



Christen und Juden

I-III

Die Studien
der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000

Herausgegeben im Auftrag
des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland
vom Kirchenamt der EKD

Gütersloher Verlagshaus

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Christen und Juden: eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland / [im Auftr. des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland hrsg. vom Kirchenamt der EKD]. – Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus

1. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000. – 2002
ISBN 3-579-02374-8

Dieses Werk folgt der reformierten Rechtschreibung und Zeichensetzung. Ausnahmen bilden Texte, bei denen künstlerische, philologische oder lizenzrechtliche Gründe einer Änderung entgegenstehen.

Darüber hinaus folgen die beiden Studien »Christen und Juden I« (1975), »Christen und Juden II« (1991) sowie der Text »Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. Wort zur Judenfrage vom April 1950« entsprechend ihrer Erstveröffentlichung der alten deutschen Rechtschreibung.

Umwelthinweis:

Dieses Buch wurde auf chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier gedruckt. Die vor Verschmutzung schützende Einschrumpffolie ist aus umweltschonender und recyclingfähiger PE-Folie.

ISBN 3-579-02374-8

© Gütersloher Verlagshaus GmbH, Gütersloh 2002

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlagentwurf: Brigitte Willberg, Eppstein

Satz: Weserdruckerei Rolf Oesselmann GmbH, Stolzenau

Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck

Printed in Germany

www.gtvh.de

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung.....	12

Christen und Juden I (1975)

Einführung	15
I. Gemeinsame Wurzeln	18
1. Der eine Gott	18
2. Die Heilige Schrift	20
3. Das Volk Gottes	21
4. Der Gottesdienst	23
5. Gerechtigkeit und Liebe	24
6. Geschichte und Vollendung.....	25
II. Das Auseinandergehen der Wege	27
1. Der Glaube an Jesus, den Christus	27
2. Die Auslegung der Heiligen Schrift	29
3. Christliche Gemeinde und Volk Gottes	30
4. Die Entfaltung der Eigenart von Judentum und Christentum	31
5. Die Abgrenzung zwischen Judentum und Christentum	33
III. Juden und Christen heute	35
1. Vielgestaltigkeit in Judentum und Christentum	35
2. Die beiden Formen jüdischer Existenz	37
3. Der Staat Israel	38

4. Juden – Christen – Deutsche	40
5. Gemeinsame Aufgaben	42
6. Begegnung und Zeugnis	43
Begriffserklärungen	47
Mitglieder der Studienkommission »Kirche und Judentum« ..	52

Christen und Juden II (1991)

Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum

Vorwort	53
1. Die evangelische Kirche und die Juden seit 1945 ..	56
1.1 Die Anfänge nach 1945	56
1.2 Die EKD-Studie von 1975	58
1.3 Die weitere Entwicklung	59
2. Der bisher erreichte Konsens	62
2.1 Die Überwindung der Entfremdung vom Judentum	62
2.1.1 Die Absage an den Antisemitismus	62
2.1.2 Das Eingeständnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust	63
2.2 Die unlösbare Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum	64
2.3 Die bleibende Erwählung Israels	65
2.4 Die Bedeutung des Staates Israel	66
3. Auf dem Weg zu neuen Einsichten	67
3.1 Nächste Schritte	67
3.2 Neuorientierung der theologischen Arbeit	68

3.2.1 Information: Antisemitismus, Antijudaismus, Antizionismus	68
3.2.2 Zur Auslegungstradition	70
3.2.3 Zur Sicht der Kirchengeschichte	75
3.3 Jesus – Messias – Christus	77
3.3.1 Information: Jesus, der Jude	77
3.3.2 Das Bekenntnis zu Jesus, dem Christus, im Neuen Testament und das Verhältnis von Kirche und Judentum	78
3.4 Juden – Christen – Gottes Volk	84
3.4.1 Information: »Volk Gottes« und Völker nach dem Alten Testament	84
3.4.2 Information: Die Verselbständigung der Kirche gegenüber dem Judentum	86
3.4.3 »Volk Gottes« im Neuen Testament und das Verhältnis von Kirche und Judentum	89
3.4.4 Theologische Folgerungen	99
3.5 Christen und Juden heute	102
3.5.1 Information: Land und Staat Israel	102
3.5.2 Formen der Begegnung von Christen und Juden ...	103
3.5.3 Predigen in Israels Gegenwart	104
3.5.4 Unterrichten in Israels Gegenwart	107

Mitglieder der Studienkommission »Kirche und Judentum« und der Arbeitsgruppe »Christen und Juden« der Evangelischen Kirche in Deutschland	111
---	-----

Christen und Juden III (2000)

Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum

Vorwort	113
1. Die Entwicklung seit Studie II	116
1.1 Die Entscheidungen der Landeskirchen	116
1.2 Die Entwicklung jüdischen Lebens in Deutschland	122

2. Der Bund Gottes	126
2.1 Offene Fragen	126
2.2 Gottes Bundsetzungen mit Israel als Erweise seiner erwählenden Güte und Treue	128
2.3 Was ist neu am »neuen Bund« von Jer 31?	132
2.4 Der Bund – unverlierbares Identitätszeichen Israels	134
2.5 Jesus Christus – Ziel und Bekräftigung der Bundsetzungen Gottes	135
2.6 Das Verhältnis von »altem« und »neuem« Bund nach dem Hebräerbrief	142
2.7 Der »neue Bund« im Abendmahl als Zusammenfassung der Heilswirkung des Christusgeschehens	145
2.8 Die Bedeutung des Bundesbegriffs für das frühchristliche Kirchenverständnis	150
2.9 Zusammenfassung	151
3. Die bleibende Erwählung Israels und der Streit um die Judenmission	154
3.1 Wie aktuell ist die Frage der Judenmission?	154
3.2 Biblische Gesichtspunkte	156
3.3 Historische Gesichtspunkte	162
3.4 Zeugnis, Begegnung, Dialog: Begriffliche Klärungen	167
3.5 Anhang: Judenchristen und »Messianische Juden«	169
4. Handlungsfelder und Aufgaben von Christen und Juden	173
4.1 Menschenrechte	173
4.2 Bewahrung der Schöpfung	176
4.3 Arbeit und Ruhe, Sonntagsheiligung und Sabbatruhe	178
4.4 Den Antisemitismus bekämpfen – Minderheiten schützen	180
4.5 Formen des Gedenkens	184
4.6 Israel – Land und Staat	188

4.7 Der christliche Gottesdienst in seinem Verhältnis zum jüdischen Gottesdienst	196
5. Orientierungen im christlich-jüdischen Gespräch	204
5.1 Im Schatten von Auschwitz	204
5.2 Das Alte Testament als Schrift der Christen	205
5.3 Die Einheit der Bibel	207
5.4 Sachkritik am Neuen Testament?	208
5.5 Die Wiederentdeckung der Kapitel 9 bis 11 des Römerbriefs	209
5.6 Konturen des christlich-jüdischen Gesprächs in der Gegenwart	210
5.7 Vor neuen Aufgaben	212
6. Anhang	215
6.1 Begriffserklärungen	215
6.2 Ausgewählte Literatur	217
6.3 Mitglieder der Studienkommission »Kirche und Judentum«	219
Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland	220
Kundgebung der 9. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 5. Tagung zu Christen und Juden (2000) 50 Jahre Erklärung von Weißensee	220
Wort zur Judenfrage (1950)	223

Vorwort

Das Verhältnis von Kirche und Judentum gehört seit 50 Jahren zu den wirklich brisanten theologischen Fragen. Nach zögernden Anfängen hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass die traditionell verbreitete Auffassung, nach der Israel von Gott verworfen und die Kirche an seine Stelle getreten sei, theologisch nicht zu rechtfertigen ist.

Die Synode der EKD hat dies 1950 in Berlin-Weißensee klar ausgesprochen und damit den Weg zu einer Neubesinnung geöffnet, die nicht nur ethische, sondern auch im strengen Sinne theologische Irrwege korrigiert.

Schritte auf diesem Weg sind Erklärungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Forschungsergebnisse der akademischen Theologie, besonders in den Bereichen des Alten und Neuen Testaments sowie der Judaistik, Erklärungen landeskirchlicher Synoden, vor allem aber die Studien »Christen und Juden« der EKD, die in den Jahren 1975, 1991 und 2000 erschienen sind. Mit ihrer Kundgebung »50 Jahre Erklärung von Weißensee« hat die Synode der EKD im Jahr 2000 den eingeschlagenen Weg bestätigt und fortgeführt.

Es genügt jedoch nicht, wenn sich Synoden, Theologen und engagierte Gruppen auf den Weg der Neuorientierung machen. Die Kirche im Ganzen, ihre Gemeinden selber, alle ihre Glieder sind herausgefordert, sich neuen Erkenntnissen zu öffnen und die neuen Einsichten im Zusammenleben mit jüdischen Menschen zu bewähren.

Deshalb werden die drei Studien der EKD hier noch einmal zusammen vorgelegt. Mögen sie das Gespräch weiter fördern und vertiefen und uns auf dem Weg gelebter Geschwisterlichkeit von Christen und Juden weiter voranbringen!

