



JAN-HEINER TÜCK · WIEN

DAS KONZIL UND DIE JUDEN

50 Jahre Nostra Aetate – Vermächtnis und Auftrag

Und ist denn nicht das ganze Christentum
Aufs Judentum gebaut? Es hat mich oft
Geärgert, hat mir Tränen gnug gekostet,
Wenn Christen gar so sehr vergessen konnten,
Daß unser Herr ja selbst ein Jude war.

Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise, IV/7

In einem religionspolitisch aufgeheizten Klima für die Verständigung zwischen den Religionen zu werben, ist keine leichte Sache. Mit den Anschlägen von Paris und Kopenhagen ist endgültig klar geworden, dass die Morde im Namen Allahs nun auch Europa erreicht haben. Das Gesicht des Islams droht durch die Fratze des Islamismus entstellt zu werden. Als Gegenreaktion mehren sich Anschläge auf islamische Einrichtungen, die Skepsis gegenüber dem Islam wächst. Aber auch der Antisemitismus verzeichnet – 70 Jahre nach der Befreiung von Auschwitz – wieder besorgniserregende Zuwachsraten. Auf Schulhöfen in Deutschland droht das Wort «Jude» erneut zu einem Schimpfwort zu werden.¹ Die Sicherheitsmaßnahmen für jüdische Einrichtungen sind in fast allen europäischen Ländern verstärkt worden. Der israelische Ministerpräsident hat die Juden Europas ganz unverblümt aufgefordert, nach Israel zurückzukehren. In dieser angescharften Gemengelage, die sich leicht durch weitere Beispiele vermehren ließe, gilt es daran zu erinnern, dass es zum geduldigen, wahrheitsverpflichteten Dialog keine Alternative gibt. Ohne Verständigung und wechselseitigen Respekt kann es keine friedliche Koexistenz der Religionen in einer globalen Welt geben. Das ist das Vermächtnis des Dokuments *Nostra Aetate*. Diesen Dialogimpuls aufzunehmen und auch heute unter gewandelten Bedingungen entschieden zur Geltung zu bringen, das ist der Auftrag.

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien. Schriftleiter dieser Zeitschrift.



Um die Wende, die *Nostra Aetate* ermöglicht hat, *ex negativo* zu verdeutlichen, sei eingangs aus dem Katechismus der Piusbruderschaft zitiert, der sich der dialogischen Öffnung des Konzils hartnäckig verweigert und ein eingefrorenes Segment der katholischen Lehr-Tradition darbietet. Dort steht in dem entsprechenden Abschnitt über die nichtchristlichen Religionen zu lesen: «Die Juden lehnen wie alle diese falschen Religionen [sic] den Heiland Jesus Christus ab. Wenn das Judentum auch vor der Ankunft Christi die wahre Religion gewesen ist, so ist es dies jetzt nicht mehr, da es seine Stunde verkannte und seinen Erlöser nicht angenommen hat. Die wahren Juden haben sich zu Christus bekehrt, mit dessen Ankunft die jüdische Religion des Alten Bundes ihren Sinn und ihre Existenzberechtigung verloren hat.»²

Der Katechismus der Piusbruderschaft, im Jahre 1997 veröffentlicht, bringt den überlieferten Antijudaismus, mit dem das Konzil vor 50 Jahren gebrochen hat, auch heute ungebrochen zum Ausdruck. Die jüdische Religion ist danach eine «falsche Religion», die wegen der Nichtanerkennung des Messias «ihren Sinn und ihre Existenzberechtigung verloren hat». Im Sinne der Substitutionstheorie wird gefolgert, dass die heilsgeschichtliche Rolle des alten Bundesvolkes auf die katholische Kirche übergegangen ist. Andere Stellungnahmen der Piusbruderschaft gehen noch weiter und erheben auch gegenüber heute lebenden Juden den Vorwurf des «Gottesmordes»³, als habe der «Zivilisationsbruch» Auschwitz nie stattgefunden.⁴ Das Konzil hingegen hat die Shoah als Zeichen der Zeit wahrgenommen und in *Nostra Aetate* mit der verhängnisvollen Lehrtradition des kirchlichen Antijudaismus gebrochen.

Die Rede vom Bruch löst im Streit um die angemessene Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils allerdings nach wie vor eine gewisse Unruhe aus. Sowohl Traditionalisten im Gefolge Lefebvres als auch vereinzelte progressive Theologen betonen den Einschnitt, den das Konzil für das Selbstverständnis der katholischen Kirche bedeutet hat. So hält die Piusbruderschaft das Konzil für «das größte Unglück der Kirchengeschichte» und spricht offen von einem «Verrat an der Tradition»⁵; Theologen wie Hans Küng beurteilen den «Bruch» unter positivem Vorzeichen. Die katholische Kirche habe sich mit dem II. Vatikanum endlich den Paradigmen der Reformation und der Moderne geöffnet. In diesen Streit um die angemessene Deutung des Konzils hat Benedikt XVI. eingegriffen und in seiner Weihnachtsansprache von 2005 eine «Hermeneutik des Bruchs und der Diskontinuität» als unangemessen zurückgewiesen. Es gehe nicht an, zwischen einer vor- und einer nachkonziliaren Kirche zu unterscheiden, als sei das Konzil eine Wasserscheide, welche die Tradition der Kirche von ihrer Gegenwart abschneide. Auffällig ist, dass Benedikt dieser Lesart der Diskontinuität nicht, wie man hätte erwarten können, eine Lesart der Kontinuität

entgegengesetzt. Vielmehr wirbt er für eine «Hermeneutik der Reform», für die das «Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen»⁶ kennzeichnend ist. Damit steht die Frage im Raum, wie im Blick auf einzelne strittige Themen das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität genau zu bestimmen ist. Im Rahmen einer «Hermeneutik der Reform» können die nachkonziliare Liturgie-Reform, die ökumenische Öffnung, ja selbst die Erklärung über die Religions- und Gewissensfreiheit so gedeutet werden, dass der traditionalistischen These des Traditionsbruchs durch das Konzil die Grundlage entzogen wird.⁷ Aber greift die Rede von einer Hermeneutik der Reform auch noch, wenn es um *Nostra Aetate* und die Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum geht? Müsste man hier nicht doch offen von einem klaren «Bruch» mit der verhängnisvollen Tradition des kirchlichen Antijudaismus sprechen?

