Mainz/ Leuven 2006, 165.

⁵⁹ Ostry, H., „Gottesmörder“ – Auserwähltes Volk, 242.

⁶⁰ Vgl. v. Galli, M., Die Konzilserklärung über die Juden, 8.

politischen Umstände im Nahen Osten zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarstaaten.

Diese theologische Weiterführung gab der Frage nach der Beziehung der Kirche zu den Juden einen anderen Rahmen. Die Judenerklärung wurde zum Kern einer Erklärung über die nichtchristlichen Religionen. Um diesen Kern musste man dennoch bis zur Verabschiedung der Erklärung kämpfen.

2.4. Die Judenerklärung in der Gesamtsicht des Konzils

Die Konzilsdokumente sind „als Einheit und in Verbindung miteinander zu betrachten, damit der umfassendere Sinn der komplexen Aussagen verstanden werden könne. Die vier Konstitutionen stellten den Verständnisschlüssel für die anderen Dekrete und Erklärungen dar.“⁶¹ So lautet ein Hauptgedanke des Schlussdokumentes der außerordentlichen Bischofssynode im Jahre 1985. Obwohl die verschiedenen Konzilsdokumente von verschiedenen Kommissionen verfasst und unter jeweils eigenen Umständen und Problemstellungen entwickelt wurden, ist keines dieser 16 Dokumente zu verstehen, wenn es isoliert vom Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils in seiner Gesamtheit und vielschichtigen Auseinandersetzung betrachtet wird. Deswegen widmet sich dieser Abschnitt erstens der Situierung des vierten Paragraphen der Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen im Kontext des ganzen Konzils und zweitens der Stellen in anderen Dokumenten, in denen die Rede von der jüdischen Religion ist.

2.4.1. Ein hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der Konzilsaussagen

„*Kirche nach innen – Kirche nach außen*“. Das Zweite Vatikanische Konzil, das man als „pastorales“ Konzil bezeichnet, dreht sich um eine Achse „der lebendigen Spannung und Polarität, der Bewegung und dem Weg, die von der dogmatischen Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*) zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et Spes*)“ führt.⁶² Die anderen 14 Dokumente befinden sich in diesem Spannungsfeld.

⁶¹ Roddey, T., Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, 31.

⁶² Kaufmann, L., Heilsgeschichte und Menschenrechte, 5.

Ein Hauptanliegen der beiden Konzilspäpste war, die Spaltung zwischen Lehre und Leben zu überwinden. Im Konzil hat die katholische Kirche ihr Selbstverständnis vertieft, und dieses vertiefte Selbstverständnis kommt in der Selbstbestimmung der Kirche in der heutigen Welt zum Ausdruck, ohne dabei Anspruch auf eine vollständige Darstellung des christlichen Glaubens oder auf eine Auflösung der Spannung zwischen anscheinend verschiedenen Ansätzen zu erheben. Die verschiedenen Dokumente spielen beim Verständnis der Texte eine Rolle. Bei der Bevorzugung eines der Dokumente, wie z.B. der Pastoralconstitution,⁶³ können Probleme bezüglich der Vereinbarkeit von divergierenden Argumenten entstehen. Eines der Merkmale des Konzils sind diese – manchmal anstößigen und vielkritisierten – divergierenden Argumente, die das Spannungsfeld des Konzils bilden. Ein deutliches Beispiel dafür bildet die Gegenüberstellung vom Dekret *Ad Gentes* über die (unaufgebbare) Missionstätigkeit der Kirche einerseits, und den Erklärungen über die Religionsfreiheit und über die nichtchristlichen Religionen (die in gewissem Sinne diese Missionstätigkeit „relativieren“) andererseits. Deswegen ist ein unvollständiges und selektives Lesen der Texte unzureichend, wie das Schlussdokument der Synode zum 20. Jubiläum des Konzils sagt.⁶⁴ Wir verstehen alle 16 Dokumente in ihrer gegenseitigen Bezogenheit. Diese innere Bezogenheit kommt manchmal deutlicher zum Ausdruck. Themen wie der engere Zusammenschluss des Menschengeschlechts von Tag zu Tag, wie es in *Nostra Aetate* §1 formuliert wird, kommen in mehreren Dokumenten vor, wie in der Konstitution *Lumen Gentium* §1 oder dem Dekret *Ad Gentes* über die Missionstätigkeit der Kirche §1, und durchziehen ganze Dokumente wie die Konstitution *Gaudium et Spes*.

Die Bezeichnung „pastorales“ Konzil bezieht das ganze Leben der Kirche in die Sendung Christi, ihres Hirten, zum Heil der Welt, mit ein.⁶⁵ Es gibt einen christologischen Ansatz, der das ganze Konzil durchdringt und eine der hermeneutischen Schlüssel darstellt, auch für die Lehre über die nichtchristlichen Religionen: die Christologie von Chalkedon: Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch, der sich offenbarende Gott Jesus, der eine Antwort des Menschen erwartet und der lernende Mensch Jesus. Auch die Kirche, die den Weg Jesu folgt, vollzieht sich, wie Paul VI. sagt, dialogisch (GS §92), weil Gott, der in sich selbst Gemeinschaft ist, einen Dialog

⁶³ So T. Roddey nach dem hermeneutischen Konzept Elmar Klingers; Vgl. Klinger, E., *Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990.

⁶⁴ Vgl. Roddey, T., *Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, 25.

⁶⁵ Vgl. Siebenrock, R., «Das Geheimnis der Kirche skrupulant erforschend...», 430.

des Heils (*salutis colloquium*) mit *allen* Menschen ohne Diskriminierung führt.⁶⁶ Erst eine *lernende* Kirche kann annehmen, „dass es legitime Früchte der christlichen Botschaft gibt, die außerhalb der Kirche gereift sind und erst später von der Kirche erkannt und anerkannt werden“, wie es im Fall der Religions- und Gewissensfreiheit geschehen ist. Erst aus diesem Hintergrund kann eine Theologie der Religionen bestehen, die über die ‚Duldung‘ Andersgläubige hinausgeht, wie bei *Nostra Aetate*.⁶⁷

2.4.2. Der Artikel über die Juden, *Nostra Aetate*, und die Verbindung zu anderen Konzilsdokumenten

Wie lässt sich dann die Erklärung *Nostra Aetate*, besonders der Judenparagraph, der sowohl historisch als auch gedanklich ihr Herz bildet, unter dieser Gesamtsicht betrachten? Welche Rolle spielt die jüdische Religion in anderen Konzilsdokumenten? Den Rahmen, in dem *Nostra Aetate* verwirklicht werden kann, bildet die Erklärung *Dignitatis Humanae* über die Religionsfreiheit, und beide ruhen auf dem dogmatischen Hintergrund der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* und auf den offenbarungstheologischen Bedingungen von *Dei Verbum*. *Dignitatis Humanae* spricht über die religiöse Freiheit als „die Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft, welche die Menschen zur Erfüllung der pflichtgemäßen Gottesverehrung beanspruchen“⁶⁸. Die Erklärung anerkennt diesen Anspruch als ein persönliches Recht, das jeder als Mensch besitzt, sodass niemand gezwungen werden kann, „gegen sein Gewissen zu handeln“, noch daran gehindert werden kann, „privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln.“⁶⁹ In ihrem zweiten Teil betrachtet diese Erklärung die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung und stellt sich so in den Gesamthorizont des Konzils, den wir in diesem Abschnitt kurzgefasst dargestellt haben.

Der Anfang eines erneuerten Zugangs zum Mysterium Israels im Konzil liegt im ersten vom Konzil verabschiedeten Dokument: in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, die am 4. Dezember 1963, also fast zwei Jahre vor *Nostra Aetate* promulgiert wurde. *Sacrosanctum Concilium* ist der Ausdruck dessen, was das Konzil in *Nostra Aetate* §4 gedenken wird: „des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes

⁶⁶ Paul VI., Enzyklika *Ecclesiam Suam* §29.

⁶⁷ Kaufmann, L., Heilsgeschichte und Menschenrechte, 12.

⁶⁸ Konzilsrklärung *Dignitatis Humanae* §1.

⁶⁹ Ebd. §2

mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist“. Die Liturgiereform versuchte das liturgische Leben der Kirche von ihren Wurzeln her zu betrachten und stieß dabei auf das Dasein des Volkes Israels. Dies spiegelte sich in der Hervorhebung der Wichtigkeit des Alten Testaments wieder, in der Feier des Wortes Gottes und in der Rede vom Pascha-Mysterium. Ferner betonte Kardinal Lercaro, Erzbischof von Bologna, in der Konzilsaula, dass die Liturgiekonstitution die Probe dafür ist, dass das jüdische Volk nicht nur für die vergangene Zeit und die Ursprünge der Kirche Wert und übernatürlichen Würde hat, *sed etiam in praesenti* – sondern auch für die Gegenwart und für das, was die wesentlichsten und göttlichsten Elemente im täglichen Leben der Kirche angeht: für die Liturgie, vor allem in der Eucharistie, die im Paschalamm und in der Opferliturgie vorgebildet ist, und in der Wortliturgie. Und diese beiden stammen aus dem Erbe Israels. Kardinal Lercaro sieht darin *auch für die Gegenwart* eine geheimnisvolle Gemeinschaft zwischen der liturgischen Versammlung der Messe und der Versammlung der Söhne Israels, die einen tieferen Austausch untereinander ermöglicht.⁷⁰ *Nostra Aetate* §4 verdeutlicht die Ansicht von Lercaro im Aufruf zur Förderung gegenseitiger Kenntnis und Achtung durch biblische und theologische Studien sowie brüderliche Gespräche. In dieser Weise kann man behaupten, dass *Nostra Aetate* einen Ausgangspunkt in der Liturgiekonstitution findet.

Die zentralen theologischen Argumente von *Nostra Aetate* sind in zwei der Konzilskonstitutionen fundiert: *Lumen Gentium*, der dogmatischen Konstitution über die Kirche (§ 9, 16) und *Dei Verbum*, der Konstitution über die göttliche Offenbarung (§3, 14). Diese Tatsache festigt die in unserer Erklärung dargelegte Lehre und verleiht ihr ein unwiderrufliches Gewicht.⁷¹

Dei Verbum verknüpft die biblische Offenbarungstheologie als die übernatürliche Heilsinitiative Gottes mit der natürlichen Gotteserkenntnis. Die ganze Menschengeschichte wird zur Heilsgeschichte, weil Gott „für das Menschengeschlecht gesorgt hat, um allen das ewige Leben zu geben, die das Heil suchen durch Ausdauer im guten Handeln“. Hier findet die allwirkende Gnade, die universale Vaterschaft Gottes einen Platz in der Geschichte und „bereitet dem Evangelium den Weg durch die Zeiten“.

⁷² Letztlich bleibt die Versöhnungstat Christi das Tor zum Heil. Bezüglich der jüdischen Religion ist die Offenbarungskonstitution ein Beispiel dafür, wie das Konzil in vielen

⁷⁰ Vgl. AS III/2, 587-590; vgl. deutsche Übersetzung in FrRu XVI./XVII. (1964/65), 61/64, 15-17.

⁷¹ Vgl. Kasper, W., Juden und Christen – Das eine Volk Gottes, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 39 (2010), 419.

⁷² Konzilskonstitution *Dei Verbum* §3.

Fragen eine offene Spannung lässt. Sie behauptet, dass der Neue Bund im Alten verborgen und der Alte im Neuen erschlossen sei.⁷³ Einerseits wird das Alte Testament gewürdigt, weil es als wahres Wort Gottes einen unvergänglichen Wert besitzt. Andererseits enthalten diese Bücher auch Unvollkommenes und Zeitbedingtes.⁷⁴ *Dei Verbum* lässt keinen Zweifel daran, dass die Schriften des Alten Testaments der Vorbereitung der Ankunft Christi dienen und, dass die Kirche die legitime Fortsetzung des alten Israel sei, etwas, das mit einer Anerkennung des nachbiblischen Judentums anscheinend unvereinbar ist. Die Konstitution bietet keine Lösung für diese Unvereinbarkeit, die Aussicht auf eine Antwort wird als eine eschatologische Hoffnung gesehen.

Etwas Ähnliches geschieht mit der Kirchenkonstitution: *Lumen Gentium* §9 ist bezüglich der Heilsgeschichte die ekklesiologische Parallele zu *Dei Verbum* §14-16 und steht in derselben Spannung: Einerseits hebt sie unter der Überschrift „Das Volk Gottes“ die Kontinuität zwischen Israel und der Kirche hervor und betrachtet die Kirche im Zusammenhang der Heilsgeschichte und der messianischen Verheißungen. Andererseits weist sie auf die überholte partikularistische Auserwählungsvorstellung des Judentums hin, dem eine Vorbereitungs- und Vorausbildsrolle des neuen Bundes in Christus zugesprochen wird.

Der 16. Artikel der Kirchenkonstitution steht im gleichen Horizont wie *Nostra Aetate* und *Dignitatis Humanae*, oder besser gesagt: er bildet ihr „konziliares“ Fundament. Ursprünglich stand an dieser Stelle ein Abschnitt über die Missionsaufgabe der Kirche mit der Überschrift „von den Nichtchristen, die zur Kirche zu führen sind“. Stattdessen spricht die Endfassung des Abschnittes von der Ordnung der Nichtchristen auf das Volk Gottes hin.⁷⁵ Diese beruht auf den allgemeinen Heilswillen Gottes, der Einheit der Menschheitsfamilie, der Einigung Gottes in Christus durch die Menschwerdung und der Heilstat Christi, die allen aufrichtigen Gottsuchern oder jenen, die ohne Schuld Gott nicht anerkennen, gilt. In Linie dieser Zuordnung steht das jüdische Volk, „dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9,4-5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (vgl. Röm 11,28-29)“. Nur drei kurze Sätze, die sich auf das Judentum beziehen aber sehr Wichtiges

⁷³ Vgl. ebd. §16.

⁷⁴ Vgl. ebd. §15.

⁷⁵ Vgl. Kaufmann, L., Heilsgeschichte und Menschenrechte, 25-26.

beitragen: Erstens hat das Judentum eine heilsgeschichtliche Relevanz, weil es der erste Empfänger der Verheißungen Gottes ist; zweitens spielt es eine direkte Rolle im Heilsplan, weil aus ihm der Erlöser stammt; drittens liebt Gott immer noch sein Volk, es ist kein von Gott verworfenes Volk. Es wird vor allem für die theologischen Diskussionen um *Nostra Aetate* (siehe unten 3.3.2) entscheidend sein, dass in der Kirchenkonstitution die Beständigkeit der Gaben Gottes an Israel und dessen Berufung ausgedrückt wird.

Der Unterschied zu *Nostra Aetate* §4 besteht darin, dass es hier nur um die theologische Basis des Verhältnisses zwischen Kirche und Judentum unter der Sicht des Heils geht, während dort besonders von den menschlichen Beziehungen gesprochen wird.⁷⁶

3. Bestimmende Aspekte bei der Vorbereitung der Erklärung

3.1. Politische Faktoren

Zwei Ereignisse haben das Leben des Judentums im 20. Jahrhundert bestimmt: die Verfolgung und Vernichtung von Millionen Juden unter der NS-Herrschaft und die Rückkehr einer Großzahl von Juden in das Land ihrer Vorfahren mit der Gründung des modernen Staates Israel im Jahre 1947.

Die Entwicklung von *Nostra Aetate* zeigt, wie sehr nicht-theologische Elemente in der Verfassung kirchlicher Texte eine Rolle spielen. Historische Ereignisse bedeuteten für *Nostra Aetate* sowohl Antrieb als auch Hindernis. Dabei handelt es sich um „das politischste Dokument des Konzils“⁷⁷. Obwohl die zuständigen Theologen den ausschließlich religiösen Inhalt des Textes immer wieder betonten, hatte im damaligen Zeitkontext eine Erklärung über die Juden eine politische Reichweite. Sich dessen bewusst, behandelte das Einheitssekretariat das Thema mit aller Diskretion. Aufregung entstand jedoch, als ein privates Gespräch eines Journalisten mit Kardinal Augustin Bea, Vorsitzender des Einheitssekretariats, von der Presse veröffentlicht wurde und die arabischen Staaten von diesem Plan erfuhren. Ein solcher Text könne nur einen ersten Schritt für die Anerkennung des Staates Israels seitens der Kirche bedeuten, so wurde das interpretiert.⁷⁸

⁷⁶ Vgl. ebd., 26.

⁷⁷ Siebenrock, R., «Das Geheimnis der Kirche skrupulant erforschend...», 435.

⁷⁸ Vgl. Pesch, O., Das Zweite Vatikanische Konzil, 296-297.

Als im Juni 1962, nach zweijähriger Vorbereitungszeit im Einheitssekretariat, die ursprüngliche Judenerklärung der vorbereitenden Zentralkommission vorgelegt werden musste, tauchten Schwierigkeiten auf, die sich „aus unglücklichen politischen Zeitumständen“ ergaben.⁷⁹

Diese politischen Umstände sollten die ganze Genese des Textes prägen. Mehrere derartige Faktoren spielten in den Jahren des Konzils eine Rolle: der Nahost-Konflikt, die Lage der Christen im Nahen Osten, die Stellung des Vatikans zum Zionismus und zum modernen Staat Israel und die verschiedenen innerjüdischen Standpunkte bezüglich des Konzils.

3.1.1. Die „Wardi-Affäre“

Der eigentliche Rückschlag für die Vorbereitung des Entwurfs für das Dekret *de Iudaeis*, noch vor Beginn des Konzils, war die sogenannte „Wardi-Affäre“. Am 12. Juni 1962 kündigte Nahum Goldman, Präsident des jüdischen Weltkongresses, die Ernennung eines inoffiziellen Beobachters und Vertreters in Rom, Dr. Chaim Wardi, an, und das bevor man dafür irgendeine Einladung bekommen hätte. Zu dieser Ernennung kam aus Israel die öffentliche Unterstützung von der Auslandsministerin Golda Meir und der Religionsministerin Dr. Zerach Wahrhaftig. Der jüdische Weltkongress hatte das Einheitssekretariat vor der Entscheidung weder befragt noch es über die Entscheidung informiert.⁸⁰

Dr. Chaim Wardi war ein Beamter des israelischen Religionsministeriums, der sich anscheinend mit der orthodoxen Ausrichtung seines Amtsbereichs nicht zurecht fand. Er selbst bot sich Goldman als Experte für christliche Angelegenheiten an. Sein „Empfehlungsschreiben“ aber war ein zweischneidiges Schwert: Einerseits Experte für Christentum, mit Erfahrung als Beobachter bei der Pan-Orthodoxen Konferenz in Rhodes im September 1961 und bei der Generalversammlung des Weltrats der Kirchen, die im November und Dezember desselben Jahres in New Delhi stattgefunden hatte.⁸¹ Dementsprechend wäre er für diese Aufgabe äußerst geeignet gewesen. Auf der anderen

⁷⁹ Bea, A., *Die Kirche und das jüdische Volk*, 21.

⁸⁰ Stransky, T., *The Genesis of Nostra Aetate: An insider's story*, in: Lamdan, N./ Melloni, A. (Hgg.), *Nostra Aetate. Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations*, Berlin 2007, 41-42.

⁸¹ Über die Rolle Wardis bei diesen Treffen gibt es verschiedene Beurteilungen: positive Bewertungen, wie bei A. Gilbert oder T. Stransky, der auf die Erwähnung der vorantreibenden Rolle Wardis bei der Verfassung der Erklärung zur Verurteilung des Antisemitismus im Bericht der fünf Beobachter des Einheitssekretariats hinweist; dem widersprechend berichtet Marc Tannenbaum nach Aussagen von R. Barnes, Direktor des Weltkirchenrates in den Vereinigten Staaten, dass Wardi „durch taktloses und ungeschicktes Verhalten“ die Erklärung fast zum Scheitern gebracht habe, sowie, dass er auf Rhodos „zur *persona non grata* erklärt worden“ sei. Vgl. Hardy, O., 138 (s. Anm.79); Stransky, T., 43 (s. Anm. 18).

Seite: Beamter des Israelischen Religionsministeriums, zuständig für die Christen in Israel. Seine Bezeichnung als Beamter des israelischen Staates war jedoch schwerwiegender als jede fachliche Kompetenz. Die Anwesenheit eines Mitarbeiters der Regierung Israels beim Konzil konnte nur als eine Bestätigung aller Verdächtigungen der arabischen Staaten, das Konzil wolle eine Philo-Israelische Erklärung verabschieden, die mit einer *de facto* Annerkennung des Staates Israels gleichzusetzen wäre, interpretiert werden.

Wie kam der Jüdische Weltkongress zu der Idee, einen Vertreter zu designieren, ohne eine Einladung dafür bekommen zu haben?

Zwar hatte sich Rom seit der Ankündigung des Konzils mit der Frage beschäftigt, ob Nichtkatholiken zum Konzil als Beobachter einzuladen waren. Mit der Errichtung des Sekretariats für die Einheit der Christen entstanden dafür Möglichkeiten; jedoch war immer von Vertretern der getrennten Brüder, von nichtkatholischen *Christen* die Rede, sowohl bei der zentralen Vorbereitungskommission wie auch beim Sekretariat für die Einheit der Christen. Zum Zeitpunkt der Ernennung war nicht einmal die Frage der Beobachter geklärt. Die zentrale Vorbereitungskommission sollte erst einige Tage später, am 23. Juni 1962 eine endgültige Entscheidung treffen.⁸²

Eine Tatsache, die möglicherweise die Entscheidung des Jüdischen Weltkongresses beeinflusst hatte und seinem Präsidenten Nahum Goldman ein falsches Bild der Situation hätte verleihen können, war ein Treffen, das er während eines Aufenthalts in Rom mit Kardinal Bea hatte. Goldman berichtet davon in seinem autobiographischen Buch *Staatsmann ohne Staat*. Auf Beas Initiative trafen sich die beiden am 26. Oktober 1960, also kaum einen Monat nach dem Auftrag des Papstes an das Sekretariat für die Einheit der Christen, und noch bevor dieses die Arbeit am Text *de Iudaeis* aufgenommen hätte. Angesichts der vielfältigen Gruppen, in die das Judentum zersplittert war, hatte Kardinal Bea auf der Suche nach einem möglichst allseitigen Stellvertreter vom Jesuitenorden den Ratschlag bekommen, sich an Goldman zu wenden.⁸³ Der Wunsch des Kardinals war, dass eine möglichst einheitliche Front entstehen würde, „damit nicht eine Unzahl jüdischer Organisationen ihre eigenen

⁸² AD II/4.1, 261-262, zit. nach Alberigo, G./ Wittstadt, K., Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I, 365.

⁸³ Nahum Goldman, Staatsmann ohne Staat. Autobiographie, Köln/ Belin 1970, 378-379.; zit. nach Schmidt, S., Augustin Bea, 421.

Schritte unternähmen“.⁸⁴ Weiter bat der Kardinal Dr. Goldman darum, dass jüdische Organisationen durch ihn ein Memorandum an den Papst verfassten, in dem wiederum um die Aufnahme des Gegenstandes in die Tagesordnung des Konzils gebeten wurde.⁸⁵ Der Grund zum Treffen war – laut den Berichten Goldmans, ihn als Präsident des Jüdischen Weltkongresses „einzuladen“. Es ist unklar, was Kardinal Bea mit „einuladen“ meinte, oder was Nahum Goldman darunter verstand, wenn überhaupt die Rede von einer „Einladung“ im Bezug auf das Konzil war. Tatsächlich wäre es der Wunsch Beas gewesen, jüdische Berater oder Beobachter einzuladen, aber nach diesem Fehlschritt war jede Möglichkeit vertan.

Goldmans Rechtfertigung des Geschehens erschien am 1. August 1962 in der New York Times. Goldman erklärte, dass der jüdische Weltkongress niemals einen Beobachter zum Konzil nominiert habe, es handelte sich vielmehr um einen Repräsentanten des jüdischen Weltkongresses in Rom, wie es Brauch der Organisation war.⁸⁶

Die „Wardi-Affäre“ war ein Ereignis, das schwerwiegende Folgen für den weiteren Verlauf der jüdisch-katholischen Beziehungen im Allgemeinen und für die Judenerklärung insbesondere bedeutete. Es sorgte sowohl auf katholischer wie auf jüdischer Seite für Verwirrung. Eine positive Bewertung dieses Ereignisses lässt sich schwer feststellen, weil weder die Lage auf der einen noch auf der anderen Seite derartig gewagte Schritte erlaubten. Die einzige öffentliche Stellungnahme des religiösen Judentums war bisher die gewesen, dass die Juden an keiner Form an einer Vertretung beim Konzil interessiert waren, „da das Konzil eine christliche theologische Verhandlung war“.⁸⁷ In Wirklichkeit gab es innerjüdisch keinen homogenen Standpunkt, denn andere religiöse Strömungen und jüdische Organisationen waren anderer Meinung und zeigten größeres Interesse am Verlauf der Konzilsvorbereitung. Allerdings hatte die Ernennung eines Staatsbeamten Israels die Sache dermaßen politisiert, dass auch jene, die für die Fortführung der Judenerklärung bemüht waren, sich schwer benachteiligt sahen. Rabbi Soloveitchik forderte in zwei Telegrammen von Goldman die Zurücknahme der Ernennung Wardis, ohne eine Antwort erhalten zu haben. Die europäische Rabbiner-Konferenz und das *Synagoge Council of America* erklärten ihre Unzufriedenheit durch Protestschreiben. Letztere sandte eine Protestnote

⁸⁴ Ebd 422.

⁸⁵ Schmidt, S., Augustin Bea, 421-422.

⁸⁶ Vgl. Hardy, O., „Gottesmörder“ – Auserwähltes Volk, 138.

⁸⁷ Zit. nach ebd., 132.

an die israelische Vertretung in den Vereinigten Staaten. Vor allem amerikanische und europäische jüdische Säkularorganisationen und Kreise empfanden das Vorgehen des Jüdischen Weltkongresses, das in Absprache mit israelischen Staatsvertretern geschehen war, als einen Verrat, nachdem man sich verständigt hatte, keine Handlungen zu unternehmen, ohne zuvor die anderen Beteiligten befragt zu haben. Hier wurden die unterschiedlichen Verfahrensweisen und Zielgedanken zwischen dem israelischen, europäischen und amerikanischen Judentum deutlich.⁸⁸ Infolgedessen sollte die gemeinsame Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Organisationen einen Anflug von Misstrauen haben.

Die Reaktion der arabischen Staaten ließ nicht auf sich warten. Sie sahen darin die Bestätigung, dass die Zionisten sich des Konzils für ihre eigenen Zwecke bedienen wollten, und nachdem sie ihre Proteste beim Heiligen Stuhl hintergelegt hatten, baten neun arabische Staaten am 1. August um die Bewilligung der Sendung eines muslimischen Beobachters zum Konzil.⁸⁹

Die negativste Folge betraf allerdings den Entwurf des Textes *De Iudaeis*. Der von der Unterkommission vorbereitete Text war schon an die vorbereitende Zentralkommission weitergeleitet worden, die ihn bei ihrer letzten Sitzung am 20. August behandeln sollte. Nach dem Bekanntwerden der „Wardi-Affäre“ erklärte jedoch Kardinalstaatssekretär Amleto Cicognani, dass der Entwurf vom Konzilsprogramm entfernt würde. Auch Kardinal Augustin Bea war zunächst dieser Meinung, allerdings verfasste er später ein Memorandum an den Papst mit dem Hinweis, dass man „sich darüber Rechenschaft ablegen müsse, ob die Gründe, die in der Stunde der ersten Aufregung verständlich waren, auch gültig blieben und genügten, um das Problem aus dem Programm des Konzils völlig fernzuhalten“.⁹⁰ Die Antwort von Papst Johannes erfolgte am 13. Dezember 1962: „Wir haben Beas Memorandum mit Aufmerksamkeit gelesen und teilen ganz und gar seine Meinung, dass eine tiefe Verantwortung unseren Einsatz fordert.“⁹¹

⁸⁸ Vgl. ebd., 132-134.

⁸⁹ Ebd., 132.

⁹⁰ Vgl. Oesterreicher, J. M., Kommentierende Einleitung, 427.

⁹¹ Ebd., 428.

3.1.2. Der Einfluss der politischen Lage im Nahen Osten auf Katholische Kirche und Konzil

Die bestimmenden politischen Aspekte bei der Vorbereitung von *Nostra Aetate* kreisen um die politische Lage im Nahen Osten. Deswegen widmet sich der nächste Abschnitt der Erläuterung des Einflusses dieser politischen Lage auf die Katholische Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil.