Hannover, im Dezember 2001

Präses Manfred Kock
Vorsitzender des Rates der
Evangelischen Kirche in Deutschland

Einleitung

Nach dem Zweiten Weltkrieg haben die Kirchen in Deutschland angefangen, ihre Beziehungen zum Judentum neu zu bedenken. Die Motive dafür waren verschiedener Art: das Bestreben, die Schuld, die Hitler-Deutschland auf sich geladen hatte, mitzutragen und zu einer Versöhnung zu kommen; endzeitliche Erwartungen, vorwiegend in pietistischen Kreisen, die sich aus der Gründung des Staates Israel ergaben; vor allem die Entdeckung, wie viele Verbindungen theologischer und geistlicher Art zwischen Christentum und Judentum trotz aller Unterschiede bestehen. Im Gesamtzusammenhang dieser Diskussion hat der Rat der EKD 1967 die Studienkommission »Kirche und Judentum« berufen.

Die Studienkommission hat dem Rat 1973 vorgeschlagen, eine Ausarbeitung zum Thema »Verhältnis der Kirche zu den Juden« zu entwerfen. Diesem Vorschlag hat der Rat im Dezember 1973 zugestimmt. Daraus ist die Studie »Christen und Juden (I)« entstanden, die 1975 erschien.

Die Studie »will in erster Linie den Christen in der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Orientierungshilfe für die Besinnung über ihr Verhältnis zu den Juden geben. Sie geht dabei von der Überzeugung aus, daß die Beziehung zwischen Christen und Juden auch dort zu den fundamentalen Themen der christlichen Existenz gehört, wo eine unmittelbare Nachbarschaft des Zusammenlebens von Christen und Juden nicht oder nicht mehr gegeben ist«.

Die Studie konnte die anstehenden Fragen allerdings nur kurz und knapp ansprechen. Deshalb hat der Rat der EKD die Studienkommission beauftragt, ein »Arbeitsbuch Christen und Juden« hinzuzufügen, das zu jedem Abschnitt weiteres Material und vertiefende Darlegungen bringt. Dieses erschien 1979 in erster, 1989 in vierter Auflage.

Die Studie »Christen und Juden (I)« fand ihre Fortführung in der Studie »Christen und Juden II« von 1991. Sie ist ein Ergebnis der Weiterarbeit der Studienkommission »Kirche und Judentum« der EKD, nunmehr begleitet von der »Arbeitsgruppe Christen und Juden«, in der Vertreter des Judentums mit der Studienkommission zusammen arbeiteten. Die Studie »Christen und Juden II« zieht eine Bilanz der Entwicklung im Verhältnis von Christen und Juden seit

1945, insbesondere aber seit der Studie I von 1975. Diese war von neun Landeskirchen aufgenommen und weitergeführt worden. Dabei kommt der Erklärung der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« von 1980 besondere Bedeutung zu. Die Studie II fasst den »bisher erreichten Konsens« zusammen und macht ihn zur Grundlage weiterer Überlegungen. Auf dem Wege zu neuen Einsichten wird das Christusbekenntnis des Neuen Testaments im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Judentum bedacht, ebenso die Bezeichnung »Volk Gottes«, die sowohl Juden wie Christen, wenn auch in unterschiedlichem Verständnis, auf sich beziehen. Konkrete Konsequenzen aus der theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum werden gezogen, vor allem im Blick auf Formen der Begegnung von Christen und Juden, auf die Predigt im christlichen Gottesdienst sowie für den christlichen Unterricht auf allen seinen Ebenen.

Die Studie »Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum« setzt die Reihe der Studien fort und schließt sie zugleich ab. Die bisherigen Schritte auf dem Weg werden wiederum zusammengefasst. Weitere neun Gliedkirchen der EKD haben sich seit der Studie II zur Sache geäußert. Einen Schwerpunkt der neuen Studie bildet die Frage: Was leistet der Begriff »Bund« für eine sachgemäße theologische Zuordnung von Kirche und Judentum? Angepackt wird ferner das brennende Problem der so genannten »Judenmission«: »Erlaubt, ja gebietet die leidvolle und schuldbeladene Geschichte der Kirche in ihrem Verhältnis zum Judentum heute den Verzicht auf eine organisierte, gesonderte Judenmission?« (Vorwort). Die Studie bejaht dies, ohne jedoch die prinzipiell universelle Geltung der christlichen Verkündigung in Frage zu stellen. Für das Verhältnis von Christen und Juden zueinander werden die Begriffe Zeugnis, Begegnung und Dialog herangezogen. Gemeinsame Handlungsfelder von Christen und Juden werden im Bereich der Menschenrechte, der Bewahrung der Schöpfung, der Sonntagsheiligung und des Minderheitenschutzes gesehen. Nach geeigneten Formen des Gedenkens wird gefragt. Im Blick auf den Staat Israel wird die enge Zusammengehörigkeit von Bund und Land betont, jedoch einer religiösen Überhöhung des Staates Israel widersprochen. Stärker als bei den vorangegangenen Studien greift die Studie III die kontroversen Aspekte im Verhältnis von Christen und Juden (Ju-

denmission, Staat Israel) auf. Da sie zwar eine differenzierte, aber doch deutliche Position einnimmt, ist sie als Einladung zur Diskussion zu verstehen, ebenso aber als Signal für die Richtung weiterer Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum.