Um diese delikate konzilshermeneutische Frage zu klären, möchte ich in einem *ersten* Schritt den Blick auf Johannes XXIII. (1958–1963) zurücklenken, der das Konzil nicht nur einberufen, sondern auch von Anfang an klare Signale für eine Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum gesetzt hat. Danach werde ich in einem *zweiten* Schritt das Dokument *Nostra Aetate* einer kurzen Relektüre unterziehen – und dabei die erneuerte Haltung der Kirche nicht nur zum Judentum, sondern auch zu den anderen nicht-christlichen Religionen beleuchten. Die These wird sein, dass der Bruch mit der antijudaistischen Lehrtradition auf der tieferen Grundlage der antimarkionitischen Grundentscheidung der Alten Kirche erfolgt ist, und das Konzil erstmals auch das nachbiblische Judentum in den Blick nimmt. Diese dialogische Öffnung zum Judentum hat paradigmatischen Charakter auch für das Verhältnis zu den anderen Religionen. Im Pontifikat von Johannes Paul II. (1978–2005) ist dies durch eindrückliche Gesten und einprägsame Worte deutlich geworden. In einem *dritten* Schritt soll daher noch kurz die kreative Fortschreibung von *Nostra Aetate* durch die Nachkonzilspäpste Paul VI. und Johannes Paul II. skizziert werden.⁸

1. Johannes XXIII. – erste Signale für ein erneuertes Verhältnis zum Judentum⁹

Das jahrhundertlang schwer belastete Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum hat sich im 20. Jahrhundert spürbar verbessert, ja grundlegend gewandelt. Vor dem Konzil gab es in der akademischen Theologie allerdings lediglich vereinzelte Vorreiter, die an die Israel-Theologie des Römerbriefs erinnerten. Neben Jacques Maritain und seine Schrift *Le Mystère d'Israël*¹⁰ ist hier etwa Hans Urs von Balthasars Buch *Einsame Zwiesprache* von 1957 zu nennen. Der Basler Theologe hat die theologisch prekäre Situation vor dem Konzil unverhohlen angesprochen: «Die von der Christenheit

der Judenschaft auferlegten Bußen, Verfolgungen, Leiden [...] deuten auf abgründige Missverständnisse und Kurzschlüsse hin. Das ungeheure eschatologische Licht, das vom 11. Kapitel des Römerbriefs auf Israel fällt, wurde nicht gesehen.» Darüber hinaus diagnostiziert Balthasar einen Jahrhunderte andauernden Ausfall des Gesprächs: «Man war einig, bevor das Gespräch begann; zwischen der alten Synagoge aber und der alten Kirche: wo wurde da, auch in den letzten Jahrhunderten ernsthaft geredet?»¹¹ Schließlich bemängelt er den fehlenden Blick für das nachbiblische Judentum: «Man darf doch wohl die Frage stellen, ob Christen seit den Tagen Pauli je, in den zweitausend Jahren räumlich-zeitlicher Koexistenz mit dem Volk der Juden, sich von diesem her angedredet und in ihrem Christsein betroffen gefühlt haben. Ob irgendwo auch nur von fern so etwas wie eine dialogische Situation zwischen beiden «Völkern» bestand, die von den Christen her mehr voraussetzte als einen Willen, den blinden und verstockten Bruder aufzuklären und ihm auf den rechten Weg zu helfen: nämlich die Erwartung, vom lebendigen Juden etwas Lebendiges, nicht nur durch den Buchstaben der Schrift Vermitteltes, etwas von der lebendigen Stimme nicht zu Trennendes, etwas Heilsames, vielleicht höchst Notwendiges zu vernehmen.»¹² Die verschüttete Israel-Theologie des Römerbriefs ist auf dem Konzil wieder entdeckt worden, ansatzweise wird auch das nachbiblische Judentum als ein lebendiger Partner der Kirche gewürdigt. Dass dieser grundlegende Perspektivenwechsel möglich wurde, daran hat Papst Johannes XXIII. maßgeblichen Anteil.

Schon als Apostolischer Delegat für die Türkei und Griechenland (1935–1944) hat Erzbischof Roncalli durch praktische Hilfsmaßnahmen viele Juden gerettet, die über die neutrale Türkei nach Palästina fliehen wollten. Er hat sich mehrfach bei unterschiedlichen politischen Autoritäten diskret, aber entschieden gegen die Deportation von Juden eingesetzt.¹³ Franz von Papen, seinerzeit deutscher Botschafter in der Türkei, bezifferte die Zahl der Geretteten später beim Seligsprechungsprozess für Johannes XXIII. auf 24.000 Juden.¹⁴

Über die praktischen Hilfsmaßnahmen hinaus setzt der Roncalli-Papst gleich nach seinem Amtsantritt sichtbare Zeichen für die erneuerte Haltung gegenüber dem Judentum durch die Tilgung antijudaistischer Spuren in liturgischen Texten. Bei der ersten Karfreitagsliturgie, die der neue Pontifex 1959 feiert, ändert er die Fürbitte «für die ungläubigen Juden» ab und streicht das Adjektiv *perfidus* ebenso wie die Wendung *perfidia iudaica*. Diese Reform der Karfreitagsfürbitte, die von der jüdischen Welt als Hoffnungszeichen gewertet wurde, hatte noch Pius XI. abgelehnt, als er 1928 mit einer entsprechenden Denkschrift der Priestervereinigung *Amici Israel* konfrontiert wurde.¹⁵ Pius XII. hingegen hatte 1955 durch das Dekret *Maxima redemptionis nostrae mysteria* immerhin die Kniebeuge wieder eingeführt, die bis zum 9. Jahrhundert liturgischer Brauch gewesen war, er

hatte allerdings die Sprachgestalt der Bitte «für die Bekehrung der Juden» unangetastet gelassen, die seit dem *Sacramentarium Gelasianum* aus dem 8. Jahrhundert jahrhundertlang unverändert gebetet wurde. Das geschärfte Sensorium von Johannes XXIII. für diese Fragen wird auch daran deutlich, dass er über die Karfreitagsbitte hinaus aus anderen liturgischen Texten wie dem «Weihegebet des Menschen an das Heiligste Herz Jesu» und dem Taufritus für Katechumenen antijudaistische Wendungen streichen ließ.

Die eigentliche Initialzündung für die Ausarbeitung einer Erklärung über die Juden aber bildet die Privataudienz, die Johannes XXIII. am 13. Juni 1960 dem jüdisch-französischen Historiker Jules Isaac (1877–1963)¹⁶ gewährt. Isaac, der seine Frau und seine Tochter im Konzentrationslager verloren hat¹⁷, hatte Bücher über «Jesus und das Judentum» und die «Genesis des Antisemitismus» veröffentlicht.¹⁸ Darin war er der Frage nachgegangen, wie im christlich geprägten Europa Hitlers «Endlösung der Judenfrage» möglich geworden war. Motiviert durch seine leidvollen Erfahrungen setzte er sich nach dem Krieg – als Mitverfasser der Seelisberger Thesen (1947) – für eine Verbesserung des Verhältnisses zwischen Kirche und Judentum ein. Bei einer Privataudienz legte er dem Papst eine Denkschrift vor, die drei nachdrückliche Bitten umfasste¹⁹:

- (1) alle ungerechten Aussagen über Israel in der christlichen Lehre einer kritischen Revision zu unterziehen;
- (2) die zählbeige Legende, dass die Diaspora der Juden als Strafe für die Kreuzigung Jesu gewertet werden müsse, richtig zu stellen und
- (3) die Aussagen aus dem Trienter Katechismus in Erinnerung zu rufen, welche die Schuld am Tod Jesu nicht dem jüdischen Volk, sondern «unseren Sünden» zusprechen.²⁰

Am Ende der Audienz stellte der jüdische Historiker die Frage, ob er hoffen dürfe. Johannes XXIII. antwortete, er dürfe mehr als hoffen – und beauftragte umgehend Augustin Kardinal Bea, den Präsidenten des soeben gegründeten Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, sich der Sache anzunehmen.²¹ Das Thema Judentum und Kirche, das in den 3.000 eingegangenen Voten des Weltepiskopates erstaunlicherweise keine Rolle gespielt hat, wurde so durch päpstliche Veranlassung doch in die Agenda der Konzilsarbeiten aufgenommen. Außerdem traf Johannes XXIII. eine bedeutsame Zuordnung: das Thema Judentum solle im Bereich des Ökumenismus angesiedelt sein. Man wird es rückblickend als wenig glücklich bezeichnen müssen, dass das Konzil das Judentum in *Nostra Aetate* mit den anderen nichtchristlichen Religionen zusammen behandelt hat. Die theologische Sonderstellung des Judentums als Wurzel der Kirche bleibt damit verdeckt. Hier hat Karl Barth schärfer gesehen, als er in seinem *Ökumenischen Testament* von 1966 notierte, dass «es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unser Verhältnis zum Judentum»²².