Das Thema des Zionismus und des neuen Staates Israel bietet an sich schon die Möglichkeit, eine ganze Reihe von Büchern zu schreiben. Diese Arbeit befasst sich mit diesem Thema, weil die Beziehung zum Judentum im 20. Jh. auch eine Stellungnahme zum Ereignis der Rückkehr des jüdischen Volkes nach fast neunzehnhundert Jahren in das Land ihrer Vorfahren bedeutet. Das Verhältnis zur jüdischen Religion konnte in diesem Sinne nicht an diesem Ereignis vorbeigehen, sondern es forderte eine Stellungnahme. Diese politische Dimension hat auch Gedanken und Entscheidungen, die der (inter)religiösen Ebene angehörten, beeinflusst und bedingt.

An erster Stelle muss man das hohe theologische Gewicht dieses Ereignisses berücksichtigen. Das Christentum hatte über Jahrhunderte hinweg sein besonderes Interesse für das Heilige Land nicht versteckt. Pilgerreisen waren ein wesentliches Gut der christlichen Spiritualität und mit dem Ruf zu den Kreuzzügen für die Erhaltung und Verteidigung der Heiligen Stätten erhielt das Thema auch einen politischen Akzent. Auch wurden schon seit der Kirchenväterzeit die Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 und die Vertreibung der Juden aus ihrem Land durch die Römer im Jahre 135 als ein gottgewolltes Ereignis aufgrund ihrer Ablehnung Jesu Christi gedeutet. Schließlich wurde aus jüdischer Sicht die Rückkehr des auserwählten Volkes aus der Diaspora als ein endzeitliches, mit dem Kommen des Messias verbundenes Ereignis betrachtet. Aus diesem Grund gab es (und gibt es immer noch) jüdische Kreise, die den Zionismus und den modernen Staat Israel nicht mit dem vom Messias wiederherzustellenden Israel identifizieren wollen.⁹² Alle diese Aspekte zeigen uns, wie unterschiedlich die Interessen der verschiedenen Beteiligten waren.

Die arabischen Staaten wollten den Staat Israel seit seiner Errichtung, der eine kriegerische Auseinandersetzung folgte, nicht anerkennen. Diese Haltung war sowohl arabisch-muslimischen als auch arabisch-christlichen Kreisen gemeinsam. In den

⁹² Maier H., Die Christen und der Staat Israel, in: Marcus, M., u.a. (Hgg.), Israel und Kirche heute, Freiburg 1991, 298.

Nachbarländern, die sich in direktem Konflikt mit Israel befanden, wie auch in Israel selbst lebte eine Minderheit von Christen. Die Sorge von Bischöfen des Nahen Osten war wohl, dass eine Judenerklärung zu Benachteiligungen oder Repressalien gegen Christen in diesen Gegenden führen hätte können.

Wie war die Lage der Christen im Nahen Osten zur Zeit des Konzils? Die dort lebenden dreieinhalb Millionen Christen bilden bis heute eine kleine Zahl inmitten einer muslimischen Mehrheit, wobei die verschiedensten christlichen Konfessionen vertreten sind. Was die Bevölkerung betrifft, hatten die palästinensischen Aufstände und die Konflikte mit der israelischen Autorität das Zusammengehörigkeitsgefühl der Christen gestärkt. Auch viele Araber, ob Christen oder Muslime, rückten im Anspruch auf einen palästinensischen Staat und in der Feindseligkeit gegenüber dem Judenstaat näher zusammen. Letztere sicherten sich durch ihre Religionszugehörigkeit die Unterstützung und das Ansehen von den arabischen (allesamt islamischen) Staaten. Die Christen glaubten, „auf die Unterstützung der ‚christlichen Welt‘ im Nationalkampf gegen Israel zählen zu können.“⁹³

Stattdessen erfuhr man, dass das Konzil die Absicht habe, ein Dokument über das Verhältnis der Kirche zum Judentum herauszugeben. Das Schema stieß unter den Patriarchen des Nahen Osten von Anfang an auf Widerstand, allen voran Kardinal Tappouni, da sie Schaden und Schwierigkeiten für die christlichen Minderheiten in ihren Ländern befürchteten. Sie drückten ihre Missbilligung auch während der Debatten in der Aula aus. (Siehe unten 4.4)

Im Vatikan wurde man sich der politischen Reichweite des Dokuments jeden Tag von Neuem bewusst. Kardinal Amleto Cicognani war zugleich Staatssekretär und Präsident der Koordinierungskommission. Dies bedeutete in der Praxis, dass er die politischen Interessen des Vatikanstaats verantworten sollte und zugleich eine entscheidende Rolle bei der Entstehung und Approbation der Konzilstexte besaß. Einer der kritischsten Momente war die Zeit zwischen der dritten und vierten Sitzungsperiode (Dezember 1964 bis Juni 1965). Nachdem die erste Abstimmung das Schema mit großer Mehrheit angenommen hatte, kam es zum Widerstand von zwei Seiten: die Propaganda der theologischen Gegner des Dekrets und die Sorge der Bischöfe der arabischen Länder. Die Regierungen der arabischen Länder unterließen öffentliche Stellungnahmen und bevorzugten diplomatische Wege oder Pressestimmen, um ihre Missbilligung bezüglich

⁹³ Köck, H. F., Der Vatikan und Palästina, 130.

der entstehenden Judenerklärung Ausdruck zu verleihen. Der Vatikan zog diese in Erwägung und Kardinal Bea wurde von Paul VI. zu einer erneuten Äußerung über den rein religiösen Charakter des Konzildokuments im *Osservatore Romano* des 31. November/ 1. Dezember aufgefordert.

Einen Tag später, am 2. Dezember 1964 machte Paul VI. auf dem Weg zum eucharistischen Kongress nach Bombay eine Zwischenlandung in der libanesischen Hauptstadt Beirut. Dort begegnete er Charles Helou, dem einzigen christlichen Staatschef im Nahen Osten, der von der Arabischen Liga beauftragt worden war, dem Papst einen Protest gegen die Erklärung vorzulegen. Er bat darum, dass die Kirche, bis der Konflikt im Nahen Osten vorbei wäre (!), eine solche Erklärung vermeide.⁹⁴ Er teilte dem Papst auch mit, zu welchen Maßnahmen die arabischen Staaten (vor allem Irak und Ägypten) im Fall eines solchen Dokumentes bereit seien: „die Druckmittel, zu denen die Araber greifen würden, wären die Sabotage der katholischen und auch anderer christlicher Initiativen, die Streichung gewisser Vorrechte, die die katholischen Schulen in vielen arabischen Ländern bisher genossen hatten und die Verweigerung des Terrains für den Bau von Kirchen“.⁹⁵ Der Druck arabischer Länder wie Jordanien, Libanon, Ägypten und Syrien wurde durch ihre akkreditierten Gesandten im Vatikan deutlich spürbar.

Leider war die Haltung einiger nicht-katholischer Kirchen im Nahen Osten in diesem Aspekt nicht ganz lobenswert, da sie versuchten, die Lage zu ihren Gunsten auszunutzen. Der griechisch-orthodoxe Patriarch Theodosius VI. verkündete im Namen des griechisch-orthodoxen Patriarchats, dass der Versuch, die Juden von der Kreuzigung Christi freizusprechen, „im Gegensatz zu den geschichtlichen Tatsachen und zu den Geboten des Evangeliums stehe“. In Damaskus und Aleppo demonstrierten tausende Christen verschiedener Konfessionen zusammen mit Muslimen auf der Straße gegen die Judenerklärung. In der Diözese Latakia (Syrien) wurde am 25. November 1964 eine Demonstration organisiert, die von einem Gottesdienst gefolgt wurde, in dem sich der orthodoxe Bischof und ein evangelischer Pastor gegen das Konzil aussprachen. Zur gleichen Zeit sah sich in Syrien der jakobitische Patriarch Antiochiens Ignaz Jakub III. verpflichtet, angesichts des Versuchs des römischen Konzils, die Juden von ihrer „Schuld“ freizusprechen, die Jahrhunderte alte christliche Tradition zu bestätigen: In einer Auslegung des Neuen Testaments wiederholte er die alten Vorwürfe und die

⁹⁴ Vgl. Hardy, O., „Gottesmörder“ – Auserwähltes Volk, 274.

⁹⁵ v. Galli, M., Die Konzilserklärung über die Juden, 24.

Klischees: Kollektivverantwortung, Verschwörungstheorien am Konzil... In Jordanien wurden die Katholiken sogar eingeladen, aus diesem Grund der orthodoxen Kirche beizutreten.⁹⁶ Weitere Bischöfe, wie der griechisch-orthodoxe Patriarch von Alexandrien und Afrika, Christophoros und – im Namen aller Bischöfe und Erzbischöfe seiner Kirche – der koptische Patriarch Kirillos VI., protestierten in ähnlicher Weise. In der Zeitung *Al-Taura* aus Damaskus verwarf ein Kommuniqué des Rates der griechisch-orthodoxen Kirche die Lehre des Konzils über die Juden, weil sie der biblische Botschaft „widerspricht“.

Es ist nicht möglich zu wissen, inwiefern die Bischöfe aus eigener Überzeugung handelten, oder, ob sie aus arabischem Nationalismus heraus zum Sprachrohr der staatlichen Unzufriedenheit wurden. Viele Konzilsbeobachter teilten die Ansicht, dass sie aus der Sorge um ihre Gemeinden sich voreilig und unbedacht gegen die Erklärung stellten.⁹⁷

Auch das Sekretariat für die Einheit der Christen nahm Rücksicht auf diese Probleme. In der Vollversammlung des Sekretariats am 3./ 4. März dienten den Mitgliedern neben den 242 Änderungsvorschlägen jener Konzilsväter, die „mit Vorbehalt“ zugestimmt hatten, auch Berichte der päpstlichen Vertretungen über die Reaktionen im Nahen Osten als Hilfe für eine sachliche Entscheidung. Im Mai 1965, wenige Monate vor der Approbation der Erklärung wurden zwei Mitglieder des Sekretariats, Willdebrands und Duprey, vom Papst zu einer Reise in den Nahen Osten gesandt, um Eindrücke zu sammeln. Diese Reise hinterließ einen pessimistischen Nachgeschmack: Die zwei Gesandten bestätigten, dass Repressalien gegen Christen nicht ausgeschlossen werden konnten. Die darauffolgende Versammlung des Sekretariats war sowohl von diesen Nachrichten als auch von Gerüchten belastet, die sogar über die totale Entfernung der Vorlage aus dem Konzil sprachen. Das Sekretariat beschloss dabei, sich auf seine Aufgabe zu beschränken, Textänderungen nach den Vorschlägen zu unternehmen und andere Entscheidungen der höchsten Autorität zu überlassen.⁹⁸

Die Änderungen mit einer positiven Auswirkung waren jene, die die Verwerfung aller Ungerechtigkeiten bzw. der Verfolgungen gegen alle Menschen betonten. Die Araber

⁹⁶ Vgl. Oesterreicher, J. M., Kommentierende Einleitung, 459- 461.

⁹⁷ Vgl. Hardy, O., „Gottesmörder“ – Auserwähltes Volk, 272-273.

⁹⁸ Vgl. Schmidt, S., Augustin Bea, 661-662.

wollten nämlich nicht, dass das von ihnen im Nahost-Konflikt erlittene Leiden aus „Bevorzugung“ der Juden beiseite gelegt werde, oder dass die Verurteilung des Antisemitismus von den Israelis ausgenutzt würde. Deswegen beruhigten sie die Aussagen, die betonten, dass der Text keine politischen Ziele verfolgte und dass die Verurteilung des Antisemitismus nicht aus politischen Gründen geschieht, sondern von „evangelischer Liebe“ bewegt ist. Einige dachten, dass man die Verurteilung des Antisemitismus mit einem Verbot der Kritik an eventuell von israelischer/jüdischer Seite verübten Ungerechtigkeiten gleichsetzen würde.

Die arabische Opposition konnte in den letzten Tagen des Vorbereitungsprozesses gemildert werden: Willdebrands und Duprey kehrten Mitte Juli ins Heilige Land zurück, um den katholischen orientalischen Patriarchen eine Vorlage des verbesserten Entwurfes zu präsentieren, abgesehen von kleinen Änderungsvorschlägen zeigten diese eine positive Reaktion; im September wurde eine Übersetzung ins Arabische vorbereitet und den verschiedenen arabischen Botschaften vorgelegt. Mit Ausnahme der irakischen Botschaft wandelte sich die Stimmung der Diplomaten. Dies führte auch zur Beruhigung der jeweiligen Bischöfe.⁹⁹

Als am 28. Oktober die definitive Abstimmung der Erklärung die Zustimmung von 96 Prozent der katholischen Bischöfe ergab (von 2312 Stimmen waren 2221 positive und nur 88 negative Stimmen)¹⁰⁰, war die Freude darüber von Erleichterung geleitet, da es im Nahen Osten zu keiner der befürchteten Reaktionen kam.

3.1.3. Die verschiedenen Horizonte in der jüdischen Welt bezüglich dem Konzil

Wie wurde jüdischerseits die Frage des Judentums am Konzil vernommen und hinsichtlich der damaligen Situation bewertet? Die Klärung dieser Sache bietet einen wichtigen Hinweis für das Verstehen der Problemstellung.¹⁰¹

Nach seinem Gespräch mit Kardinal Bea zögerte Nahum Goldman nicht und schon am 8. Dezember 1960 lud er verschiedene Rabbiner – Orthodoxe, Konservative und Reformisten – nach New York zu einem Treffen ein. Bei diesem Treffen in New York erklärte Rabbi Joseph Soloveitchik, ein bedeutender Talmudgelehrter, dass ein

⁹⁹ Vgl. ebd. 662-663.

¹⁰⁰ Vgl. AS IV/5.

¹⁰¹ Vgl. Stransky, T., *The Genesis of Nostra Aetate: An insider's story*, in: Lamdan, N., Melloni, A. (Hgg.), *Nostra Aetate. Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations*, Berlin 2007, 37-40.

theologisch-religiöser Dialog mit dem Christentum aus gesetzlichen (halachischen) Gründen abzulehnen sei und damit auch die Teilnahme an einem Konzil, das hauptsächlich theologisch ausgerichtet ist. Jedoch, meinte Soloveitchik, eine gesellschaftliche „säkulare“ jüdisch-christliche Beziehung sei wohl möglich, und deshalb stände nichts im Weg, dass eine nicht-religiöse Organisation wie der Jüdische Weltkongress diese Gelegenheit ausnütze.

Die Stellung Rabbis' Soloveitchik wurde zur maßgebenden Stellung der europäischen Rabbiner, die sich ein Jahr später, im November 1961 für eine Nicht-Teilnahme am Konzil entschieden, falls sie dazu eingeladen würden. Ihre Gründe stammten nicht unbedingt aus der halachischen Tradition. Dahinter stand auch ein gewisser Vorbehalt angesichts der Haltungsänderung der Kirche. Einige meinten, dass hinter dieser Fassade der Dialogbereitschaft der immerwährende christliche Anspruch auf Mission stünde. Auch die Errichtung des Sekretariats für die Einheit der Christen und die Beteiligung der katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung erweckten Misstrauen unter jüdischen Anführern. Sie befürchteten, dass der Ökumenismus den Versuch darstellte, wieder eine imperialistische Idee des Christentums durchzusetzen. Die Tatsache, dass der Papst diesem selben Sekretariat die *Questiones de Iudaeis* zu behandeln beauftragt hatte, trug zur schon bestehenden Skepsis bei. Die jüdische Meinung über das Konzil schwankte zwischen Gleichgültigkeit und Skepsis, wenn es auch Rabbiner gab, wie Abraham Heschel, die der Meinung waren, dass ein jüdisch-christlicher Dialog notwendig sei, weil „keine Religion eine Insel ist“.

Man befand sich also im Spannungsfeld zwei gewissermaßen entgegengesetzter Stellungnahmen: Seitens des Papstes und des Sekretariats für die Einheit der Christen bestand die Absicht, einen Text über die Beziehung zum Judentum zu verfassen, und zwar einen rein religiösen und keinen politischen; andererseits lautete die mehrheitliche Meinung im Judentum, dass kein religiöser Dialog möglich ist; wenn ein Dialog möglich ist, dann eben nur einer das Gesellschaftliche betreffende durch nicht-religiöse Organisationen, wie dem Jüdischen Weltkongress.

Wie wurde die Frage aus der politischen Sicht der israelischen Regierung betrachtet und behandelt?¹⁰² Während aus der Sicht der Urheber der Erklärung *Nostra Aetate* immer

¹⁰² Vgl. für die Behandlung dieser Frage den Artikel von Professor Bialer, U., Israel and *Nostra Aetate*. The View from Jerusalem, in: Lamdan, N., Melloni, A. (Hgg.), *Nostra Aetate*. Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations, Berlin 2007, 63-86. Wenn auch der Verfasser in der Bewertung der

wieder die theologische Dimension des Textes betont wurde und eine politische Absicht geleugnet und bewusst vermieden wurde, bezeugen israelische Dokumente im Israelischen Staatsarchiv, dass die israelische Regierung die Befassung des Konzils mit dem Thema der Haltung zum Judentum als die Möglichkeit für die Herstellung diplomatischer Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl betrachtete. Daher gab es hinter den Kulissen und aus einer gewissen Entfernung durchaus Versuche einer Einflussnahme der israelischen Regierung.

Den Anführern der zionistischen Bewegung, sowie der *Jischuw*, der jüdischen vorstaatlichen Verwaltung, und später der Regierung war bewusst, dass eine widrige Stellung des Heiligen Stuhls einen Einfluss auf verschiedene katholische Länder ausüben und ihre Außenpolitik benachteiligen würde. Im Laufe der Ereignisse im Nahen Osten nach dem Ersten Weltkrieg und infolge der Errichtung des modernen Staates Israels verdeutlichte sich immer mehr die Haltung des Vatikans (siehe unten). Nach 1948 verfestigten sich die Haltungen auf beiden Seiten: die Forderung einer Internationalisierung Jerusalems seitens des Vatikans und die israelische Weigerung, seine eigene Stellung bezüglich Jerusalem aufzugeben. Es begann eine Zeit, in der die israelische Regierung direkte Verhandlungen mit dem Papst aufgab. Nach einer gescheiterten Initiative im Jahre 1957 gelang es der israelischen Diplomatie erst nach dem Tode Pius XII. und der Wahl Johannes XXIII. eine Papstaudienz für Maurice Fisher, Generaldirektor des Außenministeriums, zu bekommen. Aber der Widerstand des Staatssekretariats und ein Fehlschritt des israelischen Botschafters in Rom, Eliahu Sasson, führten wiederum zu einer mindestens siebenjährigen Periode, in der das Außenministerium einer vorsichtigen Handlungslinie folgte. Dabei verzichtete man auf jede intensive Anstrengung, eine *de iure* Anerkennung seitens des Vatikans zu suchen, und gab sich mit einer graduellen Besserung von Kontakten und Beziehungen zufrieden.

In den frühen 60ern konzentrierte sich Jerusalem darauf, „eine Änderung der theologischen Stellung der Kirche gegenüber dem Judentum zu fördern, in der Hoffnung auf eine Linderung der offiziellen Ungunst bezüglich Israel und eine

vatikanischen Stellungnahme zur Frage des Nahen Ostens einseitig vorgeht, da er die Argumente fast ausschließlich auf eine antijudaistische Gesinnung reduziert, bietet er eine interessante, bisher unbekanntes Sicht an. Einerseits rechtfertigen seine Befunde die Haltung derer, die eine politische Ausnützung der Frage befürchteten, andererseits zeigen die Tatsachen, dass die Erwartungen, ein Konzilstext über die Juden würde die Tür zu einer *de iure* Anerkennung des Staates Israel bedeuten, nicht erfüllt wurden.

Verbesserung der Anerkennungsperspektiven“.¹⁰³ Trotz der ursprünglichen Entscheidung der israelischen Regierung, direkte Einsätze, die der zerbrechlichen Lage der inoffiziellen Beziehungen schaden konnten, zu vermeiden und nur indirekt zu wirken, sah sie sich, aufgrund der intensiven Entartungsversuche der Araber, mehrmals zu einem viel größeren Eingriff gezwungen, als sie sich gewünscht hätte. Zuletzt aufgetauchte israelische Staatsdokumente zeigen, wie sich der israelische Staat an dem Fall beteiligte: Vor allem die Rolle Fishers, des damals schon für Rom ernannten Botschafters, war von wichtiger Bedeutung. Kurz vor seiner historischen Audienz bei Johannes XXIII. am 16. Juni 1960 (siehe oben 1.2) besuchte Jules Isaac die israelische Botschaft in Rom um sich zu erkundigen, wie er sein Anliegen am besten darstellen solle und auf welche Argumente er Bezug nehmen konnte. Fisher zog auch seinen inoffiziellen Informationszuträger für kirchliche Angelegenheiten, Professor Zwi Werblowsky von der Hebräischen Universität Jerusalem zu Rat. Dieser sollte Ende November 1961 zusammen mit Dr. Ernst Ludwig Ehrlich von der Universität Basel an einem Treffen in Paris teilnehmen, bei dem sie zusammen mit Kardinal Bea und sechs weiteren katholischen Theologen an der Vorbereitung eines Dokuments arbeiteten. Diese Tat ist relevant, weil sie den ersten Versuch Israels darstellt, direkt die theologischen Kreise des Vatikans zu beeinflussen, mit der Erwartung, dass „die Einführung fundamentaler lehramtlicher Änderungen seitens der höchsten kirchlichen Autoritätsinstanz zweifellos einen Einfluss auf die politische Sphäre ausüben würde“.¹⁰⁴

Was war die Reaktion der Juden nach der Approbation von *Nostra Aetate*? Von der Promulgierung der Erklärung zeigte sich die jüdische Welt anfangs enttäuscht, weil der Text an einigen Stellen abgeschwächt worden war. Vor allem mit der Auslassung des Ausdrucks „Gottesmordes“ und der Auslassung des „*damnat*“ waren sie unzufrieden. Mit der Zeit beruhigte sich diese Haltung. Einige, wie z.B. Nahum Goldman, gratulierten dem Präsidenten des Einheitssekretariats und würdigten, trotz aller Meinungsverschiedenheiten, dieses historische Dokument.

3.1.4. Die Stellung des Vatikans zum Staat Israel

Ein weiterer Aspekt, der auf die Entwicklung des Konzilsdokumentes Einfluss ausübte ist, dass zur Zeit des Konzils der Vatikan keine diplomatischen Beziehungen zum Staat

¹⁰³ Bialer, U., *Israel and Nostra Aetate*. The View from Jerusalem, 71.

¹⁰⁴ Ebd., 75.

Israel hatte, da es wesentliche Differenzen gab, insbesondere bezüglich der Verteidigung der katholischen Rechte an den Heiligen Stätten des Christentums, vor allem aber auch, weil der Vatikan in der Frage der Stadt Jerusalem für einen internationalen Status plädierte.

Die Haltung der Kirche war aus zwei Gründen der Idee eines Judenstaates gegenüber ablehnend: Einerseits wegen der Vorrangigkeit christlicher Interessen an den heiligen Stätten und andererseits wegen der Ansicht, dass das jüdische Volk, das den Messias nicht anerkannt hat, als Zeichen und Aufforderung für sich selbst in der Zerstreuung leben solle.

Manche Autoren, wie Pinchas Lapide,¹⁰⁵ halten die Entwicklung der katholischen Stellung zum neuen Staat Israel für eine reine Spiegelung der Haltung des Judentums gegenüber. Dieser Aspekt mag wohl bis zu einem gewissen Grad stimmen, aber es darauf zu reduzieren wäre eine Vereinfachung.

Der Heilige Stuhl musste auf die Herausforderung eingehen, die der Aufstieg des Zionismus mit sich brachte. Letztendlich handelte es sich dabei um die Umsetzung einer jüdischen religiösen Hoffnung in einem säkular-politischen Handlungsplan, der die Rückkehr des jüdischen Volkes in das Verheißene Land beabsichtigte.

Obwohl die ersten katholischen Einwände gegenüber dem Zionismus theologischer Art waren, kamen, je mehr das zionistische Bestreben im Heiligen Land Gestalt annahm, allmählich auch politische Einwände hinzu.

Unter „katholische Präsenz“ wurde vom Heiligen Stuhl in erster Linie der Besitz an den heiligen Stätten verstanden. In der Forderung eines freien Zugangs zu den heiligen Stätten fasste er eher die Pilger als die einheimischen Christen ins Auge. Diese bilden eine kleine Minderheit. In Israel selbst sind der Zahl nach die griechisch-orthodoxe, die melkitische und die lateinische Kirche die bedeutsamsten, weiter gibt es Maroniten, Lutheraner, Armenier und Anglikaner sowie kleinere Gemeinden koptischer, syrische, äthiopischer und hebräischsprachige Christen.¹⁰⁶ Die größten christlichen Gemeinden befinden sich um die wichtigsten heiligen Stätten, in Jerusalem, Nazareth und Bethlehem.

Die christlichen Gemeinden lebten miteinander in Konkurrenz. Der Kampf um den Besitz und die Verwaltung der Heiligen Stätten prägte die Verhältnisse zwischen den christlichen Konfessionen und mit der Errichtung des Judenstaates nahm die Sorge um

¹⁰⁵ Lapide, P. Rom und die Juden, Freiburg 1967.

¹⁰⁶ Koltermann, U., Päpste und Palästina, 30.

eine Verkürzung der Rechte über die Heiligen Orte zu. Während der Konzilszeit verhielten sich die nichtkatholischen Konfessionen leider sehr wenig ökumenisch und versuchten die Situation zu ihrem Vorteil auszunutzen, indem sie sich an der antikatholischen und antikonziliaren Propaganda beteiligten.¹⁰⁷

Wie sah die Entwicklung des vatikanischen Verhältnisses zum Zionismus und den Ereignissen im Heiligen Land aus? Im Jahr 1904 wurde der Vater des Zionismus, Theodor Herzl, bei Pius X. in Audienz empfangen. Seinem Anliegen gegenüber stellte der Papst fest, er könne die Juden in der Erlangung einer Heimatstätte in Palästina nicht begünstigen: „*Non possumus*“. Da sie den Heiland nicht erkannt haben, „könne der Papst das jüdische Volk nicht erkennen“.¹⁰⁸

Einige Jahre später zeigt sich Benedikt XV. bei einer Begegnung mit Nahum Solokow dem Zionismus gegenüber offener. Man trat auf diplomatischen Wegen sogar für den Schutz der jüdischen Bevölkerung in Jerusalem vor befürchteten Angriffen der Osmanen ein.¹⁰⁹ Eine Bevorzugung der zionistischen Ziele gegenüber den Christen blieb jedoch unvorstellbar.

Als Palästina 1917 unter britische Herrschaft gelangte, hoffte der Heilige Stuhl, die nachteilige Situation, in die „das Katholische“ unter dem Osmanischen Reich mit dem Status Quo geraten war, verbessern zu können. In ganz Italien, wie in allen Ländern der Entente, wurde die „Befreiung“ Jerusalems von dem Joch des Halbmondes hoch gefeiert.

Die Erwartungen wurden schnell enttäuscht. Die Balfour-Deklaration drückte die britische Sympathie mit der Zionistischen Bewegung aus und versprach die Unterstützung der Regierung zur Errichtung eines *National Home for the Jewish People* in Palästina¹¹⁰ ohne Nachteil für die nichtjüdische Bevölkerung. Wie das praktisch funktionieren sollte war von Anfang an unklar.¹¹¹ Dies weckte Befürchtungen beim Heiligen Stuhl, in erster Linie angesichts der Kosten, welche die Verwirklichung der zionistischen Forderungen verursachen würde, und der vermutlichen Spannungen und inneren Unruhe mit alteingesessenen Bewohnern, schließlich auch angesichts der Sorge um die heiligen Stätten.

¹⁰⁷ Vgl. v. Galli, M., Die Konzilserklärung über die Juden, 26.

¹⁰⁸ Brechenmacher, T., Rom und die Juden, 237.

¹⁰⁹ Vgl. ebd. 238.

¹¹⁰ Aus dem Wortlaut der Balfour-Deklaration; zit. nach Köck, H. B., Der Vatikan und Palästina, Wien 1973, 32-33.

¹¹¹ Vgl. ebd., 41-42.