Ernst Lippold
Oberkirchenrat i.R.

Christen und Juden I

Einführung

Das Schicksal des jüdischen Volkes steht heute verstärkt im Blickfeld. Der Konflikt im Nahen Osten und die Lage der Juden in der Sowjetunion sind dafür besonders kennzeichnend. Das Schicksal der Juden ist aber in seiner Geschichte vielfältig mit dem der Christen verflochten.

Viele Jahrhunderte lang haben Christen ihre Beziehung zu den Juden fast ausschließlich unter der Frage gesehen: Was trennt uns von ihnen? Dies geschah auf dem Hintergrund eines Verhältnisses zwischen Christen und Juden, das von Fremdheit und gegenseitiger Ablehnung bestimmt war. Dabei haben beide nicht nur einander geschadet, sondern auch selbst Schaden genommen.

Im Gefolge der Katastrophe des europäischen Judentums haben Christen nach dem Zweiten Weltkrieg angefangen, ihre Beziehung zu den Juden neu zu durchdenken. Sie haben dabei entdeckt, wieviel Verbindendes es nach wie vor zwischen beiden gibt, und sind sich des gemeinsamen Erbes wieder bewußt geworden. Von beiden Seiten her hat ein Gespräch begonnen, wie es in den Jahrhunderten zuvor so nicht möglich war.

Die vorliegende Studie steht im Zusammenhang dieses Gespräches und ist zugleich auf die besondere Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses in Deutschland bezogen. Sie will in erster Linie den Christen in der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Orientierungshilfe für die Besinnung über ihr Verhältnis zu den Juden geben. Sie geht dabei von der Überzeugung aus, daß die Beziehung zwischen Christen und Juden auch dort zu den fundamentalen The-

men der christlichen Existenz gehört, wo eine unmittelbare Nachbarschaft des Zusammenlebens von Christen und Juden nicht oder nicht mehr gegeben ist. Denn auch der eigene, auf das Neue Testament gegründete Glaube wurzelt in der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung.

Zwischen Christen und Juden bestehen tiefgreifende Unterschiede und Gegensätze. Dazu gehören neben vielen ungelösten Problemen menschlichen Zusammenlebens das Verständnis der Person und der messianischen Sendung Jesu, die Auslegung der Heiligen Schrift, die Vorstellung vom Volk Gottes, die Auffassung von Gesetz, Rechtfertigung und Glaube. Diese Gegensätze dürfen nicht verschwiegen werden. Es darf aber ebenso wenig verschwiegen werden, was Juden und Christen verbindet.

Die Studie ist so aufgebaut, daß in *Teil I* an einigen wichtigen Punkten die gemeinsamen Wurzeln aufgezeigt werden, die Juden und Christen in ihrem Glauben und Leben in der biblischen Überlieferung des Volkes Israel haben. *Teil II* führt dann aus, wie die Wege von Christen und Juden aufgrund der Entscheidung, die sich an der Person Jesu Christi vollzog, immer weiter auseinander geführt haben; dies wird in Entsprechung zu den in Teil I behandelten Themen dargelegt. *Teil III* beschreibt schließlich die heutige Lage der Juden und zeigt auf, welche Möglichkeiten der Begegnung und gemeinsamen Verantwortung zwischen Juden und Christen sich bieten. Im Anhang werden einige Begriffe (im Text durch hochgestellte Zahlen gekennzeichnet) erklärt.

Es kann nicht erwartet werden, daß die Studie »Christen und Juden« alle in ihr behandelten Fragen umfassend und abschließend beantwortet; dazu ist das Thema zu vielschichtig und von einer langen Tradition her zu sehr belastet. Sie soll aber dazu beitragen, über die Folgen früherer Fremdheit und Ablehnung hinauszuführen, verfestigte Auffassungen aufzulockern, um ein weiterführendes Gespräch und vertiefendes Nachdenken zu ermöglichen. Die Studie fordert dazu auf, sich mit den vorgetragenen Überlegungen zu beschäftigen und auseinanderzusetzen. Sie will sowohl Gespräche in den Gemeinden als auch die wissenschaftliche Arbeit der Theologen anregen.