Eine Arbeitsgruppe des Einheitssekretariats unter Federführung von Kardinal Bea erstellte bis zum Dezember 1961 einen Entwurf für das Konzilsdekret, das sog. *Decretum de Iudaeis*. Es bildet die Keimzelle des späteren Dokumentes *Nostra Aetate*. Es folgt allerdings eine dramatische Textgeschichte.²³ Durch die Wardi-Affäre, die Intervention arabischer Staaten und den politischen Druck auf die dort lebenden Christen, aber auch wegen kurialer Vorbehalte wird das Dekret im Juni 1962 durch die vorbereitende Zentralkommission von der Tagesordnung des Konzils genommen. Glücklicherweise war aber schon zu viel an Informationen nach außen gesickert, so dass die Virulenz des Themas durch die Medien präsent gehalten wurde. Auch Kardinal Bea tritt während der ersten Sitzungsperiode in einem Memorandum an den Papst entschieden für die Wiederaufnahme des Judendekrets ein. Die positive Antwort auf dieses Memorandum ist die letzte Handlung, mit der Johannes XXIII. im Blick auf die Juden in die Konzilsarbeiten eingreifen sollte. Als die Nachricht umgeht, der Papst liege im Sterben, wird nicht nur in Kirchen, sondern auch in Synagogen für ihn gebetet, sein Tod wird in jüdischen Nachrufen betrauert, ja er wird als ein «Gerechter unter den Völkern» gewürdigt.²⁴

2. *Nostra Aetate: Bruch mit dem Antijudaismus und Durchbruch zur theologischen Würdigung des nachbiblischen Bundesvolkes*

Die Erklärung *Nostra Aetate*, die nach einer langwierigen und schwierigen Textgeschichte am 28. Oktober 1965 mit 2221 Ja- und 88 Nein-Stimmen verabschiedet wurde, hat der Wiener Kardinal Franz König einmal als «das kürzeste, aber bedeutendste Konzilsdokument»²⁵ bezeichnet. In der Tat behandelt das Dokument «in kaum fünfhundert Worten ein zweitausend Jahre altes Problem»²⁶, die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und besonders zum Judentum. Dabei vollzieht es einen Paradigmenwechsel von einer defensiven Haltung der Abgrenzung hin zu einer dialogischen Öffnung. Dies fällt bereits sprachlich auf: Begriffe wie «Heiden» und «Ungläubige» werden vermieden, ebenso fehlt die abschätzige Rede von «falschen Religionen», vielmehr ist wertneutral von nichtchristlichen Religionen die Rede, ohne dass eine Definition des Religionsbegriffs geboten würde. Der faktische Pluralismus der Religionen wird als Tatsache anerkannt.

Mit dem Zusammenrücken der Menschheit in der globalen Moderne wird die Frage nach einer friedlichen Koexistenz der Religionen vorrangig. Das Dokument legt daher den Akzent auf die Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen, nicht auf die Differenzen (vgl. NA 1). Das bedeutet keine irenische Einklammerung der Wahrheitsfrage, wohl aber eine

programmatische Neujustierung des Zugangs zu den anderen Religionen. Im Sinne der universalen Heilsökonomie wird einleitend gesagt, dass Gott der Schöpfer und Vollender aller Menschen ist, dass seine Vorsehung alle umgreift (vgl. 1 Tim 2, 4). Ohne einen ausdrücklichen Religionsbegriff zu entwickeln, wählt das Konzil einen *anthropologischen Zugang* und stellt die großen Fragen und verborgenen Rätsel des menschlichen Daseins heraus: «Woher kommen wir? Wer sind wir? Wohin gehen wir? Was hat es mit dem Leid auf sich?» – Fragen, auf welche die Kulturen und Religionen eine je eigene Antwort anbieten.

Sodann werden die religiösen Suchbewegungen angesprochen, die das Mysterium des Göttlichen in Bildern und Begriffen anzielen. Von den asiatischen Hochreligionen werden der Hinduismus und der Buddhismus genannt. Die dialogische Haltung von *Nostra Aetate* wird durch einen doppelten Grundsatz verdeutlicht: Zum einen «verwirft die katholische Kirche nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtiger Hochachtung betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die, auch wenn sie vom dem, was sie selbst festhält und vorlegt in vielem abweicht, nicht selten dennoch einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet» (NA 2). Zum anderen weiß sie sich dem christologischen Prinzip verpflichtet, dass Christus «der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14, 6) ist, «in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden» (ebd.). Der Relativismus-Vorwurf, der von traditionalistischer Seite immer wieder erhoben wird, geht daher am Text vorbei.

Weiter wendet sich *Nostra Aetate* dem Islam zu, der in der Tradition der Kirche oft abschätzend als dämonische Religion qualifiziert wurde.²⁷ Erstmals in einem kirchenoffiziellen Dokument wird die Religion Muhammads wertschätzend in den Blick genommen. Das Konzil würdigt den Monotheismus sowie die Haltung der Gottergebenheit und nimmt damit das Selbstverständnis des Islam konstruktiv auf. Der Stammvater Abraham wird erwähnt, dessen Verheißungen nicht nur auf der Abstammungslinie Isaaks, sondern auch auf der Ismaels liegen. Die hagaritische Tradition wird damit implizit in die eine Heilsgeschichte Gottes miteinbezogen. Gleichzeitig werden die Verehrung Jesu und seiner jungfräulichen Mutter Maria mit Respekt aufgeführt. Differenzen werden behutsam angesprochen: Muslime verehren Jesus nicht als Sohn Gottes, aber als Propheten. Der Glaube an das Gericht Gottes befördert eine sittliche Lebensführung, drei der fünf Säulen des Islam – Gebet, Almosen und Fasten – werden mit Wertschätzung genannt. Der Konzilstext schweigt allerdings über die «Offenbarung» des Koran und nennt den Namen Muhammads nicht – Leerstellen, die in der Rezeption durch Muslime kritisch bemängelt wurden. Die durch Missverständnisse und Feindseligkeiten belastete Geschichte zwischen Islam und

Kirche wird gleichwohl offen thematisiert. Statt sich auf eine Aufrechnung vergangenen Unrechts zu fixieren, wirbt der Text für ein besseres wechselseitiges Verstehen, die Bildung gemeinsamer Allianzen für den Aufbau einer gerechten und friedlichen Welt.

