

⁷⁰ Nach ICI v. 15. Juli 1966, 17, ist der orthodoxe Autor, der in jüngster Zeit am meisten dazu beigetragen hat, das Ideal der christlichen Ehe wieder aufzurichten, Professor P. Evdokimov in *Le Sacrement de l'Amour* (Paris 1962).

⁷¹ Hier sei rein informatorisch die berühmte amerikanische Ethnologin Margaret Mead erwähnt, die auf der Tagung «Kirche und Gesellschaft» des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf im Juli 1966 im Rahmen eines Interviews (vgl. *Réforme* vom 6. August 1966, 11) eine Lösung angeregt hat, die nach ihrer Meinung von den evangelischen Kirchen anerkannt würde: eine leicht kündbare Probezeit des gemeinsamen Lebens, in der die Eheleute sich darüber klar werden können, ob sie fähig sind oder nicht, für immer zusammenzubleiben und Kinder aufzuziehen. Der kirchliche Eheschluß, der am Ende dieser Probezeit vorgenommen werden sollte, müßte quasi-unwiderprüflich sein. Man kann sich auch auf die Schlußfolgerungen der Untersuchung von J. J. von Allmen beziehen, die zu Beginn dieses Artikels zitiert sind. Es muß anerkannt werden, daß viele junge Leute heute heiraten, wenn ihr Bewußtsein von den tiefgreifenden Tatsachen der natürlichen und übernatürlichen Psychologie des Ehelebens

kaum erwacht ist; die Rolle des christlichen Laien dagegen muß heute sein, in der modernen Welt das große Ideal der von Christus eingesetzten Einhe aufstrahlen zu lassen.

⁷² Vgl. A. Raes, *Le mariage dans les Eglises d'Orient* (Chevetogne 1959).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

OLIVIER ROUSSEAU

Geboren am 11. Februar 1898 in Mons (Belgien), Benediktiner, 1922 zum Priester geweiht, studierte am St. Anselmo in Rom, ist Direktor von Irénikon und veröffentlichte *L'Orthodoxie et le mouvement oecuménique* de 1920 à 1940: *Ephem. theol. Lov.* 4/1966.

Johannes Österreicher

Ja, nein und trotzdem

Katholische und evangelische Stimmen zur «Judenerklärung»¹

In der Einleitung zu seinem jüngsten Buch, «Die Kirche und das jüdische Volk», schrieb Kardinal Bea, die Judenerklärung sei «weit und breit mit Beifall als ein Meilenstein in der Geschichte der Beziehungen zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk begrüßt worden».² Hier und da jedoch war die Erklärung, besonders in ihrer Letztfassung, Gegenstand heftiger, ja abfälliger Kritik. Es wird die Aufgabe der folgenden Seiten sein, bedeutsame katholische und evangelische Urteile zu sammeln und auf ihren Wert zu untersuchen. Raumangel gestattet freilich nur die Wiedergabe einer Auswahl aus dem vorhandenen Material.

1. Katholische Stimmen

Das Urteil katholischer Schriftsteller ist überwiegend positiv. Einer der weisesten Berichterstatter

des Konzils, Abbé René Laurentin, erinnerte die Leser des «Figaro» in seiner Betrachtung zum 15. Oktober 1965, dem Tag der endgültigen Annahme der Deklaration durch die Konzilsväter, daran, daß er im vorhergehenden Jahr gesagt habe, dieser Text – so kompakt, so klar, die Menschen unserer Zeit so ansprechend – sei vielleicht der schönste Erfolg des Zweiten Vatikanums. Er fuhr dann fort, daß er trotz der vorgenommenen «Änderungen» das Urteil des Vorjahres aufrechterhalte. «Der Text ist noch immer schön. Er gleicht einer jener Frauen, die, obwohl sie daran sind zu verblühen, immer noch bewundert werden; diejenigen, die sie früher kannten, sagen jedoch im Flüsterton: Wenn ihr nur wüßtet, wie schön sie war!» Anstelle des offenerhitzigen Lächelns, mit dem die Kirche in einem Augenblick außergewöhnlicher Gnade auf das Volk geschaut hatte, dem sie entsproß, ist nun etwas

Gezwungenes getreten... Diese Steifheit empfinden manche mit Bitterkeit.»³ Man darf jedoch über den veränderten Ton nicht allzu erstaunt sein, erklärt Abbé Laurentin. Die Trennung der Kirche von ihrer jüdischen Wurzel war ja ein Riß aus ihrer Frühzeit, das Protoschisma; bis heute ist diese ursprüngliche Wunde nicht verheilt. Es gilt jetzt jenes Leiden auf sich zu nehmen, das schon der hl. Paulus trug, wenn er, im Innersten gepeinigt, wünschte «selbst im Bann zu sein um seiner Brüder willen» (Röm 9,3).

Der Redakteur des «Christlichen Sonntag», Manfred Plate, versteht das Konzil als Selbstprüfung der Kirche. In seinem «Weltereignis Konzil» sieht er in dem Abschnitt über die Juden den Kernpunkt der Gesamterklärung. Das Christentum hat mit den Juden Gaben gemeinsam, an denen andere Religionen der Menschheit keinen Anteil haben: «die Offenbarungen, Verheißungen und Geheimnisse des Alten Bundes».⁴ Darum ist es unverstänlich, folgert Plate, daß die Christen den Juden jahrhundertlang soviel Leid und Ungerechtigkeit angetan haben. Hier darf nichts beschönigt werden! Die Konzilerklärung verlangt, daß christlich-jüdische Beziehungen von Grund auf geändert werden. Nie mehr darf es geschehen, daß Christen Juden verfolgen. Die Judenerklärung ist für Plate «ein ganz konkreter Reformauftrag: für Predigt, Katechetik und Frömmigkeit. Dort soll jedes Motiv, das irgendwie Judenhaß erzeugen könnte, völlig getilgt werden».⁵

Die Erneuerung darf freilich nicht dabei haltmachen: sie muß auch die Darstellung des gesamten Heilsgeschehens, der Wege Gottes mit Israel und der Menschheit miteinbegreifen. Wer die Erklärung ernst nimmt, der kann nicht mehr, wie das früher so oft geschah, auf den Unvollkommenheiten des Alten Testaments «herumreiten», noch darf er das Alte Testament als antiquiert, als durchaus abgetan betrachten. Die Nachkonzilszeit muß «eine positive Theologie des Alten Testaments»⁶ entwickeln, die dessen Eigenart unterstreicht.