Die vorliegende Studie wurde von der Studienkommission »Kirche und Judentum« erarbeitet. Diese wurde 1967 vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland berufen, um unterschiedliche Auffassungen unter evangelischen Christen über ihre Haltung gegen-

über dem Judentum zu klären. Aufgrund der in der Arbeit dieser Kommission erzielten Annäherung der Standpunkte erteilte ihr der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland im Dezember 1973 den Auftrag, eine Studie über das Verhältnis der Christen zu den Juden auszuarbeiten. Er hat über das Ergebnis dieser Arbeit in seinen Sitzungen vom 1. März und 24. Mai 1975 beraten und übergibt diese Studie den Gemeinden sowie allen, die an den angesprochenen Fragen interessiert sind. Er hofft, mit dieser Veröffentlichung die Begegnung zwischen Christen und Juden zu fördern.

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland
D. Clafß
Vorsitzender

Du sollst wissen, daß nicht du die Wurzel trägst, sondern die Wurzel trägt dich«
(Römer 11,18)

I. Gemeinsame Wurzeln

Die christliche Gemeinde hat ihre Wurzeln im Judentum. Jesus lebte und lehrte innerhalb des jüdischen Volkes. Er selbst wie auch seine Jünger und die Apostel waren Juden; sie hatten teil am Glauben und an der Geschichte ihres Volkes. Innerhalb ihrer jüdischen Umwelt verkündigten sie das Neue ihrer Botschaft: daß in der Person Jesu der erwartete Messias gekommen und mit seiner Auferweckung die Endzeit angebrochen sei.

Aus der Annahme oder Ablehnung dieser Botschaft entstanden Unterschiede und Gegensätze. Sie blieben zunächst noch innerhalb eines gemeinsamen Rahmens, führten dann aber zu einer Verselbständigung der christlichen Gemeinde und schließlich zur völligen Trennung zwischen Christen und Juden. Im Verlauf dieser Entwicklung haben beide Glaubensgemeinschaften in gegenseitiger Abgrenzung ihr unverwechselbar eigenes Gepräge erhalten.

Auch durch diese Trennung ist das beiden Gemeinsame nicht verlorengegangen. Die Gemeinsamkeiten stehen seither im Gesamtzusammenhang des christlichen oder des jüdischen Glaubens und werden von daher bestimmt; zugleich eröffnen diese Gemeinsamkeiten die Möglichkeit zu neuer Begegnung und zum Bedenken gemeinsamer Verantwortung in der heutigen Welt.

1. Der eine Gott

Juden und Christen bekennen sich zu dem einen Gott, dem Schöpfer und Erlöser.

Wenn wir als Christen von Gott reden, dann sind wir mit den Juden der Überzeugung, daß der Gott, der in der Heiligen Schrift bezeugt wird, einer ist. Es ist eine grundlegende Erkenntnis seit der Frühzeit Israels¹, daß Gott als Schöpfer und Erlöser Ausschließlichkeit beansprucht. Gerade darin unterschieden sich die Juden schon

in alttestamentlicher Zeit von den anderen Völkern, die eine Mehrzahl oder gar Vielzahl von Göttern anerkannten und verehrten. Dies war von Anfang an auch ein besonderes Kennzeichen der Christen, und in den ersten Jahrhunderten der christlichen Geschichte wurden ebenso Juden wie Christen wegen ihres Bekenntnisses zu dem einen Gott angefeindet und verfolgt.

Das grundlegende jüdische Glaubensbekenntnis ist damals wie heute der Satz: »Höre Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einer« (5 Mose 6,4). Auch Jesus und seine Jünger sprachen diesen Satz täglich in ihren Gebeten, so wie es die Juden bis heute tun. Der gleiche Satz ist zur Grundlage des ersten Artikels des christlichen Glaubensbekenntnisses geworden.