Der vierte Artikel bildet das eigentliche Herzstück von *Nostra Aetate*. Er zeigt, dass die katholische Kirche ihre Lektion aus der Geschichte gelernt hat. Nach Auschwitz ist jede Form von kirchlichem und theologischem Antijudaismus abzulehnen. Die Kirche erklärt, dass sie über den gemeinsamen Stammvater Abraham mit Israel «geistlich verbunden» (*spiritualiter coniunctus*) ist. Die Patriarchen, Mose und die Propheten werden als gemeinsames Erbe genannt, sie gehören in die «Kirche vor der Kirche» hinein. Dankbar anerkennt das Konzil, dass die Kirche durch das Bundesvolk Israel «die Offenbarung des Alten Testaments» empfangen hat. Wichtig ist darüber hinaus, dass das Konzil das Judentum nicht nur als heilsgeschichtliche Größe der Vergangenheit würdigt, sondern auch das gegenwärtige Israel in den Blick nimmt. Der Tempuswechsel vom Perfekt ins Präsens ist dafür ein klares Textsignal: es heißt nicht nur, dass die Kirche «die Offenbarung des Alten Testaments empfangen hat» (*accepisse*), sondern ebenso, dass sie «genährt wird (*nutriri*) von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Zweige des wilden Ölbaums der Heiden eingepfropft sind» (vgl. Röm 11, 17–24). Wer – wie die Piusbruderschaft bis heute – Israel für eine heilsgeschichtlich obsoletere Größe erklärt und damit gewissermaßen den guten Ölbaum abschlägt, in den die Völker als wilde Schösslinge eingepfropft sind, der beraubt sich, ob ihm das bewusst ist oder nicht, der Kraft, die aus der Wurzel kommt.

Man muss hier an die *antimarkionitische Grundentscheidung der Alten Kirche* erinnern, die für das Verhältnis der Kirche zum Judentum zu einer paradigmatischen Weichenstellung geworden ist.²⁸ Markion hatte im 2. Jh. die paulinische Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium zu einem strikten Gegensatz radikalisiert. Das Alte Testament schied er aus dem Kanon aus, weil er dieses dem Schöpfergott zuschrieb, der die Welt zwar mit seinem Gesetz regiert, aber zugleich auch als «Schöpfer aller Übel» unberechenbar und anstößig sei.²⁹ Stattdessen schuf Markion ein purgiertes, von allen judaisierenden Aussagen gereinigtes Evangelium, das dem fremden und guten Erlösergott vorbehalten war, der den Menschen ohne ihr Zutun seine Gnade gewährt. «Marcions Versuch, das Unverständliche, Anstößige und Inakzeptable einem überholten Gott des Alten Testaments zuzuschreiben und im Neue Testament nur einen Gott der Liebe und des Erbarmens zu finden, ist nur gewaltsam durchzuführen und hinterlässt eine theologische Ruine, in der sich weder die alttestamentliche noch die neutestamentliche Erfahrung Gottes wiederzuerkennen vermag.»³⁰ Dieser ruinösen Weichenstellung hat sich die Kirche widersetzt, denn: *Markions Antinomismus war letztlich ein Antijudaismus. Indem sich die Kirche gegen ihn stellte, hat sie*

das Erbe Israels und seine bleibende Bedeutung für die Kirche verteidigt. Die Kluft zwischen gerechtem Schöpfer- und gnädigem Erlösergott führte bei Markion nicht nur zu einer Infragestellung der Erwählung Israels, sondern auch zu einer Abschwächung des Inkarnationsglaubens: der Sohn Gottes durfte mit der Welt des Schöpfergottes nicht in Berührung kommen, da diese von Markion als schlecht eingestuft wurde. Den Leib Christi versteht er daher als *phantasma*. Gegenüber Markions doketischer Christologie, die dem Sohn lediglich einen Scheinleib zuschreibt, verteidigen Kirchenväter wie Irenäus von Lyon die Inkarnation des Logos (vgl. Joh 1, 14)³¹, aber auch die Erwählung Israels. Es gibt einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Israel und Kirche, auch wenn die Darstellung des rabbinischen Judentums in der Geschichte von Theologie und Kirche lange, allzu lange von negativen Stereotypen beherrscht wurde. Mit der Verteidigung der Kanonizität des Alten Testaments bleibt dennoch deutlich, dass der eine Gott der Urheber beider Testamente, dass Israel und Kirche durch ein gemeinsames Band verbunden sind.

Auf dem Boden dieser altkirchlichen Entscheidung³² steht auch die Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum, die in *Nostra Aetate* auf der Basis der paulinischen Israel-Theologie eingeleitet wird. Jesus, die Apostel und Maria, die Mutter des Herrn, sind jüdischer Herkunft. Auch wenn damals die überwiegende Mehrheit der jüdischen Bevölkerung Jesus nicht als Messias anerkannt hat, so steht Israel dennoch im ungekündigten Bund, seine Gaben und Berufung sind «ohne Reue» (Röm 11, 28f). Das Konzil regt «theologische Studien» und «brüderliche Gespräche» an, um die wechselseitige Verständigung zwischen Judentum und Kirche zu verbessern. Insgesamt wird die Hoffnung, die Johannes XXIII. Jules Isaac in Aussicht gestellt hat, in allen drei Punkten eingelöst, denn das Konzil vollzieht

(1) eine klare *Absage an die These von der jüdischen Kollektivschuld am Kreuzestod Jesu*, um die Jules Isaac ausdrücklich gebeten hatte: «Auch wenn die Autoritäten der Juden mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben (vgl. Joh 19, 6), kann dennoch das, was bei seinem Leiden begangen worden ist, weder unterschiedslos allen damals lebenden Juden noch den heutigen Juden angelastet werden» (NA 4). Es ist zu bedauern, dass die ursprünglich vorgesehene Kritik am Gottesmordvorwurf gestrichen wurde.

(2) Weiter folgt eine deutliche Anweisung zur *kritischen Prüfung der kirchlichen Verkündigung*. Die Juden seien «weder als von Gott verworfen noch als verflucht» darzustellen, eine solche Darstellung widerspreche der heiligen Schrift. Das Konzil «beklagt Hass, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus» – die kirchliche Lehrtradition soll also von allen Antijudaismen gereinigt werden.³³

(3) Abschließend wird herausgestellt, dass Christus «wegen der Sünde aller Menschen freiwillig sein Leiden und seinen Tod in unermesslicher Liebe

auf sich genommen hat, damit alle das Heil erlangen». Der universale Heils-wille Gottes, der sich im dramatischen Geschehen auf Golgotha konkretisiert, schließt auch diejenigen ein, die Christus nicht anerkennen. Das Kreuz ist «Zeichen der universalen Liebe Gottes»³⁴, demnach kein Anlass, anderen Schuldvorwürfe zu machen oder in Heilsarroganz zu begegnen. Christus ist nicht für eine bestimmte Gruppe, sondern für alle Menschen gestorben (vgl. 1 Tim 2, 5f; 2 Kor 5, 19; Eph 2, 16; Röm 5, 18f).