Das Ende von Plates Essay scheint mir so sehr das Richtige zu treffen, daß ich es im vollen Wortlaut zitieren möchte: «Letztlich hat diese Konzilerklärung jene traurige Epoche der Kirchengeschichte, in der Kreuzzüge und Religionskriege geführt wurden, endgültig abgeschlossen. Wieviel Unheil ist durch solche Kriege religiös angerichtet worden! Im Namen Gottes! Mit den Worten des Evangeliums auf den Lippen! Nun heißt es: „Die Kirche verwirft also eine jede Diskriminierung eines Men-

schens, jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil das dem Geist Christi widerspricht.“»

«Hier ist das Christentum am Ende einer zweitausendjährigen Entwicklung erst in den Reifezustand gekommen, mit klaren Worten, aber mit der Last einer Geschichte – von Päpsten wie von Laien –, die über Jahrhunderte die Reinheit und Lauterkeit der Botschaft Christi verdunkelt hat. Ein großes Reformwerk des Zweiten Vatikanischen Konzils!»⁷

Um den vorliegenden Überblick auch nur einigermaßen gültig zu gestalten, müssen auch einige amerikanische Stimmen zu Worte kommen. Mehr noch als in Europa beschäftigen sich die Kommentatoren in den Vereinigten Staaten mit den in der Letztfassung vorgenommenen Änderungen.

«America» z. B., eine der führenden katholischen Wochenschriften des Landes, herausgegeben von den Jesuiten ganz Nordamerikas, nahm zu den Modifikationen in zwei aufeinanderfolgenden Leitartikeln Stellung.⁸ Der Verfasser des ersten fand die für die Weglassung der Worte «des Gottesmordes schuldig» angegebenen Gründe nicht überzeugend, die Streichung des Wortes *condemnare* (verurteilen) enttäuschend, während andere Änderungen ihm strittig erschienen. Dennoch nannte er den Text, aufs Ganze gesehen, «gut», ja «ausgezeichnet». Der Leitartikel des 30. Oktober wiederholt die vorher geäußerten Bedenken, unterstreicht jedoch, daß die Erklärung – eine der größten und vielversprechenden Leistungen des Zweiten Vatikanums – das gemeinsame Erbe von Christen und Juden bejaht, und daß hier die Kirche feierlich erklärt habe, in der Religion Christi gebe es keinerlei Grundlage für «Haßgefühle, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus».

In einer längeren Stellungnahme der Redaktion vor Beginn der vierten Sitzung hieß es – und dies darf wohl als die bleibende Haltung des Redaktionsstabes gelten –: «Auf die Dauer wird das Konzilsdekret nicht nach dem Erfolg beurteilt werden, mit dem es den verschiedenartigen, ja einander widersprechenden Forderungen von Nichtkatholiken nachgekommen ist, sondern ob es dem erwachenden christlichen Gewissen in diesen Tagen der Verjüngung Ausdruck verliehen hat... Das Interesse des Konzils an der Judenfrage, seine Sorge darum, ist, wie Msgr. Johannes Österreicher es kürzlich ausgedrückt hat, „eine der Früchte des in der Kirche von heute regen Pfingstgeistes; es ist ein Teil ihrer auf Erneuerung zielenden Bewegung.“

Der neue Geist, der die Kirche antreibt, gibt uns feste Zuversicht, daß wir tatsächlich an einem historischen Wendepunkt angelangt sind. Um Msgr. Österreicher nochmals zu zitieren, die Handlungen des Konzils ,können den schweren Mißbräuchen der Vergangenheit ein Ende setzen, die aus dem Kreuz, der erhabenen Säule der Liebe, eine Staubsäule, einen Schandpfahl für die Juden machten‘.»⁹

Eine andere Wochenschrift, das von Laien geleitete «Commonweal», nahm einen ähnlichen Standpunkt ein. «Die endgültige Fassung der ‚Judenerklärung‘ ist weder der beste noch der schlechteste der dem Vatikanischen Konzil vorgelegten Entwürfe. Nichtsdestoweniger ist sie klar und eindringlich; sie sollte das Bestreben, den Antisemitismus aus der christlichen Tradition mit der Wurzel auszureißen, in unermeßlicher Weise unterstützen.» So beginnt ein kurz nach der Annahme der Deklaration geschriebener Leitartikel.¹⁰ Er fährt fort: «Einwände gegen die endgültige Erklärung sind im Grunde Einwände gegen das parlamentarische System, dem sie entstammt. Es wäre möglich gewesen, eine Erklärung von oben vorzuschreiben, wie es auf so manchem Konzil geschehen ist. Auf diesem spiegelten die Erklärungen einen allgemeinen Konsensus wider; solch eine Übereinstimmung bringt es jedoch mit sich, daß das Endresultat hinter dem Ideal zurückbleibt, das den am meisten erleuchteten Ausarbeitern eines gegebenen Entwurfes vorgeschwebt hat.» Trotz äußerster Niedergeschlagenheit über die Langwierigkeit des konziliarischen Verfahrens mit der daraus resultierenden Verzögerung der Beschlüsse und allgemeinen Ermüdung kann der Sprecher der Redaktion seine Stellungnahme derart beenden: «Es ist unrichtig zu behaupten, die Erklärung sei ‚entmannt‘ worden. Sie ist glänzend.»¹¹

In der gleichen Nummer der Zeitschrift veröffentlichte *P. G. Baum*, einer der Konsultoren des Einheitssekretariats, der am Zustandekommen der «Judenerklärung» wesentlich beteiligt war, einen seiner regelmäßigen Konzilsberichte. Er bewertete die Letztfassung wenn möglich noch positiver als die Schriftleitung: «Wäre dem gegenwärtigen Text nicht ein anderer vorausgegangen, so würde er als eine große Freundschaftstat... beurteilt worden sein... In einigen Jahren wird man die unliebsamen Veränderungen vergessen haben. Was bleiben wird, ist die Erziehung zur Achtung und zur Freundschaft mit den Juden, die die Kirche mit Hilfe der gegenwärtigen Deklaration ihren Gliedern gibt. Die quasi-theologischen Argumente, deren sich

die Antisemiten bedienen, wurden ein für allemal zurückgewiesen. Auch ist die dogmatische Grundlage für die geistliche Bruderschaft von Christen und Juden gelegt worden.»¹²

II. Protestantische Stimmen

Die Bewertung der Judenerklärung durch die evangelische Welt ist so vielschichtig, daß es nicht leicht ist, ein getreues Bild zu geben. Eine der erfreulichsten Stimmen ist die des Pastors *G. Richard-Molard*, eines der offiziellen Beobachter der französischen reformierten Kirche. Was seinen Kommentar auszeichnet, ist eine frische Schau, unbehindert von der schablonenhaften Reaktion vieler anderer Kritiker.¹³

Man kann sich unschwer die Geschichte einer Erklärung vorstellen, die vier Jahre lang ein nächtliches Dasein führte und einer heftigen Opposition ausgesetzt war. So Molard. Während andere Konzilstexte nur eine Art von Opposition gegen sich hatten, wurde unserem Dokument die Ehre zuteil, einer vierfachen Gegnerschaft gegenüberzustehen. In erster Reihe standen die Konservativen, die jedem Schema widersprachen, das auch nur irgendwie eine Revision vergangener Ideen oder Haltungen forderte oder gar, wie in unserem Fall, einen Bruch mit einer heillosen Routine. Eine zweite Gruppe des Widerstands, diesmal eher politisch als lehrmäßig, die aber bald von der ersten an sich gerissen wurde, bestand aus den Bischöfen der arabischen Länder. Ein edlerer Widerspruch kam von einer dritten Gruppe, die bezweifelte, daß die Auffassung, auch die Existenz des gegenwärtigen Israel sei für die Kirche ein Mysterium, theologische Berechtigung habe. Umgekehrt darf man die schwache Minderheit nicht vergessen, die darauf bestand, dem Text eine tiefere theologische Struktur zu geben.