Mit der Haltung der provisorischen Verwaltung im Heiligen Land und dem späteren britischen Palästina-Mandat zeigte sich der Vatikan bald unzufrieden: Ein ganzes Jahr lang, bis November 1918, wurde der lateinische Patriarch Jerusalems, Msgr. Camassei, an der Rückkehr zu seinem Bischofsstuhl gehindert. Ferner weckte die Form, in der zahlreiche, während des Krieges vertriebene französische Ordensleute bei ihrer Rückkehr behandelt wurden, und die eindeutige Bevorzugung des „jüdischen Elements“ unter den nichtjüdischen Einheimischen große Verbitterung.¹¹²

Die Stellungnahme des Kardinalsstaatssekretär Gasparri zum Mandatsentwurf fasst die Ansicht des Heiligen Stuhls in der Zwischenkriegszeit zusammen. Er erklärte, „der Heilige Stuhl habe selbstverständlich nichts gegen die Gewährung gleicher bürgerlicher Rechte, wie sie auch die anderen Nationalitäten und Konfessionen in Palästina genossen, an die Juden einzuwenden; dagegen fände es nicht seine Billigung, wenn man letzteren eine privilegierte Stellung, welche ihnen einen Vorrang vor den anderen Nationalitäten und Konfessionen gäbe, einräumen sollte, und er müsse sich dagegen verwahren, dass die Rechte der christlichen Konfessionen nicht ausreichend gesichert sein.“¹¹³

Der Vatikan plädierte seit 1937 für die Internationalisierung Jerusalems und Bethlehems im Status eines *Corpus Separatum*. Er sah unter einer internationalen Schutzmacht statt einer nicht-christlichen Regierung den sichersten Schutz der Interessen der Katholischen Kirche. Mit dem Teilungsplan der UNO 1947 sah er diese Ansichten auf dem Papier gelungen, auch wenn sie in der Tat nie verwirklicht wurden. Vor allem Pius XII. insistierte darauf in mehreren Enzykliken und Schreiben. Formell wurde bis heute diese Stellung nie aufgekündigt.

Die Nicht-Anerkennung *de iure*, bzw. das Fehlen einer gegenseitigen diplomatischen Vertretung war nicht automatisch mit einer nicht *de facto* Beziehung gleichzusetzen. Tatsächlich wurde der israelische Botschafter in Italien zur Papstkrönung Johannes' XXIII. eingeladen.

¹¹² Ebd., 42-43.

¹¹³ Ebd., 74.

3.2. Die Pilgerfahrt ins Heilige Land

So wie Johannes XXIII. mit der Ankündigung des Konzils die Welt überrascht hatte, so tat es auch Paul VI., als er am 4. Dezember 1963 bei der Abschlussrede der zweiten Sitzungsperiode des Konzils seine Absicht bekanntgab, sich als Pilger nach Palästina begeben zu wollen, „um die Heiligen Orte zu besuchen, in denen Christus geboren wurde, gelebt hat, gestorben, auferstanden, in den Himmel aufgefahren ist, um dort der wichtigsten Mysterien unseres Heils zu gedenken“. Die Vorbereitungen für die Reise waren im Geheimen unternommen worden. Das Konzilsgeschehen hatte die Aufmerksamkeit abgelenkt, so dass kaum jemand von diesem ungeahnten Schritt erfahren hatte. Kein Papst war seit den Zeiten des Hl. Petrus in das Heilige Land zurückgekehrt. Dieses Heilige Land, das sich zu diesem Zeitpunkt in einer zweigeteilten politischen Lage befand, die eine religiöse Reise unvermeidlich durchdringen würde. Dieser Abschnitt widmet sich der päpstlichen Reise ins Heilige Land¹¹⁴ und ihre Bedeutung für die Entwicklung von *Nostra Aetate* §4.

Die Rangordnung der Absichten für diese Pilgerfahrt zählte Paul VI. in einer handschriftlichen Aufzeichnung vom 21. September 1963 auf: an erster Stelle das Bekenntnis zu den christlichen Heiligen Stätten und das Wiedererwachen des Interesses an deren Schutz; das Gebet für den Frieden im Heiligen Land; der Versuch eines brüderlichen Treffens mit den getrennten Brüdern und zuletzt die Annäherung an die beiden anderen monotheistischen Religionen: Judentum und Islam.¹¹⁵ Dennoch war diese Notiz noch vor Beginn der zweiten Sitzungsperiode geschrieben worden und der tatsächliche Ablauf der Pilgerreise verleiht, vielleicht vom Verlauf des Konzils beeinflusst, den letzten zwei Punkten größeres Gewicht.

Vor allem ein Konzilsschema knüpfte das eigene Schicksal an den Ausgang dieser Pilgerfahrt: das Ökumenismusschema, in besonderer Weise das bisherige vierte Kapitel desselben, das nach Ende der zweiten Sitzungsperiode noch nicht zur Grundabstimmung vorgelegt worden war: das Judenschema, das angesichts des politischen Sturms erschüttert wurde. Das Sekretariat für die Einheit der Christen, das

¹¹⁴ Als Folge der Haltung des Vatikans zur damaligen Lage im Nahe Osten sprachen die offiziellen vatikanischen Organe immer von „Palästina“, wenn es darum ging, das Heilige Land politisch zu bezeichnen. Diese eigentlich seit Ende des Palästinaamandates mit dem Teilungsplan der UNO im 1947 obsolet gewordene Bezeichnung hielt während des ganzen Pontifikats Pius' XII. und Johannes XXIII. durch. Papst Paul VI. gebrauchte deswegen im Kontext der Pilgerreise die Begriffe „Heiliges Land“ oder „Heilige Stätten“, die an einen religiösen Inhalt gebunden waren.

¹¹⁵ Vgl. Brechenmacher, T./ Ostry, H., Paul VI. – Rom und Jerusalem. Konzil, Pilgerfahrt und Dialog der Religionen, Trier 2000, 16-17.

für diese Schemata zuständig war, war nicht nur eines von den wenigen, die über die Pläne des Papstes informiert waren, sondern es nahm an den Vorbereitungen aktiv teil, insbesondere was die Begegnung mit Athenagoras I., dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel betraf.¹¹⁶

Paul VI., der erste Papst seit 150 Jahren, der über Italien hinaus reiste, flog nach Amman, die jordanische Hauptstadt, wo er vom Souverän Jordaniens empfangen wurde und in einer Ansprache seinen ersten Aufruf zum Frieden im Nahen Osten ausdrückte. Von dort fuhr er zum Damaskustor, wo das Menschengedränge verhinderte, dass er seine Ansprache halten konnte. Das Gehen durch die Straßen der Jerusalemer Altstadt verwandelte sich in einen wahren Kreuzweg bis der Papst zur Grabeskirche ankam.

Der geistliche Höhepunkt der Reise war die Messe und das Gebet in der Grabeskirche, sowohl persönlich für den pilgernden Papst als auch öffentlich wegen der Bedeutung seiner Worte. Ähnliche Worte werden immer wieder in liturgischen Feiern ausgesprochen. Im damaligen Kontext aber bedeuteten sie auch eine Reinigung des Gewissens angesichts der begangenen Fehler in der Geschichte, wie es sich sonst nur in der Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II. wiederholte. Der gleiche Geist, die gleiche innerliche Haltung einte die kurze Bußandacht am Heiligen Grab und das Zweite Vatikanische Konzil: Die Kirche, die im Konzil ihr Selbstverständnis vertieft, bekennt: „wir sind hierher gekommen, wie Schuldbeladene zurückkehren zur Stätte ihrer Missetat. Wir sind gekommen wie jener, der Dir nachgefolgt ist und Dich dennoch verraten hat. Getreu und ungetreu, wie viele Male sind wir's gewesen. Wir sind gekommen, den geheimnisvollen Zusammenhang zwischen unseren Sünden und Deinen Leiden zu bekennen. Unser Tun und Dein Tun — wir sind gekommen, um uns an die Brust zu schlagen, um Deine Verzeihung zu erbitten, um Dein Erbarmen zu erlehen.“¹¹⁷ Obwohl die ersten damit Gemeinten die getrennten Brüder sein dürften – wird jemand, der diese Worte hört, wohl nicht an die Vorlage des Judenschemas der vorausgehenden Sitzungsperiode denken, in der die Anklage des Gottesmordes widerlegt wird, „da der Herr durch sein Leiden seinen Tod die Sünden aller Menschen, die die Ursachen des Leidens und des Todes Jesu Christi waren, getilgt hat“? Wenn der Papst dieses Schuldbekenntnis in einem allgemeinen Sinn beibehalten wollte, dann darf man darin auch eine Vergebungsbitte an Gott sehen für all jene Taten, mit denen sich

¹¹⁶ Vgl. ebd, 25.

¹¹⁷ Die Pilgerfahrt Papst Pauls VI. ins Heilige Land, in: FrRu XV (1963/64), 57/60, II-III.

Christen auch gegen Juden schuldig gemacht haben: ein weiterer Schritt der Annäherung der Kirche an das Judentum.

Die folgenden Termine des Papstes an jenem 4. Januar waren mit dem ökumenischen Dialog mit den Ostkirchen verbunden. Neben älteren Komplikationen, die die theologischen Streitpunkte mit den Ostkirchen oder das Verhältnis mit anderen christlichen Konfessionen bezüglich der Heiligen Stätten charakterisierten, kamen in der Konzilszeit noch die politische Lage im Nahen Osten und der Widerstand der orientalischen Bischöfe zur Judenerklärung hinzu. Solche Komplikationen waren eher in der Vorbereitungszeit oder in der nachfolgenden Zeit als während der Papstreise zu spüren, die an sich ziemlich „glatt“ lief.

Obwohl der Höhepunkt der Pilgerreise die ökumenischen Begegnungen mit Athenagoras I., mit dem griechisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem Benediktos und mit dem armenischen Patriarchen Yegheshe Derderian waren, wird der ökumenische Aspekt der Reise hier nicht behandelt, weil er den Rahmen dieser Arbeit sprengt und an sich für das Verständnis der Genese von *Nostra Aetate* nicht notwendig ist.¹¹⁸

Nicht unbedacht war das Zusammenkommen von Konzil und Pilgerreise. Der politische Rahmen, der in den vorigen Abschnitten dargestellt wurde, begleitete den Papst auf jedem Schritt seiner Pilgerfahrt. Die Absicht des Papstes war - wie mehrmals wiederholt wurde - keine politisch-diplomatische. Keine der beiden beteiligten Regierungen von Jordanien und Israel hatten damals diplomatische Beziehungen mit dem Vatikan. Jordanien befand sich unter dem Druck der anderen arabischen Länder, da es bei dieser Gelegenheit sowohl die arabischen Interessen als auch die islamische Religion vertrat. Israel versuchte, den Besuch zu seinen Gunsten auszunutzen und sich durch seinen Präsidenten in nationalem Selbstbewusstsein zu behaupten. Die arabischen Staaten, sowie die Oberhäupter der orientalischen Kirchen betrachteten den Papst unter der Lupe. Obwohl wir aus heutiger Sicht, nachdem der Vatikan 1993 volle diplomatische Beziehungen mit Israel aufnahm, die Pilgerreise Pauls VI. als einen ersten Schritt zur

¹¹⁸ Eine ausführliche Darstellung des gesamten Ereignissen der päpstlichen Reise findet man in Brechenmacher, T./ Ostry, H., Paul VI. – Rom und Jerusalem, 7-113; in ökumenischer Hinsicht siehe: Maccarrone, M., Gerusalemme e Roma. Il pellegrinaggio di Paolo VI in Terra Santa alla luce dei rapporti tra il papato e l'oriente, in: *Divinitas* 9 (1965), 3-17.

Aufnahme diplomatischer Beziehungen interpretieren können,¹¹⁹ ist es eine Tatsache, dass der Vatikan damals weit davon entfernt war. Der Papst vermied alles, was den Eindruck einer diplomatischen Annäherung hinterlassen könnte und noch im Laufe des Frühjahrs 1964 beschied das Staatssekretariat „entsprechende Anfragen“ negativ.¹²⁰ Unter diesen politischen Umständen kann man also den ersten Erfolg der Pilgerfahrt darin sehen, dass die päpstliche Reise keine negativen Folgen für die Judenerklärung hatte. Dieser Erfolg verdankt sich den Bemühungen um ein „Würdigungsgleichgewicht“ gegenüber beiden Seiten der Grenze. Ein Beispiel dieser Bemühungen war die Ansprache des Papstes zur Verabschiedung von König Hussein. Nachdem der Papst seine Grußworte an die lokalen Autoritäten am Damaskustor nicht ausrichten konnte und am folgenden Tag sich an den Präsidenten des Staates Israel,¹²¹ Salman Shazar, in einem Aufruf zum Frieden mit dem hebräischen Gruß „*Shalom! Shalom!*“ gewandt hatte, befürchtete man Spekulationen über eine Bevorzugung der Juden. So verfasste man in der Nacht zum 6. Januar in der Apostolischen Delegation den erwähnten Text der Verabschiedung am Flughafen von Amman, in dem der Papst mit dem arabischen „*Salem Aleikum!*“ König Hussein begrüßte.¹²²

Von Meggiddo fuhr der päpstliche Konvoi weiter nach Nazaret, wo Paul VI. die Verkündigungskirche besuchte. Nach seiner Rückkehr nach Jerusalem war der Papst noch im Abendmahlssaal und der *Dormitio* Abtei. Währenddessen begleitete Dr. Wahrhaftig, israelischer Religionsminister, den ranghöchsten Kardinal des päpstlichen Geleits, Eugene Tisserant, zum „*Martef Hashoah*“, einer Gedächtnisstätte der Opfer der Shoah, wo der Dekan des Hl. Kollegiums sechs Kerzen anzündete, eine für jede Million der in den Konzentrationslagern ermordeten Juden. Dabei brachte er im Namen des Papstes sein Mitgefühl und Teilnahme am Schmerz und Leid zum Ausdruck „ob der schrecklichen Vernichtung, die Euch heimgesucht hat“.¹²³

Der Papst verabschiedete sich von den israelischen Autoritäten bevor er wieder jordanischen Boden betrat. In seiner Rede verteidigte er das Andenken Pius' XII. gegenüber den Anschuldigungen Hochhuths, die jener ein Jahr davor hervorgebracht hatte, wonach Pius XII. angesichts der nationalsozialistischen Judenverfolgung

¹¹⁹ Siehe das Vorwort Kardinal Kaspers in Brechenmacher, T./ Ostry, H., Paul VI. – Rom und Jerusalem, 7-10.

¹²⁰ Ebd., 56.

¹²¹ Der Papst redete Shazar nie als „Herr Präsidenten“ an, sondern mit der neutralen Anrede „Exzellenz“. Er sprach auch nie vom „Staat Israel“, sondern von „Behörden“ und „Autoritäten“; Vgl. Brechenmacher, T./ Ostry, H., Paul VI. – Rom und Jerusalem, 65.

¹²² Vgl. ebd.

¹²³ Vgl. Die Pilgerfahrt Papst Pauls VI. ins Heilige Land, in: FrRu XV (1963/64), 57/60, XI.

weggeschaut hätte. Viele empfanden seine Aussagen als einen Angriff, in dem er die Juden für dieses Theaterstück Hochhuths beschuldigte. Nach Johannes Oesterreicher war die Absicht des Papstes vielmehr, „die Juden zu bitten, dem Verleumder und Zwietrachtsäer kein Gehör zu schenken“.¹²⁴

Am 6. Januar feierte der Papst vor seinem Abflug noch in der Geburtsbasilika zu Bethlehem das Hochfest der Erscheinung des Herrn.

In einer Reise, in der offizielle interreligiöse Gespräche so wenig wie politische geführt wurden, kann man doch noch einen Beitrag zur Vorbereitung der Judenerklärung finden. Paul VI. reiste nicht als Staatsoberhaupt, sondern als Pilger zu einem besonderen Zeitpunkt der Kirchengeschichte. Seine Worte prägten das Verhältnis zum Judentum mit Themen, von denen sein Pontifikat und die Konzilszeit durchzogen werden: die gemeinsamen Wurzeln des Glaubens; das Gebet für alle Menschen, Gläubige und Nichtgläubige, besonders für das „Volk des Bundes“ mit seiner unvergesslichen Rolle in der religiösen Geschichte der Menschheit; das Mitleid mit dem leidenden Volk und die Entschlossenheit, in Zukunft gemeinsam gegen solches Böse zu treten.

Vor allem bedeutete seine Anwesenheit in Israel ein Bekenntnis zur „neuen Theologie“ des Konzils. Diese „neue Theologie“ war nicht etwas neu Erfundenes, sondern bestand aus Vorgegebenem in einer erneuerten Gestalt, die im Fall der Judenerklärung erst einen Keim darstellte. Wer bedenkt, dass die Absicht der Konzilspäpste die Überwindung der Spaltung zwischen Lehre und Leben unter den Christen war, erkennt, dass die Sprache Pauls VI. während dieser Reise nicht primär aus Worten bestand, sondern aus einem Ereignis, aus einer Tat, die die Lehre eines neuen Verhältnisses verkörperte.

3.3. Theologische Kernpunkte

Dieser Abschnitt versucht keine Gesamtdarstellung des theologischen Inhalts der Erklärung *Nostra Aetate* abzuhandeln. Es handelt sich nicht um eine detaillierte Darstellung der theologischen Entwicklung des Textes, weil dies Arbeit der dogmatischen Theologie ist. Wir berühren hier aber theologische Aspekte des Dokumentes, die für das Verständnis des veröffentlichten Textes und seiner Genese erläuternd sind und zwar aus zwei Gründen: Erstens weil kein Text unabhängig von seinen Inhalten vollständig bewertet werden kann – und kirchliche Texte sind seinem

¹²⁴ Oesterreicher, J. M., Kommentierende Einleitung, 436.

Wesen nach theologischer Natur – und zweitens, weil eben auch theologische Lehren einen geschichtlichen Bestandteil beinhalten, der in den Offenbarungs-geschichtlichen Religionen, wie dem Christentum und dem Judentum, noch stärker ist.

Das zentrale theologische Anliegen der Judenerklärung war die Wichtigkeit der inneren Verbundenheit der Kirche mit dem Volk Israel, in dem ihre Wurzeln sind, zum Ausdruck zu bringen. Dieses Anliegen aber zielte einen Schritt weiter als eine bloße Behauptung der Abstammung des Christentums von der jüdischen Religion, was für jeden eindeutig und unbestreitbar ist. Je mehr man ins Detail kam, desto verschiedener waren die Meinungen der Theologen. Hier liegt einer der Streitpunkte der Erklärung: in der Frage nach der heilsgeschichtlichen Rolle des nachbiblischen Judentums.

Der Hauptstreitpunkt bei der Genese des Textes in diesem Zusammenhang war die Frage nach der Verantwortung des jüdischen Volkes als solches am Tod Christi, insbesondere die Erwähnung des Ausdrucks „Gottesmörder“. Hier liegt das Gewicht der Erklärung, im Rückblick wegen seiner geschichtlichen Relevanz, in der Frage nach der Rolle der Kirche im Antisemitismus, vorausblickend als innerkirchliche Klärung der christlichen Lehre. Es ist einer der Punkte, wo die Wechselbeziehung von Geschichte und Theologie zum Vorschein kommt.

Der dritte Aspekt betrifft die Frage der Wiedervereinigung von Juden und Christen und damit die Stellung des Konzils zur Judenmission und der Missionierung überhaupt. Dieser Aspekt wird als einer der Wendepunkte des Konzils angesehen und ist mit der Wahrnehmung der Bedeutung vom zeitgenössischen Judentum eng verbunden.

3.3.1. Die Verantwortung des jüdischen Volkes am Tod Christi: Der Vorwurf des Gottesmordes

Besonders heikel war die Sache der Verantwortung des jüdischen Volkes an der Verurteilung Christi, speziell der Vorwurf des Gottesmordes. Den Grund dafür gibt Kardinal Bea selbst in einer seiner *Relationes*: „Tatsächlich betonen viele der heute lebenden Juden, dass die Ansicht von der Schuldhaftigkeit des Volkes als solches die Hauptwurzel des Antisemitismus ist und damit die Quelle vielen Übels und vieler Verfolgungen, denen die Juden Jahrhunderte hindurch unterworfen wurden“.¹²⁵ Der kurze Abschnitt stand im Mittelpunkt für Öffentlichkeit und Presse, die die Entwicklung der Frage mit Aufmerksamkeit verfolgten. Die Aufgabe des Sekretariats forderte eine große Arbeit, um die Sache aus Schrift und Tradition gegenüber widrigen Auslegungen

¹²⁵ Bea, A., Die Kirche und das jüdische Volk, 149-150.

zu rechtfertigen. Das Hauptargument der Konzilsväter war implizit die persönliche Verantwortung des Einzelnen, der die Idee einer Kollektivverantwortung widerspricht. Die meisten damals lebenden Juden lebten in der Diaspora, und kannten selber nie Jesus, wie könnte man sie beschuldigen? Noch weniger dann die heute lebenden Juden. Wenn man Zeugnisse aus der Schrift oder aus der Tradition suchte, deutete man auf die Unwissenheit hin, aus der die Beteiligten handelten (Lk 23,34; Apg 3,17; 13,27),¹²⁶ welche die Gottheit Christi nicht vollkommen begriffen hatten.¹²⁷ Das Trienter Konzil, wie z.B. Kardinal Lercaro in seiner Intervention erinnert,¹²⁸ hatte schon betont, dass *alle* Sünder am Tode Jesu schuldig sind: „Denn da unsere Sünden Christus den Herrn in den Kreuzestod trieben, so ‚kreuzigen‘ tatsächlich jene, die sich in Sünden und Lastern wälzen, ‚soweit es auf sie ankommt, den Sohn Gottes aufs neue und trieben ihren Spott mit ihm‘ (Heb 6,6) –ein Verbrechen, das bei uns noch schwerer erscheinen mag, als es von seiten der Juden war“.¹²⁹

Der endgültige Wortlaut der Erklärung lautet: „Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen“.¹³⁰ Die erste Aussage des Satzes wurde erst der letzten Vorlage des Schemas hinzugefügt. Damit wollte man die Stimmen einbeziehen, die darauf bestanden, dass *Juden* an der Sache beteiligt waren, so wie die Evangelien es erzählen. Dass aber das jüdische Volk als ganzes eine Schuld daran hätte, wird dann ausdrücklich widerlegt. Die bedeutendste Abweichung in den Vorlagen kam im zweiten Entwurf im September 1964 vor. Dort lautete der Text: „Sie mögen sich darüber hinaus hüten, den Juden unserer Zeit anzulasten, was im Leiden Christi begangen wurde“.¹³¹ Es vermied ausdrücklich den Hinweis auf die Schuldlosigkeit der Juden „sowohl in der Vergangenheit als auch zu unserer Zeit“ (*sive anteaetis sive nostris temporibus*). Die Korrektur kam vom Papst selbst, der dort einen Anlass zu ständigen wegen der Geschichte stammenden Rügen sah.¹³²

¹²⁶ Ebd., 144.

¹²⁷ Ebd., 150.

¹²⁸ AS III/2, 587-589.

¹²⁹ Catechismus Romanus 1, 5, 11.

¹³⁰ Aus dem Wortlaut der Erklärung; zit nach: ebd., 139.

¹³¹ Zit. nach v. Galli, M., Die Konzilserklärung über die Juden, 5.

¹³² Vgl. Miccoli, G., Zwei schwierige Problemfelder: Die Religionsfreiheit und das Verhältnis zu den Juden, 171.

Was den Ausdruck des „Deicids“ betrifft, gab es während der Textvorbereitung verschiedene Standpunkte. Die Bezeichnung kam im ersten und dritten vorgelegten Entwurf vor. Einige Stimmen – vor allem jüdischerseits, aber auch innerkirchlich – forderten eine ausdrückliche Erwähnung und Verurteilung des Wortes, weil es der Inbegriff des Vorwurfes darstellt. Andere waren der Meinung, dass der beste Anfang, die abscheuliche Bezeichnung aus dem Wortschatz der Christen zu entfernen, sei, ihn nicht einmal in der Erklärung zu erwähnen.

Schließlich wurde in der Vollversammlung des Einheitssekretariat im Mai 1965 entschieden, den Ausdruck nicht zu erwähnen. Die endgültige Entscheidung, den Ausdruck auszulassen geschah, um falsche Schlussfolgerungen zu vermeiden, wie z.B. dass man glaube, die Kirche leugne die wahre Gottheit Christi (v.a. in Rücksicht auf die Monophysiten).¹³³ Aber letztendlich vor allem, weil es sich herausgestellt hatte, dass „die Schwierigkeiten und Streitigkeiten, als ob das Schema im Widerspruch zum Evangelium stünde, *tatsächlich* vor allem im Gebrauch dieses Wortes ihren Ursprung hatten.“¹³⁴ Und man bevorzugte, um der „religiösen Liebe des Evangeliums“ willen dieselbe Sache mit anderen Worten auszudrücken ohne das Wort zu gebrauchen.¹³⁵ Aus dem gesamten Kontext ist die Verurteilung des Vorwurfes eindeutig herauszulesen.

3.3.2. Die Rolle des nachbiblischen Israels in der Heilsgeschichte. Die Frage der Missionierung der Juden

Eine andere zentrale Frage in der Judenerklärung, die mit der Frage der Missionierung eng verbunden ist, war die der Rolle des Volkes Israel in der Heilsgeschichte.

Alle Theologen, auch jene, die die Erklärung nicht befürworteten, waren sich mehr oder weniger über die wesentliche Rolle des Judentums *vor* der Geburt Jesu einig. Was die Frage der Rolle Israels nach Christus anging, stellte *Nostra Aetate* ein für viele überraschendes Ergebnis dar.

In der Kirchengeschichte war die meist verbreitete Auffassung über dieses Thema die sogenannte „Substitutionslehre“. Diese Lehre, die sich im Kontext der Trennung von Kirche und Synagoge und der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung der ersten Jahrhunderte einbettet, könnte so zusammengefasst werden: Weil das Volk Israel Jesus

¹³³ Vgl. Kaufmann, L., Die Judenerklärung in bereinigter Fassung, in: FrRu XVIII (1966), 65/68, 32.

¹³⁴ Bea, A., Die Kirche und das jüdische Volk, 166.

¹³⁵ Der Vorwurf mit der Zurückweisung des Ausdrucks ‚Deicid‘ der biblischen Botschaft nicht gerecht zu werden, stützte sich auf die Stelle Apg 3,15: *auctorem fidei interfecistis* –den Urheber des Lebens habt ihr getötet;

als den Messias nicht anerkannt hatte, verlor es seine bevorzugte Stellung. Das auserwählte Volk wurde zu einem von Gott verworfenen und verfluchten Volk oder zumindest zu einem Volk wie alle anderen. An dessen Stelle trat die Kirche Gottes als das „wahre Israel“, der jetzt alle Verheißungen gehören. Der Neue Bund hat so den Alten überwunden und aufgelöst. Das Bestehen des Volkes Israel sollte ein Zeichen und eine Aufforderung zur Umkehr sein. In diesem Sinn hat das nachbiblische rabbinische Judentum kein theologisches Gewicht für die Christen. Die Missionsendung der Christen und die Bekehrung der Juden (wie auch der anderen Religionen) zum Christentum sind heilsnotwendig. Diese Lehre beruht auf einer einseitigen Interpretation der biblischen Texte, in denen über die Verstockung Israels und seine Verfehlungen die Rede ist.

Zur Zeit des Konzils kann man die Stellung zur Frage der Rolle des nachbiblischen Israels in drei verschiedenen Ansichten zusammenfassen:

- Die erste Ansicht behauptet, Israel habe sein irdisches Ziel verfehlt. Das Volk sei auf Grund seines Unglaubens seiner besonderen Stellung im Plan Gottes enthoben und von einem neuen Volk ersetzt worden.
- Eine zweite Ansicht liegt zwischen beiden Extremen. Israel habe die Auserwählung und seine Bevorzugung verloren, es behalte jedoch eine andere Rolle als die anderen nichtchristlichen Völker.
- Die dritte Ansicht leugnet eine Verwerfung Israels, das vielmehr seine Stellung als auserwähltes Volk behält und noch eine besondere Rolle in Gottes Heilsplan spielt.

Nostra Aetate vertritt diese dritte Ansicht über das Geheimnis Israels. Einerseits entspricht dieses Verständnis im Kontext aller nichtchristlichen Religionen der ekklesiologisch-theologischen Lehre des Konzils, die in anderen Abschnitten der Arbeit schon dargelegt wurde (siehe vor allem 2.4). Ein Beispiel, das die Bedeutung dieser theologischen Entwicklung veranschaulicht: Der 16. Paragraph der Kirchenkonstitution, in dem von der Hinordnung der Nichtchristen zum Volk Gottes die Rede ist, trug ursprünglich die Überschrift „Von den Nichtchristen, die zur Kirche zu führen sind“ und betrachtete in erster Linie die Missionsaufgabe der Kirche gegenüber allen Nichtchristen.¹³⁶

Aber andererseits beruht das christliche Verständnis des Judentums in einer besonderen Weise auf der paulischen Theologie. Die harten Worte, die Ermahnungen, die Jesus

¹³⁶ Vgl. Kaufmann, L., Heilsgeschichte und Menschenrecht: Die Juden in den Konzilsdokumenten, 25.

oder die Apostel in der Schrift an Israel richtet, werden durch die Stellen, die die Treue und Liebe Gottes zu seinem auserwählten Volk betonen, ausgeglichen: „Ich frage also: Hat Gott sein Volk verstoßen? Keineswegs!“ (Röm 11,1); „Vom Evangelium her gesehen sind sie Feinde Gottes, und das um eurer willen; von ihrer Erwählung her gesehen sind sie von Gott geliebt, und das um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.“ (11,28-29). Das Konzil sieht in der Kirche nicht den Ersatz des verworfenen Israels, sondern die Erfüllung der an Israel gerichteten Verheißungen.