Die Gemeinsamkeit wird auch in der Entfaltung dieses Bekenntnisses bei Juden und Christen sichtbar: Der Glaube an Gott den Schöpfer ist an den Anfang der Bibel gestellt. Er durchzieht die jüdischen Gebete seit ältester Zeit und ist ebenso ein zentrales Stück des christlichen Glaubens. Nach christlichem wie jüdischem Verständnis ist Gott der Gott der ganzen Menschheit und steht doch zugleich in einem besonderen Verhältnis zu denen, die zu seinem Volk gehören. Im Glauben an Gott, den Erlöser, findet das Verhältnis Gottes zu seinem Volk seinen zentralen Ausdruck. Diese Glaubenserfahrung wird im Alten Testament in vielfältiger Weise bezeugt: von der wunderbaren Errettung des Volkes Israel aus der ägyptischen Knechtschaft bis hin zur Erwartung der endgültigen Heimführung und Erlösung des ganzen Volkes. Im Neuen Testament ist dies aufgenommen und durch neue Erfahrungen geprägt worden: im Glauben an Gottes Handeln in Tod und Auferweckung Jesu, in dem Beistand des Geistes in der Zeit zwischen Ostern und Wiederkunft Christi wie in der Erwartung der Erlösung am Ende der Zeit. Die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten, die im Alten Testament bereits angedeutet ist, hat sich zur Zeit Jesu im Judentum² stärker entfaltet; sie bildet seither ein wesentliches Element der jüdischen Gebetssprache. In der christlichen Endzeiterwartung ist sie unlösbar mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi verbunden. Vielfach prägen gerade solche Züge, die als charakteristisch und grundlegend für das Christentum gelten, auch die jüdische Frömmigkeit. In den Gebeten, die seit vielen Jahrhunderten im Judentum von einer Generation an die andere weitergegeben werden, wird Gott, der Schöpfer und Erlöser, der die Toten auferweckt, immer wieder als der Gnädige und Barmherzige und als der

Vater der Seinen angesprochen und gepriesen. Seine Liebe zu seinem Volk und zu allen Menschen findet ebenso vielfältigen Ausdruck wie die Zuversicht, daß er die Sünden vergibt.

Für den christlichen Glauben stehen diese Aussagen in einem Zusammenhang, der auf die Offenbarung Gottes in Christus bezogen ist. Das kommt am deutlichsten darin zum Ausdruck, daß der *eine* Gott als Vater Jesu Christi bezeugt und angerufen wird.

2. Die Heilige Schrift

Juden und Christen gründen ihren Glauben auf die gemeinsame »Schrift« (das »Alte Testament«), auf die auch das »Neue Testament« der Christen bezogen ist.

Die ersten Christen besaßen wie alle Juden eine Sammlung biblischer Bücher, die im wesentlichen dem entsprach, was die Kirche später das »Alte Testament« nannte. Für diese Schriften findet sich im Neuen Testament die Bezeichnung »das Gesetz und die Propheten« (Matthäus 22,40); vielfach heißen sie auch einfach »die Schrift«, da diese Sammlung von Schriften allgemein bekannt war und als grundlegendes Glaubenszeugnis anerkannt wurde. Christen wie Juden fanden in der Schrift vielfältige Anweisungen für das tägliche Leben, für das Gebet, für die Predigt und den Gottesdienst.

Jesus bezog sich bei der Verkündigung seiner Botschaft ganz selbstverständlich auf die Schrift, wie sie ihm vorlag. Er entnahm das Doppelgebot der Liebe, das er zu einem Kernstück seiner Botschaft machte, aus der Schrift, indem er zwei ursprünglich selbständige Sätze verknüpfte: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft« (5 Mose 6,5) und »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (3 Mose 19,18). Dies war ein im Rahmen der damaligen jüdischen Schriftauslegung durchaus mögliches Verfahren; deshalb stimmte ihm auch sein schriftgelehrter jüdischer Gesprächspartner zu: »Meister, du hast wahrlich recht geredet« (Markus 12,32). Jedoch hat Jesus aus diesem Gebot Konsequenzen gezogen, die über die jüdische Schriftauslegung hinausführten, indem er es auch auf Feinde, Zöllner und Samaritaner bezog.

Ebenso wie Jesus benutzte Paulus die Schrift als Grundlage für seine Verkündigung und verwendete auch die zu seiner Zeit üblichen jüdischen Regeln der Auslegung. Bemerkenswert ist dabei, daß Paulus nur an wenigen Stellen auf Worte Jesu zurückgreift, jedoch sehr häufig die Schrift zitiert. Auch er gibt aber der Schrift eine neue und für Juden ungewöhnliche Auslegung.

Diese Schrift ist Juden und Christen gemeinsam. Sie wird durch die christliche Verkündigung denen bekannt gemacht, die keine Juden sind. Schon Paulus wandte sich mit Aussagen der Schrift auch an heidnische Hörer. Seither lernen Nichtjuden dadurch die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel¹ kennen und werden in sie mit hineingenommen.

In der christlichen Gemeinde entstanden schon früh eigene Schriften, in denen unter ständigem Rückbezug auf »die Schrift« Gottes Heilshandeln in Jesus Christus entfaltet wird. Sie bilden das »Neue Testament«, das die Christen mit dem »Alten Testament« zu ihrer Bibel zusammenfaßten.