Nur nach Überwindung von tausend Klippen wurde die Judenerklärung Wirklichkeit, erklärt Molard. Da gab es diplomatische Pressionen auf den Vatikan; anonyme Hetzschriften, die haßerfüllt Kardinal Bea einen «dreckigen Juden» nannten und Johannes XXIII. beschuldigten, er habe sich von der «jüdisch-freimaurerischen Internationale» hinters Licht führen lassen; endlich die Manöver im Innern des Konzils, die Kardinal Bea zu Konzessionen nötigten. Diese Gegenkräfte waren aber nicht die einzigen. Das orthodoxe Judentum lehnte die Erklärung von vornherein ab, weil es sie als eine unerträgliche, paternalistische Einmi-

schung der schuldigen Kirche in die Freiheit Israels, des einzigen Gottesvolkes, ansah. Die äußerste Rechte in allen westlichen Ländern sträubte sich gegen das Dokument, weil der Judenhaß ein wichtiger Punkt in ihrem Parteiprogramm ist. Trotz ihrer, im wesentlichen positiven, Einstellung zur Judenerklärung bedauerte die protestantische Welt, daß in der Gesamtdeklaration die Juden auf derselben Ebene aufscheinen wie die anderen nicht-christlichen Religionen. Schwerer als alle diese Widerstände wog die Mentalität des christlichen Volkes, dessen Seele mit einem latenten Antisemitismus durchtränkt ist.

Wiewohl zu dieser Liste einige geringfügige Richtigstellungen angebracht wären, sehe ich davon ab, um nicht die Aufmerksamkeit von der folgenden Beobachtung Molards abzulenken: «Man könnte fast sagen, die Erklärung habe die ganze Welt gegen sich gehabt. Das ist ja völlig im Einklang mit der uralten Tradition des ‚ersterwählten Volkes‘, das in seiner Wanderschaft den Völkern allen zum Zeichen des Widerspruchs wird...»¹⁴ Molard sieht also im Widerstand gegen die Erklärung einen Protest gegen die den Gesetzen der Natur zuwiderlaufende Existenz des jüdischen Volkes. Er erinnert daran, daß auch das Evangelium, wenn schon nicht «wider die Natur» steht, so doch wenigstens «wider den Strom» schwimmt. Die erste Wirkung der Erklärung müßte darum sein, die Christen zu mahnen, daß sie in dieser Welt Zeichen des Widerspruchs seien, «seltsame Wesen, deren Hoffnung sie verpflichtet, nicht dem Zug einer Welt zu folgen, die rennt und rennt ohne aufzuhören, wie einem Verhängnis unterworfen, das anzufechten sie nicht imstande ist».¹⁵

Wolle man wissen, was so bedeutungsvoll an der Judenerklärung sei, schreibt Molard, dann müsse man sie eben lesen. Man könne zu ihr ein vielfaches Nein sagen – doch nur, wenn man sie außerhalb ihres historischen Kontexts liest. Es entgeht einem aber dann, welch eine Konversion, selbst im Vergleich mit der jüngsten Vergangenheit, hier stattgefunden hat. Wenn man die Erklärung jedoch, den Tatsachen entsprechend, als das Ergebnis eines schonungslosen Kampfes und den Neuanfang einer Aufsehen erregenden Veränderung in der Haltung der Kirche dem Volk Israel gegenüber sieht, dann kann man zu ihr nur ein uneingeschränktes Ja sagen.

Molard fährt fort, der Text bringe zwar nicht die Sühne der Kirche für die Verbrechen ihrer Gläubigen gegenüber den Juden in Worten zum Aus-

druck, seine Aussagen seien aber von dieser in ihrer historischen Bedeutung packenden Tatsache getragen.^{15a} «Ich weiß wohl», schließt *Molard*, «daß die Erklärung nichts nützt, wenn sie nicht die Geisteshaltung (aller Christen) durchdringt. Sie wird vergeblich sein, falls die Kirche nun mit sich selbst zufrieden ist, da sie doch beschämt sein muß, so lange gebraucht zu haben, um das Evangelium (in Bezug auf die Juden und den ihnen in Gottes Heilsplan gewährten Ort) zu verstehen. Sie wird ohne Einfluß auf kommende Pogrome sein (soll wohl heißen: die Kirche wird Pogrome nicht verhindern können, J. Oe.), es sei denn, sie widme sich planmäßig den einzelnen Christen.» Die recht verstandene Judenerklärung macht die christlichen Einzelnen demütig, ja zu Dienern der Demut vor Israel, dem ersten Gottesvolk.¹⁶

Pastor Molards außerordentliches Verständnis für den Sinn und Wortlaut der Erklärung hebt sich wohlthuend von der Mehrzahl der oft vorschnellen Beurteilungen ab. Im allgemeinen kann man sagen, daß die protestantischen Stimmen die gesamte Tonleiter von voller oder bedingter Zustimmung zu fast unbedingter Ablehnung umfassen. Im letzteren Fall gab es sogar schrille Töne.

Ein gutes Beispiel der Zustimmung ist die öffentliche Stellungnahme des ehemaligen Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. W. A. Visser't Hooft. Mitte Oktober 1965, also noch vor der endgültigen Abstimmung über die «Judenerklärung» sagte er, daß die Erklärung jene «in allen Kirchen verdunkelte biblische Wahrheit klar zum Ausdruck bringt, daß nämlich die göttliche Offenbarung zuerst durch das jüdische Volk zu den Menschen gekommen ist, und daß demnach das tiefe Band, das Christen und Juden verbindet, nicht nur eine Erinnerung ist, sondern eine gegenwärtige Wirklichkeit. Der Antisemitismus ist daher eine Verleugnung des christlichen Glaubens selbst.» Zusammen mit der Verurteilung des Antisemitismus durch die Vollversammlung der im Ökumenischen Rat zusammengefaßten Kirchen in New Delhi im Jahre 1961 war ihm die Erklärung des zweiten Vatikanums Evidenz, daß «alle Kirchen ihre Haltung zum jüdischen Volk nun neugestalten wollen und so begonnen haben, für die vielen Irrtümer der Vergangenheit Wiedergutmachung zu leisten».¹⁷