Der endgültige Text von *Nostra Aetate* enthält eine Stelle, die uns dieses spezifische Verständnis des Geheimnisses Israels präsentiert. Auch der Vergleich mit den vorhergehenden Entwürfen hilft uns, den Sinn dieser Stelle zu erläutern. Sie lautet: „Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt, und ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt. Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis des Apostels immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich. Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm „einträchtig dienen“. Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gesprächs ist.“(NA §4)

Der erste Teil wurde für die letzte Fassung erweitert, weil einige Kreise, wie noch im Lauf der Arbeit erklärt werden soll, dem Text eine Verfälschung der biblischen Botschaft vorwarfen. So erklärt der Text zuerst, dass der große Teil der Juden das Evangelium nicht annahm; dann widerspricht er der Meinung, das Volk Israel sei deswegen nun von Gott verflucht und verwendet dafür eine Stelle des 11. Kapitels des Römerbriefs. Ferner fördert der Text von *Nostra Aetate* eine Achtung des *heutigen* Judentums durch biblische und theologische Studien und brüderliche (!) Gespräche.

Die Formulierung des zweiten Entwurfes, der erste der den Konzilsvätern zur Diskussion vorgelegt wurde, zeigt die größten Unterschiede mit dieser letzten Formulierung. Dort war die Rede von dem großen Erbe, das *die Christen von den Juden empfangen haben*. Dabei lässt sich eindeutig die Substitutionslehre durchschauen: die Christen haben ein Erbe empfangen, das die Juden nicht mehr besitzen. Anders ist die

Auffassung des letzten Entwurfes: Christen und Juden haben ein *gemeinsames* Erbe. Ob hier nicht das Gleiche dahinterstecken könnte, was Kardinal Liénart, Bischof von Lille, in seiner Intervention mit Deutlichkeit ausdrückte, in der Behauptung „dass die Berufung des jüdischen Volkes auch weiterhin bestehe und dass es nach dem geheimen Ratschluss Gottes, dessen der Apostel Paulus gedenkt, Anteil an der gegenwärtigen Ökonomie der Heilsgeschichte habe“?¹³⁷ Noch deutlicher sprachen die Bischöfe Elchinger und Šeper, die über die Bedeutung der heutigen Juden als „lebendige Zeugen der biblischen Überlieferung“ für die Christen unserer Zeit ausführlich redeten.¹³⁸ Die tatsächliche biblische Nähe von Christen und Juden könne in einem echten Dialog verwirklicht und ausgedrückt werden, und zwar nur, wenn die Stellung der Juden in der Heilsgeschichte pastoral gesehen und auf die heutigen Juden bezogen wird.¹³⁹

Die Erklärung an sich beschränkt sich auf die formelle Erklärung der Lehre, ohne sich dabei mit der Art und Weise, wie sie umgesetzt oder verwirklicht wird, zu beschäftigen. Dort wäre ein Konsens noch schwieriger zu erlangen. In diesem Sinne wird erklärt, dass „die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚einträchtig dienen‘ erwartet“. Wie diese Hoffnung in Erfüllung gehen wird, erklärt *Nostra Aetate* nicht. Im zweiten Entwurf stand an dieser Stelle folgender Text: „Darüber hinaus ist es der Erinnerung wert, dass die Vereinigung des jüdischen Volkes mit der Kirche ein Teil der christlichen Hoffnung ist. Die Kirche erwartet nämlich, wie der Apostel Paulus lehrt, mit ungeschwächtem Glauben und großer Sehnsucht das Hinzutreten dieses Volkes zur Fülle des Volkes Gottes, die Christus erneuert hat.“ Mehrere Väter, unter ihnen die Kardinäle Heenan, Ritter und Lercaro sprachen sich gegen diese Einfügung aus, weil sie wie eine Aufforderung zur Konversion klinge, die der Absicht des Schemas total widerspreche.¹⁴⁰ Diese Vorschläge wurden in das Schema eingenommen, das jetzt nicht mehr über eine „Wiedervereinigung“ mit der Kirche sprach, sondern über eine „gemeinsame Anbetung“ Gottes von allen Völkern. Das besondere an der Aussage ist der implizite Verzicht auf den Konversionsgedanken.

Ein Verzicht auf den Konversionsgedanken, ohne dabei jedoch die Missionssendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums in der Welt zu leugnen (siehe das Dekret *Ad*

¹³⁷ Oesterreicher J. M., Kommentierende Einleitung, 443.

¹³⁸ Vgl. v. Galli, M., Die Konzilserklärung über die Juden, 17.

¹³⁹ Vgl. ebd., 13.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., 13-14.

gentes über die Missionstätigkeit der Kirche). Dies ist ein Beispiel der lebendigen Spannung zwischen den Aussagen des Konzils in den verschiedenen Dokumenten, wie bereits in 3.4 erklärt wurde. Die verschiedenen Dokumente setzen Grenzen; zum Beispiel wird in diesem Falle ein gewisses Verständnis des Proselytismus verpönt. Kardinal Walter Kasper, ehemaliger Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und der religiösen Beziehung zum Judentum, erklärt diesen Punkt folgenderweise: „So können wir als Christen nicht die Universalität der christlichen Sendung leugnen, das Evangelium Jesu Christi zu verkünden. Aber wir können und müssen anerkennen, dass wir diese Universalität anders auf Heiden als auf Juden anwenden können und müssen. Weil Juden nicht Heiden sind, glauben sie an den einen Gott und müssen sich deshalb nicht von falschen und toten Götzen abwenden. Das bedeutet, dass der Missionsbefehl ebenso gültig ist für Juden wie für Heiden, aber er muss für Juden gegenüber Heiden anders verwirklicht werden.“¹⁴¹

Dies war jener theologische Punkt der Erklärung, der die größten Unstimmigkeiten hervorrief. Für die letzte Abstimmung, die am 14. und 15. Oktober 1965 stattfand, wurde das Schema zunächst dem Inhalt nach in acht Fragen geteilt, die einzeln zur Abstimmung vorgelegt wurden. Die sechste Frage betraf den Abschnitt der lautete: „Gewiss ist die Kirche das neue Gottesvolk, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern“. An der Abstimmung über diese Frage nahmen 2080 Väter teil, 1821 davon stimmten mit ‚*placet*‘ und 245 mit ‚*non placet*‘. Obwohl die große Mehrheit deutlich dafür stand, handelt es sich dabei um die höchste Zahl negativer Stimmen aller Teilabstimmungen.

Dass es Kreise gab, die diese theologische Position nicht teilten, wurde nicht nur durch die Zahl der negativen Stimmen spürbar.

3.3.3. Die Gegenstimmen zur Judenerklärung

Im vorigen Kapitel wurden die verschiedenen politischen Umstände, die die Veröffentlichung einer Erklärung über das Verhältnis zum Judentum schwierig machten, behandelt. Die Einwände betrafen vor allem die Befürchtungen, dass die Erklärung zu Repressalien gegen die Christen in den arabischen Ländern führen würde.

141

In diesem Sinne vertraten Kardinal Ignace Tappouni und Bischof Tawil in der Aula¹⁴² bzw. Patriarch Maximos IV. persönlich beim Papst die Sorge mehrerer Patriarchen und orientalischer Bischöfe und kämpften dementsprechend für die Absetzung des Schemas aus der Konzilsagenda oder für die Behandlung des Themas ohne besondere Erwähnung der Juden. In diesem politischen Kontext ist auch die Entscheidung des Staatssekretariats zusammen mit der Koordinierungskommission und den Moderatoren während der ‚Oktoberkrise‘ zu deuten, in der beschlossen wurde, den Text über das jüdische Volk durch eine gemischte Kommission verkürzen zu lassen und diesen in das Schema *De Ecclesia* einzugliedern.¹⁴³

Aber, abgesehen von dieser politisch bedingten Missbilligung, gab es während der Konzilszeit Gegenstimmen zum Judenschema, die anders motiviert waren. Diese entstanden aus theologischen Einwänden, manchmal auch aus falschen theologischen Begründungen, oft sogar aus antijüdischen und antisemitischen Haltungen.

Die Kritik an der Einordnung der Judenerklärung in das Ökumenismusschema oder die Frage der Erweiterung der Erklärung auf andere nichtchristliche Religionen waren die in der Aula meist eingebrachten Änderungsvorschläge und wurden schon oben angesprochen und dargelegt. Dabei handelt es sich aber um theologische Einwände, die das Wesen der Judenerklärung nicht unbedingt gefährden. Man begegnete aber Gegenstimmen, die wohl das Wesentliche der Judenerklärung (manchmal auch das Konzil an sich) in Frage stellten. Wir meinen damit aus christlichem Glaubensgut entnommene Argumente, die Vorstellungen wie die Kollektivverantwortung der Juden am Tod Christi oder die Darstellung des Volkes Israels als ein von Gott verfluchtes Volk stützten.

Zunächst wollen wir einige Bemerkungen machen: Während der Plenardiskussion gab es nicht eine einzige Stimme, die sich mit theologischen Argumentationen gegen das Schema erhoben hatte. Die Opponenten der Erklärung handelten eher im Hintergrund und äußerten ihre Missbilligung, indem sie sich die politische Problematik zu Eigen machten oder über die anderen Nichtchristen und nicht über die Juden sprachen (z.B. die Bischöfe Parecattil, Sfair u.a).¹⁴⁴ Freilich wollte keiner in jener Zeit, vor allem nach

¹⁴² Die deutsche Wiedergabe ihrer Interventionen findet man in: Müller, O., *Vaticanum Secundum*, Bd. III/2, 477-478.

¹⁴³ AS V/2, 757.

¹⁴⁴ Vgl. v. Galli, M., *Die Konzilserklärung über die Juden*, 18.

der Aufführung von Hochhuths' *Stellvertreter*, öffentlich des Antijudaismus verdächtigt werden.

Auch bei den Vertretern der orientalischen Kirchen schien es einen Unterschied zwischen den Äußerungen beim Konzil und den Eingaben an den Heiligen Stuhl zu geben. Eine von ihrer Seite an den Papst gerichtete Note hielt daran fest, dass die Kollektivverantwortung des Volkes am Tode Christi ein historisches Faktum sei.¹⁴⁵ Jedoch muss man sagen, dass die Meinung der orientalischen Christen – bis heute – stark von der Spannung der Lage im Nahen Osten geprägt ist, und ein leidenschaftsfreies, objektives Urteil schwierig zu erlangen scheint.

Die theologischen Haupteinwände der Gegner der Erklärung werden wesentlich in einem in der Zeitschrift *Palestra del Clero* im Februar 1965 erschienenen Artikel von Msgr. Luigi Carli, Bischof von Segni, dargelegt. Der Gegenstoß von Msgr. Carli stellte eine tatsächliche Gelegenheit dar, die Lehre des Judenschemas angesichts gut angeführter (vorwiegend biblischer) Argumente gründlich zu überprüfen und zu begründen.¹⁴⁶ In seinem Artikel vertritt er drei Thesen, die der Auffassung von *Nostra Aetate* entgegenstehen:

- Zur Frage, ob das jüdische Volk ein ‚gottesmörderisches‘ Volk genannt werden kann: Die legitimen Führer des Volkes haben den Gottessohn, der ausreichende Beweise für seine Gottheit geliefert hatte, zum Tode verurteilt. Das Prinzip der Kollektivverantwortung ist nach Carli sowohl aus dem Alten wie aus dem Neuen Testament herauszulesen: Gottes Wohltaten oder Strafen, des Volkes Gehorsam oder Unrecht wirken sich auf das ganze Kollektiv aus, auch wenn die meisten nicht daran beteiligt sind. Da die jüdische Gemeinde in der Zeit nach Christus die „freiwillige Fortsetzung des Judentums von damals darstellt“, ist sie gemäß der biblischen Mentalität objektiv für den Gottesmord verantwortlich.¹⁴⁷
- Msgr. Carli ist der Meinung, dass das Judentum als Religion durch eigene Schuld sein irdisches Ziel verfehlte und von Gott verworfen wurde. Das Volk ist auf Grund seines Unglaubens seiner besonderen Stellung im Plan Gottes

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Es ist nicht hier der Platz, diese ganzen Argumente und ihre Widerlegung abzuhandeln. Den Text von Msgr. Carli selbst findet man unter Carli, L., *La questione giudaica davanti al Concilio Vaticano II*, in: *Palestra del Clero* 44 (1965), 185-203, eine deutsche Inhaltsangabe findet man in Sertorius, L., *Die Judenfrage vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *FrRu XVI./XVII.* (1964/65) 61/64, 31-37.

¹⁴⁷ Vgl. Sertorius, L., *Die Judenfrage vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *FrRu XVI./XVII.* (1964/65) 61/64, 35.

enthoben worden und ist jetzt gleich wie jedes andere Volk. Die Gnaden Gottes sind, wie Paulus sagt, „ohne Reue“ (Röm 11,29), dennoch, weil Israel sie zurückgewiesen hat, wurden sie zu „Ursachen der Verdammnis“. Carli's zentrale Bezugsstelle ist das Gleichnis der Weinbergspächter (Mt 21,34-43): „Das Reich Gottes wird euch weggenommen und einem Volk gegeben werden, das die erwarteten Früchte bringt (V 43).¹⁴⁸

- Msgr. Carli betrachtet die Juden nicht nur als ein ‚verworfenenes‘, sondern auch als ein ‚verfluchtes‘ Volk. Nicht etwa weil Gott sie ‚formell‘ verflucht hätte, sondern weil sie freiwillig Handlungen vollzogen hätten, die Gott mit einem Verdammungsurteil und einer konkreten Strafe verbunden hatte. Für diese Feststellung bringt er einige Schriftstellen: Mk 11,14 – Die Verfluchung des Feigenbaums: „In Ewigkeit soll niemand mehr eine Frucht von dir essen“; Joh 3,18: „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er an den Namen des einzigen Sohnes Gottes nicht geglaubt hat“; Gal 3, 10-13: „Alle aber, die nach dem Gesetz leben, stehen unter dem Fluch“; 1 Thess 2,15: „Sie missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen; sie hindern uns daran, den Heiden das Evangelium zu verkünden und ihnen so das Heil zu bringen. Dadurch machen sie unablässig das Maß ihrer Sünden voll. Aber der ganze Zorn ist schon über sie gekommen“; und schließlich Röm 9,3: „Ja, ich möchte selber verflucht und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen, die der Abstammung nach mit mir verbunden sind“, wo Paulus dabei ein Fluch über seinen Brüdern voraussetzt.¹⁴⁹

Die Schlussfolgerung des Bischofs von Segni ist, dass die biblischen Zeugnisse für diese von ihm vertretene Ansicht ausreichend seien, so dass ein Verbot des Konzils, eine solche These zu vertreten, ihm „nicht nur inopportun, sondern auch ungerechtfertigt“ erschien.¹⁵⁰

Der Artikel von Msgr. Carli bildet einen Ausnahmefall im Kampf gegen die Erklärung. Dabei handelt es sich letztlich um einen Theologen, der öffentlich versuchte, die von ihm als ‚richtig‘ erfasste Ansicht aus der biblischen Botschaft zu begründen und zu verteidigen. Leider waren die in der Konzilszeit angewendeten Methoden, die

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 36.

¹⁴⁹ Vgl. ebd. 37.

¹⁵⁰ Ebd.

Verabschiedung der Judenerklärung zu verhindern, oft Methoden anderer Art. In den arabischen Ländern war die Medienpropaganda, die sich mit Kritik am jüdischen Staat beschäftigte, momentan stark auf die Bekämpfung der Judenerklärung konzentriert.¹⁵¹

Im Laufe des Konzils wurden in der Konzilsaula eine Reihe von antisemitischen Schriften verteilt, die die Verabschiedung der Erklärung zu sprengen versuchten. Schon in der ersten Konzilsperiode empfangen die Konzilsväter ein fünfhundertseitiges Buch mit dem Titel „*Complotto contro la Chiesa*“ – Verschwörung gegen die Kirche. Der Autor des Buches versteckt sich unter dem Decknamen „Maurice Pinay“ obwohl an anderer Stelle „eine Gruppe von strenggläubigen Katholiken“ als Verfasser bezeichnet wird (tatsächlich werden in allen verteilten Schmähchriften entweder Decknamen, falsche Angaben oder gar keine Namen angegeben). Die vom Autor verwendete Literatur zeigt, dass er aus dem spanischen oder lateinamerikanischen Milieu stammt. Das Buch steht nicht nur gegen die Judenerklärung sondern ist allgemein konzilskritisch. Hinter der Konzilsentwicklung sieht der Verfasser die Hand von Freimaurern, Kommunisten,... hinter denen das internationale Judentum steht. Nach deren vielen Versuchen, die Kirche zu zerstören, hätten sie sich vorgenommen, dass im Konzil sich „Juden und Christen verpflichten, sich gegenseitig nicht anzugreifen, und so den Katholiken Hände und Füße gebunden werden bei der Verteidigung ihrer Nationen oder ihrer christlichen Familien gegen die zerstörerische Aktivität des Judentums“.¹⁵²

In der zweiten Session wurde ein weiteres Pamphlet mit dem Titel „*Gli Ebrei e il Concilio alla luce della Sacra Scrittura e della Tradizione*“ – „Die Juden und das Konzil im Licht der Heiligen Schrift und der Tradition“ verteilt. Jenseits der Gemeinsamkeiten mit dem Buch der ‚Verschwörung‘ bestürzte diese Hetzschrift eines gewissen „Bernardus“ mit den Ansichten, wie das Verhältnis mit dem Judentum zum Schutz der Kirche sein sollte: Freiheitsbeschränkungen, Gebrauch gelber Kennzeichen, Errichtung von Zensurbehörden, Verbot öffentlicher Riten,... alles unter Drohung von Geld-, Körper- und anderer Strafen, sowohl für Juden als auch für Christen, die daran beteiligt seien.

Ebenfalls in der zweiten Sitzungsperiode, in der Zeit der Oktoberkrise (1964), empfangen die Konzilsväter per Post ein 17-seitiges Pamphlet, mit dem Titel „Die jüdisch-freimaurerische Aktion auf dem Konzil“. Als Verfasser ist eine Gruppe von

¹⁵¹ Eine Darstellung dieser Propaganda findet man unter Oesterreicher, J. M., Kommentierende Einleitung, 458-460

¹⁵² Oesterreicher, J. M., Kommentierende Einleitung, 467-468.

Priestern und Ordensleute angegeben; zwei davon angeblich Teilnehmer am Konzil. Ein auffallendes Motiv in diesem Pamphlet ist die Verleumdung der Befürworter des Schemas, wobei die Verfasser sich dabei durch ihre Ignoranz und Fehlgriffe selbst lächerlich und unglaubwürdig machen. Sie meinen, konvertierte Juden seien zu hohen Ämtern in der Kirche gelangt, um von dort ihre Propaganda auszubreiten: Kardinal Bea, die *Monsignori* Oesterreicher und Baum und Bischof Kempe – alle aus dem Lande Luthers –zusammen mit dem mexikanischen Bischof Méndez Arceo. Dabei ist weder Kardinal Bea jüdischer Herkunft, noch Johannes Oesterreicher ein Deutscher; Pater Baum ist kein Monsignore und mit Bischof ‚Kempe‘ muss wahrscheinlich Weihbischof Kampe gemeint sein, welcher eigentlich, so wie Méndez Arceo, mit der Entstehung des Schemas nichts zu tun hatte. Auch interessant ist, wie Johannes M. Oesterreicher betont, dass die Verfasser anscheinend nicht wissen, „welche Karte sie spielen sollen, die der Judenphobie oder die der Lutherfurcht“¹⁵³ All diese Tatsachen diskreditierten dieses Pamphlet von selbst.

Oesterreicher erzählt noch von vier weitere Schmähschriften, die auf dem Konzil im Umlauf waren. Gemeinsame Nenner dabei sind: die Geheimhaltung der eigenen Identität seitens der Autoren; eine abwertende Darstellung der Juden, die Überzeugung, dass das Judenschema ein Plan des internationalen Judentums zur Vernichtung der Kirche ist, und, dass das Judentum für alle Übel und alle antikirchlichen Bewegungen verantwortlich sei.

In einer dieser Schriften aus dem Jahre 1965, die ein gewisser Dr. Edoardo Zaga verfasste, wird dieser letzte Aspekt in aller Deutlichkeit formuliert: „Das jüdische Problem ist nicht nur ein ernstes –es ist das einzige Problem in der Welt von heute, da alle andern Probleme, die die Gegenwart bis an die Schwelle des Todes gebracht haben, das Resultat der internationalen Fruchtbarkeit dieses ernststen Problems sind“.¹⁵⁴

Der letzte Versuch der Gegner der Erklärung erfolgte am 11. Oktober 1965, also drei Tage vor der Schlussabstimmung. Eine internationale Versammlung von ultrakonservativen Bischöfen, *Ceotus Episcoporum Internationalis*, verteilte ein Schreiben unter den Bischöfen, in welchem ihr ‚Rat‘ für die Abstimmung enthalten war. Ihre Stellung zur Erklärung stimmte mit dem ein halbes Jahr davor erschienenen Artikel von Msgr. Carli überein, – er selbst war Mitglied dieses Komitees, wie auch andere

¹⁵³ Ebd., 469.

¹⁵⁴ Ebd., 469-470.

Bischöfe wie Lefèbvre und Rigaud – und behandelte die einzelnen Abschnitte des Schemas. Aber die Schrift blieb ohne Wirkung und nach der Abstimmung am 14. und 15. Oktober wurde die Erklärung *Nostra Aetate* am 28. Oktober verabschiedet.

4. Die Bezugnahme des Konzils auf den Antisemitismus

Nach den Ereignissen des 2. Weltkriegs waren viele der Meinung, die Jahrhunderte lange antijüdische Haltung der Christen wäre der Nährboden für den modernen Antisemitismus gewesen und letztlich für die Shoah verantwortlich. Die „Väter“ der Judenerklärung –Johannes XXIII., Kardinal Bea, Jules Isaac, Oesterreicher...– hatten alle durch ihre Biographie eine Beziehung zu Juden und waren sich der Zerbrechlichkeit des Themas bewusst. Sie nahmen sich vor, das Konzil mit der Aufgabe zu beschäftigen „die wahre Lehre und Tradition der Kirche von einer nur menschlichen, oft fälschlichen Auslegung zu trennen“.¹⁵⁵ Wir werden analysieren, wie sich dieses Vorhaben aus dem Konzilsgeschehen herauskristallisierte. Zunächst aber soll ein Punkt behandelt werden, der für das Verständnis der Frage und in der gegenwärtigen Forschungslage zentral ist: Die Unterscheidung von religiösem Antijudaismus und modernem Antisemitismus.

4.1. Antisemitismus und Antijudaismus. Problemstellung und begriffliche Trennung

Das Nachdenken über die Shoah ist legitim und notwendig und die Suche nach deren Ursachen weckt viele Fragen, die nicht immer beantwortet werden können. Ein oft angesprochenes Thema ist die Rolle der Christen während des NS-Regimes, ein weiterer Schritt zielt auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen diesem Gemetzel, das in Ländern christlicher Tradition stattfand, und der Haltung der Christen gegenüber den Juden durch die Jahrhunderte ab. Die Behandlung der Frage des Zusammenhangs stellt sich als viel grundlegender heraus als die Frage der Rolle der Christen während des NS-Regimes, wenngleich diese letzte im Zentrum steht.

Während einige Schriftsteller, wie Rudolf Hochhuth mit seinem Theaterstück „*Der Stellvertreter*“ oder John Cornwell mit „*Hitler's Pope*“ auf das „Versagen“ der Kirche während des Zweiten Weltkriegs abzielen, behaupten andere wie der Religionsphilosoph und Vorreiter des interreligiösen Dialogs Pinchas Lapide (der

¹⁵⁵ Müller, O., *Vaticanum Secundum*, Bd. III/2, 430.

durchaus keine „feindliche“ Grundeinstellung zum Christentum besitzt), „dass die nationalsozialistischen Krematorien und Vernichtungszentren, wenn nicht der logische Schluss, so doch mindestens die extreme Folge der normalen christlichen Einstellung zu den Juden war“.¹⁵⁶ Immerhin ist diese von Lapide nicht die schärfste Formulierung des Vorwurfes; es gibt Autoren, wie Olaf Blaschke oder Daniel Goldhagen, die der Meinung sind, dass Auschwitz wohl der „logische Schluss“ der christlichen Einstellung sei oder sogar, dass das Christentum in seinen Wurzeln antisemitisch sei.¹⁵⁷ Demzufolge wäre diese antijüdische Haltung ein konsequentes „Handeln“ im Sinne des katholischen Dogmas.¹⁵⁸ Vor allem in den zehn Jahren vor dem Konzil wurde die Debatte in diese Richtung geprägt.

In diesem Kontext wird eine Differenzierung und begriffliche Trennung zwischen dem sogenannten ‚Antisemitismus‘ und dem ‚Antijudaismus‘ erforderlich, nicht nur aus einem apologetischen Drang, sondern um aus der Sicht des Historikers der Geschichte gerecht zu werden, so dass eine Trennung der beiden sich nicht als willkürlich oder scheinbar herausstellt, sondern das Wesen beider Phänomene betrifft. Dies bedeutet nicht, um mit Thomas Brechenmacher zu argumentieren, dass sich „über die Vermittlungswege und die Bindeglieder zwischen beiden“ nicht diskutieren lässt, allerdings muss darauf „beharrt und herausgearbeitet werden, dass ein kausaler Zusammenhang nicht einmal zwischen modernem und mörderischem ‚eliminatorischen‘ Antisemitismus, geschweige denn zwischen dieser älteren Mentalität und sozialen Praxis des Antijudaismus und der nationalsozialistischen Judenvernichtung ohne weiteres zu belegen ist.“¹⁵⁹ Es gibt jedoch viele Historiker, die diese Unterscheidung ablehnen.

Zunächst ist der Antisemitismus im breiteren Sinne eine „Bezeichnung für grundsätzlich unfreundliche Gesinnung und Haltung gegen Juden“.¹⁶⁰ Im engeren Sinne, auch moderner Antisemitismus genannt, ist er, wie die Bezeichnung selbst ausdrückt, „ein Produkt der Moderne, der Säkularisierung, der Verbürgerlichung und

¹⁵⁶ Lapide, P., Rom und die Juden, 303.

¹⁵⁷ Vgl. Müller, G., Die Vergebungsbite der Kirche, in: Katholische Zeitschrift „Communio“ 29 (2000), 406-423.

¹⁵⁸ Vgl. Brechenmacher, T., Zum Begriff des Katholischen Antisemitismus, in: Katholische Zeitschrift „Communio“ 39 (2010), 372.

¹⁵⁹ Brechenmacher, T., Der Vatikan und die Juden, 123-124.

¹⁶⁰ Kampling, R., ‚Antijudaismus‘, LThK 1, Freiburg ³1993, 748.

Nationalisierung, der Industrialisierung und ihrer sozialen Folgen“.¹⁶¹ Seine Entstehung kann man nicht mit einer einzigen Ursache begründen; sie ist weder durch religiöse Quellen, etwa neutestamentliche Vorgaben wie Mt 27,25, noch allein aus der Rezeption paganer Stereotypen hinreichend zu erklären. Hierbei spielen viele andere gesellschaftliche, psychologische und politisch-ökonomische Faktoren eine Rolle.¹⁶²

Als Diskriminierung aufgrund jüdischer Stammes-/Volksangehörigkeit, ist der moderne Antisemitismus eine Art von Rassismus (Rassenantisemitismus).