In der Geschichte der Kirche wurde um das Verständnis des Alten Testaments immer wieder gerungen. Es gab auch wiederholt Versuche, einzelne Bücher des Alten Testaments abzuwerten oder ihm insgesamt die Anerkennung als Teil der Heiligen Schrift abzuspochen. Derartige Versuche wurden aber von der Kirche abgewiesen, weil sie den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs als den Vater Jesu Christi bekennt. So bleibt das Alte Testament, die Heilige Schrift der Juden, zugleich einer der beiden Bestandteile der christlichen Bibel.

3. Das Volk Gottes

Juden und Christen verstehen sich beide als Volk Gottes.

Nach alttestamentlichem Glauben ist Gott, der Schöpfer und Herr der Welt, zugleich der Gott seines Volkes Israel¹, das er erwählt und mit dem er einen Bund geschlossen hat. Die Begründung dafür wird nicht in Vorzügen oder Verdiensten des Volkes gesehen, sondern allein in der Zuwendung und Liebe Gottes.

Diese Liebe Gottes zu seinem Volk fordert zugleich die Liebe des Volkes zu seinem Gott, die sich im Tun des göttlichen Willens äu-

ßert. Am Sinai sind die Gebote offenbart worden, nach denen Israel als Volk leben soll. Auch wenn das Volk als Ganzes hinter dem geforderten Gehorsam zurückbleibt, verkündigen die Propheten, daß Gott an der Erwählung festhält und sein Volk zur Umkehr führen wird, so daß es künftig seinen Willen voll und ganz tun kann.

Von diesem grundlegenden Selbstverständnis als Volk Gottes sind die Juden bis heute bestimmt. Das findet seinen ständigen Ausdruck in den Gebeten, in denen es heißt: »Du hast uns erwählt und hast uns geheiligt unter allen Völkern.« Und trotz der Erkenntnis, daß ein großer Teil des Volkes die Gebote Gottes nicht vollständig erfüllt, sagt die jüdische Überlieferung: »Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt.« Die Erwählung Gottes bleibt bestehen um des Bundes willen, den Gott mit den Vätern geschlossen hat.

Auch das Neue Testament spricht vom Volk Gottes. Damit ist zunächst das Volk Israel gemeint. Jesus sagt, daß er zu den »verlorenen Schafen des Hauses Israel« gesandt ist (Matthäus 15,24). Auch Paulus bestätigt den Juden, daß sie das Volk Gottes sind und bleiben: »Gott hat sein Volk nicht verstoßen« (Römer 11,2); und er erwartet, daß sie jetzt oder in Zukunft an dem durch Christus erschlossenen Heil teilhaben werden.

In der christlichen Verkündigung werden die Schranken der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk aufgehoben; alle, die an Jesus Christus glauben, sind Abrahams Kinder und Erben der Verheißung, die dem Volk Israel gegeben ist. So entsteht nun die Kirche als Volk Gottes aus Juden und Heiden.

Das Neue Testament überträgt mit dem Begriff »Volk Gottes« zugleich grundlegende Elemente des alttestamentlichen Bundesgedankens auf die christliche Gemeinde. Sie wird als »das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums« bezeichnet, wie es im Alten Testament vom Volk Israel gesagt ist (1 Petrus 2,9 / 2 Mose 19,5.6).

So verstehen sich Juden und Christen beide als Volk Gottes. Sie sind trotz ihrer Geschiedenheit dazu berufen und bestimmt, Zeugen Gottes in dieser Welt zu sein, seinen Willen zu tun und der zukünftigen Vollendung seiner Herrschaft entgegenzugehen.

4. Der Gottesdienst

Juden und Christen sprechen ihren Glauben im Gottesdienst aus, in dem sich vielfältige Gemeinsamkeiten finden.

Juden und Christen versammeln sich im Gottesdienst zum Hören auf Gottes Wort, zum Bekenntnis ihres Glaubens und zum Gebet. Daraus ergeben sich gemeinsame Grundelemente ihrer Gottesdienste, durch die sich beide von den meisten anderen Religionen unterscheiden. Diese Gemeinsamkeit beruht auf der Tatsache, daß sich beide an die göttliche Offenbarung gebunden wissen, die in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Dabei wird bei Juden und Christen das gesamte Leben der Gläubigen mit einbezogen: durch Glaube und Gehorsam soll es als Antwort auf das gehörte Wort Gottes selbst insgesamt zu einem Gottesdienst werden.

Die heutige Form des jüdischen Gottesdienstes ist das Ergebnis einer langen Entwicklung. In ihrem Verlauf kam es zu einem Nebeneinander des Opfertagesdienstes im Tempel von Jerusalem und des an allen Orten möglichen Gebetsgottesdienstes in der Synagoge. Nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. trat dieser Gottesdienst in den Mittelpunkt des jüdischen religiösen Lebens. Der christliche Gemeindegottesdienst, der seinen Ursprung in der Feier des Abendmahls hat, übernahm Elemente des Synagogengottesdienstes und entwickelte sie eigenständig weiter.