In der amerikanischen Halbmonatsschrift «Christianity and Crisis» schrieb der bekannte lutherische Theologe *George A. Lindbeck*, der den ersten Sessio- nen als offizieller Beobachter des lutherischen Weltbundes beigewohnt hatte: «Im Gegensatz zur Ver-

mutung mancher Kommentatoren maß sich der Abschnitt über die Juden nicht hochmütig an, die Juden zu absolvieren; er warnt einfach – wenn auch nicht so eindringlich, wie man wünschen möchte – gegen den Antisemitismus.»¹⁸ Da dieses Fehlurteil unter dem Titel «Ein abschließender Blick auf Vatikan II» erschien, glaubte der Verfasser dieser Übersicht, die Auffassung Dr. Lindbecks richtigstellen zu müssen. In einem Brief an die Herausgeber legte er dar, daß die Erklärung weit mehr als eine Warnung – eindringlich oder nicht – gegen den Antisemitismus sei, sie habe vielmehr die paulinische Vision des Israelgeheimnisses erneut vortragen.

Dieser Behauptung war ein reiner «Tatsachenbericht» mit vier Perspektiven beigegeben: 1. Die Abhängigkeit der Kirche vom alten Israel. 2. Die Andauer der Liebe Gottes gegenüber Israel und Nicht-Zurücknahme seiner Gnadengaben und Berufung. 3. Die Nichtverwerfung des Volkes, das an Sohnes Statt angenommen worden war, dem die Bündnisse und die Verheißungen gehören, dessen die Väter sind und von dem Christus dem Fleische nach stammt. 4. Das gemeinsame Erbe von Christen und Juden. Diese Gesichtspunkte wurden mit entsprechenden Stellen aus der Erklärung und Hinweisen auf den Römerbrief belegt. Das schien nüchtern genug. Dr. Lindbeck fand jedoch diese Antwort unausgewogen und überenthusiastisch. Er fragte, ob es denn möglich sei, so uneingeschränkt in seiner Begeisterung zu sein, da die Erklärung augenscheinliche Mängel aufweise. Erstens enthalte sie nicht ein einziges Wort der Buße für die Sünden der Christen den Juden gegenüber; zweitens verliere die «Neudarstellung der paulinischen Schau» viel an Kraft, da das Judentum wie eine der nichtchristlichen Religionen behandelt werde, eine Behandlung, «die der hl. Paulus lächerlich, vielleicht sogar lästerlich gefunden hätte».¹⁹

Zum ersten Einwand sei nur kurz bemerkt, daß es Worte und Taten der Sühne gibt. Die Vokabel «Sühne» fehlt zwar in der «Judenerklärung», diese selbst ist aber als ein Akt der Wiedergutmachung zu werten. Das Konzil konnte kaum ein globales Schuldbekenntnis ablegen, ohne daß sein Bekenntnis als eine Bestätigung gewisser die Geschichte stark vereinfachender Theorien über den Ursprung des Antisemitismus angesehen worden wäre. Eine differenzierte Aussage aber wäre Anlaß zu Mißverständnissen, ja mißgünstigen Deutungen gewesen, wie es auch mit anderen auf Unterscheidungen beharrenden Sätzen geschah. Schließlich wird die

Forderung nach einem kirchlichen Bekenntnis der Schuld und nach einer ebensolchen Bitte um Vergebung oft so gefaßt, daß man annehmen muß, die Forderungen leugnen zwar eine Allgemeinschaft der Juden am Tod Jesu, glauben aber an eine der Christen am Tod aller im christlichen Zeitalter verfolgten Juden.

Das Konzil konnte unmöglich den Teufel der jüdischen Kollektivschuld durch das Haupttor austreiben, um gleich danach den Beelzebub einer christlichen Kollektivschuld durch eine Nebentür einzulassen. Gewiß, als Glied einer Familie, einer Gemeinde, eines Staates oder einer religiösen Körperschaft ist ein Mensch mitverantwortlich, mithaftbar für die Taten anderer Mitglieder und die der Körperschaft als moralischer Person; er ist aber nicht notwendigerweise mitschuldig. Er kann zwar, und soll auch, Gottes Verzeihen erleben, er kann und soll dem Sünder oder den Sündern helfen, ihre Bürde zu tragen; er kann aber nicht die Sünden anderer bereuen. Die Reue ist ein eminent personaler Akt. Man sollte das Geheimnis menschlicher Solidarität nicht so grob verstehen, daß man es mit dem der Schuld in einen Topf wirft.

Zum zweiten Einwand Dr. Lindbecks läßt sich folgendes sagen: Wer sich damit begnügt, seine Augen über die Gesamtdeklaration schweifen zu lassen, wird leicht den Eindruck bekommen, dem Judentum werde hier ein Abschnitt eingeräumt wie anderen Religionen auch, daß Israel hier seines besonderen Charakters, seiner Erwählung, beraubt werde. Wer aber das Gesamtdokument aufmerksam liest, wird diesen ersten Eindruck bald als vor schnell und falsch fallen lassen. Allein der Vergleich der Präambel der Gesamterklärung mit den einleitenden Worten zum Abschnitt über die Juden macht es deutlich, daß hier kein Versuch einer Verwischung wesentlicher Unterschiede stattgefunden hat. Die Präambel weist auf das moderne Milieu hin, das durch seine technologischen Errungenschaften und politischen Neuordnungen die Erde ihrer Entfernungen beraubt und in eine Siedlung von Nachbarn verwandelt hat. Die Nähe fremder Kulturen und ihrer Religionen verpflichtet die Christen mehr denn je, sich allem Wahren und Guten in ihnen zu öffnen, d. h. letzten Endes dem Wirken Gottes allüberall. Die Einleitung zum Kapitel über die Juden jedoch geht nicht von einer modernen Situation aus, sondern von der Tatsache, daß das Konzil nicht das Geheimnis der Kirche, ihre Seinsweise und Sendung erforschen kann, ohne sich des Bandes bewußt zu werden, das sie für alle

Zeit mit Abrahams Stamm verbindet. Während die Abschnitte, die von den verschiedenen Menschheitsreligionen handeln, die Allgegenwart und Allwirksamkeit der Gnade preisen, feiert der Judenabschnitt die Bundestreue des Gottes Israels.

Das sei alles schön und gut, werden manche einwenden, doch sei der gegenwärtige Rahmen nicht aus einer erhabenen theologischen Sicht gewählt worden, sondern um gewissen arabischen Anschuldigungen auch nur den Schein einer Berechtigung zu nehmen. Das ist wahr, wenn auch nicht die ganze Wahrheit. Der weitgespannte Rahmen verdankt seine Existenz nicht minder der Befürchtung mehrerer Bischöfe Asiens und Afrikas, daß ihre nichtchristlichen Landsleute sich verletzt fühlen würden, falls das Konzil das Judentum allein zum Gegenstand einer Botschaft oder Erklärung machen, die anderen Religionen aber beiseite schieben sollte. Ist das nicht Beweis genug, werden manche fragen, daß das Konzil dem modernen Verlangen nach Nivellierung erlag, oder daß es sich von reiner Zweckdienlichkeit leiten ließ? Nein, eher ein Beweis, daß das Konzil von pastoraler Sorge bewegt war.