An dieser Stelle hätte man den Bogen bis ins Eschatologische ausziehen und darauf hinweisen können, dass die Fluchtlinien von jüdischer Messias-erwartung und christlicher Parusiehoffnung auf einen gemeinsamen Konvergenzpunkt zulaufen – ein Aspekt, der auch im eschatologischen Kapitel der Kirchenkonstitution nicht näher bedacht wird.³⁵

Bei aller nicht hoch genug zu veranschlagenden Bedeutung dieser Klarstellungen wird man gleichwohl sagen müssen, dass das Konzil die Verhältnisbestimmung zum Judentum an der falschen Stelle vornimmt. Wenn es – mit Karl Barth gesprochen – zutrifft, dass unser Verhältnis zu den Juden «die einzig wirkliche ökumenische Frage» ist; wenn es weiter zutrifft, dass die Kirche konstitutiv auf Israel als Wurzel rückverwiesen ist; wenn es schließlich zutrifft, dass der «Ur-Riss» (Erich Przywara) zwischen Synagoge und Kirche durch eine Haltung der Brüderlichkeit in versöhnter Verschiedenheit ausgehalten werden muss, bis er eschatologisch geheilt wird, dann hätten die Ausführungen über das Judentum im Rahmen der Ekklesiologie oder Ökumene entwickelt werden müssen. Schon die Behandlung des Judentums im Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit (LG 16) ist nicht befriedigend, weil Israel im «Zwiebelschalenmodell» am äußersten Rand, nämlich unter der Rubrik der Nichtchristen behandelt wird. Von jüdischer Seite ist dies durchaus gesehen und kritisch rückgefragt worden: «Wird die ausgestreckte Hand damit nicht auf halbem Wege wieder zurückgezogen?»³⁶ Analoges gilt für die Behandlung des Judentums in der Erklärung *Nostra Aetate*. Die Verhältnisbestimmung zum Bundesvolk Israel gehört zum innersten Selbstverständnis von Kirche.

3. Die kreative Fortschreibung von *Nostra Aetate* durch die Nachkonzilspäpste

Die Nachkonzilspäpste haben das Vermächtnis von *Nostra Aetate* als Auftrag angenommen. Paul VI. hat 1964 als erster Papst der Geschichte eine Pilgerfahrt ins Heilige Land unternommen, um in Jerusalem gemeinsam mit Patriarch Athenagoras die Bannflüche zwischen Ost und West aus dem Gedächtnis der Kirche zu streichen. Bei dieser Gelegenheit hat er von den Juden als «Söhnen des Bundesvolkes» gesprochen und damit implizit eine Würdigung des nachbiblischen heutigen Judentums ausgesprochen. Her-

vorzuheben ist ebenfalls, dass Paul VI. die am 22. Oktober 1974 gegründete Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum institutionell nicht dem Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog zugeordnet hat, sondern dem Päpstlichen Rat für die Förderung der Einheit der Christen. Diese Entscheidung entspricht der besonderen Stellung des Judentums.³⁷

Mehr als alle seine Vorgänger aber hat Johannes Paul II. (1978–2005), der unweit von Auschwitz aufgewachsen ist und von Kindheit an persönliche Beziehungen zu Juden unterhalten hat, die Freundschaft zum Judentum intensiviert.³⁸ Immer wieder hat er viel beachtete Zeichen der Versöhnung setzen können. Bei seinem ersten Polen-Besuch 1979 hat er das Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau besucht, das er als das «Golgotha unserer Zeit» bezeichnet hat. Vor der Gedenktafel in hebräischer Inschrift, die an die jüdischen Opfer erinnert, hat er eine dringliche Mahnung gegen das Vergessen ausgesprochen: Diese Tafel «weckt das Andenken an das Volk, dessen Söhne und Töchter zur totalen Ausrottung bestimmt waren. Dieses Volk führt seinen Ursprung auf Abraham zurück, der «der Vater unseres Glaubens ist» (vgl. Röm 4, 12), wie Paulus von Tarsus sich ausdrückte. Gerade dieses Volk, das von Gott das Gebot empfing: «Du sollst nicht töten!», hat an sich selbst in besonderem Maße erfahren müssen, was Töten bedeutet. An diesem Gedenkstein darf niemand gleichgültig vorbeigehen.»³⁹

Bei seiner Begegnung mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland am 17. November 1980 in Mainz hat Johannes Paul II. von der «Begegnung zwischen dem Gottesvolk *des von Gott nie gekündigten Alten Bundes* und dem des Neuen Bundes» gesprochen.⁴⁰ Damit ist die bleibende Erwählung Israels unzweideutig festgehalten und das heutige Judentum als «Volk des Bundes» anerkannt, zugleich allerdings die bis heute strittige Frage aufgeworfen, «wie man die Überzeugung von der ewigen Gültigkeit des Bundes Gottes mit dem Volk Israel versöhnen kann mit der Überzeugung der Neuheit des von Jesus gebrachten Neuen Bundes»⁴¹. Johannes Paul II. hat selbst bei einer anderen Gelegenheit betont, die Begegnung zwischen Katholiken und Juden sei «kein Treffen zweier antiker Religionen, *die je ihren eigenen Weg gehen*». Vielmehr bestehe eine Nähe, die «auf dem geheimnisvollen geistlichen Band gegründet» sei – ein Band, «das uns in Abraham nahe zusammenbringt und durch Abraham in Gott, der Israel erwählte und aus Israel die Kirche hervorgehen ließ»⁴². Es ist fraglich, ob die These von den zwei parallelen Heilswegen, die in diesem Zusammenhang entwickelt wurde, auf der Linie der Theologie des Konzils liegt. Diese These interpretiert die Rede vom ungekündigten Bund so, dass Israel an Jesus Christus vorbei gerettet wird, und bestreitet damit, dass der *Messias aus Israel* auch der *Messias für Israel* ist, obwohl sich Jesus selbst zunächst zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt wusste. Auch das Konzil hat die universale Heilsbedeutung Jesu Christi im Blick auf Israel nicht eingeschränkt. Es

ist anzuerkennen, dass Israel gerade aus Treue zur Tora den Messias Israels in der Geschichtszeit abgelehnt hat und weiterhin ablehnt, aber es darf auf der Linie des Heilsuniversalismus gehofft werden, dass ganz Israel am Ende der Tage doch zur Anerkennung des Parusiechristus findet und durch ihn gerettet wird.⁴³

1986 hat Johannes Paul II. als erster Papst der Geschichte die Große Synagoge von Rom besucht. Diese Begegnung ist eine Frucht des erneuerten Verhältnisses der Kirche zum Judentum, deren Bedeutung man erst ermisst, wenn man historisch bedenkt, dass die jüdische Gemeinde unter Papst Paul IV. 1555 in ein Ghetto gezwungen wurde und bis zur Auflösung des Kirchenstaates 1870 regelmäßig Zwangspredigten zur Bekehrung zum Christentum anhören musste. In seiner Ansprache erinnert der polnische Papst im Anschluss an *Nostra Aetate* noch einmal an die Wende in der Beziehung der katholischen Kirche zum Judentum: «Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‹Äußerliches›, sondern gehört in gewisser Weise zum ‹Inneren› unserer Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.»⁴⁴ Damit ist die konstitutive Bedeutung des Judentums für die katholische Kirche affirmiert und in ein eindrückliches Bild gebracht.⁴⁵

Im Jubiläumsjahr 2000 hat Johannes Paul II. ein öffentliches Schuldbekenntnis abgelegt und in diesem Zusammenhang auch eine Bitte um Vergebung der antijüdischen Verfehlungen ausgesprochen. Das heutige Judentum wird von ihm wertschätzend als «Volk des Bundes und der Lobpreisungen» bezeichnet, gleichzeitig beklagt er das Fehlverhalten aller, die im Laufe der Geschichte die Söhne und Töchter des Volkes Israel leiden ließen. Gerade im Blick auf die jahrhundertealte Tradition des Antijudaismus kann man indes die Frage stellen, ob man nicht über die Ebene des subjektiven Versagens hinaus auch die strukturellen Verfehlungen der Kirche hätte ansprechen sollen. Selbstverständlich ist die Kirche ihrem Selbstverständnis nach heilig, und selbstverständlich sind Institutionen und Strukturen keine moralischen Akteure, die Sünden begehen könnten. Dennoch wird man sagen müssen, dass Institutionen und Strukturen «zur Quelle weiterer Sünde» werden können, «indem sie das Verhalten der Menschen negativ beeinflussen»⁴⁶. Und die Kirche hat lange, viel zu lange ein verzerrtes Bild vom Volk des Bundes vermittelt. Gerade wenn man diese Dimension der strukturellen Verfehlung berücksichtigt, wird deutlich, dass die angezielte «Reinigung des Gedächtnisses» über die Ebene der persönlichen Sünden hinaus auch die Kirche selbst betreffen muss.