Eine klare Verurteilung des Rassenantisemitismus fand erstmals 1928 im Aufhebungsdekret der *Amici Israel* statt: „...wie er (der Apostolische Stuhl) allen Hass und alle Feindschaft unter den Völkern verwirft, so verurteilt er ganz besonders den Hass gegen das einst auserwählte Volk Gottes, nämlich jenem Hass, den man gewöhnlich ‚Antisemitismus‘ nennt“.¹⁶³ Prof. Hubert Wolf zeigt in seiner Studie anhand der Archive der Kongregation für die Glaubenslehre, dass diese Verurteilung nur aus der „textimmanenten Interpretation“ des Dekrets abzuleiten ist, weil die Hintergründe des Dekretes zeigen, dass die (abgelehnte) Reform der Karfreitagsliturgie eine deutlichere Verurteilung des Antisemitismus gewesen wäre als die allgemeine Verurteilung desselben bei diesem Dekret. Jedoch rückt dieser Aspekt nur in den Vordergrund, wenn man die Hintergründe des Dekretes kennt. Vom Text her aber war im Moment der Veröffentlichung desselben eine klare Verurteilung festzustellen.¹⁶⁴

1937 wird in der Enzyklika Pius' XI. *Mit Brennender Sorge* die Verurteilung implizit wiederholt. Weitere Verurteilungen jeder Art von Rassismus fanden in verschiedenen Ansprachen im Juli 1938 statt.¹⁶⁵ 1939 hat sein Nachfolger Pius XII. in der Enzyklika *Summi Pontificatus* an das „Gesetz der menschlichen Solidarität und Liebe“ erinnert, „die allen Menschen aufgrund der gemeinsamen Herkunft und Gleichheit der vernünftigen Natur gemeinsam ist, zu welchem Volk sie auch immer gehören mögen“.¹⁶⁶

All diese impliziten oder expliziten Verurteilungen geschahen von einem allgemeinem ethischen Standpunkt her, von dem aus die Kirche alle Menschen einbezieht. Als Papst Pius XI. im September 1938 vor einer Gruppe belgischer Pilger ausrief: „Bedenkt, dass Abraham, unser Patriarch, unser Vorfahre genannt wird. Der Antisemitismus ist mit

¹⁶¹ Brechenmacher, T., *Der Vatikan und die Juden*, 122.

¹⁶² Vgl. Kampling, R., ‚Antijudaismus‘, LThK 1, Freiburg ³1993.

¹⁶³ AAS 20 (1928), 103-104. Zitiert nach Lapide, P., *Rom und die Juden*, 45.

¹⁶⁴ Vgl. Wolf, H., *Papst und Teufel*, 95-143.

¹⁶⁵ Vgl. Lapide, P., *Rom und die Juden* 70-71.

¹⁶⁶ Vgl. Pius XII., *Enzyklika Summi Pontificatus*, 20. Oktober 1939.

dem Geist und der erhabenen Wirklichkeit, die in diesen Worten zum Ausdruck kommen, nicht zu vereinbaren. Der Antisemitismus ist eine abstoßende Bewegung, an der wir Christen keinerlei Anteil haben können... Es ist den Christen nicht möglich, am Antisemitismus teilzunehmen. (...) Wir sind im geistlichen Sinne Semiten“¹⁶⁷, fügte er seinen allgemein-ethischen Argumenten eine *heilsgeschichtliche* Dimension hinzu.

Der Begriff „Antijudaismus“ wird gebraucht, um religiös begründete judenfeindliche Einstellungen im Christentum zu bezeichnen. Der Ursprung dieser Einstellungen liegt in der Auseinandersetzung zwischen Juden und (Juden-) Christen, die den Ablösungsprozess der frühen Kirche von der Synagoge begleitete und dominierte. Die allmähliche Zuspitzung gegenseitigen jüdischen Antichristianismus und christlichen Antijudaismus während des Konflikts wirkte mit dem Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion im 4. Jh. zuungunsten des Judentums. „Mit der Allianz zwischen Kirche und Imperium Romanum findet die bislang theoretische Judenverachtung praktische Auswirkungen in Reichs- und Kirchengesetzgebung.“¹⁶⁸

Die theologische Grundlage des christlichen Antijudaismus wurzelt in zwei Argumenten: Zunächst, dass das jüdische Volk Jesus nicht als Messias anerkannte und somit seinen Status des „Auserwählten Volkes“ verlor; ferner, dass es sich des Todes Jesu schuldig machte und diese Schuld auf alle weitere Generationen auflud. Dabei handelt es sich um eine umstrittene Interpretation von Mt 27,26, die keineswegs allgemein übernommen wird.

Als „antijüdisch“ werden auch rechtliche und religiöse Einschränkungen und Maßnahmen bezeichnet, die im Kirchenstaat und anderen Staaten seitens der Kirche gefördert wurden, um den jüdischen Einfluss einzudämmen.¹⁶⁹ Dahinter steht in erster Linie das kirchliche Selbstverständnis, dass das ewige Seelenheil der Christen vor Gefährdung geschützt werden muss. Das, was Thomas Brechenmacher als die „doppelte Schutzherrschaft“ bezeichnet – „die Christen vor den Juden und die Juden vor den Christen schützen“¹⁷⁰ – hatte neunzehn Jahrhunderte lang die Kirchenpolitik gegenüber dem Judentum bestimmt.

¹⁶⁷ Bea, A. Die Kirche und das jüdische Volk, 12-13.

¹⁶⁸ Tück, J.-H., «Wer euch antastet, tastet meinen Augapfel an». Theologische Anmerkungen zur Einzigartigkeit der Shoah, in: Katholische Zeitschrift „Communio“ 39 (2010),442.

¹⁶⁹ LThK 1957.

¹⁷⁰ Brechenmacher, T., 272.

Mit dem Verlust des Kirchenstaates Ende des 19. Jh. und inmitten eines Modernisierungsprozesses, der aufgrund der antiklerikalen und antichristlichen Züge die Kirche in eine defensive Haltung geführt hatte, fand auch die Judenemanzipation statt. Mit dem Aufstieg des modernen Antisemitismus, obwohl dieser in seiner rassischen Dimension immer als unchristlich erkannt wurde, verbreitete sich der Gedanke einer jüdischen Weltherrschaft, der auch in christlichen Kreisen Widerhall fand und die Juden für alle negativen Begleiterscheinungen der Moderne (Sozialismus, Kapitalismus, Freimaurerei, Sittenverfall...) verantwortlich machte.¹⁷¹ Neben Faktoren sozialer, politischer, psychologischer und wirtschaftlicher Natur wurden auch theologische Elemente aufgegriffen, die teilweise in der christlichen Bevölkerung Anklang fanden. Dies verursacht, wie in vielen Lexika der ersten Hälfte des 20. Jh. erkennbar ist, dass die Grenzen zwischen beiden Begriffen, Antisemitismus und Antijudaismus, oft fließend waren.

4.2. Die Verwerfung des Antisemitismus

Einer der zentralen Punkte der Erklärung war die Verwerfung des Antisemitismus. Das Thema war von Anfang an Bestandteil der Absichten und der Entwürfe von den Befürwortern der Judenerklärung. Die Sache wurde schon an mehreren Stellen der Arbeit angesprochen; es besteht vor allem ein innerer und geschichtlicher Zusammenhang mit der Frage der Verantwortung des jüdischen Volkes an der Verurteilung Jesu und dem Vorwurf des Gottesmordes (siehe 3.3.1).

Die Notwendigkeit einer öffentlichen Missbilligung des Antisemitismus entspricht in erster Linie dem inneren Wesen des Christentums, jede Entwürdigung der Person zu verurteilen. Dies stellt eine ethische Grundlage dar, die allgemeinerer Natur ist und daher eine solche Verurteilung einschließt. Trotzdem forderten die besonderen Umstände, die zur Abfassung der Judenerklärung führten und diese begleiteten, eine ausdrückliche Erwähnung des Antisemitismus.

Der Ökumenische Weltrat der Kirchen hatte schon 1948 „den Antisemitismus gleichviel welchen Ursprungs, als schlechterdings mit christlichem Bekenntnis und Leben unvereinbar“ verurteilt und erneut bei seiner Generalversammlung in New Delhi im Dezember 1961 eine Erklärung erlassen, in der die Mitgliedskirchen dringend gebeten

¹⁷¹ Damberg, W., Die Katholiken und die Juden, in: Katholische Zeitschrift „Communio“ 39 (2010), 359.

werden, „alles ihnen mögliche zu tun, um jeder Form von Antisemitismus entgegenzutreten“.¹⁷² Der Weltrat der Kirchen erklärte, dass der Antisemitismus „eine Sünde gegen Gott und Menschen“ ist. Einige Motive, die im Judenschema aufgegriffen wurden, kommen schon dort vor: die Sünden der *ganzen* Menschheit als der Grund für die Passion und die Aufforderung zu vermeiden, dass in der christlichen Unterweisung die Verantwortung der Kreuzigung dem *heutigen* jüdischen Volk aufgebürdet wird. Diese Erklärung stellt ein Beispiel dar, das die Katholiken zu einer ähnlichen Handlung drängte.

Auch das Zweite Vatikanische Konzil hätte sich lediglich darauf beschränken können, vor der Welt eine deutliche Verurteilung des Antisemitismus zu sprechen. „Damit das Dokument jedoch nicht eine nur negative Verurteilung sei,“ – so äußert sich Kardinal Bea – „wollte man darin lieber in konstruktiver Weise die bestehenden Beziehungen zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk erläutern, gemäß dem alten Grundsatz, dass die beste Widerlegung des Irrtums die positive Darlegung der Wahrheit sei. Aus diesem Entschluss ergab sich von selbst, dass das Dokument sich auf eine breite biblische Grundlage stützen musste. Auch konkrete Schwierigkeiten, die in der Geschichte die guten Beziehungen zwischen Christen und Juden behindert hatten, nämlich die Vorurteile über eine angebliche Kollektivschuld des jüdischen Volkes an der Verurteilung und am Tode Jesu, verlangten die Klärung auf biblischem Gebiet.“¹⁷³

4.2.1. *Damnat* oder *Deplorat*? Die Formulierung der Erklärung

In diesem Abschnitt werden wir die Aussage zur Verwerfung des Antisemitismus in ihrer endgültigen Formulierung und in den verschiedenen Textvorlagen während der Konzilsperioden untersuchen.¹⁷⁴

Der Text der Erklärung lautet: „Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt (*deplorat*) die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft (*reprobat*), nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben“ (NA §4).

¹⁷² Rendtorff, R./ Henrix, H.-H., Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985, Bd. I, München 1988, 340.

¹⁷³ Bea, A., Die Kirche und das jüdische Volk, 105.

¹⁷⁴ Die deutschen und lateinischen Texte der Erklärung und der verschiedenen Entwürfe sind aus Eckert, W. P. (Hg.), Judenhass – Schuld der Christen?!, Essen 1964; Ders. (Hg.), Judenhass – Schuld der Christen?! Ergänzungsheft, Essen 1966, entnommen.

Die Verwerfung des Antisemitismus wird „auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums“ und „im Bewusstsein des Erbes“, das die Kirche „mit den Juden gemeinsam hat“ begründet und betont ausdrücklich, dass dabei keine politischen oder ähnlichen Interessen, sondern lediglich religiöse Motivationen eine Rolle spielen (*nec rationibus politica sed religiosa caritate evangelica impulsa*). Dies erstreckt sich auf alle Zeiten und Menschen, die dabei beteiligt sein könnten (*quovis tempore et a quibusvis*) und es werden Haltungen aufgezählt, die sowohl die Gefühls- als auch die Handlungsebene betreffen und möglichst deutlich darzustellen versuchen, was die Kirche beklagt: Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus (*odia, persecutiones, antisemitismi manifestationes*).

Im Schlussparagraph der Erklärung wird die Sache wieder aufgegriffen: „Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jede Gewalt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies den Geist Christi widerspricht.“ (NA §5) Der Grundsatz hat also eine religiöse Begründung, nicht eine philosophische oder anthropologische: Ausgangspunkt ist Gott, der den Menschen nach seinem Ebenbild erschaffen hat und als der „Vater“ aller angerufen wird, die somit untereinander „Brüder“ sind.

Wie haben sich diese Aussagen durch die verschiedenen Entwürfe verändert? Und vor allem, welche Gründe standen hinter den Änderungen?

Beim ersten Entwurf, als IV. Kapitel des Ökumenismus-Schema, war die Verurteilung der Judenverfolgungen in einer gefühlsbetonten Sprache formuliert: Die Kirche weist alle Ungerechtigkeiten zurück; um so mehr (*magis*) beweint und verdammt sie (*deplorat et damnat*) in mütterlichem Geist (*materno animo*) den Hass und die Verfolgungen gegen die Juden sowohl damals als auch in unserer Zeit (*sive olim sive nostris temporis*).

In der Zeit zwischen der zweiten und dritten Konzilsperiode befahl die Koordinierungskommission einige Änderungen im Text *De Iudaeis* zu unternehmen. Die Verurteilung der Judenverfolgungen sollte in eine *allgemeine* Verurteilung der Verfolgungen gegen alle Menschen umformuliert werden.¹⁷⁵ Kardinal Bea erklärte, dass das Sekretariat sich bemüht habe, der Entscheidung „gemäß seinen Kräften“ zu

¹⁷⁵ Vgl. Miccoli, G., Due nodi. La libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei, in: Alberigo, G./ Melloni, A. (Hgg.), Storia del Concilio Vaticano II, Bd. IV, Bologna 2000, 171.

folgen.¹⁷⁶ In der Tat fügten sie einen langen Abschnitt hinzu, in dem jede Art von „Herabsetzung der Menschen wegen Herkunft, Farbe, Stellung oder Religion verworfen wurde“. Zusätzlich gab es eine ausführliche Darstellung der Brüderlichkeit der Menschen, die alle Gott zum Vater haben. Der Satz zur Verurteilung des Antisemitismus blieb praktisch wie er war, statt „Verfolgungen“ wurde der Ausdruck „Quälereien“ (*vexationem*) verwendet, der die herabsetzende Haltung kräftiger andeutete. Dies gefiel dem Generalsekretär des Konzils nicht besonders gut und er übergab die Entscheidung dem Papst.

Paul VI. genehmigte den Text und dieser wurde den Konzilsvätern in der dritten Session ausgehändigt, jetzt war er als Anhang des Ökumenismus gedacht. Aber der Satz „*sive olim sive nostris temporis*“ wurde auf Entscheidung des Papstes weggestrichen. Jetzt betraf die Aussage nur noch die Juden *unserer Zeit*. Mit dieser Maßnahme wollte der Papst ständige Vorhaltungen aus der Geschichte vermeiden. Ferner schlug er die Einfügung eines Abschnittes über die Erwartung der zukünftigen Vereinigung des Volkes Gottes mit der Kirche vor, was große Polemik bei den Juden auslöste.¹⁷⁷ (siehe oben 3.3.2). Diese Vorlage wird als die schwächste betrachtet. Tatsächlich verlangten viele Konzilsväter bei der Diskussion in der Aula die Wiederherstellung der ersten Vorlage. Trotzdem war der Satz zur Verurteilung der Judenverfolgungen sehr aussagekräftig: „darüber hinaus, wie sie die Ungerechtigkeiten, die überall den Menschen angetan werden“, in Strenge verwirft, „so beweint und verdammt sie auch den Hass und die Quälereien den Juden gegenüber“.¹⁷⁸

Aus der Diskussion und der Berücksichtigung der Modi der Väter entstand noch in der dritten Konzilsperiode das, was letztlich der vorletzte Entwurf von *De Iudaeis* werden sollte und worüber am 20. November 1964 abgestimmt wurde.

In diesem dritten Entwurf kehrte man zur Verurteilung der Verfolgungen „*sive olim sive nostris temporibus perpetratas*“ zurück. Der lange Abschnitt über die Vaterschaft Gottes des zweiten Entwurfes sollte in den weiteren Vorlagen nicht beibehalten werden. Die versuchten Begründungen für die universale Vaterschaft Gottes aus dem Alten

¹⁷⁶ Vgl. Müller, O., *Vaticanum Secundum*, Bd. III/2, 435.

¹⁷⁷ Vgl. Miccoli, G., *Due nodi. La libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, 171.

¹⁷⁸ Wir übernehmen hier nicht die wörtliche Übersetzung von Eckert, W. P. der den Satz „*sicut iniurias hominibus ubicumque illatas severe reprobat*“ mit: „wie sie die Ungerechtigkeiten, die überall den Menschen angetan werden, **beweint und verdammt**“ übersetzt.

Testament wurden als unsachgemäß abgelehnt.¹⁷⁹ Die universale Bruderschaft unter den Menschen lässt sich biblisch nur aus dem Neuen Testament ableiten. Im Alten Testament sind unter „Brüder“ die Kinder des Volkes Israel gemeint. In einem kurzen Paragraph (§5) betonte man die allumfassende Brüderlichkeit der Menschen, die jede Herabsetzung des Menschen „wegen seiner Abstammung, seiner Hautfarbe, seiner Stellung oder seiner Religion ausschließt“. Diese Aussage blieb in der definitiven Fassung praktisch identisch.

So kam man zur Zielgeraden der Erklärung. Nach den Konzilsordnungen dürfte es nach der Grundabstimmung zu keinen wesentlichen Änderungen am Text kommen, jedoch war die Zeit zwischen der dritten und vierten Konzilsperiode, wie schon an anderen Stellen erwähnt, sehr aufgewühlt und die Spannung bedrohte ständig die Zukunft der Judenerklärung.

Wer den Text von *Nostra Aetate* untersucht, wird merken, dass die Änderungen im Vergleich mit der vorletzten Textfassung hauptsächlich Präzisierungen sind. Sie sind die Antwort auf konkrete theologische und nicht-theologische Argumente, die in der vorausgehenden Zeit gegen den Text erhoben wurden.

So scheinen zum Beispiel die Versuche, die rein religiöse Absicht des Textes zu beglaubigen, nie ausreichend gewesen zu sein. Obwohl Kardinal Bea es so oft in seinen Berichterstattungen unterstrichen hatte, wurde schließlich ein Satz hinzugefügt, der dies noch mal betonte: „nicht aus politischen Gründen, sondern von gottesfürchtiger, evangelischer Liebe getrieben“ beklagt die Kirche den Antisemitismus.

Ein Punkt, der eine große Kontroverse auslöste, war die Streichung der eigentlichen „Verdammung“ des Antisemitismus. Das lateinische Zeitwort für „verdammten“ ist *damnare* und dieses kommt in *Nostra Aetate* nicht vor, deswegen kann man objektiv von keiner Verdammung/ Verurteilung sprechen. Wenn es um *Nostra Aetate* geht, sprechen wir wohl von einer „Verwerfung“ des Antisemitismus, da das Dokument und auch die vorausgehenden Entwürfe erklären, dass die Kirche alle Verfolgungen verwirft (*reprobat*). Wo aber in den ersten drei Vorlagen von der Ungerechtigkeiten gegen die Juden *deplorat et damnat* die Rede war, stand in der endgültigen Fassung nur noch *deplorat*. Die *damnatio* wurde weggestrichen. Wie kam es zu dieser Abänderung?

¹⁷⁹ Vgl. Müller, O., *Vaticanum Secundum*, Bd. III/2, 444.

Die Korrektur erhielt Kardinal Bea im Mai 1965 direkt von Papst Paul VI. Neben dem Hinweis, den Ausdruck „Gottesmord“ zu streichen, sollte das Sekretariat, wenn es um die Verdammung religiöser Diskriminierung ging, auf allgemeiner Ebene bleiben, und den Antisemitismus nicht „verdammten“ (als wäre es eine Häresie), sondern moralisch „verwerfen“.¹⁸⁰

Es gibt eine breite Palette von Erklärungsversuchen, zum Teil Rechtfertigungsversuche angesichts der starken Vorbehalte von jüdischer Seite gegen diesen Teil der Erklärung¹⁸¹: J. Oesterreicher weist darauf hin, dass das Konzil keine Verdammungen, keine *Anathemen* sprechen wollte, weil der Wunsch von Johannes XXIII „nicht Verdammungsurteile zu verhängen, sondern die Frohbotschaft des Erbarmens zu verkünden“ war,¹⁸² und das sollte in besonderer Weise für das Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen gelten (tatsächlich kannten die ursprünglichsten Entwürfe der Judenerklärung das Zeitwort *damnare* nicht). Hingegen *verdammt* die „Konzilskonstitution über die Kirche in der Welt von heute“ die Unmenschlichkeit des Krieges (GS 77; 79; 80).

Ein weiteres Argument dazu, war, dass die Kirche nur (*Irr-*)*Lehren* verdammt und hier von *Handlungen* die Rede ist.¹⁸³ Dieses Argument war aber wenig überzeugend, da die Erklärung selbst im unmittelbar vorangehenden Abschnitt missbilligt, dass jemand „in Katechese und Predigt etwas *lehre*, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht“. Also ist der Antisemitismus nicht nur Sünde, sondern auch Irr-Lehre.

Bis jetzt haben wir Argumente gezeigt, die versuchten, die Gründe für die Entscheidung zu erklären, aber auf Skepsis stießen. Kardinal Bea sagte in diesem Sinne, dass „die Katholiken nicht verpflichtet sind, die von der Konzilskommission angewandten Begründungen anzunehmen, sondern nur den vom Konzil promulgierten Text.“¹⁸⁴ Aus diesem Grund versuchen einige den bestehenden Text gegenüber kritischen Äußerungen zu würdigen. Bea selbst erklärt, dass meistens das lateinische Zeitwort *deplorare* mit Worten übersetzt wird, die viel schwächer klingen als im Lateinischen. So könnte z.B auf Deutsch eine richtige Übersetzung „zutiefst bedauern“ lauten.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Vgl. Melloni, A., *Nostra Aetate e la scoperta del sacramento dell'alterità*, in: Hofmann, N. J. u.a. (Hgg.), *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, Rom 2005, 173.

¹⁸¹ Bea, A., *Die Kirche und das jüdische Volk*, 107 (s. Anm. 3).

¹⁸² Oesterreicher, J. M., *Kommentierende Einleitung*, 471.

¹⁸³ Vgl. Kaufmann, L., *Heilsgeschichte und Menschenrechte*, 31-32 (s. Anm. 2).

¹⁸⁴ Bea, A., *Die Kirche und das jüdische Volk*, 107-108 (s. Anm. 3).

¹⁸⁵ Vgl. ebd.

Eine andere Begründung würdigt die Entscheidung, weil das Zeitwort *deplorare* „emotional hoch besetzt ist“¹⁸⁶; weil es „die eigene Reue der Kirche“ einschließt,¹⁸⁷ L. Kaufmann vertritt die Ansicht, dass eine Verdammung „von oben herab“, heuchlerisch klingen würde, weil die Kirche in dieser Stelle mitgefehlt hat.¹⁸⁸ Die Entscheidung würde seiner Meinung nach darauf beruhen. Diese Interpretation hat jedoch kaum Anklang gefunden, weil sie keine Anhaltspunkte in den Äußerungen der zuständigen Instanzen findet.

Der wichtigste Beitrag der letzten Fassung ist, dass erstmals in den Konzilsvorlagen der Antisemitismus, und „alle Manifestationen des Antisemitismus“ namentlich erwähnt und nicht umschrieben werden. Damit wird unmissverständlich klar, dass die Verwerfung in dieser Hinsicht nicht nur die „jüdische Religion“ betrifft sondern widerspricht dadurch auch der Ansicht von Theologen wie Msgr. Carli, einem „Erzgegner“ der Judenerklärung, der in seinem Aufsatz bei *Palestra del Clero* meinte, dass das Konzil „unter ethnisch-politischem Gesichtspunkt keinerlei Anlass hat, sich mit den Juden zu befassen.“¹⁸⁹

Aus dem bisher gesagten könnte man die Entwicklung der Aussagen so verstehen: Es ist dem Bild eines Impressionisten ähnlich. Wer aus der Nähe hinschaut, sieht wie unscharf die Pinselstriche sind. Erst in der Betrachtung des gesamten Bildes aus einer gewissen Distanz sieht man das, was der Künstler darzustellen versuchte. In vielen Aspekten ist die endgültige Fassung einen Schritt zurückgegangen. Doch kennt man die politischen und theologischen Umstände, die die Abfassung begleiteten, versteht man, dass die eingenommene Verteidigungsstellung den Ton des Dokumentes bedingen würde. Jedenfalls werden, trotz einer schwächeren Formulierung, Sinn und Wesen beibehalten und aus dem Gesamtkontext herauslesbar.¹⁹⁰ Diese „Verwerfung“ ist zudem „von so vielen Elementen umgeben, die sie verstärken, beruht auf solch allgemeinen Grundlagen

¹⁸⁶ Siebenrock, R., «Das Geheimnis der Kirche skrupulant erforschend...», in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 39 (2010), 435.

¹⁸⁷ Vgl. Kaufmann, L., Heilsgeschichte und Menschenrechte, 31-32.

¹⁸⁸ Ebd. (s. Anm. 2).

¹⁸⁹ Sertorius, L., Die Judenfrage vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: FrRu XVI./XVII. (1964/65) 61/64, 33; Dr. Lili Sertorius gibt den Inhalt des Artikels von Msgr. L. Carli „La questione giudaica davanti al Concilio Vaticano II“, in *Palestra del Clero* 44 (1965), 185-203, wieder.

¹⁹⁰ Wie auch in anderen Stellen des Konzilsdokumentes. Siehe z.B. die Frage des Ausdrucks „Gottesmörder“ bei 4.2.1.

und rührt von solchen Beweggründen her, dass es hinsichtlich der Eindringlichkeit der Verwerfung gleichgültig ist“, mit welchen genauen Termini sie formuliert wurde.¹⁹¹

4.2.2. Die religiöse Unterweisung: das verschleierte Schuldbekenntnis

Unmittelbar vor dem Absatz zur Verurteilung des Antisemitismus steht der Appell an alle, dafür Sorge zu tragen, „dass niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht“. Ähnliche Aussagen waren auch in jeder der vorhergehenden Vorlagen des Schemas fest an die Verurteilung angeknüpft. Warum ist dies von Bedeutung? Dieser Abschnitt hat einen doppelten Zweck: Erstens, als Brücke zur praktischen Umsetzung der dargelegten Lehre zu dienen: Nur so könnte die Erklärung zu einer „Läuterung der religiösen Sprache, deren Predigt und Katechese so dringend bedürfen“¹⁹² führen. Zweitens als Eingeständnis einer geschichtlichen Verbindung zwischen dem Antisemitismus und der Haltung der Christen bezüglich der Juden, in der Sorge „mögliche Quellen für Missverständnisse in dieser Frage“ zu beseitigen.¹⁹³ Man könnte sagen: der Abschnitt stellt ein verschleiertes Schuldbekenntnis dar.

Für jenen ersten Zweck ist die Aussage sehr bedeutend, indem die Lehre bezüglich der Juden konsequent als der *evangelischen Wahrheit* und *dem Geiste Christi* entsprechend dargestellt wird. So „verpflichtet also die Kirche ihre Gläubige auf der ganzen Welt, alle Manifestationen des Antisemitismus zu verwerfen“¹⁹⁴ und erklärt, dass niemand anhand von einzelnen Schriftstellen, die immer im Licht der *gesamten* Botschaft zu lesen sind, Beschuldigungen gegen die Juden erheben kann.¹⁹⁵ Der Appell ist mit dieser Formulierung eine definitive Erklärung der Kirche an die von den Gegnern der Erklärung angeführten Einwände.

Für den zweiten Zweck wirkt die Formulierung nicht sehr aussagekräftig. Es scheint selbstverständlich, dass Christen sich davor schützen müssen, Dinge zu lehren, die „mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang“ stehen. Was lässt also denken, dass hinter dem Satz ein Schuldeingeständnis stehen könnte? Die Verknüpfung „darum sollen alle Sorge tragen“ (*ideo curent omnes*) stand in der zweiten und der dritten Vorlage *nach* der Verwerfung des Antisemitismus und *vor* dem Appell.

¹⁹¹ Vgl. Bea, A., Die Kirche und das jüdische Volk, 108 (s. Anm. 3).

¹⁹² Oesterreicher, J. M., Kommentierende Einleitung, 464.

¹⁹³ Bea, A., Die Kirche und das jüdische Volk, 108.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Vgl. Kaufmann, L., Heilsgeschichte und Menschenrechte, 31.

Diese Stellung ließ an einen Ursache–Wirkung Zusammenhang denken (der so gemeint war). Auch Msgr. Carli, Bischof von Segni, verstand es in diesem Sinne und hielt es für „eine ungerechte und unnötige Selbstverletzung der katholischen Kirche“.¹⁹⁶ Mit dem Tausch der zwei Absätze ist der Zusammenhang geschwächt, aber es bleibt eine kontextuelle Verbindung.