Wie dem auch sei, es ist immer gefährlich, aus der Entstehungsgeschichte eines Phänomens weitgehende Schlüsse zu ziehen; niemals erschöpft seine Genese auch seine Bedeutung. Im heutigen Aufbau der Gesamterklärung ist der Abschnitt über die Juden die Herzmitte: der Stamm, um den die anderen Aussagen wie Äste eines Baumes gewachsen sind. Daß das Judenkapitel als ein Kristallisationskern wirksam sein konnte, beweist aufs Neue die gottgegebene Funktion Israels, zu dienen und das Heil der Welt vorzubereiten. «Mit dir sollen sich segnen alle Sippen der Erde» (Gn 12, 3), sagt der Herr zu Abraham. Die Propheten aber grüßen Sion als den geistlichen Mittelpunkt nicht nur Israels, sondern auch der Heidenwelt, als die Stätte, von der die *Tora*, die Kundgabe des göttlichen Willens ausgeht, und zu der die Völker in Zukunft wallfahren werden (Mi 4, 1; vgl. Is 60). Diese Wallfahrt ist in der Gesamterklärung in etwa vorgebildet, wie auch in ihr Gottes allgemeiner Heilswille aufs Neue verkündigt wird. Man hat das Zweite Vatikanum mit Recht das Ende der Gegenreformation genannt, mit diesem Dokument ist eher das Ende der Reformation angedeutet. Die uns heute bewegende Frage ist nicht mehr: «Wie kriege ich einen gnädigen Gott?», sondern: «Wie wirkt Gott das Heil aller Kreatur?» Jesus ist uns nicht nur der Erlöser derer, die Ihn gläubig angenommen haben,

Er ist auch der Heilsbringer derer, die Ihn nicht kennen.

Sosehr ich den allumfassenden Charakter der endgültigen Erklärung begrüße, so stehe ich nicht an zu sagen, daß man darüber verschiedener Meinung sein kann. Man kann aber nicht verschiedener Ansicht sein über die oft gehörte Kritik, die u. a. vom gegenwärtigen Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Dr. Eugene Carlson Blake, zu einer Zeit vorgebracht wurde, da er noch in der vereinigten presbyterianischen Kirche der Vereinigten Staaten leitend beamtet war. In einem Vortrag vor einer jüdischen Gemeinde erklärte Dr. Blake: «Was mich am meisten beunruhigt, ist die unter Christen weitverbreitete Annahme, es läge in der Macht der Kirche – irgendeiner Kirche – die Juden von der alten Belastung der Schuld (am Kreuzestod Christi) freizusprechen. Alle Christen würden, sofern sie darüber nachdächten, gewiß darin übereinstimmen, daß Gott allein der Richter des Menschen ist, und daß eine Aneignung des göttlichen Prärogativs Gericht zu halten, eine ebenso große Sünde ist wie die, die sie sich anmaßen zu absolvieren.»²⁰ Der Hinweis auf das Konzil blieb hier ein wenig verschleiert. Ein Leitartikel des «Christian Century», einer amerikanischen Wochenschrift, die sich ökumenisch nennt, ließ jedoch nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig: «Falls die Juden, wie einige katholische Bischöfe behaupten, des Gottesmordes schuldig sind, dann kann kein Konzil von Bischöfen und kein Papst sie davon lossprechen. Falls die Juden, wie die meisten katholischen Bischöfe glauben, nicht schuldig sind, falls sie im 20. Jahrhundert nicht kollektiv verantwortlich gehalten werden können für den Tod Jesu im ersten Jahrhundert, dann beweist jeder, der vom Freispruch (der Juden) von einem Verbrechen spricht, dessen sie nicht schuldig sind, nicht nur, daß seine Ausdrucksweise falsch, sondern auch, daß sein Geist in einer brutalen Weise ungerecht ist... Welch eine ungeheuerere Arroganz, die annimmt, Christen hätten das Recht und die Macht, den Juden ein Verbrechen zu vergeben, dessen sie nicht schuldig sind...! Die Rede von der Absolution der Juden ist ärger als Unsinn; sie ist ein Verbrechen gegen die Juden und eine Sünde gegen Gott.»²¹

Hat man je leidenschaftlichere Worte um nichts verschwendet? Die «Judenerklärung» spricht mit keiner Silbe von einer Absolution der Juden. Der Ausdruck stammt von gehetzten Redakteuren, die aus Raummangel oder Unverständnis Schlagzeilen erfunden haben, wie: «Konzil absolviert Juden».

Man muß also annehmen, daß der anonyme Leitartikler die Erklärung gar nicht richtig gelesen hat und seine Verurteilung (um nicht zu sagen: Verleumdung) des Konzils auf Zeitungsüberschriften aufbaut, die sonst kein erfahrener Leser ernst nimmt. Es ist eine bittere Ironie, daß ein Mann, der die Christen vergangener Zeiten wegen ihrer gewissenlosen Behandlung der Juden geißelt, selbst so leichtsinnig sein kann, grundlos von der «Höhe christlicher Unverschämtheit» zu sprechen.

Daß jemand die Tat des Konzils so mißdeuten konnte, ist unbegreiflich, bedarf es doch wahrhaftig keiner großen theologischen Bildung, um den gewaltigen Unterschied zu sehen, der zwischen dem Akt der Vergebung besteht, mit dem das Konzil die Juden angeblich rein zu waschen suchte, und seiner tatsächlichen Leistung: dem ernstlichen Bestreben, aus dem christlichen Bewußtsein jede ‚antijüdische‘ Deutung der Schrift, insbesondere der Passionsgeschichte, für immer zu entfernen. Es ist nicht minder unbegreiflich, wie dieses Mißverständnis Schule gemacht hat. Einer der vielen Nachahmer ist Rabbiner Maurice Eisendraht, der in einer programmatischen Rede vor der Generalversammlung der Vereinigung der reformierten jüdischen Gemeinden Amerikas seinen Zuhörern nahelegte, das Urteil des «Christian Century» «mit Würde und Aufrichtigkeit» nachzusprechen.²² Echte Würde und Vorurteilslosigkeit würden fordern, daß die Kritiker, die inzwischen die Haltlosigkeit ihrer Anklage eingesehen haben müssen, sie widerrufen. Soweit ich sehen kann, ist das bislang nicht geschehen.