Epilog

Kommen wir abschließend zurück auf die konzilshermeneutische Frage, ob *Nostra Aetate* mit der Wende im Verhältnis zum Judentum einen Bruch vollzogen hat oder nicht. In seiner eingangs bereits zitierten Weihnachtsansprache von 2005 zur Frage der angemessenen Konzilsinterpretation hält Benedikt XVI. fest: «Angesichts der jüngsten Verbrechen, die unter der nationalsozialistischen Herrschaft geschehen waren, und überhaupt im Rückblick auf eine lange und schwierige Geschichte musste *besonders* das Verhältnis der Kirche zum Glauben Israels neu bewertet und bestimmt werden.»⁴⁷ Diese Neubewertung und Neubestimmung ist einerseits dadurch geschehen, dass *Nostra Aetate* auf die Erschütterung von Auschwitz mit einer theologischen Gewissenserforschung reagiert hat. Das Konzil hat dem «Zivilisationsbruch» der Shoah entsprochen, indem es mit der jahrhundertelangen Tradition des kirchlichen Antijudaismus gebrochen hat. Aber dieser Bruch erfolgt vor dem Hintergrund einer tieferliegenden Voraussetzung, die in der katholischen Kirche nie strittig war, dass nämlich das Alte Testament aus dem Kanon der Heiligen Schriften nicht ausgeschieden werden kann, dass die Bundesgeschichte des Volkes Israels von bleibender Bedeutung für das Selbstverständnis der Kirche ist. Die antimarkionitische Grundentscheidung der Alten Kirche, dass Gott⁴⁸ der eine Urheber der beiden Testamente ist und dass der Zusammenhang der Heilsgeschichte nicht auseinandergerissen werden darf, ist der Boden, auf dem der Durchbruch zur theologischen Anerkennung des nachbiblischen Bundesvolkes steht. Dieser Boden, der auch durch die Dogmatische Konstitution über die Offenbarung *Dei Verbum* bestätigt wurde, wird neuerdings wieder zur Disposition gestellt, wenn im Anschluss an Adolf von Harnack eine Rehabilitierung Markions und – damit verbunden – eine entsprechende Entkanonisierung des Alten Testaments gefordert wird.⁴⁹ Eine Monopolisierung der historisch-kritischen Methode, die eine christologische Lesart des Alten Testaments als vormodern ablehnt, aber auch die im christlich-jüdischen Dialog geltend gemachte Kritik, eine christologische Lesart des Alten Testaments führe zu einer Enteignung des Judentums, geben diesem Wiederaufflackern der markionitischen Versuchung argumentative Rückendeckung. Joseph Ratzinger hat diese Entwicklung frühzeitig kommen sehen, als er bereits 1998 vor den Folgen einer Relativierung der Christologie in manchen Spielarten der historisch-kritischen Exegese warnte: «Wenn das Alte Testament nicht von Christus spricht, dann ist es keine Bibel für den Christen. Harnack hatte daraus bereits die Schlussfolgerung gezogen, dass es nun endlich an der Zeit sei, den Schritt Markions zu vollziehen und das Christentum vom Alten Testament zu trennen. Das würde indes die christliche Identität auflösen, die eben auf der Einheit der Testamente ruht. Es würde zugleich die

innere Verwandtschaft auflösen, die uns mit Israel verbindet und alsbald die Konsequenzen wieder hervorbringen, die Markion formuliert hatte: Der Gott Israels würde als ein fremder Gott erscheinen, der sicher nicht der Gott der Christen ist.»⁵⁰ Das Zweite Vatikanische Konzil hat demgegenüber Gott als den «Inspirator und Urheber der Bücher beider Testamente» (DV 16) bezeichnet, den heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund herausgestellt und unter Rekurs auf die altkirchliche Bibelhermeneutik die Legitimität einer christologischen Interpretation der Bücher des Alten Testaments bestätigt.

Auf der Basis dieser antimarkionitischen Weichenstellung hat es ein neues Verhältnis zum Judentum eingeleitet, hinter das die katholische Kirche nicht zurückgehen kann. Die Nachkonzilspäpste, besonders Johannes Paul II., aber auch Benedikt XVI. und jüngst Franziskus⁵¹, haben das Vermächtnis von *Nostra Aetate* als bleibenden Auftrag verstanden. In den israeltheologischen Partien des Apostolischen Schreibens *Evangelii gaudium* wird die Rede vom Judentum als einer «fremden Religion» entsprechend klar zurückgewiesen und betont, dass der «Dialog und die Freundschaft mit den Kindern Israels zum Leben der Jünger Jesu» gehöre. Der substitutionstheoretischen These, dass die heilsgeschichtliche Rolle Israels erloschen und auf die Kirche als «neuem Israel» übergegangen sei, wird in wenigen Worten eine sensible Israeltheologie entgegengestellt, deren Wiedergabe diesen Beitrag beschließen soll:

Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes und lässt einen Weisheitsschatz entstehen, der aus der Begegnung mit dem göttlichen Wort entspringt. Darum ist es auch für die Kirche eine Bereicherung, wenn sie die Werte des Judentums aufnimmt. Obwohl einige christliche Überzeugungen für das Judentum unannehmbar sind und die Kirche nicht darauf verzichten kann, Jesus als den Herrn und Messias zu verkünden, besteht eine reiche Komplementarität, die uns erlaubt, die Texte der hebräischen Bibel gemeinsam zu lesen und uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen sowie viele ethische Überzeugungen und die gemeinsame Sorge um die Gerechtigkeit und die Entwicklung der Völker miteinander zu teilen. (*Evangelii gaudium*, Art. 249)

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. den Bericht *Jude als Schimpfwort* von Heike SCHMOLL in der F.A.Z. vom 2. März 2015 (Nr. 51) S. 4.

² Matthias GAUDRON, *Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise*, Jaidhof 1997, 73.

³ So schreibt Franz SCHMIDBERGER in seiner Streitschrift *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Stuttgart 1989, 11: «Sie [die Juden] sind des Gottesmordes mitschuldig, solange sie sich nicht durch das Bekenntnis der Gottheit Christi und die Taufe von der Schuld ihrer Vorväter distanzieren.» An anderer Stelle stellt er heraus: «Vor zweitausend Jahren haben die Juden Jesus Christus verworfen und ans Kreuz schlagen lassen, weil er von sich behauptet hat, er sei der Sohn Gottes. Tun die Anhänger der jüdischen Religion dies nicht geistigerweise bis auf den heutigen Tag?» DERS., *Editorial*, in: Mitteilungsblatt der Piusbruderschaft vom Sept. 2008, 5.