Die Untersuchung der vorhergehenden Entwürfe verleiht ein tieferes Verständnis der letzten Textfassung. In der Vorlage des Textes in der 2. Sitzungsperiode war der Appell an die *Priester* gerichtet und warnt ausdrücklich davor, etwas zu sagen, was Hass oder Verachtung gegen die Juden hervorrufen könnte. Für die weiteren Vorlagen wurde dem Einheitssekretariat von der Koordinierungskommission aufgetragen, den Aufruf an *alle* Menschen und nicht nur an die *Christen* zu richten.¹⁹⁷ Das Sekretariat versuchte oft, fremde Änderungen, die das Wesen ihrer Absichten berührten, durch andere Wege auszugleichen. In diesem Fall war es so: der Aufruf wurde an alle gerichtet, aber es betraf noch immer die Katechese und die Predigt (beide Tätigkeiten des christlichen Bereichs); darüber hinaus fügte man einen Abschnitt hinzu, der sagte, dass sich alle, *aber insbesondere die Christen* jeder Diskriminierung der Menschen wegen Herkunft, Farbe, Religion, Rasse enthalten sollen. Erst in der endgültigen Fassung wurde diese besondere Erwähnung der Christen vom Abschnitt entfernt.

Zusammenfassend kann man über die Frage der christlichen Unterweisung bezüglich der Juden folgendes sagen: Einerseits ist der endgültige Text *innerkirchlich* sehr wertvoll, weil die Kirche in ihrer autoritativen Auslegung der Schrift die Unvereinbarkeit des Antisemitismus mit der katholischen Lehre klar bekennt. Andererseits aber blieb am Schluss von der Aussagekraft des vom Sekretariat geplanten ‚Schuldbekennnisses‘ nicht viel übrig. Deswegen verlor der Text an Schlagkraft *nach außen*. Letztendlich aber ist das Konzildokument hauptsächlich an die Katholiken gerichtet und nicht an die Öffentlichkeit und, so Kardinal Bea, entstehe die Klage über den Text „aus der ungenauen Vorstellung über die eigentlichen Empfänger“. Und da die bestehende Formulierung „in erster Linie die Psychologie seiner Leser

¹⁹⁶ Sertorius, L., Die Judenfrage vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 33.

¹⁹⁷ Vgl. Miccoli, G., Due nodi. La libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei, 171.

berücksichtigt“, ist sie „für Katholiken, ja sogar für Christen im Allgemeinen, unvergleichlich wirksamer“, und insofern „auch für die Sache des jüdischen Volkes“.¹⁹⁸

4.3. In den vier *Relationes* von Kard. Augustin Bea

In den verschiedenen Relationen, die Kardinal Augustin Bea in der Aula hielt, kamen seine Eigenheiten zum Ausdruck: Bea der Kardinal, Bea der Jesuit, Bea der Deutsche, Bea der Ökumenist, Bea der Fachmann in Judentum, Bea der Beichtvater Pius' XII. ... Dass der Vorsitzende des Sekretariats für die Einheit der Christen die Vorlage der *Relationes* der Erklärung zu den Nichtchristen nicht einem anderen Bischof anvertraut hat, wie es bei den Vorsitzenden der Konzilskommissionen üblich war, und wie er es selbst im Fall der Schemata über den Ökumenismus und die Religionsfreiheit getan hatte, zeigt, wie sehr ihm diese Aufgabe am Herzen lag. Die *Relationes* sollten sowohl bei der Einführung eines neuen Schemas in die Konzilsaula, wie auch vor einer Abstimmung gehalten werden und sollten die Berücksichtigung der *Modi* der Konzilsväter in den verschiedenen Vorlagen erklären (siehe oben 2.1).

Insgesamt hielt er in der Konzilsaula vier *Relationes*: Die erste zur Vorstellung des Textes während der zweiten Konzilsperiode; die zweite und die dritte *Relatio* fanden in der dritten Sitzungsperiode statt, jene als Einleitung zur großen Debatte und diese vor der ersten Abstimmung über den Text mit der Berücksichtigung der Einwände der Konzilsväter; die vierte *Relatio* wurde zwei Wochen vor der Erlassung der Erklärung gehalten, vor der Abstimmung der *Modi* zur Vorlage der Erklärung.

4.3.1. Erste *Relatio*

Zum Zeitpunkt der ersten *Relatio*¹⁹⁹ am 19. November 1963 hatte der Text über die Juden schon ein Stück Weg hinter sich. Kardinal Bea berief sich in erster Linie auf die päpstliche Autorität: der Auftrag an das Sekretariat für die Einheit der Christen war eine Entscheidung Papst Johannes'; dann betonte er wiederholt die ausdrückliche theologische Dimension der Vorlage. Danach legte er die Israel-Theologie anhand des Römerbriefes dar, die an sich die theologische These der Befürworter der Erklärung bildet, im Gegensatz zur antijüdischen Deutung der Passion, die von der Ablehnung des Messias bis zum Vorwurf des Gottesmordes führte. Er wies darauf hin, dass das Ziel des Dekretes sei, „diese Wahrheiten über die Juden, die vom Apostel dargelegt werden

¹⁹⁸ Bea, A., Die Kirche und das jüdische Volk, 109 (s. Anm. 4).

¹⁹⁹ Bea, A., Die Kirche und das jüdische Volk, 141-147.

und im Glaubensgut enthalten sind, den an Christus Glaubenden (...) wieder zum Bewusstsein zu bringen“.²⁰⁰

Weiter erklärte Bea den Grund dafür: Die antisemitischen Strömungen, vor allem der Nationalsozialismus, entnahmen für ihre Propaganda Argumente aus dem Neuen Testament und der Geschichte der Kirche. Dadurch übten sie „auch auf katholische Gläubige eine verhängnisvolle Wirkung“ aus, um den Hass gegen die Juden anzustoßen. Deswegen handelt es sich darum, die Ideen, die sich aus dieser antisemitischen Propaganda „im Bewusstsein der Katholiken festgesetzt haben“ zu korrigieren.²⁰¹ Bei Bea ist es deutlich: diese Propaganda war ein Mittel für das Ziel. „Nicht dass der Antisemitismus, vor allem der des Nationalsozialismus, seine Anregung aus der Lehre der Kirche geholt hätte“, sondern vor allem aus dem „politisch-nationalen, psychologischen, sozialen und wirtschaftlichen Bereich.“²⁰² Fast ein Drittel der *Relatio* widmet sich dem Problem des Antisemitismus und ein zweites Drittel dem Vorwurf an das jüdische Volk. Vor allem dieser Passus beeindruckte die Diplomatenwelt, weil es sich um einen Deutschen Kardinal handelte, der den Weg der Wiedergutmachung anbahnte. Stjepan Schmidt, ehemaliger Sekretär von Augustin Bea, erzählt in der Biographie des Kardinals ein kleines Wunder, das diese Passage betrifft. Ein Tag bevor Bea seine *Relatio* hielt, erfuhr er, dass das Staatssekretariat entschieden hatte, den oben zitierten Abschnitt, der „das Vernichtungswerk des Nationalsozialismus gegen die Juden in Deutschland betraf“, zu streichen, „weil es sich um ein ziemlich heikles Thema handelte“. So wurde es der vatikanischen Druckerei angeordnet. Als das Sekretariat den gedruckten Text erhielt, war man dann überrascht: „der beanstandete Abschnitt war stehengeblieben!“.²⁰³

Einer der Zentralaspekte war, die biblische Begründung des Gottesmord-Vorwurfs gegen alle Juden der Zeit Jesu und ihrer Nachkommen zu widerlegen.

Die Rede des Präsidenten des Einheitssekretariats kann, vor allem indem er auf die Worte Jesu am Kreuz „Vater *vergib* ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“²⁰⁴ zurückgreift, den Anschein erwecken, man wolle durch das Dekret dem jüdischen Volk die Schuld an der Verurteilung Jesu verzeihen. Diese Interpretation würde

²⁰⁰ Ebd., 144.

²⁰¹ Ebd., 145.

²⁰² Ebd., 146.

²⁰³ Vgl. Schmidt, S., Augustin Bea, 647-648.

²⁰⁴ Lk 23,34.

voraussetzen, dass eben *alle* Juden an seinem Tod schuldig seien. Weit davon entfernt bittet Bea „dem Beispiel der glühende Liebe des Herrn und der Apostel“²⁰⁵ zu folgen, die Vergebung erbitten für jene, die unmittelbar an der Kreuzigung beteiligt waren.

Zum Schluss bekräftigte Augustin Bea noch einmal durch das Gedächtnis an die Initiative Johannes XXIII.’ den Anspruch der Erklärung. Beachtlich ist, dass, obwohl die Vorlage den Titel „Die Haltung der Katholiken zu den Nichtchristen und hauptsächlich zu den Juden“ trägt, der Referent sich mit keinem Wort den anderen Nichtchristen widmete.

4.3.2. Zweite *Relatio*

Bea hielt seine zweite *Relatio*²⁰⁶ am 25. September 1964. Als er zum Mikrofon trat, bekam er von den Vätern spontanen Beifall, ebenso auch nach der Verlesung der *Relatio*, was im Konzil nicht oft vorkam. „Auch die Mitglieder der Koordinierungskommission für die Arbeiten des Konzils wissen, dass dieser kurze Text ihnen nicht wenig Zeit gekostet hat.“²⁰⁷ Dies waren die Worte, mit denen Bea die nicht unbedeutenden Textänderungen der Koordinierungskommission andeutete. In dieser Äußerung begegnen wir einem einmaligen Beispiel im Konzil, wie ein Berichterstatter so eindeutig von dem selbst vorgelegten Plädoyer abstand nahm.²⁰⁸ Ferner widerlegte Bea den Vorwurf, dass das Sekretariat die Presse über die Frage des Gottesmordes informiert habe, aber er betrachtete es als notwendig, das Thema in allem Freimut zu behandeln, demselben Freimut mit dem die Zeitungen es getan hatten. Dabei knüpfte er an die Erwartungen der Öffentlichkeit an und betonte ausdrücklich, dass die Kirche „in der Nachfolge des Beispiels der Liebe Christi und der Apostel zu diesem Volk“ handeln soll.²⁰⁹

Wie er es schon in November 1963 getan hatte, sprach nun Bea wieder das Problem der Verantwortung des jüdischen Volkes bei der Verurteilung Jesu an. Das Wort „Gottesmord“, das bei der ersten *Relatio* nicht vorkam, wird jetzt zu einem zentralen Punkt. Hier berührte der Kardinal ein heißes Eisen, weil Generalsekretär Kardinal Felici, nicht gerade ein Freund der Judenerklärung, kurz davor bei einem Treffen der Koordinierungskommission am 26./27. Juni ein Memorandum vorgelegt hatte, in dem

²⁰⁵ Bea, A., Die Kirche und das jüdische Volk, 146.

²⁰⁶ Ebd., 148-157.

²⁰⁷ Ebd., 149.

²⁰⁸ Müller, O., Vaticanum Secundum, Bd. III/2, 436.

²⁰⁹ Ebd., 148.

er angebliche Stellungnahmen des Papstes wiedergab. Diesen gemäß wäre es dem Papst zuwider, dass Theologen sich gegen die Schuldhaftigkeit aller Juden, besonders der heutigen, **äußerten**.²¹⁰

Nach Bea sollte dieser Punkt geklärt werden, weil „viele der heute lebenden Juden“ betonen, „dass die Ansicht von der Schuldhaftigkeit des Volkes als solches die Hauptwurzel des sogenannten Antisemitismus ist und damit die Quelle vieler Verfolgungen, denen die Juden Jahrhunderte hindurch unterworfen wurden“²¹¹ Der Kardinal hält diese Behauptung keinesfalls für richtig, sie stellt eine Verkürzung der Wirklichkeit dar. Sie stimmt aber insofern, als dass Christen mehrmals in der Geschichte aus einer Überzeugung handelten, die zur Verachtung von Juden führte. Über diese Frage des Gottesmordes musste sich das Konzil äußern: Die Antwort lautete Ja oder Nein und für Bea war sie ganz eindeutig „Nein“.

Es ist notwendig, den Hintergrund zu kennen, damit die Aussagen Beas nicht wie eine *excusatio non petita* klingen. Diese zweite *Relatio* antwortet auf Einwände der Konzilsväter so wie auf Debatten der Öffentlichkeit. Wenn der Text lautet: „Es ist klar, dass es sich hier nicht darum handelt und ganz und gar nicht handeln kann, irgendeinen Lehrpunkt, der im Evangelium enthalten ist, zu leugnen“²¹² dann, weil es schon Einwände von Bischöfen gegeben hatte, die der Erklärung eine Verkürzung der biblischen Botschaft vorwarfen.

Ferner erinnerte der Kardinal an einige Aspekte, die er schon bei der ersten *Relatio* berührt hatte

4.3.3. Dritte *Relatio*

Wir sagten, dass Bea in der ersten Berichterstattung keine anderen Religionen außer dem Judentum erwähnte, obwohl sie im Titel des Entwurfes schon enthalten waren. In seiner dritten und kürzesten *Relatio* am 20. November 1964²¹³ widmete er der jüdischen Religion kein Wort. In diesem dritten Entwurf des Schemas wurde der Aspekt der Beziehung zu allen Nichtchristen in den Vordergrund gestellt (siehe oben 2.3.4). In dieser *Relatio* wird die Verbundenheit des Schicksals der Schemata über die

²¹⁰ Vgl. Miccoli, G., Zwei schwierige Problemfelder: Die Religionsfreiheit und das Verhältnis zu den Juden, 173-174.

²¹¹ Bea, A., Die Kirche und das jüdische Volk, 149-150.

²¹² Ebd., 150.

²¹³ Ebd., 158-162.

Religionsfreiheit und der nichtchristlichen Religionen deutlich. Beide gingen einen ganz ähnlichen Leidensweg. Die Anhaltspunkte der beiden ruhen auf den gleichen Prämissen: Gewissensfreiheit, Vaterschaft Gottes, allwirkende Gnade.

Die Punkte, die der Kardinal berührt, betreffen die Entscheidung, das Dokument als Anhang in die Kirchenkonstitution einzugliedern; die Beachtung der *Modi* der Konzilsväter; die Erweiterung der Erklärung als Frucht der ekklesiologischen Vertiefung Pauls' VI. und angesichts der bevorstehenden Reise des Papstes nach Asien. Bea unterstreicht auch die praktische Relevanz des Dokumentes für das Leben der Katholiken.

Die einzige Andeutung an die Judenfrage lautet folgenderweise: „Es handelt sich nämlich darum, den Heilsratschluss Gottes und seine Wohltaten anzuerkennen, Hass und Ungerechtigkeit ausnahmslos zu verurteilen und in Zukunft zu vermeiden. Die Kirche und damit auch das Konzil musste und muss deshalb ihren Auftrag erfüllen und darf nicht schweigen. (...) Auch in unserem Fall war es unmöglich, eine Erklärung auszuarbeiten, die von niemandem und keinem Teil falsch ausgelegt werden könnte und die die andere Seite vollständig zufriedenstellen würde. Außerdem sollte man daran erkennen, dass es wichtiger ist, dass es eine solche feierliche Erklärung des Konzils gibt, als dass sie –selbst wenn es möglich wäre –alle zufriedenstellt.“²¹⁴ Für jeden vertrauten Leser ist deutlich, was hinter diesen Sätzen steckt: die Verurteilung des Antisemitismus, die politische Auseinandersetzung mit den arabischen Länder, der Entschluss derjenigen, die die Judenerklärung aus dem Konzilsprogramm entfernen wollten; aber auch eine theologische Sicht, die nicht von allen Bischöfen und Theologen geteilt wurde und nicht nur die Judenfrage, sondern auch die Frage der Nichtchristen und die Religionsfreiheit betraf. In diesen wenigen vagen Zeilen will Bea vor allem die Sicht der Befürworter der Erklärung festlegen: die Notwendigkeit der Erklärung ergibt sich aus einer inneren Not der Kirche, nicht aus dem Wunsch, jemandem einen Gefallen zu tun. Dass nicht alle dieser selben Ansicht waren, kann man z.B. durch die Aussagen von Kardinal Cicognani bei einem Treffen der Koordinierungskommission einige Wochen früher, am 7. Oktober, bestätigt sehen. Dort behauptete der Staatssekretär: „Die Proteste der islamischen Welt wegen dieser noch nicht approbierten Erklärung sind schon sehr stark; manche kommen bis zur Drohung der Entfernung von Botschaften beim Heiligen Stuhl. *Wir können uns nicht gegen die ganze arabische Welt stellen, um*

²¹⁴ Ebd., 160.

die Juden zufriedenzustellen, welche, wie es klar ist, diese Erklärung nicht aus religiösen, sondern aus anderen Gründen anstreben.“²¹⁵ Es scheint, dass die Worte Beas geradezu eine Antwort auf diese Haltung sind. Er muss einen Auftrag erfüllen. Er darf nicht schweigen. Auch nicht das Konzil.

4.3.4. Vierte *Relatio*

Die letzte Intervention des Präsidenten des Einheitssekretariats in der Konzilsaula war am 14. Oktober 1965 bei seiner *Relatio* „vor der Abstimmung der Modi zur Vorlage der ‚Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen‘“²¹⁶. Bea legt das Prüfungsverfahren des Sekretariats für die Modi kurzgefasst vor, dem der Zweck der Erklärung unterliegt, nämlich „die Bande, die zwischen den Menschen und den Religionen besteht, aufzuzeigen, damit dies als Grundlage des Dialog und der Zusammenarbeit diene.“²¹⁷ Somit erklärt er, dass die Absicht des Textes ist, zu betonen, „was die Menschen einigt und zur Gemeinschaft untereinander führt“; also die Gemeinsamkeiten, und nicht die Unterschiede, ohne zu meinen, dass es letztere nicht gäbe; dieser Satz war die Apologie Beas angesichts der Vorwürfe des Indifferentismus, Relativismus oder Synkretismus.

Wie auch sonst in den anderen *Relationes* (mit Ausnahme der Dritten) wendet sich Bea in seinen Erwägungen hauptsächlich dem dritten Paragraph, dem die Juden betreffenden Teil, des Schemas zu. Die Hauptpunkte der Bemühungen des Sekretariats in der Berücksichtigung der Modi waren, die theologische Kontroverse zu lösen und die politischen Missverständnisse zu klären. Bisher hatte Bea immer vor einer *politischen* Auslegung des Textes gewarnt, dort wo das *religiöse* Band zwischen Juden und Christen unterstrichen wurde. So in der ersten *Relatio*: „Es handelt sich nicht um irgendeine nationale oder politische Frage (...). Das Dekret beabsichtigt nämlich, feierlich das wieder zu Bewusstsein zu bringen, was die Kirche Christi durch geheimnisvollen Ratschluss der göttlichen Vorsehung aus den Händen des erwählten Volkes Israel empfangen hat.“²¹⁸ Jedoch ist es auffällig, dass bei dieser *Relatio* die politischen Deutungen des Schemas mit der Verurteilung der Judenverfolgungen verknüpft werden. Diese Änderung erfolgt aus der Kritik einiger Seiten, die eine

²¹⁵ “Non possiamo metterci contro tutto il mondo arabo per accontentare gli Ebrei, i quali, è ben chiaro, non tengono a questa dichiarazione per motivi religiosi, ma per altre ragioni”; vgl. AS V/2, 574.

²¹⁶ Bea, A., Die Kirche und das jüdische Volk, 163-167.

²¹⁷ Ebd., 163.

²¹⁸ Ebd., 141-142.

Freisprechung der Juden und eine besondere Erwähnung der Judenverfolgungen missbilligten, jetzt da „sie selber zu Verfolgern der Araber wurden“.²¹⁹ Es ist aus diesem Grund, dass Bea diese Begründung gibt und jetzt darauf hinweist, dass –nicht die Verbundenheit von Kirche und Synagoge, sondern –die Verurteilung des Antisemitismus „nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums“ geschieht.

Dann geht Bea zur theologischen Kontroverse über. Die Frage der Verantwortung der Juden an der Verurteilung Jesu. Hier hatte das Sekretariat versucht, den Text so zu formulieren, dass die Anschuldigung, die biblische Botschaft zu leugnen, nicht mehr möglich wäre, und zugleich die Anklage des ganzen jüdischen Volkes zu widerlegen. Den Schlüssel dafür fanden sie in der Entfernung des Ausdruckes „des Gottesmordes schuldig“. Die Verwendung dieser Worte führte u.a. dazu, dass man behauptete, das Schema stünde im Widerspruch zum Evangelium, weil Apg 3,15 ausdrücklich lautet: „Den Urheber des Lebens habt ihr getötet“. Die „pastorale Klugheit“ und die „christliche Liebe“ raten zur Vermeidung dieses Ausdrucks, dessen Inhalt durch andere Worte ohne Missdeutung wiedergeben werden kann.

Zum Schluss beruft sich Bea wiederum, wie seit Anfang des Weges, der jetzt zur Promulgierung der Erklärung *Nostra Aetate* führen sollte, auf die Initiative Johannes' XXIII. „diese Erklärung vorbereiten zu lassen“²²⁰.

4.4. Die Diskussion in der Aula

Die zentrale Frage dieses Kapitels lautet: Welche Rolle spielen der Antisemitismus und die Shoah in den *Modi* der Konzilsväter? Wie spiegeln sich die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs in der Entstehung der Konzilserklärung *Nostra Aetate*? Ist, nach den Äußerungen der Bischöfe, das Verhältnis der Kirche zum Judentum von diesen Ereignissen beeinflusst worden?

Die punktuellen Äußerungen der Konzilsväter, sowohl in der Diskussion als auch in den schriftlichen *Vota*, die sich zu diesem Aspekt äußern, zeigen eine Fülle von Richtungen und Gedanken. Manche Gruppen, wie z.B. die orientalischen, amerikanischen und deutschen Bischöfe, zeigten ein mehr oder weniger gemeinsames Interesse oder eine gemeinsame Meinung. Einige Bischofskonferenzen gaben sogar kollektive

²¹⁹ Vgl. v. Galli, M., Die Konzilserklärung über die Juden, 25-26

²²⁰ Ebd., 166.

Stellungnahmen ab. In diesem Abschnitt wird das Wesentliche dieser Interventionen wiedergegeben und im Licht der gesamten Problemstellung bewertet.

4.4.1. Die Modi der Väter vor der Debatte über das Schema *De Iudaeis*

Die ersten Interventionen, die sich auf das Judenschema bezogen, fanden 1963 statt. Die eigentliche Debatte über das Judenschema sollte bis zur dritten Konzilsperiode nicht stattfinden, aber einige Väter äußerten ihre Meinung schon während der allgemeinen Debatte über das Ökumenismusschema, die vom 18. bis 21. November 1963 stattfand. Der Entwurf des Dekretes über den Ökumenismus war den Konzilsvätern zum Studium ausgehändigt worden und die Judenerklärung erschien damals als dessen viertes Kapitel. Die Bischöfe und Patriarchen der Ostkirchen (Tappouni,²²¹ Stephanos I.,²²² Maximos IV.,²²³ Ignace Pierre XVI.²²⁴) standen damals *in Bloc* gegen die Abfassung des vierten Kapitels, der Judenerklärung. Ihre Sorgen um deren Folgen für die Christen der arabischen Länder sind schon an anderen Stellen dieser Arbeit dargestellt worden. Von einer anderen Seite äußerten sie selbst, so wie auch einige nicht-orientalische Väter wie die Bischöfe Léger,²²⁵ Bacci,²²⁶ Bueno y Monreal,²²⁷ Florit,²²⁸ Morcillo,²²⁹ u.a., ihr Missfallen über die Einordnung des Judenschemas. Die Gleichstellung mit den Nichtchristen wäre ferner eine Beleidigung für die getrennten Brüder. Selbst die Ostkirchen und die Protestanten seien getrennt zu behandeln (Tappouni). Für den Text über die Juden schlugen jene, die den Text an sich nicht ablehnten, die Kirchenkonstitution oder die Konstitution über die Kirche in der Welt vor.

Kardinal Ritter sprach im Namen der Bischöfe der Vereinigten Staaten, die die Behandlung der Judenfrage und der Religionsfreiheit begrüßten, ob sie jetzt im Ökumenismusschema behandelt würden oder nicht.²³⁰ Andere, wie die Kardinäle Ruffini und Doi, oder der lateinische Patriarch von Jerusalem, Alberto Gori,²³¹ plädierten für eine Gleichbehandlung bzw. Erweiterung der Abschnitte der

²²¹ AS II/5, 527-528.

²²² Ebd., 541-542.

²²³ Ebd., 542-543.

²²⁴ Ebd., 558-560.

²²⁵ Ebd.,

²²⁶ Ebd., 598-600.

²²⁷ Ebd., 532-536.

²²⁸ Ebd., 665-667.

²²⁹ Ebd., 606-608.

²³⁰ Vgl. ebd., 536-538.

²³¹ Ebd., 557.

nichtchristlichen Religionen. In diesen ersten Modi richtete sich die Kritik an erster Stelle gegen formelle Aspekte

Hingegen meldeten sich die Befürworter der Judenerklärung kaum zu Wort, weil Kapitel IV eigentlich zu diesem Zeitpunkt noch nicht zu Diskussion stand. Die wichtigsten Interventionen zugunsten der Erklärung waren die des mexikanischen Bischofs Sergio Méndez Arceo, der schon ein Jahr davor über die Verdammung des Antisemitismus gesprochen hatte. Er zeigte sich mit der Eingliederung des Kapitels über die Juden in das Ökumenismusschema zufrieden, bedauerte aber die Gleichstellung des Judentums mit den anderen nichtchristlichen Religionen. Der Erzbischof von Chicago, Meyer,²³² auch er im Namen aller Bischöfe der Vereinigte Staaten, und Bischof Jelmini²³³, im Namen der Schweizer Bischöfe, fanden, dass die Kapitel IV und V am richtigen Platz seien, weil sie mit der Frage *De Oecumenismo* in enger Verbindung stehen.

Der Aspekt der Verbindung der Judenerklärung mit den Ereignissen des Zweiten Weltkrieges kommt beim Patriarchen Stephanos I. von Alexandrien vor. Der koptische Patriarch erklärte, dass er keine Notwendigkeit sähe, dem Judentum ein Dokument zu widmen, weil die Kirche schon während der Zeit der nationalsozialistischen Verfolgung ihre Gesinnung klar ausgedrückt habe.²³⁴ Diese apologetische Haltung war im Kontext der Verteidigung von Pius XII. angesichts der Vorwürfe von Rolf Hochhuths Theaterstück ‚Der Stellvertreter‘ zu verstehen. Eine Erklärung des Konzils, die eine Verantwortung der Kirche an den Judenverfolgungen oder am Antisemitismus suggeriert, lief Gefahr, Brennholz ins Feuer der Anklagen gegen Pius XII. zu werfen. Auf der anderen Seite konnte die Nicht-Verabschiedung der Erklärung als ein weiteres „Schweigen“ der Kirche interpretiert werden.²³⁵

Die schriftlichen Änderungsvorschläge der Konzilsväter sind an zwei Stellen der Konzilsakten gesammelt: Einige Äußerungen „über das Ökumenismusschema im Allgemeinen“ enthalten kurze Bezugnahmen auf die Juden, die, meistens, den mündlichen *Modi* in der Aula ähnlich klingen: sie drücken vor allem den Wunsch aus, dass Kapitel IV. und V. getrennt behandelt werden.

²³² Ebd., 597.

²³³ Ebd., 600-602.

²³⁴ Vgl. ebd., 541-542.

²³⁵ Vgl. Alberigo, G., Zwei schwierige Problemfelder, 165.

In diesen ersten gesammelten schriftlichen *Modi* ist Samuel Ruiz García, Bischof von Chiapas, der einzige, der die Frage des Antisemitismus in Bezug auf das Dokument angeht. Er prangert antisemitische Haltungen an, die den Juden die Schuld an allen Kriegen, die Kontrolle der Wirtschaft, usw. vorwerfen. Solche Haltungen –so Ruiz García –machen sich selbst durch die im Konzil ausgeteilten Schmähschriften spürbar. Die eigentlichen *Modi* zum IV. Kapitel *De Oecumenismo*, dem ersten Entwurf unserer Erklärung –„*Animadversiones Scripto Exhibitae Quoad Cap. IV*“ –zeigen ein noch breiteres Spektrum von Meinungen über die Judenfrage. In den 30 *Modi*, die in den *Acta Synodalia* aufbewahrt sind, gibt es acht Väter, die ihre Aussagen dem Islam oder den nichtchristlichen Religionen im Allgemeinen widmen, aber das Judentum nicht erwähnen. Von den anderen erwähnten nur neun Väter das Thema des Antisemitismus oder der Shoah. Es ist meistens nicht das zentrale Thema ihrer Aussagen und oft beschränkt es sich auf einen Satz oder einen kurzen Absatz. Das bestätigt die Ansicht, dass der Antisemitismus in der Diskussion keine zentrale Stellung besaß.

Welche Meinung vertraten diese Konzilsväter, die die Shoah oder den Antisemitismus erwähnten?