Die Sorge um historische Genauigkeit und Achtung vor dem Mut des Mannes drängen mich, eine andere Äußerung Dr. Blakes festzuhalten. In der vorerwähnten Rede hat er, im Gegensatz zu jenen, die ausschließlich christliche Sünden wahrnehmen, diese freimütigen Worte gesprochen: «Sowohl Christen wie Juden haben ihren Gottesglauben als Vorwand für religiöse Vorurteile und Verfolgungen benützt. Wenn es auch wahr ist, daß ihrer Zahl nach die Verfolgung der Juden durch Christen überwältigend ist, so muß man sich doch daran erinnern, daß ihrer Beschaffenheit nach diese Verfolgung sich nicht von jener unterscheidet, der die ersten Christen von seiten der jüdischen religiösen Führer ausgesetzt war.»²³

Ich wünschte, Dr. A. Roy Eckhardt, Religionsprofessor an einer amerikanischen Hochschule und Schriftleiter des «Journal of Bible and Religion», wohl der ätzendste aller protestantischen Kritiker

der «Judenerklärung», hätte solche Beherztheit an den Tag gelegt. In einer Aufsatzreihe «End to the Christian-Jewish Dialogue» (Schluß mit dem christlich-jüdischen Gespräch), die im Frühjahr 1966 in dem bereits erwähnten «Christian Century» erschien, hat er vom Kampf um die «Judenerklärung» als «der jüngst in Rom stattgefundenen Tragödie» gesprochen.²⁴ Die endgültige (seiner Auffassung nach «verwässerte») Fassung ist der «Triumph einer diktatorischen Minderheit». Die Mehrheit unterlag dieser Diktatur, weil sie «die Nerven verlor». «Wie aber kam es, daß die Bischöfe und Sachkundigen des Sekretariats zur Förderung christlicher Einheit, die die Hüter dieses Schemas waren, trotz ihres langwierigen und tapferen Kampfes für eine eindeutige Erklärung im Geist von Papst Johannes dem Druck von höchster Stelle nachgeben und sich mit dem Wortlaut der Letztfassung abfinden mußten?» Einfach, weil «das antisemitische Gift eine chronisch störende Gegenwart im christlichen Körper ist». Im Sprachschatz Dr. Eckhardts besteht das «antisemitische Gift» in der Auffassung, daß die Juden nein zum messianischen Heil gesagt haben, als sie Jesus als den Messias «verwarfen». Jeder, der ihnen das verdiente Lob «für den objektiven (sic) Gehorsam, den sie dem Wort Gottes in einer unerlösten Welt entgegenbringen»,²⁵ verweigert, entpuppt sich nach Dr. Eckhardt als Antisemit. So kann er kühn behaupten, das Neue Testament enthalte «die Anfänge antisemitischer Feindseligkeit». Er fährt dann fort: «Solange die Kirche darauf beharrt, sich zu erheben, um ‚das Wort Gottes zu verlesen‘, dann muß sie auch die Folgen hinnehmen. Sie muß erkennen, daß manche ‚Lektionen‘ an sich und grundsätzlich ein entwürdigendes Bild ‚der Juden‘ aufrechterhalten und verbreiten.»²⁶

Als ein typisches Beispiel dafür zitiert Dr. Eckhardt 1 Thess 2, 14–16, ein Abschnitt, der nebenbei bemerkt nicht zu den Perikopen der römischen Liturgie gehört und daher auch nicht das Kirchenvolk gegen die Juden aufhetzen konnte. Die Sprache des Apostels ist zugegebenermaßen scharf. Sein Herz leidet, weil die junge Gemeinde von Thessalonich leidet, erdulden die Thessalonicher von ihren Volksgenossen doch dieselben Qualen, die die Judenchristen Judäas von den ihren erleiden mußten. Paulus nennt die Verfolger Judäas nicht bei ihren Eigennamen, er sondert nicht, wie wir Modernen es gern sehen würden, die Priesterschaft Jerusalems und den König Herodes als die Urheber der Verfolgungen aus (vgl. Apg 8, 1ff; 12, 1ff); er

sagt einfach «die Juden» und fügt voll Zorn hinzu, «die den Herrn Jesus und die Propheten getötet und auch uns verfolgt haben». Sie missfallen Gott und sind allen Menschen feind, ruft er aus, weil sie die Apostel daran hindern möchten, den Heiden die Frohbotschaft zu verkünden. So machen sie das Maß ihrer Sünden voll und rufen Gottes Zorngericht auf sich herab. Paulus hat diese Worte nicht auf eine Waage gelegt; er tat es ja auch nicht, als er seine leidenschaftliche Liebe zu Israel bekannte und sich Gott zum Opfer für seine Blutsverwandten anbot (vgl. Röm 9, 1ff). Mit Recht hat ein bekannter Exeget das Ungestüm, mit dem der Apostel an unserer Stelle seine Stammverwandten von sich weist, als die «Kehrseite» des heißen Verlangens bezeichnet, mit dem er sich im Römerbrief zu ihnen bekennt.²⁷

Die gegen die Juden gerichteten Vorwürfe des Thessalonicherbriefes gehören nicht notwendigerweise zum Thema der Epistel, sie sind vielmehr parenthetischer Natur – ein klares Zeichen dafür, daß sie einem plötzlichen Aufwallen, einem brennenden Schmerz über die noch andauernde Behinderung seines Wirkens entsprangen. Solche Erklärungen werden jedoch wenig Eindruck auf Dr. Eckhardt machen, da er sich weigert, die geschichtliche Wirklichkeit zu sehen. Die Schuld am frühen Zwiespalt zwischen der Urkirche und dem damaligen Judentum liegt für ihn einzig auf seiten der Christen. So spricht er von «der Unmoral vieler schriftlich niedergelegter Gefühle der Autoren des Neuen Testaments, die die meisten Christen (heute) nicht wahrhaben wollen». Er fährt fort: «Weil wir (Christen) geistlicher Weise nicht bereit sind, mit den Elementen des Antisemitismus in unseren (heiligen) Schriften zu leben, müssen wir uns vormachen, sie seien irgendwie nicht vorhanden. Das Resultat ist eine moralische Täuschung, eine moralische Verstrickung. Der Antisemitismus bleibt aber der blutbefleckte Bruder des Antijudaismus.»²⁸