⁴ Vgl. Dan DINER (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M. 1988.

⁵ Vgl. die Angaben in meinem Beitrag: *Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik des Konzils als Interpretationsschlüssel*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg ²2013, 94–113.

⁶ BENEDIKT XVI., *Weihnachtsansprache*, in: Kurt Kardinal KOCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg 2012, 9–19, hier: 15.

⁷ Vgl. Kurt Kardinal KOCH, *Die Konstitution über die Heilige Liturgie und die nachkonziliare Liturgiereform. Innovation und Kontinuität im Licht der Hermeneutik der Reform*, in: DERS., *Das Zweite Vatikanische Konzil* (s. Anm. 6), 69–98, sowie die Aufsätze von Kurt Kardinal KOCH zum Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* und Eberhard SCHOCKENHOFF zum Dekret über die Religions- und Gewissensfreiheit *Dignitatis humanae*, in: TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft* (s. Anm. 5), 403–436; 701–742.

⁸ Vgl. Hans Hermann HENRIX, *Nostra aetate und die christlich-jüdischen Beziehungen*, in: Dirk ANSORGE (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven*, Münster 2014, 228–245, dem ich wichtige Anregungen verdanke.

⁹ Vgl. Dorothee RECKER, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälät Österreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung*, Paderborn 2007, bes. 103–200, sowie das Kapitel *Gottes Konsul*, in: Peter HEBBLETHWAITE, *Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1986, 215–256.

¹⁰ Vgl. Jacques MARITAIN, *Le Mystère d'Israël et autres essais*, in: Jacques et Raïssa MARITAIN, *Oeuvres complètes*, Vol. XII, Paris 1992, 429–660.

¹¹ Hans Urs von BALTHASAR, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Freiburg i. Br. ²1993, 12.

¹² Ebd., 15.

¹³ Vgl. folgende Stellen in: HEBBLETHWAITE, *Johannes XXIII.* (s. Anm. 9), die den Einsatz für die Juden dokumentieren: 220, 241–244, 249–255: Im September 1943 begrüßt Roncalli die vatikanischen Hilfsmaßnahmen für italienische Juden, bemängelt aber zugleich in einem Schreiben an den Kardinal-Staatssekretär, dass die Flüchtlinge nach Palästina gebracht werden. Dies sehe so aus, als leiste der Papst «indirekt einen Beitrag zur Verwirklichung des messianischen Traumes»; es gibt demnach deutliche Vorbehalte gegenüber dem Zionismus. Dennoch unterstützt Roncalli auch weiterhin jüdische Flüchtlinge durch praktische Hilfsmaßnahmen, teils in direkter Kooperation mit dem Oberrabbiner von Jerusalem, Isaak HERZOG, der ihm in einem Brief vom 28. Februar 1944 ausdrücklich «für die energischen Schritte» der Unterstützung dankte.

¹⁴ Vgl. die Angabe bei HEBBLETHWAITE (ebd., 241), der im Blick auf die Statistik der Opferzahlen Skepsis anmeldet, obwohl die Zahl von Roncalli selbst bestätigt wird (vgl. ebd., 254).

¹⁵ Der Kardinalsekretär des Heiligen Offizium, Merry DEL VAL, lehnt den Vorstoß in einem eigenen verfassten Gutachten aus drei Gründen ab: (1) der alte und ehrwürdige Ritus könne nicht abgeändert werden, er bringe «die Abscheu für die Rebellion und den Verrat des erwählten, treubruchigen und gottesmörderischen Volkes» zum Ausdruck, für den Topos vom Gottesmord wird

die angebliche Selbstverfluchung des Volkes: «Sein Blut komme über uns und unsere Kinder» (Mt 27, 25) angeführt; (2) in der Karfreitagsfürbitte sei überdies vom jüdischen Volk als Kollektiv die Rede, nicht von einzelnen Juden, für diese bestehe jederzeit die Möglichkeit zur Konversion, das Volk aber habe seine heilsgeschichtliche Rolle verfehlt, es handele sich «um das immer schon starrköpfige jüdische Volk, auf dem der *Fluch* lastet, dass es als Volk mit seinen Grundsätzen die Verantwortung dafür übernehmen wollte, das Blut des Heiligen der Heiligen vergossen zu haben»; (3) die «Widerspenstigkeit» des jüdischen Volkes dauere bis heute an, es versuche, «das Reich Israel wiederaufzubauen, in Opposition zu Christus und seiner Kirche», heißt es in offen antizionistischer Manier. Letztlich sieht Merry del Val im Vorstoß der *Amici Israel* selbst jüdische Einflüsse am Werk; er plädiert dafür, die geforderte Reform der Karfreitagsliturgie abzulehnen und die Priestervereinigung *Amici Israel* aufzulösen. Dieser Bitte kommt Pius XI. nach. Vgl. dazu Hubert WOLF, *Perfide Juden? Streit im Vatikan über den Antisemitismus (1928)*, in: DERS., *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikans und das Dritte Reich*, München 2008, 95–143, bes. 120–122 (dort auch die angeführten Zitate aus dem Gutachten Merry del Vals).

¹⁶ Vgl. Michael QUINSKY, Art. *Jules Isaac*, in: DERS. – Peter WALTER (Hg.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2012, 139–140.

¹⁷ Vgl. Jules ISAAC, *Jésus et Israël*, Paris 1948 (dt: *Jesus und Israel*, Wien 1968). Das *In Memoriam* am Beginn des Buches lautet: «Gewidmet meiner Frau und meiner Tochter, die von Hitlers Schergen getötet wurden, weil sie ISAAC hießen.»

¹⁸ Vgl. Jules ISAAC, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris 1956 (dt: *Genesis des Antisemitismus*, Wien 1969); im Jahr des Konzilsbeginns legt Isaac dann *L'Enseignement du mépris* (1962), Paris 2004, vor.

¹⁹ Vgl. RECKER, Wegbereiter (s. Anm. 9), 164.

²⁰ Vgl. *Römischer Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient*, Kirchen/Sieg 1970, 46: «Und es müssen dieser Schuld alle teilhaftig erachtet werden, welche öfters in Sünden fallen; denn da unsere Sünden Christus den Herrn bewogen haben, den Kreuzestod auf sich zu nehmen: so kreuzigen wahrlich jene, welche sich in Schandtaten und Lastern wälzen, von neuem (vgl. Hebr 6, 6), soviel an ihnen ist, in sich selbst den Sohn Gottes und machen ihn sich zum Gespötte». Und dieser Frevel wird bei uns um so schwerer erscheinen, als er bei den Juden war, weil jene nach dem Zeugnisse desselben Apostels «den Herrn der Glorie niemals gekreuzigt hätten, wenn sie ihn erkannt hätten», wir aber das Bekenntnis ablegen, ihn zu kennen, und doch durch unsere Werke ihn verleugnen und so gewissermaßen gewaltsame Hand an ihn zu legen scheinen.»

²¹ Vgl. Augustin Kardinal BEA, *Die Kirche und das jüdische Volk*, Freiburg i. Br. 1966.

²² Zitiert nach Johann Baptist METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Mainz 1980, 47.

²³ Vgl. Johannes OESTERREICHER, in: LThK² E II 405–478; Roman SIEBENROCK, in: HThKVat II, Bd. 3, 633–643.