Kardinal Gracias von Bombay trifft einen der wesentlichen Punkte der Entwicklung. Er erklärt, er habe über die Juden nichts zu sagen, weil es in seinem Gebiet zu keiner Auseinandersetzung gekommen ist. Wenn, wie Kardinal Bea behauptet, einer der Gründe für die Erklärung der Antisemitismus des Nationalsozialismus sei, dann verstehe er nicht, warum das Konzil sich mit einem Thema beschäftigen sollte, das nur mit einer Region verbunden ist. Dies sei nicht der Ort für einen solchen Gegenstand, noch weniger, wenn eine Erklärung darüber zu Missverständnissen führen könnte.²³⁶ Gracias berührt zwei Aspekte, die wichtig sind: Wäre die Shoah oder der Antisemitismus der einzige Motor der Erklärung, hätte man ein europäisches Problem der Gesamtkirche übertragen. Die Absicht des Konzils war im Gegenteil, eine europazentrierte Einstellung zu vermeiden. Diese Ansicht wird von der Ausweitung der Judenerklärung zu einer Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen bekräftigt, wie im Abschnitt 3.3 dargelegt wurde. Dieser Grundsatz von Gracias stimmt mit dem Geist der Initiatoren der Judenerklärung überein, weil das Ziel von *Nostra Aetate* viel mehr als eine Antwort auf die Shoah oder eine formelle Verwerfung des Antisemitismus war, für die eine einfache Erklärung gereicht hätte.

²³⁶ Vgl. AS III/3, 783-784.

Kardinal Liénart, der zu den zehn Kardinälen des Konzilspräsidiums gehörte, deutete die Notwendigkeit an, dass die Christen ein Bewusstsein gewinnen, um den Antisemitismus, der zu solchen Verbrechen gegen die Juden „in unserer Zeit“ geführt hatte, zurückweisen zu können.²³⁷ Erzbischof Charles De Provenchères bekannte ferner eine Verantwortung des christlichen Volkes und der kirchlichen Autoritäten an diesen Verbrechen. Er sah in der Verurteilung des Antisemitismus durch den Weltrat der Kirchen in New Delhi ein Beispiel, dem es zu folgen galt. Das Konzil hatte diese Ungerechtigkeiten zu verwerfen.²³⁸ Das ausdrücklichsste Schuldgeständnis kam von Msgr. Zak: „*Nos autem peccavimus*“ –Wir haben gesündigt. Die antijüdische Haltung habe die Verbreitung des Antisemitismus erlaubt. Es handelt sich um die größte Sünde des „christlichen“ Europas.²³⁹ Ähnlich denkt Erzbischof Shehan von Baltimore (USA), der auch ausdrücklich die Beschuldigung des jüdischen Volkes am Tode Jesu mit den Ereignissen des Zweiten Weltkrieges in Verbindung stellt.

Aber, so der polnische Erzbischof Gawlina, fehlte es in dieser Verfolgung, die dreieinhalb Millionen polnischer Juden während des letzten Krieges erlitten, nicht an Katholiken, die Juden versteckten und retteten. Die Kirche, die gegen jeden Hass ist, sollte zum Wohl der Menschheit jede Feindseligkeit zwischen den Menschen, besonders den Antisemitismus verdammen. Ebenso führt Bischof Hofmann als Gründe für die Verdammung des Antisemitismus an: die privilegierte Beziehung des jüdischen Volkes zum Christentum, die Judenverfolgungen, vor allem die des Nationalsozialismus und die Vorstellung der Kollektivverantwortung der Juden am Tode Christi.²⁴⁰

Zusammenfassend sieht man in diesen Interventionen: erstens, die Opposition der orientalischen Bischöfe, die sich von Anfang an gebildet hatte und, zweitens, die mehr oder weniger einheitliche Meinung, dass der Abschnitt über die nichtchristlichen Religionen vom Ökumenismusschema getrennt werden sollte. In der Aula meldeten sich die Befürworter der Erklärung kaum zu Wort, in den schriftlichen *Modi* jedoch waren die positiven Äußerungen zur Erklärung häufiger. Die Verbindung der Erklärung zum Antisemitismus und zur Shoah ist bedeutsam, auch wenn sie keine zentrale Rolle spielt. Dabei wird deutlich, dass die Befürworter des Textes mehr suchten als eine formelle Erklärung über den Antisemitismus, weil ihre Worte sich nicht darauf beschränkten, sondern wirklich für eine wahre jüdisch-christliche Beziehung standen.

²³⁷ Ebd., 784-785.

²³⁸ Ebd., 791-793,

²³⁹ Ebd. 808-809.

²⁴⁰ Ebd., 797-798.

4.4.2. Die Debatte über das Schema *De Iudaeis et de Non-christianis*

Das Schema *De Iudaeis et de Non-christianis* wurde während der dritten Sitzungsperiode, am 28. und 29. September 1964 (90. und 91. Generalkongregation) zur Debatte vorgelegt. Man muss daran erinnern, dass der vorgelegte Text nicht mehr jener der zweiten Sitzungsperiode war, sondern ein abgeschwächter Entwurf, an dessen Entstehung sich die Koordinierungskommission beteiligt hatte. Angesichts der Unzugänglichkeit eines wesentlichen Teiles des Konzilsarchivs, ist es nicht mehr möglich zu wissen, welche die seitens des Einheitssekretariats unternommenen Änderungen waren.

Bevor auf die spezifische Frage dieses Abschnittes eingegangen wird, soll ein systematischer Überblick auf die Änderungsvorschläge der Väter, die sich an der Diskussion beteiligten, gegeben werden.

Man kann die Interventionen der 35 Konzilsväter folgendermaßen zusammenfassen:²⁴¹

- 1.- Die große Mehrheit der Redner bestand auf der Notwendigkeit der Erklärung, wünschte aber eine Rückkehr zum Text der ersten Vorlage.
- 2.- Fünf Väter wünschten sich die Wiederherstellung des herzlichen Tons der früheren Formulierung.
- 3.- Einundzwanzig forderten eine ausdrückliche Zurückweisung des Vorwurfs des Deicids.
- 4.- Zehn wollten eine strenge Verurteilung der Judenverfolgungen, sowohl in der Vergangenheit, wie auch in der Gegenwart.
- 5.- Vier sprachen ausführlich über die Folgen einer religiösen Unterweisung, die durch Vorurteile leicht zu Hass oder Verachtung führen kann.
- 6.- Sechs wollten, dass die Verantwortung aller Sünder (bzw. aller Menschen) am Tode Christi betont würde.
- 7.- Zwei wünschten ein Schuldbekenntnis des Konzils wegen der von Christen verübten Judenverfolgungen.
- 8.- Drei schlugen die Übernahme des Bildes vom wilden und edlen Ölbaum (Röm 11,17) vor, um die Beziehung zwischen Judentum und Christentum zu veranschaulichen.
- 9.- Vier plädierten für eine Einfügung der Stelle Eph 2,14 „Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riss durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder“.
- 10.- Zwölf wollten eine Formulierung der Hoffnung auf die eschatologische Vereinigung, die den Schein eines Aufrufs zur Bekehrung vermied.
- 11.- Drei wünschten eine deutlichere Erklärung des gemeinsamen Erbes.
- 12.- Sechs Sprecher hielten eine Erwähnung des religiösen Wertes des heutigen Judentums für wichtig.

²⁴¹ Entnommen aus: Oesterreicher, J. M., Kommentierende Einleitung, 455-456.

Neben diesen positiven Stimmen gab es auch einige kritische *Modi*: Drei Väter verlangten die Erwähnung der negativen Tendenzen unter den heutigen Juden, einer wies darauf hin, dass Röm 9,4 sich auf die damalige und nicht auf die heutigen Juden bezieht, einer warnte vor den Gefahren des Dialogs, und ein Redner hielt die Ermahnung bezüglich der religiösen Unterweisung für zu scharf.

Diese allgemeine Gegenüberstellung von positiven und negativen Stimmen zeigt einiges: Erstens, dass die kritische Stimmen immer die Minderheit darstellten. Die Erklärung zählte von Anfang an auf die Unterstützung der meisten Konzilsväter (wie es auch alle Abstimmungen zeigten). Die theologische Opposition zum Schema war jene „konservative“ Opposition, die auch gegenüber anderen Dokumenten ihren Argwohn zum Ausdruck brachte, wo immer es sich um Eingeständnisse von Verirrungen in der Kirche oder um „Erneuerungen“ handelte.²⁴² Bemerkenswert ist, wie Mario von Galli andeutet, dass bei der Plenardiskussion über die Erklärung „nicht eine einzige Stimme sich mit theologischen Argumenten gegen den Text erhoben hat“.²⁴³

Es gab hauptsächlich drei Gruppen von Konzilsvätern, die als Kollektiv repräsentativ handelten: die orientalischen Bischöfe und Patriarchen, die, wie schon mehrmals erwähnt wurde, sich aus politischen Sorgen der Fassung der Erklärung in der bisherigen Form widersetzten; die amerikanischen Bischöfe, die einerseits an der Verabschiedung einer Erklärung zum Judentum interessiert waren, weil in den Vereinigten Staaten die Beziehung zum Judentum im Alltag eine wichtigere Rolle spielte als in Europa und, andererseits, auf eine Verurteilung des Antisemitismus bzw. des Rassismus hofften, weil die Rassenfrage mit den Afroamerikanern in ihrem Land ein heißes Eisen war.²⁴⁴ Schließlich die deutschen Bischöfe, die die Frage der Beziehung zum Judentum nicht übersehen konnten.

Tatsächlich verabschiedete die Fuldaer Bischofskonferenz am 30. September, kurz nach Ende der Debatte, eine Erklärung: „Wir deutschen Bischöfe begrüßen das Konzilsdekret über die Juden. Wenn die Kirche im Konzil eine Selbstaussage macht, kann sie nicht schweigen über ihre Verbindung mit dem Gottesvolk des Alten Bundes. Wir sind überzeugt, dass diese Konzilsdeklaration Anlass zu einem erneuten Kontakt und einem besseren Verhältnis zwischen Kirche und dem jüdischen Volk gibt. Wir deutschen

²⁴² Vgl. ebd., 456.

²⁴³ v. Galli, M., Die Konzilserklärung über die Juden, 25.

²⁴⁴ Vgl. der Vorschlag von Bischof Hoffmann; AS III/3, 797-798.

Bischöfe begrüßen das Dekret besonders deshalb, weil wir uns des schweren Unrechts bewusst sind, das im Namen unseres Volke an den Juden begangen worden ist.“²⁴⁵

Schon im Jahre 1961 ließen die deutschen Bischöfe aus demselben Bewusstsein am Sonntag der Herz-Jesu-Oktav in allen katholischen Kirchen Deutschlands ein „Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger“²⁴⁶ beten. Wiederum am 12. September 1962 wurde ein „Bußruf der deutschen Bischöfe“²⁴⁷ in allen Kirchen Deutschlands vorgelesen. Trotzdem erwarteten Medienvertreter und andere Konzilsväter eine festere Unterstützung des deutschen Episkopats *in der Konzilsaula*, wo nur Kardinal Frings (Köln) und Erzbischof Jäger (Paderborn) das Wort ergriffen. Solche Zurückhaltung sei vielleicht auf das Besorgnis zurückzuführen, dass man die Begründung der Erklärung auf das „schlechte Gewissen“ der Deutschen beschränken würde, oder etwa aus politischen Gründen, in Hinblick auf die westdeutsche Nahostpolitik, da in jener Zeit das trilaterale Verhältnis Ägypten-Israel-Bundesrepublik eine prekäre Etappe durchmachte.²⁴⁸

Das zentrale Thema der Interventionen war die Bedeutung des Judentums in der Vergangenheit und für die Gegenwart der Christen (siehe oben die Abschnitte über die Verantwortung der Juden am Tod Christi und über die heilsgeschichtliche Rolle des Judentums). Was die Frage der Rolle des Antisemitismus und der Shoah in der Diskussion angeht, merkt man, dass wiederum diese Frage von der Häufigkeit der Nennungen her nicht im Mittelpunkt steht. Es gab aber Väter, die eine ehrliche Selbstkritik zeigten, und die Gelegenheit nicht versäumen wollten, dass das Konzil seine Botschaft unabhängig von der „Gunst des Augenblicks“ und ohne Zweideutigkeit verkünde. „Die grausamsten Verfolgungen, denen die Juden in unserm Jahrhundert ausgesetzt waren, schreien nach einer Erklärung des Konzils!“, schrie Kardinal Šeper (Zagreb).²⁴⁹ So sah Kardinal Ritter im Konzil die Möglichkeit, die falschen Vorstellungen, die zu Fehlern und Ungerechtigkeiten gegen die Juden geführt hatten, zu tilgen und gutzumachen.²⁵⁰ Kardinal Cushing,²⁵¹ die Erzbischöfe Méndez Arceo und O’Boyle und Koadjutor Elchinger verlangten eine ausdrückliche Verwerfung der

²⁴⁵ Zit. aus v. Galli, M., Die Konzilserklärung über die Juden, 13.

²⁴⁶ Vgl. FrRu XIII. (1961), 50/52, 3.

²⁴⁷ Vgl. FrRu XIV. (1962), 53/56, 3.

²⁴⁸ Vgl. Ostry, H., „Gottesmörder“ – Auserwähltes Volk, 257-258.

²⁴⁹ AS III/3, 13-15; Deutsche Übersetzung zit. nach Miccoli, G., Zwei schwierige Problemfelder, 188.

²⁵⁰ Vgl., AS III/2, 599-600

²⁵¹ Ebd., 593-594.

Ungerechtigkeiten christlichen Ursprungs. Ungerechtigkeiten, die nicht nur Quälereien (*vexationes*) waren, sondern Hass und Quälereien, Morde und Pogrome (*odia et vexationes et homicidia et „pogroms“*) –wie der holländische Bischof Daem bemerkte.²⁵²

Das, was Msgr. Zak in seinem schriftlichen Vorschlag zur Diskussion über Kapitel IV des Ökumenismus ausgedrückt hatte, wurde mit ähnlichen Worten in der Konzilsaula von Kardinal Cushing ausgesprochen: *utrum debeamus confiteri humiliter* –ob es nicht notwendig wäre, zu bekennen, dass die Christen sich oft gegenüber ihren jüdischen Brüdern nicht „christlich“ verhalten haben. Er wagte sogar die Frage zu stellen: *Quanti morti sunt propter indifferentiam christianorum, propter silentium?* –Wie viele sind wegen der Gleichgültigkeit, wegen des Schweigens von Christen gestorben?

Ferner berührte Erzbischof Heenan (Westminster) mit einer Behauptung in Bezug auf die Verantwortung der Juden am Tod Jesu einen Aspekt, der die ganze Entstehung der Erklärung heimlich begleitete. Er behauptete: „Es wäre gewiss unrecht, wollte man heute alle Christen Europas für schuldig halten am Tod der Millionen Juden in Deutschland und in Polen. Ich behaupte, dass es nicht weniger unrecht ist, wenn man wegen des Todes Christi das ganze jüdische Volk verurteilt.“²⁵³ Wenn man an die Vorstellung einer Kollektivschuld bei den Juden beharrte, was sollte dann mit den deutschem Volk sein? Hatte sich das Blatt nicht gewendet?

In den schriftlichen *Modi* zu dieser Debatte (*Animadversiones Scripto Exhibitae Quoad Schema de Iudaeis et de Non-Christianis*) wurde das Thema des Antisemitismus kaum berührt. Unter den 28 gesammelten Änderungsvorschlägen finden wir den Wunsch von Bischof Graber (Regensburg), dass die christlichen Bücher und Lehren überprüft würden, „weil der Antisemitismus, wie die Geschichte des Nazismus lehrt, die Fundamente der christlichen Religion zu verdrehen suchte“.²⁵⁴ Auch Bischof Klonowski unterstützte die Verwerfung des Antisemitismus,²⁵⁵ und Bischof Verschuren (Helsinki) wollte in besonderer Weise die irrigen Haltungen von Christen gegenüber Juden verurteilt sehen.²⁵⁶

²⁵² AS III/2, 604-606.

²⁵³ AS III/3, 37-39; Deutsche Übersetzung nach Müller, O., *Vaticanum Secundum*, Bd. III/2, 459.

²⁵⁴ AS III/3, 166-167.

²⁵⁵ Ebd., 170-171.

²⁵⁶ Ebd., 175-176.

Die Frage, die dieser Abschnitt behandelt, darf nur als *ein* Aspekt der ganzen Erklärung und nicht unabhängig von der Gesamtsicht behandelt werden, damit es nicht zu einer einseitigen Interpretation führe. In diesem Sinn betonte Kardinal Lercaro (Bologna), dass die Judenerklärung eine Frucht des Selbstverständnisses der Kirche sei, und dass nicht bloß „die geschichtlichen Ereignisse des letzten Krieges (die wahrscheinlich jeden recht denkenden Menschen erschüttert haben) und nicht einmal die Empfindungen der Moral und Menschlichkeit“ es sind, die zur Verfassung dieses Dokumentes geführt haben.²⁵⁷ Die Intervention Lercaros verlieh der Debatte eine neue Dimension – nicht umsonst wurde sie dann öfters von Konzilsvätern und bei Besprechungen des Einheitssekretariats und der Koordinierungskommission erwähnt.²⁵⁸ Er war es auch, der die Einfügung der Trienter Lehre der Verantwortung aller Sünder am Tode Christi vorschlug und abtritt, dass die Erklärung sich darauf beschränken könne, zu erwähnen, was das Christentum vom vergangenen Judentum empfangen hatte.

Während der Debatte am 28. und 29. September 1964 gab es 14 Konzilsväter, die die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges erwähnten – die diese Ereignisse also im Kontext des Dokumentes für „erwähnungswürdig“ hielten. Dabei gab es auch Konzilsväter, die während der Debatte der Frage der Shoah und des Antisemitismus großes Gewicht verliehen.

Aus dem bisher gesagten folgt, dass sich die Beweggründe der Erklärung unter den Konzilsvätern keineswegs auf eine Antwort auf die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges beschränkten, obwohl sie im Hintergrund eine tragende Bedeutung hatten.

5. Die ersten Reaktionen zur Verabschiedung von *Nostra Aetate*

Die unmittelbare Reaktion in der Konzilsaula auf die Bekanntgabe der Ergebnisse der Schlussabstimmung war ein spontaner Applaus.²⁵⁹ Als am 28. Oktober 1965 das Konzil die Erklärung *Nostra Aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen veröffentlichte, bekam ihre ganze Entstehungsgeschichte hauptsächlich historisches Interesse und für die Erklärung begann eine neue Etappe: die der praktischen Umsetzung.

²⁵⁷ AS III/2, 587-590; Deutsche Übersetzung nach Müller, O. Vaticanum Secundum, Bd. III/2, 459-463.

²⁵⁸ Siehe z.B. bei der bedeutenden Sitzung der Koordinierungskommission in AS V/2, 753-760.

²⁵⁹ Vgl. Ostry, H., „Gottesmörder“ – Auserwähltes Volk, 306.

Was die Reaktionen der betroffenen Seiten angeht, zeigte es sich, dass die Erklärung nach ihrem langen Entstehungsweg viele Türen aufgemacht und keine geschlossen hatte.

Unter den Juden sind zwei Sichtpunkte zu unterscheiden: der israelische und der jüdische Standpunkt. Die Reaktionen reichten von Enthusiasmus bis hin zu Enttäuschung. Die Reaktion entsprach eher den jeweiligen Erwartungen als dem Inhalt des Textes an sich. Die Enttäuschung kam vor allem wegen der letzten Änderungen am Text: vor allem die Streichung des Ausdrucks „Gottesmorde“, die Entfernung des Zeitwortes *damnat* und einige Formulierungen wie z.B. „obwohl die jüdischen Obrigkeiten (...) auf den Tod Jesu drängten“ bei der Verwerfung des Antisemitismus. Auf der anderen Seite zeigte man sich mit der namentlichen Verwerfung des „Antisemitismus“ zufrieden. Mit der Zeit wurden die kritischen Stimmen seltener. Man sah, dass „die Worte des Konzils nicht Worte bleiben würden“,²⁶⁰ sondern, dass sie eine Auswirkung auf die Praxis zeigten. Nahum Goldman schrieb im Namen mehrerer jüdischer Organisationen an Kardinal Bea, um ihm und dem Sekretariat ihre Anerkennung auszusprechen, beschrieb die oben erwähnten Vorbehalte und würdigte „im groß und ganzen, historisch gesehen“, diese Erklärung als „sehr bedeutungsvoll“.²⁶¹ Aus zionistischer Sicht blieb die Enttäuschung, insofern das Dokument –wie vom Konzil beabsichtigt –keine politische Interpretation ermöglichte.²⁶² Aber andererseits erfreute der „Mut, eine Brücke über alte Gräben zu schlagen und alte Wunden zu heilen“ –so Präsident Salman Shazar.²⁶³

Ultra-orthodoxe und andere religiöse Kreise des Judentums vermieden jede Äußerung und verboten sie auch ihren Mitgliedern, aus ihrem Prinzip heraus über interne Angelegenheiten anderer Religionen keine Stellung zu nehmen.

Die jahrelange Befürchtung, dass ein freundliches Wort des Konzils über das Judentum zu Repressalien unter den Christen führen könnte, blieb eine Befürchtung. Dies kann zwei Ursachen haben: Entweder hatten die Bemühungen des Vatikans und das Entgegenkommen des Sekretariats für die Einheit der Christen Frucht gebracht, oder die Prognosen solcher Repressalien waren etwas übertrieben worden.

²⁶⁰ Ebd., 28.

²⁶¹ Schmidt, S., Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit, 668.

²⁶² „Aus eigenem Interesse, kein Interesse an Israel“ so formuliert O. Hardy diesen Gedanken in seinem Buch „Gottesmörder“ – Auserwähltes Volk. Das American Jewish Committee und die Judenerklärung des II. Vatikanischen Konzils, in: Schriften des Emil-Frank-Instituts 7, Trier 2003.

²⁶³ Zit. nach Koltermann, U., Päpste und Palästina, 143.

Jene, die die zweite Ursache bevorzugen, meinen nämlich, dass es zu keinen Reaktionen kam, weil, erstens, die Araber vom religiösen Standpunkt her die Beziehung der Katholiken zum Judentum nicht interessierte, und, zweitens, weil alle „christlichen“ Staaten Europas und Amerikas vor der Verfassung des Dokumentes sowieso bereits Beziehungen zu Israel hatten.²⁶⁴

Ich jedoch schließe mich der ersten Meinung an. Da das Sekretariat die objektive Situation gründlich überprüft und eigene Mitglieder in den Nahen Osten gesandt hatte, um sich ein Bild der Situation zu machen, und da es während der Konzilszeit vor der ‚Oktoberkrise‘ zu Benachteiligung der Christen gekommen war, glaube ich, dass diese friedliche Annahme des Dokumentes tatsächlich das Ergebnis der diplomatischen Bemühungen ist. Dies ist wohl auch eine Frucht davon, dass das Sekretariat den Weg der Erklärung ebnete: neben den bedeutenden Besuchen des Papstes im Libanon und Kardinal Königs in Kairo mit dem Generalsekretär der Arabischen Liga im Dezember 1964 gab es ständig u.a. Telegramme, Besprechungen und Vorstellungen von arabischen Übersetzungen des Textes vor seiner Verabschiedung.

Die Bemühungen der Befürworter der Erklärung im Nahen Osten beschränkten sich keineswegs auf die muslimischen Araber. Auch mit den Ostkirchen gab es ständige Besprechungen. Die griechisch-orthodoxe Kirche erhielt im Februar 1965 eine von den Kreuzfahrern erbeutete Reliquie des Heiligen Saba zurück. Msgr. Willdebrands aus dem Einheitssekretariat traf bei seiner Reise im Mai 1965 Vertreter der orthodoxen Kirchen im Nahen Osten und Afrika, um ihnen den Hintergrund der Konzilserklärung zu erläutern. So zeigten sich die orientalischen Bischöfe mit der Erklärung zufrieden, vor allem wegen der letzten Änderungen, die, wie der melkitische Bischof Edelby erklärte, „das Ziel hatten, den Text abzuschwächen (*attenuare*), ihn zu präzisieren und so weit wie möglich seine politische Ausnutzung (*sfruttamento*) von zionistischer Seite zu verhindern“.²⁶⁵

Wenn es unter den Katholiken, sogar unter den Konzilsvätern und Mitgliedern des Einheitssekretariats, auch einige gab, die mit dem Ausgang der Judenerklärung nicht ganz zufrieden waren, verschwand dieses Gefühl eher schnell, als man sah, dass das Dokument keine toten Buchstaben waren. Die Nachgeschichte dieses

²⁶⁴ Vgl. Eckert, W. P. (Hg.), *Judenhass – Schuld der Christen?!* Ergänzungsheft, Essen 1966, 27-28.

²⁶⁵ Zit. nach Koltermann, U., *Päpste und Palästina. Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947 bis 1997*, Münster 2001, 143.

Konzilsdokumentes zeigt, dass *Nostra Aetate* nur den Ausgangspunkt darstellte für ein wahres „Verhältnis“ der Katholischen Kirche mit dem Judentum, das mehrere wichtige Etappen hatte: die am 22. Oktober 1974 erfolgte Gründung der *Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden*,²⁶⁶ mehrere religiöse Begegnungen, die ihren Höhepunkt in den Besuchen Johannes' Pauls II. und Benedikts XVI. in der römischen Synagoge und in ihren Pilgerfahrten im Jahre 2000 bzw. 2009 im Heiligen Land fanden, und die offizielle Aufnahme voller diplomatischer Beziehungen mit dem Staat Israel im Jahr 1993.

Schluss

Nachdem in der Arbeit sehr unterschiedliche Aspekte behandelt wurden, werde ich in diesem Schluss die verschiedenen Ergebnisse zusammenfassen und die allgemeine Schlussfolgerung ordentlich wiedergeben.

Wer sich mit Konzilstexten des Zweiten Vatikanischen Konzils beschäftigt, entdeckt wie mannigfaltig die Zugänge zu ihnen sind. Wir haben nun eine Arbeit hinter uns, die sich mit der Entstehung von *Nostra Aetate* §4 aus der Sicht der Kirchengeschichte befasst. Dabei haben wir beobachtet, dass Konzilsdokumente nicht Texte sind, die außerhalb der Wirklichkeit entstehen, sondern eng mit konkreten Ereignissen zusammenhängen.

Die Untersuchung der Entstehungsgeschichte dieses Dokumentes hat uns vor allem gezeigt, dass dort, wo man glauben könnte nur theologische Überlegungen hätten eine Rolle gespielt, doch sehr unterschiedliche Elemente einen Einfluss ausüben. Im Fall von *Nostra Aetate* haben wir vor allem auf theologische, politische und geschichtliche Faktoren hingewiesen.

Meines Erachtens ist das Urteil über das Ringen um *Nostra Aetate* §4 aus heutiger Sicht eindeutig: Es war ein Erfolg. Nachdem der Auftrag Johannes' XXIII. an das Sekretariat für die Einheit der Christen, ein Dokument über die Juden auszuarbeiten, schließlich in einer Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen endete, meinten viele, der ursprüngliche Sinn dieses Auftrags sei verlorengegangen.

²⁶⁶ Diese Kommission hat mehrere wichtige Dokumente herausgegeben: *Richtlinien und Vorschläge für die Ausführung der Konzilserklärung »Nostra Aetate« Nr. 4* (1974); *Anmerkungen zur korrekten Darstellung von Juden und Judentum in Predigt und Katechese innerhalb der römisch-katholischen Kirche* (1985); und *Wir erinnern, eine Reflexion zur Shoah* (1998).

Zweifellos hat aus der Sicht des jüdisch-christlichen Dialogs ein Text, der exklusiv das Verhältnis zu den Juden behandelt, nicht das gleiche Gewicht wie einer, der es im Kontext aller nichtchristlichen Religionen tut.

Jedoch denke ich aus folgenden Gründen, dass der Prozess, der zu diesem Ergebnis führte, aus theologischer Sicht positiv zu bewerten ist: Erstens ist er ein Zeichen, dass die Debatte in der Aula und die Vorschläge der Konzilsväter kein Kasperltheater waren, weil Änderungen, wie die Trennung der Erklärung vom Ökumenismusschema oder die Erweiterung der Abschnitte über andere Religionen, aus der Berücksichtigung dieser Debatte stammen, obwohl sie anscheinend dem ‚ursprünglichen Wesen‘ der ‚Judenerklärung‘ gegenüberstanden. Zweitens ist es wahr, dass die Einfügung des Judenschemas in eine ‚Theologie der Religionen‘ einer anderen ekklesiologischen Sicht als der von Johannes XXIII. entspricht, aber für mich ist es wesentlich, dass das Judentum noch immer das Herz der Erklärung bildet. Ich denke, dass in dieser Weise die Darlegung sowohl des Zusammenhangs des Judentums mit dieser Theologie der Religionen wie auch die besondere Stellung desselben gelungen ist.