Dr. Eckhardt fragt weder nach den Ursachen der der Synagoge widerstrebenden Texte des NT noch sucht er nach Wegen, um eine Ausartung ihrer Verwendung in Judenfeindschaft zu verhüten. Er gibt in keiner Weise zu erkennen, daß das NT kaum irgendwo ausgeprägtere jüdische Züge trägt als dort, wo es sich – um einen seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts üblichen, aber nichtsdestoweniger unglücklichen Ausdruck zu gebrauchen – in «antijüdischer Polemik» ergeht. Warum stellt er zum Beispiel keinen Vergleich an zwischen dem Sprachgebrauch des NT und dem der Schriftrollen

der Wüste von Juda? Die Männer der Qumranschen Bruderschaft nannten ihre jüdischen Gegner, die sich nicht zu ihrer Auslegung und Einhaltung der *Tora* bekannten, «Söhne der Finsternis» (1 QS I 10), «Lügenpropheten», «Trugschwätzer» (1 QH II 31; IV 9f), «Heuchler», «Betrüger» (1 QH III 28; IV 13) usw. Im Gegensatz zum Neuen Testament verpflichteten sich die Mönche von Qumran erbarmungslos, «die Söhne der Finsternis zu hassen nach dem Maß ihrer Schuld, die Gott am Ende rächen wird» (1 QS I 10), unablässigen, ja ewigen Haß zu tragen gegen die Männer des Verderbens und keinerlei Verkehr mit ihnen zu haben (1 QS IX 22). Warum macht Dr. Eckhardt auch nicht die leiseste Andeutung, daß es Moses, der Liebhaber Israels, ist, der im AT Israel «trotzig, widerspenstig gegen den Herrn» nennt (Dt 9, 7), ja, daß Gott selbst über die «Halsstarrigkeit Seines Volkes» klagt (Ex 32, 9)? Warum verschweigt er, daß es im gesamten NT keine Rügen gibt, die auch nur annähernd dem Vorwurf gleichkommen, den der Prophet Isaias gegen den Unglauben in Israel schleudert (Is 1, 2ff)?

Dr. Eckhardt scheint sich nicht darüber klar zu sein, daß solche «Zurückhaltung» die Tatsachen verfälscht und jede Vertiefung der christlich-jüdischen Koexistenz verzögert. Sie beraubt zudem das biblische Israel einer seiner Herrlichkeiten, immer Männer des Gewissens, Männer Gottes, in seinen Reihen gehabt zu haben, die es wagten, den Mächtigen und deren Schmeichlern entgegenzutreten. Die Wehklagen und wiederholten Rufe zur Umkehr, kurz die prophetische Tradition aus dem NT ausmerzen zu wollen, heißt Christen und Juden einen schlechten Dienst tun. Nur der Christ, der sich selbst in allen von Christus und den Aposteln Gerügten und Aufgerufenen wiedererkennt, wird seinem jüdischen Bruder mit der Demut begegnen, die zu einer Erneuerung christlich-jüdischer Beziehungen notwendig ist.

Ich habe Dr. Eckhardts negative Einstellung so ausführlich behandelt, weil sie typisch ist für eine kleine Minderheit, die glaubt das Wohlwollen der Juden durch Selbstaufgabe zu gewinnen; die in resolutem Masochismus meint, geistlicher Selbstmord der Christen sei die einzig echte Antwort und Sühne für alle den Juden zugefügten Leiden, insbesondere für Auschwitz. Eine krankhaft übertriebene Selbstanklage, eine Leugnung des christlichen Anspruchs (in Dr. Eckhardts Augen ein unchristliches Wort!) kann keine Heilung bringen; sie bedarf selbst des Arztes. Sie ist eine Gefahr, weil sie

imstande ist, viele Christen von der echten, so dringend nötigen Wiedergutmachung abzuhalten.

Dr. Eckhardts Stimme ist nicht die der evangelischen Welt. Gegen Ende einer keineswegs unkritischen Darstellung der «Judenerklärung» schreibt z. B. der deutsche evangelisch-lutherische Pastor Johann Chr. Lampe: «Am Tage jener entscheidenden Abstimmung erinnerte uns Kardinal Bea an das Gleichnis vom Senfkorn, mit dem Jesus jüdisches Spruchgut aufnahm. Er dachte dabei an die Leidensgeschichte dieses kleinen Konzilstextes, der ein so großes Wachstum an Schicksal, Worten und Gedanken nahm. Man könnte aber auch an die Zukunft dieser Erklärung denken, die heute so bescheiden in die Welt tritt, aber den Glauben wachsen lehrt und dereinst zum größten Baum im Garten werden kann, in dem die Vögel Schutz finden... Zuletz, so wissen der Christ und der Jude, wird es gehen wie im Liede des Königs David: Einen Abend lang währt das Weinen, aber des Morgens ist Freude (Ps 29 [30], 6).»²⁹

III. Zwei weiterführende Beiträge

Es genügt nicht, Dr. Eckhardts nihilistische Kritik der «Judenerklärung» mit vernunftmäßigen Argumenten zu widerlegen, also Ansicht gegen Ansicht zu stellen. Auf seine Todesanzeige möchte ich lieber Zeichen eines neuen Lebens, einer neuen Sicht der Kirche und dem Judentum zugewiesenen Rollen folgen lassen. So schließe ich denn mit den Abhandlungen zweier katholischer Autoren, die die Aussagen der Erklärung weiterführen und so fruchtbar machen.

In einer Sondernummer von «Esprit» bekennt Joseph Hoffmann, die «Judenerklärung» sei für ihn, den Katholiken, ein Teil «jener Bewegung, die die Kirche demütig unter die Autorität des Gotteswortes stellt, auf daß sie derart in allem, was ihr innerstes Wesen ausmacht, wieder sich selbst finde». Heute, zum erstenmal in der Geschichte, stünden wir vor einer positiven Wertung des Judentums. Im Bestreben, sich ihrer selbst bewußt zu werden, könne die Kirche einfach nicht umhin, dem Geheimnis Israels zu begegnen und es im Zentrum ihrer Erinnerung wiederzuentdecken. Man könne sagen, wiederholt Hoffmann, «die Kirche habe in einem gewissen Sinn die Fülle ihres Gedächtnisses wiedererlangt».³⁰

Hoffmann hegt nicht den geringsten Zweifel, daß die «Judenerklärung» dem jüdisch-christlichen Gespräch dienlich sein wird. Welcher Art dieses

Gespräch sein und wohin es führen wird, läßt sich heute noch nicht sagen. Sein Ausgangspunkt ist jedenfalls unser gemeinsames Erbteil. Im künftigen Dialog geht es gewiß nicht um ein Gegenüberstellen von Wahrheiten, um ein Sich-gegenseitig-die-Stirne-bieten, sondern um einen gemeinsamen Blick auf das gemeinsame Erbe, das er vor allem im ungeteilten Anhängen an den lebendigen und sich offenbarenden Gott sieht. Der Dialog wird also, nein, er muß ein Zeugnis für die Welt sein. Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, präzisiert Hoffmann, es handle sich nicht um eine Einigung der «spirituellen Kräfte» gegen den Materialismus, sondern radikaler um ein gemeinsames Bekenntnis, zur Unzulänglichkeit der Welt und der Unbedingtheit Gottes. Hier, hält Hoffmann fest, haben die Kirche und das jüdische Volk eine Mission.³¹