²⁴ Vgl. die Dokumentation: *Papst Johannes XXIII. in jüdischen und israelischen Nachrufen*, in: Freiburger Rundbrief (1963/64) 68–70.

²⁵ Franz Kardinal KÖNIG, *Die Judenerklärung des II. Vatikanums und der Vatikanischen Sekretariate von 1965 bis 1985 in katholischer Sicht*, in: Erika WEINZIERL (Hg.), *Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart*, Wien – Salzburg 1988, 115–126, hier: 120.

²⁶ BEA, *Die Kirche und das jüdische Volk* (s. Anm. 21), 11f.

²⁷ In der eschatologischen Topographie, die DANTE in seiner *Divina Comedia* entwirft, wird Mohammed im Inferno lokalisiert.

²⁸ Vgl. Hildegard KÖNIG, Art. *Marcion von Sinope*, in: Siegmund DÖPP – Wilhelm GEERLINGS (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg ³2002, 483–485. Zur markionitischen Versuchung in der jüngeren Geistesgeschichte vgl. den hochinstruktiven Beitrag von Karl-Heinz MENKE, *Marcion redivivus? Marcionitische Christologie und ihre Folgen in der Geistgeschichte des 20. Jahrhunderts*, in: George AUGUSTIN u.a. (Hg.), *Christus. Gottes schöpferisches Wort* (FS Christoph Kardinal Schönborn), Freiburg 2010, 537–567.

²⁹ IRENÄUS VON LYON, *Adv. Haer.* I, 21,2 (FC 8/1, eingel. und übers. von Norbert Brox, Freiburg i. Br. 1993, 319): «In schamloser Art und Weise lästerte er den Gott, der vom Gesetz und den Propheten verkündet worden ist. Für ihn ist er der Schöpfer aller Übel (*malorum factorem*), kriegslüsternd, in seinen Absichten nicht auszumachen und in Selbstwidersprüche verwickelt (*contrarium sibi ipsum*).» Vgl. KLEMENS VON ALEXANDRIEN, *strom.* II, 32,2.

³⁰ Ingolf U. DALFERTH, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 410.

³¹ IRENÄUS VON LYON, *Adv. Haer.* V, 1,2 (FC 8/5, eingel. und übers. von Norbert Brox, Freiburg i. Br. 2001, 27): «Grobens Unsinn reden nämlich diejenigen, die die Meinung vertreten, er sei bloß scheinbar zu sehen gewesen (*apparuisse*). Das geschah nämlich nicht nur zum Schein, sondern spielte sich auf der Grundlage der Wirklichkeit (*in substantia veritatis*) ab.» – Nur am Rande sei notiert, dass Markions Dualismus auch eschatologische Konsequenzen hat, insofern die Abwertung der Welt des Schöpfergottes eine Leugnung der Auferstehung des Fleisches nach sich zieht: «Ein künftiges Heil gibt es nur für die Seelen [...]. Der Leib ist dagegen völlig vom Heil ausgeschlossen, weil er ja von der Erde genommen ist» (*Adv. haer.* I, 27,2 = FC 8/1 321).

³² «Wer sagt oder glaubt, der Gott des alten Gesetzes sei ein anderer als der Gott der Evangelien, der sei mit dem Anathema belegt.» (DH 198)

³³ Man kann bemängeln, dass im Text nur der Ausdruck «reprobat» und nicht der Ausdruck «damnat» steht, weil dadurch die Absage gewissermaßen abgeschwächt wird. Aber neben dem Hinweis, dass «damnare» für doktrinäre Zusammenhänge steht, könnte man für die vergleichsweise milde Diktion auch die Vorgabe Johannes XXIII. anführen, den pastoralen Stil des Konzils nicht mit Verurteilungen zu belasten. Auch der systematische Atheismus wird in GS 21 nicht verdammt (*damnat*), wie sich das einige Konzilsväter gewünscht hatten, sondern «nur» mit aller Festigkeit zurückgewiesen (*reprobat*).

³⁴ BEA, Die Kirche und das jüdische Volk (s. Anm. 21), 101–104.

³⁵ Vgl. dazu den Aufsatz von Christian STOLL, *Der eschatologische Charakter der Kirche nach Lumen Gentium – Anstöße für eine Kirche der Zukunft*, in: TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft* (s. Anm. 5), 326–345.

³⁶ Daniel KROCHMALNIK, *In unserer Zeit – Nostra Aetate jüdisch gelesen*, in: ANSORGE (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil* (s. Anm. 8), 246–260, hier: 248.

³⁷ Diese Kommission hat einige wichtige Dokumente veröffentlicht: Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung *Nostra Aetate* Artikel 4 (1974); Hinweise für eine rechte Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche (1985); Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa (1998).

³⁸ Vgl. die eindrücklichen Zeugnisse bei George WEIGEL, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. – eine Biographie*, Paderborn 2002, 27 und 683; JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg 1994, 120–124.

³⁹ Hans Hermann HENRIX – Rolf RENDTORFF (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn – München 1988, Bd. 1, 66–70, hier: 68f.

⁴⁰ Ebd., 74–77.

⁴¹ Nicola GORI, *Kleine Schritte, aber etwas bewegt sich. Interview mit Kurt Kardinal Koch über den ökumenischen Dialog und die Beziehungen zum Judentum*, in: *L'Osservatore Romano* (D) vom 8. August 2014 (Nr. 32/33), S. 6.

⁴² JOHANNES PAUL II., *Ansprache anlässlich einer Audienz der Anti-Defamation-League of B'nai B'rith* (1984). Zitiert nach WEIGEL, *Zeuge der Hoffnung* (s. Anm. 38), 537.

⁴³ Vgl. Franz MUSSNER, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg 1991, 29–50; weiterführend: Walter Kardinal KASPER, *Juden und Christen – das eine Volk Gottes*, in: *IKaZ Communio* 39 (2010) 418–427.

⁴⁴ JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom*, in: HENRIX – RENDTORFF, *Die Kirchen und das Judentum* (s. Anm. 39), 106–111, hier: 109.

⁴⁵ Vgl. dazu die eindringlichen Reflexionen von Jean-Marie LUSTIGER, *Zum Vierzigsten Jahrestag von Nostra Aetate*, in: *IKaZ* (2005) 614–620.

⁴⁶ JOHANNES PAUL II., *Sollicitudo rei socialis*, Bonn 1987, Nr. 36.

⁴⁷ BENEDIKT XVI., Weihnachtsansprache, in: KOCH, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 6), 15.

⁴⁸ Vgl. als späten antimarkionitischen Reflex den 2. Anathematismus des Bekenntnisses von Sirmium im Jahre 351: «Wer sagt, der Vater und der Sohn seien zwei Götter, der sei mit dem Anathema belegt» (DH 140).

⁴⁹ Vgl. Notger SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: Elisabeth GRÄB-SCHMIDT – Reiner PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie* (Marburger Jahrbuch Theologie XXV), Leipzig 2013, 49–81. Dazu die Klarstellung von Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Die Rückkehr Markions* (in diesem Heft).

⁵⁰ RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Hagen 1998, 14.

⁵¹ Papst FRANZISKUS, *Über Himmel und Erde. Jorge Mario Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka*, München 2013. Vgl. meinen Essay: «Freundschaft mit den Kindern Israels». Was Papst Franziskus über das Judentum denkt, in: Neue Zürcher Zeitung vom 16. Mai 2014 (Nr. 112), S. 24.