Bei der Bewertung der politischen Faktoren steht folgende Frage im Zentrum: haben diese politische Faktoren –die Drohungen der arabischen Staaten, die Frage ob ein solches Dokument politisch angebracht sei usw. – den Text so abgeschwächt, dass man sagen müsste, dass die ursprünglichen Absichten der Befürworter der Judenerklärung wesentlich geändert wurden? In der Arbeit kommt klar heraus, dass die politischen Faktoren den größten Einfluss in der Textredaktion ausübten. Aus der Sicht der Textredaktion mag es den Eindruck erwecken, dass man aufgrund der politischen Lage auf Wesentliches der Erklärung verzichtete. Meine Meinung ist, dass *Nostra Aetate* ein Vorbild darstellt. Wir wissen nicht, *ob* mit Beharren auf gewisse Positionen oder Formulierungen trotz der Drohungen, die Erklärung anders ausgegangen wäre. Wir wissen aber –schon aus damaliger, aber vor allem aus heutiger Sicht –, dass die Berücksichtigung dieser Ansichten positiv gewesen ist. Das Unterlassen von Repressalien seitens der arabischen Länder ist meiner Meinung nach ein Zeichen dafür, dass das Konzil und das Sekretariat für die Einheit der Christen die ‚richtige Mitte‘ für *Nostra Aetate* §4 fanden. Beide Aspekte, das theologische Ringen und der politische Druck führten dazu zu unterscheiden, was an Formulierungen und Worten verzichtbar war, um Konflikte zu vermeiden, ohne das Wesen des Inhalts aufzugeben.

Schließlich berühren wir mit der Bewertung des Einflusses des geschichtlichen Kontexts auch den Schwerpunkt der Arbeit: Die Frage nach der Rolle des Antisemitismus und der Shoah bei der Entstehung von *Nostra Aetate* §4 und im Konzil. Aus den Interventionen der Konzilsväter und dem Konzilsverlauf wird deutlich, dass geschichtliche Faktoren eine wesentliche Rolle für die Judenerklärung gespielt haben. Die Shoah trieb einen Prozess voran, der schon früher begonnen hatte, aber noch weit davon entfernt war, im Sinn aller Christen gegenwärtig zu sein: die Offenkundigkeit des besonderen Bandes zwischen Christen und Juden.

Ferner ist sowohl aus dem Wortlaut der Erklärung als auch aus den verschiedenen Textentwürfen und den Interventionen der Bischöfe ein Bewusstsein zu sehen, dass die Haltung der Christen gegenüber den Juden in der Geschichte nicht eine Tat ohne Relevanz ist. Jedoch wäre es sehr einseitig, zu behaupten, dass die Judenverfolgungen des 20. Jh. im Mittelpunkt der Entstehung von *Nostra Aetate* §4 stehen, oder, dass die Entfernung antijüdischer Haltungen oder die Verwerfung des Antisemitismus ihren eigentlichen Zweck darstellen. Ich glaube, dafür hätte ein viel einfacherer Text gereicht. Auch von den Äußerungen der Konzilsväter her sieht man, dass diese Aspekte einen Platz haben, aber durchaus nicht den Hauptplatz.

Ein anderer geschichtlicher Aspekt, der die Entstehung der Erklärung begleitete, war ein doppelter Parallelismus mit der Zeit des Zweiten Weltkrieges: Der erste Parallelismus war eine Begleiterscheinung der Debatte um die Haltung von Pius XII. Man fragte sich einerseits: wird das Gleiche mit *Nostra Aetate* passieren? Wird auch die Nachgeschichte Vorwürfe erheben, wenn man aufgrund des politischen Druckes der Araber die Erklärung nicht verabschiedet oder abschwächt, sowie der Papst seine Entscheidungen von den Drohungen der Nazis beeinflussen ließ? Oder andererseits: müssen die Christen im Nahen Osten die Rechnung zahlen, wenn man als Folge der Anklage gegen Pius XII. dem politischen Druck nicht nachgibt? Der zweite Parallelismus war an die Frage des „Gottesmordes“ gebunden: Wenn das jüdische Volk als Kollektiv für den Tod Christi schuldig erklärt werden kann, was wird dann mit dem deutschen Volk passieren? Wird es nicht auch die Verantwortung für die Verbrechen des Nationalsozialismus in Ewigkeit tragen müssen? Dieser doppelte geschichtliche Parallelismus stand während der ganzen Konzilszeit im Hintergrund.

Meines Erachtens suchte *Nostra Aetate* §4 etwas viel tieferes und grundlegenderes als eine Aussage über ein Ereignis, ein Schuldbekennnis oder die Verurteilung einer Lehre. Der Kampf um *Nostra Aetate* §4 und die Tatsache, dass das Dokument trotz allen

Widerstandes von Anfang an die Unterstützung der gewaltigen Mehrheit der Konzilsväter besaß, sind ein Zeichen dafür, dass der Zweck der Erklärung die Herstellung eines fruchtbaren Verhältnisses mit dem Judentum durch die Anerkennung seiner Bedeutung für das Christentum und die Christen war.

Die Geschichte von *Nostra Aetate* ist ein hervorragendes Beispiel der Wechselwirkung zwischen Geschichte und Theologie in einem kirchlichen Dokument. Ereignisse wie die „Wardi-Affäre“, die Aufführung von Hochhuths’ „Stellvertreter“ oder der Nahost-Konflikt haben gezeigt, wie geschichtliche Ereignisse einen kirchlichen Text gefährden, bedrohen und abschwächen können, aber auch wie sie diesen selben Text bereichern, reinigen und entwickeln lassen.

Wir haben einen wesentlichen Gewinn im Unterschied zu einem Urteil über *Nostra Aetate* im Jahre 1965. Fünfundvierzig Jahre danach kann man den besten Beweis der Zweckdienlichkeit des Dokumentes an der fruchtbaren und lebendigen Beziehung zum Judentum erkennen, die als Folge der Erklärung entstanden ist.

Anhang

Zeittafel

25. Januar 1959	Ankündigung des Konzils
13. Juni	Papstaudienz Jules Isaac
15. Juni 1960	Jules Isaac trifft Bea
18. September 1960	Offizielle Beauftragung an das Einheitssekretariat
November 1960	Erste Vollversammlung des Einheitssekretariats
Sommer 1962	Wardi-Affäre
Juni 1962	Absetzung des Judenschemas aus der Konzilsordnung

ERSTE PERIODE

11. Oktober 1962	Eröffnung des Konzils
8. Dezember 1962	Abschluss der ersten Periode
20. Jänner 1963	Erste Aufführung von Rolf Hochhuths' Theaterstück „Der Stellvertreter“ in Berlin
3. Juni 1963	Tod Johannes' XXIII.
21. Juli 1963	Giovanni Battista Montini wird zum Papst Paul VI.

ZWEITE PERIODE

29. September 1963	Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode
18.-21. November 1962	Debatte des Ökumenismus-Schema. Judenschema als IV. Kapitel nicht zur Grundabstimmung vorgelegt.
19. November 1963	Erste <i>Relatio</i> von Kard. Bea
4. Dezember 1963	Abschluss der zweiten Sitzungsperiode. Ankündigung der Pilgerreise Pauls VI. ins Heilige Land
4.-6. Januar 1964	Pilgerfahrt des Papstes ins Heilige Land
18. Mai 1964	Errichtung des Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen

DRITTE PERIODE

25. September 1964	Zweite <i>Relatio</i> Kardinal Beas
28.-30. September 1964	Große Debatte über die als zweiter Anhang zum Ökumenismusdekret gedachte Erklärung „über die Juden und Nichtchristen“.
9. Oktober 1964	Oktoberkrise. Einverleibung in das Schema <i>De Ecclesia</i>
20. November 1964	Dritte <i>Relatio</i> Beas. Grundabstimmung, ab jetzt selbständige Erklärung.
21. November 1964	Verabschiedung der Konstitution über die Kirche <i>Lumen Gentium</i>
Dezember 1964 – Juni 1965	Politische Unruhe und Probleme für die Erklärung.
Mai 1965	Reise von Willdebrads und Duprey aus dem Einheitssekretariat in den Nahen Osten.

VIERTE PERIODE

14. Oktober 1965	Vierte <i>Relatio</i> Beas
14./15. Oktober	Abstimmungen über die <i>Modi</i> [Textbereinigungen].
28. Oktober 1965	Feierliche Schlussabstimmung und Promulgierung der Konzilserklärung <i>Nostra Aetate</i> .
8. Dezember 1965	Feierlicher Schluss des Konzils

Abkürzungsverzeichnis

AAS	Acta Apostolicae Sedis
Anm.	Anmerkung
AS	Acta Synodalia
Bd./ Bde.	Band/ Bände
Bearb.	Bearbeiter
Ders.	Derselbe
Ebd.	Ebenda
FrRu	Freiburger Rundbrief
Hg./ Hgg.	Herausgeber
HthKzIIvK	Herders theologisches Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil
Kap.	Kapitel
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
Msgr.	Monsignore
Nr.	Nummer
NRT	Nouvelle Revue Théologique
o.	ohne
StZ	Stimmen der Zeit
TRE	Theologische Real Enzyklopädie
Vgl.	Vergleich
WJK	Weltjüdisches Kongress

Literaturverzeichnis

Vatikanische Dokumente:

Acta Apostolicae Sedis

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (Antepreparatoria), 4 Bde., Vatikanstadt 1960-1961; Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II (Praeparatoria), 4 Bde., Vatikan 1964-1995.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, 6 Bde., Vatikan 1962-1999.

Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Gott unser Vater. Wiederentdeckung der Verbundenheit der Kirche mit dem Judentum, Bonn 1999.

Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra Aetate“, Nr. 4 (1974).

Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen den Juden, Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah vom 16. März 1998, in: Der Heilige Stuhl 1998, Köln 2001.

Paul VI., Enzyklika *Ecclesiam Suam* vom 6. August 1964.

Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68 (Dezember 1985).

Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen, Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985, in: Der Heilige Stuhl 1985, Köln 1985.

Zweites Vatikanisches Konzil:

Akademische Verbindung Leonina, Vaticanum II. Eine Zusammenfassung der Konzisergebnisse mit schematischem Aufriss der einzelnen Dokumente, Freiburg Schweiz 1966.

Alberigo, G./ Wassilowsky, G. (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bde. IV-V, Mainz/ Leuven 2006.

- Alberigo, G./ Wittstadt, K. (Hgg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bde. I-III, Mainz/ Leuven 1997-2002.
- Baum, G., *Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Israel und die Kirche*, in: Guilherme Baraúna (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. I, Freiburg 1966, 574-584.
- Congar, Y., *Mon Journal du Concile*, 2. Bde., Paris 2002. Bearbeitet von Mahieu, E.
- Fesquet, H., *Diario del Concilio. Tutto il concilio giorno per giorno*, Mailand 1967.
- Kasper, W., *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: Ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1986.
- Marchetto, A., *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Vatikan 2005.
- Melloni, A., *L'altra Roma. Politica e Santa Sede durante il Concilio Vaticano (1959-1965)*, Bologna 2000, 262-264.
- Müller, O., *Vaticanum Secundum*, 4 Bde., Leipzig 1966-1973.
- Pesch, O. H., *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962). Vorgeschichte –Verlauf – Ergebnisse –Nachgeschichte*, Würzburg³1994.
- Rahner, K., *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Zürich 1980, 287-302.
- Ders./ Vorgrimler, H., *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966.
- Ratzinger, J., *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1964.
- Rynne, X., *Die zweite Reformation. Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Köln/ Berlin 1964.
- Ders., *Die dritte Sitzungsperiode. Debatten und Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils. 14. September –21. November 1964*, Köln 1965.
- Ders., *Die Erneuerung der Kirche. Die vierte Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. 14. September –8. Dezember 1965*, Köln 1967.
- Schlette, H. R., *Einleitung zu Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, in: *Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Authentische Textausgaben, lat.-dt.*, Bd. VII, Trier 1966, 51-68.

- Treffler, G., (Hg.), Julius Kardinal Döpfner, Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, Bd. IX, Regensburg 2006.
- Zimmerman, J., Erlebtes Konzil. Briefe vom Zweiten Vatikanischen Konzil 1962-1965, Augsburg 1966.
- Zweites Vatikanisches Konzil, 2. Sitzungsperiode. Dokumente –Texte –Kommentare, Zeitnahes Christentum 30 (1964).

Über die Konzilserklärung und ihre Vor- und Stehungs-geschichte:

- Bea, A., Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg 1966.
- Becker, W., Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Cath 20 (1966), 108-135.
- Carli, L., La questione giudaica davanti al Concilio Vaticano II, in: Palestra del Clero 44 (1965), 185-203.
- Damberg, W., Die Katholiken und die Juden. Zur Vorgeschichte eines fundamentalen Paradigmenwechsels in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 39 (2010), 357-370.
- v. Galli, M., Die Konzilserklärung über die Juden. Der Hintergrund (2. und 3. Session), in: FrRu XVI./XVII. (1964/65), 61/64, 7-13.
- Gilbert, A., The Vatican Council and the Jews, Cleveland/ New York 1969.
- Henry, A., (Hg.), Vatican II. Les relations de l’Eglise avec les religions non chrétiennes, in: Unam Sanctam 61 (1966).
- Kaufmann, L., Heilsgeschichte und Menschenrecht: Die Juden in den Konzilsdokumenten, in: FrRu XVIII (1966), 65/68, 5-38.
- Lamdan, N./ Melloni, A. (Hgg.), Nostra Aetate. Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations, Berlin 2007.
- McGinty, J. P., The genesis of Nostra Aetate’s statement on the Jewish people: a study of the development of a positive attitude towards the Jewish people in the Catholic Church in the USA, 2000.
- Melloni, A., Nostra Aetate e la scoperta del sacramento dell’alterità, in: Hofmann, N. J. u.a. (Hgg.), Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte, Rom 2005, 153-180.

- Miccoli, G., Due nodi. La libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei, in: Alberigo, G./Melloni, A. (Hgg.), Storia del Concilio Vaticano II, Bd. IV, Bologna 2000.
- Müller, K., Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen. Kommentar zur Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Der Christ in der Welt 17, Reihe, Die nichtchristlichen Religionen 8 (1968).
- Oesterreicher, J. M., Kommentierende Einleitung zur *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, in: ²LThK E II, 406-478.
- Ders., Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Meitlingen 1971.
- Ders., Die viel kritisierte letzte Textfassung, in: Hampe, J. C. (Hg.), Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. III, München 1967, 498-512.
- Ders., Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Meitlingen 1971.
- Ostry, H., Die Judenfrage auf dem Konzil –der Kampf um *Nostra Aetate*, in: Brechenmacher, T./ Ders., Paul VI. –Rom und Jerusalem. Konzil, Pilgerfahrt, Dialog der Religionen, in: Schriften des Emil-Frank-Instituts 4, Trier 2000.
- Ders., „Gottesmörder“ –Auserwähltes Volk. Das American Jewish Committee und die Judenerklärung des II. Vatikanischen Konzils, in: Schriften des Emil-Frank-Instituts 7, Trier 2003.
- Renz, A., Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, in: Bischof F. X. –Leimgruber S. (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 208-231.
- Roddey, T., Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Das Konzilsdokument „*Nostra Aetate*“ und seine Rezeption durch das kirchliche Lehramt, Paderborn 2004.
- Sertorius, L., Die Judenfrage vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: FrRu XVI./XVII. (1964/65) 61/64, 31-37.
- Siebenrock, R. A., Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. III, Freiburg 2005.

- Ders., «Das Geheimnis der Kirche skrupulant erforschend...». Die Entdeckung des Mysteriums Israels im Kontext der Wahrnehmung der Pluralität der Religion im Zweiten Vatikanischen Konzil inmitten einer hoch konfliktiven Welt, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 39 (2010), 428-439.
- Waldenfels, H., Zwanzig Jahre Nostra Aetate. Die Katholische Kirche und die nichtchristlichen Religionen, in: Schuh, K. (Hg.), Die ökumenische Bedeutung der Konzilsbeschlüsse, Hildesheim 1986, 87-97.
- Zenger, E., Nostra Aetate. Der notwendige Streit um die Anerkennung des Judentums in der Katholischen Kirche, in: Ginzel, G. B./ Fessler, G. (Hgg.), Die Kirchen und die Juden, Gerlingen 1997, 49-81.

Antisemitismus und Antijudaismus:

- Bea, A., Antisemitismus, Rassentheorie und Altes Testament, in: StZ 100 (1920/21), 172-183.
- Benz, W., Was ist Antisemitismus?, München 2004.
- Brechenmacher, T., Der Vatikan und die Juden, München 2005.
- Ders., Katholischer Antisemitismus? Überlegungen aus der Sicht eines Historikers, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 39 (2010), 371-381.
- Davidowicz, K., ‚Schoa‘ in: LThK 9 (³2000), 195.
- Eckert, W. P. (Hg.), Judenhass – Schuld der Christen?!, Essen 1964.
- Ders. (Hg.), Judenhass – Schuld der Christen?! Ergänzungsheft, Essen 1966.
- Ehrlich, E. L., Was bedeutet das II. Vatikanische Konzil für uns?, Basel 1966, 204.
- Isaac, J., Hat der Antisemitismus christliche Wurzeln?, in EvTh 21 (1961), 339-354.
- Kampling, R., ‚Antijudaismus‘, in: LThK 1 (³1993), 748.
- Koschel, A. (Hg.), Katholische Kirche und Judentum im 20. Jahrhundert, Münster 2002.
- Lapide, P., Rom und die Juden, Freiburg 1967.
- Oesterreicher, J. M., Auschwitz der Christ und das Konzil, Meitlingen, 1964.
- Petuchowski, J./ Thoma, C., Lexikon der jüdisch-christliche Begegnung, Freiburg ³1994.
- Phayer, M., The Catholic Church and the Holocaust 1930-1965.
- Poliakov, L., Geschichte des Antisemitismus, 2 Bde., Worms 1977-78.
- Radici dell’Antigiudaismo in Ambiente Cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale, Atti del Simposio teologico-storico, 30 ottobre –1 novembre 1997, Vatikan 2000.
- Schlüsser-Fiorenza, E. (Hg.), The Holocaust as interruption, Edinburgh 1984.

Wolf, H., Papst und Teufel. Die Archive des Vatikans und das Dritte Reich, München 2008, 95-143.

Kardinal Bea:

Bacht, H., Kardinal Bea, Wegbereiter der Einheit, in: *Catholica* 35 (1981), 173-188.

Buchmüller, M. (Hg.), Augustin Kardinal Bea, Wegbereiter der Einheit, Augsburg 1972.

Dupuy, B. L. D., Augustin Bea. Cardinal de l'Eglise catholique et l'ami du peuple juif, in: *Rencontre, Chrétiens et juifs* 3 (1969), 33-45.

Ernst, J., ‚Bea‘, in: *TRE* 5 (1980), 391.

Jung-Inglessis, E. M., Augustin Bea, Kardinal der Einheit, Recklinghausen 1962.

Ders., Kardinal Augustin Bea. Sein Leben und Werk, St. Ottilien 1994.

Gilbert, M., Le Cardinal Augustin Bea, 1881-1968. La Bible, *Rencontre des Chrétiens et des Juifs*, in: *NRT* 115 (1983), 369-383.

Leeming, B., Augustin Cardinal Bea, Notre Dame 1964.

Mussner, F., Bea, in: *Atti del Simposio Card. Agostino Bea*, Roma, 16-19 dicembre 1981, Rom 1983, 110-115.

Raem, H. A., ‚Bea, Augustin‘, in: *LThK* 2, ³1994, 105.

Recker, D., Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher –eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung, Paderborn 2007.

Schmidt, S. (Hg.), Der Mensch Bea. Aufzeichnungen des Kardinals 1959-1968, Trier 1971.

Ders., Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit, Graz u.a. 1989.

Ders., Agostino Bea. Cardinale dell'ecumenismo e del dialogo, Mailand 1996.

Vatikan und Staat Israel:

Bialer, U., Cross on the Star of David. The Christian world in Israel's foreign policy 1948-1967, Bloomington 2005.

Brechenmacher, T./ Ostry, H., Paul VI. –Rom und Jerusalem. Konzil, Pilgerfahrt und Dialog der Religionen, Trier 2000.

Ferrari, S., Vaticano e Israele. Dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo. Florenz 1991.

- Giovannelli, A., *La Santa Sede e la Palestina. La Custodia di Terra Santa tra la fine dell'impero ottomano e la guerra dei sei giorni*, Rom 2000.
- Köck, H. B., *Der Vatikan und Palästina. Ein Beitrag zur Völkerrechts- und Kirchengeschichte der neuesten Zeit*, Wien 1973.
- Koltermann, U., *Päpste und Palästina. Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947 bis 1997*, Münster 2001.
- Maier H., *Die Christen und der Staat Israel*, in: Marcus, M., u.a. (Hgg.), *Israel und Kirche heute*, Freiburg 1991.
- Stransky, T. F., *Paul VI's Religious Pilgrimage in the Holy Land*, in: Rossi, R. (Hg.), *I viaggi apostolici di Paolo VI*, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI. 25 (2004), 341-373.
- Vocke, H., *Vier Päpste und Palastina. Anmerkungen zu einer theologischen Bewertung des Nahost-Konflikts*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“* 30 (2001), 570-582.

Sonstigen:

- Besier, G., *Der Hl. Stuhl und Hitlerdeutschland. Die Faszination des Totalitären*, München 2004.
- Blet, P., *Papst Pius XII und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans*, Paderborn u.a. 2001.
- Godman, P., *Der Vatikan und Hitler. Die geheimen Archive*, München 2004.
- Kasper, W., *Juden und Christen –Das eine Volk Gottes*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“* 39 (2010), 418-427.
- Klinger, E., *Armut –Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990.
- Koschel, A. (Hg.), *Katholische Kirche und Judentum im 20. Jahrhundert*, Münster 2002.
- Päpstliches Komitee für die Geschichtswissenschaften (Hg.), *Opus Iustitiae Pax. Eugenio Pacelli- Pius XII. 1876-1958*, Regensburg 2009.
- Rendtorff, R./ Henrix, H.-H., *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985, Bd. I*, München 1988.
- Sánchez, J. M., *Pius XII. und der Holocaust. Anatomie einer Debatte*, Paderborn u.a. 2003.
- Toaff, E., *Perfidi Giudei –Fratelli maggiori*, Mailand 1987.

Zusammenfassung

Die Konzilerklärung *Nostra Aetate* war ein Meilenstein für den heutigen Dialog der Katholischen Kirche mit den nichtchristlichen Religionen. So wie auch im Fall meiner Diplomarbeit ist die veröffentlichte Fassung des Dokumentes das Ergebnis einer langen Entstehungsgeschichte; die Endfassung dessen, was ursprünglich als eine ‚Judenerklärung‘ konzipiert wurde. Diese Arbeit verfolgt die Absicht, insbesondere den vierten Paragraph der Erklärung, der die Haltung der Katholischen Kirche zu den Juden betrifft, und seinen Entstehungsvorgang hinsichtlich einer konkreten Fragestellung zu studieren.

Diese Arbeit ist keine Textgeschichte, noch versucht sie eine chronologische Darstellung der Fakten darzulegen. Wir betrachten das Entstehen eines theologischen Textes –*Nostra Aetate* §4 –in seinem historischen Kontext. Wie ist das Werden dieses Textes, in einem historischen Kontext, auf den mehrere Aspekte nicht theologischer Natur einen wesentlichen Einfluss ausüben, zu verstehen? Während der Arbeit wird es versucht zu erklären, welche Ereignisse der Abfassung dieses Dokumentes vorliegen, die zu seiner Genese geführt haben.

Wir behandeln hier jenes Konzildokument, das neben theologischen Überlegungen die größten nicht-theologischen Einflüsse erfahren hat, sowohl in seinen Beweggründen als auch während seiner Vor- und Entstehungsgeschichte. Insbesondere zwei geschichtliche Ereignisse bestimmten die Abfassung von *Nostra Aetate* §4: der Nahost-Konflikt und der Zweite Weltkrieg. Wir versuchen zu verstehen, aus welchem Horizont heraus, aus welchen Hintergründen die verschiedenen Beteiligten agierten. Wir analysieren Faktoren, sowohl textimmanente Faktoren (Formulierung, Aufbau, Ortsbestimmung) wie auch äußere Umstände (theologische, geschichtliche und politische), die die Entstehung des Textes beeinflusst haben. Schließlich versuchen wir all diese Punkte zu bewerten. Demgemäß lernt man anhand dieses konkreten Textes zu verstehen, wie Textentwicklungen laufen und kann mit diesem Wissen in künftige Angelegenheiten einsteigen.

Ein Gedanke im Hintergrund dieser Arbeit ist die Frage des Einflusses der geschichtlichen Ereignisse in der Mitte des 20. Jh. auf die jüdisch-christliche Beziehung. Viele andere Aspekte kommen hier vor: die Schuld der Christen am Antisemitismus, die Rolle der Kirche während der Judenverfolgung des

Nationalsozialismus u.a. Diese Frage wird konkret auf das Zweite Vatikanische Konzil angewendet: Wie wurden jene Ereignisse im Bezug auf das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum am II. Vatikanischen Konzil wahrgenommen? In der Suche nach einer Antwort werden außer den früher erwähnten nicht-theologischen Einflüssen auch einige theologischen Grundgedanken des Textes und insbesondere die Verwerfung des Antisemitismus in *Nostra Aetate* untersucht.

Nostra Aetate §4 suchte etwas viel tieferes und grundlegenderes als eine Aussage über ein Ereignis, ein Schuldbekenntnis oder die Verurteilung einer Lehre. Der Kampf um *Nostra Aetate* §4 und die Tatsache, dass das Dokument trotz allen Widerstandes von Anfang an die Unterstützung der gewaltigen Mehrheit der Konzilsväter besaß, sind ein Zeichen dafür, dass der Zweck der Erklärung die Herstellung eines fruchtbaren Verhältnisses mit den Judentum durch die Anerkennung seiner Bedeutung für das Christentum und die Christen war.

Die Geschichte von *Nostra Aetate* ist ein hervorragendes Beispiel der Wechselwirkung zwischen Geschichte und Theologie in einem kirchlichen Dokument. Ereignisse wie die „Wardi-Affäre“, die Aufführung von Hochhuths’ „Stellvertreter“ oder der Nahost-Konflikt haben gezeigt, wie geschichtliche Ereignisse einen kirchlichen Text gefährden, bedrohen und abschwächen können, aber auch wie sie diesen selben Text bereichern, reinigen und entwickeln lassen.

Lebenslauf

Familienname: Sancho Mengod

Vorname: Daniel

Geburtsdatum: 16.03.1983 in: Valencia (Spanien)

Staatsbürgerschaft: Spanier

Taufe: 3. April 1983 in der Pfarre „Sto. Tomás Apostol y S. Felipe Neri“ in Valencia

Firmung: 6. Dezember 1997 in der Pfarre „Sto. Tomás Apostol y S. Felipe Neri“ in Valencia.

Ich bin als zweiter von zwölf Kindern in Valencia (Spanien) geboren und aufgewachsen. Ich besuchte die Schule „San Joaquin“ bei den Piaristenvätern und später das staatliche Gymnasium „Luis Vives“, wo ich die Reifeprüfung ablegte. 1998 begann ich den Neokatechumenalen Weg in der Pfarre „Sto. Tomás Apóstol y S. Felipe Neri“, wo ich dann später die Berufung zum Priester entdeckte.

Nach einem Jahr des Studiums der Anglistik an der Universität von Valencia brach ich das Studium ab und trat im November 2002 in das Missionskolleg „Redemptoris Mater“ in Wien ein. Den ersten Abschnitt der katholischen Theologie studierte ich an der „Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz“ vom Oktober 2003 bis zum Juli 2005.

Ich verbrachte von Juli 2006 bis September 2008 eine Zeit der Mission im Pilger- und Studienhaus „Domus Galilaeae“ in Obergaliläa und besuchte in Jerusalem Modernhebräisch-Kurse am „Milah Institut“. Seit dem Wintersemester 05/06 bin ich an der katholisch-theologischen Fakultät der Uni Wien angemeldet.

Am 12. Februar 2009 wurde ich bei der *Admissio ad Ordines* als Priesterkandidat für die Erzdiözese Wien offiziell aufgenommen. Jeweils in Oktober 2009 und Februar 2010 empfang ich die Beauftragungen zum Lektor und Akolyth.