Eine andere in die Zukunft weisende Abhandlung zur «Judenerklärung» ist die von Dr. Kurt Schubert, Professor für Judaistik an der Wiener Universität. In seinen Augen bedeutet die Erklärung keine Verkürzung, sondern eine Vertiefung der christlichen Botschaft. Schon durch ihre Einleitung nimmt der vom jüdischen Volk handelnde Abschnitt eine Sonderstellung ein: es geht in diesem Abschnitt um das Mysterium der Kirche, um das Band, das das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams verbindet. Schubert fühlt sich darum berechtigt zu sagen: «Die jüdische ist also keine nichtchristliche Religion wie jede andere, sondern sie ist auf denselben Bund und dieselben Verheißungen gegründet wie wir selbst. In gewisser Hinsicht ist das Judentum mehr als eine nichtchristliche Religion, denn es gibt nicht nur eine Ökumene der Bekenner Christi, sondern auch eine Ökumene der Bekenner des Bundes. Das Judentum gehört als wesentliches Element mit in das ökumenische Gespräch der getrennten Christen..., (ist doch) das Bekenntnis zur Berufung Abrahams und zur Erwählung Israels (wie es die Konzilsklärung ausspricht) ... das Fundament, auf dem der christliche Glaube ruht»³² und damit auch der ökumenische Dialog.

Wenn die Erklärung betont, daß Israel trotz der Kurzsichtigkeit Jerusalems, das die gnadenvolle Gegenwart Jesu nicht erkannte, auch weiterhin Gottes Liebling bleibt, so ist damit für Schubert «ein für das christlich-jüdische Gespräch und auch für die innerchristliche Reflexion über Israel entscheidendes theologisches Thema angeschnitten, die Frage des gekündigten oder ungekündigten Bundes».³³

Zur Klärung dieser Frage weist Schubert zuerst auf die unvergleichliche Herausforderung hin, die die Person Jesu für Seine Zeitgenossen bedeutete. In Ihm trat einer auf, der Macht hatte über Krankheit und Tod, der aber entgegen dem Erwarten des damaligen Judentums nur einzelne heilte und dem Leben wiedergab, der aber nicht Krankheit und Tod als solche aufhob. In ihm trat einer auf, der die Nähe der Gottesherrschaft verkündete, ohne aber die große endzeitliche Wende, auf die das Judentum harrete, herbeizubringen. Wiewohl für den Gläubigen die Zeit der Gottesherrschaft bereits angebrochen ist, läßt ihre volle Verwirklichung noch auf sich warten.

«Was ergeben diese Überlegungen für die Frage nach dem gekündigten oder ungekündigten Bund Gottes mit Israel?» fragt Schubert, um darauf zu antworten: «Zunächst müssen wir bekennen, daß auch wir noch auf die Parusie Christi im Vollsinn des Wortes warten. Die Bitte im Gebet des Herrn ‚adveniat regnum tuum‘ hat nichts an Aktualität eingebüßt. Solange Sünde, Tod und Krankheit nicht universal überwunden sind, gelten auch noch

jene Verheißungen, die auf einen Zustand abzielen, der durch ihre Überwindung charakterisiert werden soll. In diesem Sinn ist das Warten Israels legitim, und in diesem Sinn kann auch von einer jüdisch-christlichen Ökumene der Hoffenden gesprochen werden. In diesem Sinn – und nur in diesem Sinn – kann man auch mit Recht von einem ungekündigten Bund sprechen.»³⁴

Ein solches Verständnis der Realität des Bundes und des Ernstes der eschatologischen Hoffnung bedeutet für Schubert auch eine Bereicherung des christlichen Selbstverständnisses. Schuberts Einsicht, daß die im Glauben getrennten Bekenner des lebendigen und heiligen Gottes in der Hoffnung nach der «Zeit der Erquickung», «der Wiederherstellung aller Dinge» (Apg 3, 19f) eins sind, daß sie, ob sie es wahrhaben wollen oder nicht, in einer Ökumene der Hoffnung stehen, lehrt uns vor allem den heilsgeschichtlichen Platz verstehen, den das jüdische Volk in der Zwischenzeit einnimmt. Damit hat er der Theologie neue Wege gewiesen und dem christlich-jüdischen Gespräch eine fruchtbare Zukunft in Aussicht gestellt.

¹ Der Einfachheit halber verwende ich durchwegs den populären Namen für den den Juden gewidmeten Abschnitt der Konzilserklärung über «das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen».

² (Freiburg i. Br. 1966) 7.

³ Le Figaro vom 16./17. Oktober 1965.

⁴ M. Plate, Weltereignis Konzil: Darstellung-Sinn-Ergebnis (Freiburg i. Br. 1966) 293.

⁵ ebd. ⁶ ebd. ⁷ ebd.

⁸ America (16. Okt. 1965) 430; (30. Okt. 1965) 490f.

⁹ America (3. Juli 1965) 6.

¹⁰ Commonweal (29. Okt. 1965) 112.

¹¹ ebd. ¹² ebd. 119f.

¹³ G. Richard-Molard, Qui et Non, Un pasteur au concile (Paris 1966).

¹⁴ ebd. 90 ¹⁵ ebd. ^{15a} ebd. 92 ¹⁶ ebd. 94

¹⁷ The New York Herald Tribune vom 16. Oktober 1965.

¹⁸ A Definitive Look at Vatican II: Christianity and Crisis 26 (10. Jan. 1966).

¹⁹ Correspondence: Christianity and Crisis 26 (13. Juni 1966) 134.

²⁰ Siehe The New York Times vom 15. Nov. 1965, ebenso The Jewish Declaration: Commonweal 82 (7. Dez. 1965) 331.

²¹ Christian Insolence reaches new Height: Christian Century 82 (29. Sept. 1965) 1181.

²² The State of our Union, Message of the President: The Union of American Hebrew Congregations (New York 1965) 21.

²³ The New York Times vom 15. Nov. 1965.

²⁴ End to the Christian-Jewish Dialogue: Christian Century (23. März 1966) 360.

²⁵ ebd. 361f. ²⁶ ebd. 362.

²⁷ B. Rigaux, Les Épîtres aux Thessaloniens (Paris 1956) 445.

²⁸ Christian Century (23. März 1966) 362.

²⁹ Ergänzungsheft zu Eckert-Ehrlich, Antisemitismus – Schuld der Christen? (Essen 1965) 34.

³⁰ Vatican II et les Juifs: Esprit 34 (Juni 1966) 1170.

³¹ ebd. 1167.

³² K. Schubert, Die Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils über die Juden, Sonderdruck aus Zeitschrift Bibel und Liturgie 1 (1966) 16.

³³ ebd. ³⁴ ebd. 21.

JOHANNES ÖSTERREICHER

Geboren am 2. Februar 1904 in Österreich, 1927 zum Priester geweiht, studierte in Wien und Graz, ist Lektor der Theologie und Direktor des Instituts für christlich-jüdische Studien in Newark (USA), veröffentlichte The Israel of God (1963) und ist Redaktor der Zeitschrift The Bridge.