Daher bestehen im gottesdienstlichen Leben von Juden und Christen zahlreiche Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten: z.B. der wöchentliche Feiertag (Sabbat/Sonntag), die Gestaltung des Wortgottesdienstes (Schriftlesung, Gebete, Segen) bis in einzelne liturgische Formulierungen hinein (Halleluja, Amen), bestimmte Feiern im Ablauf des Festjahres (Passa/Ostern) und im Ablauf des Lebens (Beschneidung/Taufe; Bezeugung der Hoffnung auf künftiges neues Leben bei der Beisetzung der Toten). Dabei soll nicht übersehen werden, daß die vorhandenen Unterschiede oft durch bewußte Abgrenzung entstanden sind.

Durch die Gemeinsamkeiten in Struktur und Formen des gottesdienstlichen Lebens konnten die ersten Christen die gottesdienstliche Gemeinschaft mit den Juden durch Teilnahme an deren Synagogengottesdiensten zunächst noch beibehalten. Nach einer langen Periode getrennter Entwicklung führt die Besinnung auf die Zu-

sammengehörigkeit von Christen und Juden in der Gegenwart wieder zu Versuchen, bei besonderen Anlässen gemeinsame Gottesdienste zu halten.

5. Gerechtigkeit und Liebe

Juden und Christen sind in ihrem Glauben und Handeln bestimmt durch die Wechselbeziehungen zwischen Gerechtigkeit und Liebe.

Christen und Juden sind in ihrem Selbstverständnis dadurch geprägt, daß sie sich beide von dem einen Gott zu Partnern in seinem Bund erwählt wissen. In dieser Erwählung hat Gott sowohl seine Liebe als auch seine Gerechtigkeit offenbart. Darin gründet für beide die Verpflichtung, Gerechtigkeit und Liebe in dieser Welt zu verwirklichen.

Gerechtigkeit und Liebe bilden im Handeln Gottes eine Einheit; daher gehören sie auch im menschlichen Handeln zusammen: Menschliche Gerechtigkeit bedarf der beständigen Inspiration durch die Liebe; menschliche Liebe ist auf Gerechtigkeit angewiesen. Für die Glaubwürdigkeit von Christen und Juden hängt viel davon ab, ob sie diesen Anspruch erfüllen.

Das Alte Testament bezieht die Forderung der Liebe zunächst auf das eigene Volk als den Bundespartner Gottes. Es heißt jedoch auch im Blick auf den Fremden, soweit er mit dem Volk zusammen lebt: »Du sollst ihn lieben wie dich selbst« (3 Mose 19,34).

In bestimmten Gruppen des nachbiblischen Judentums² setzte sich diese Ausweitung des Gebotes der Nächstenliebe nachhaltig fort. Jesus hat es durch die Forderung der Feindesliebe von allen Schranken befreit.

Die Forderung nach einem Leben in Gerechtigkeit, das in allen Einzelheiten durch Gottes Willen bestimmt ist, wird im Judentum stark betont. Das kann den Eindruck erwecken, als werde dadurch die Liebe von der Gerechtigkeit verdrängt. Indes haben schon die Propheten des Alten Testaments wie auch später die Lehrer des Judentums gerechtes Leben in Gottes Liebe zu seinem Volk begründet: denn aus Liebe hat Gott seinem Volk die Tora⁶ gegeben; sie umschreibt den Lebensbereich, in dem sich die Gerechtigkeit als Antwort auf diese Tat Gottes in der Liebe zum Nächsten verwirklicht.

Auch nach christlichem Verständnis gehören Gerechtigkeit und Liebe eng zusammen. Für den Christen ist jedoch die rechtfertigende Tat Gottes in Jesus Christus die entscheidende Voraussetzung dafür, daß Gerechtigkeit und Liebe sich bei den Menschen verwirklichen können.

So gibt es bei Christen und Juden tiefgehende Unterschiede in der Begründung von Gerechtigkeit und Liebe. Dennoch bestehen weitreichende Gemeinsamkeiten im Verständnis konkreter Forderungen. Daher können Christen und Juden sich gemeinsam darum bemühen, Gerechtigkeit und Liebe in der Welt zu verwirklichen und dadurch dem Frieden zu dienen.

6. Geschichte und Vollendung

Juden und Christen leben auch in der Trennung aus der gemeinsamen Geschichte Gottes mit seinem Volk, deren Vollendung sie erwarten.

Juden und Christen sind in ihrem Verhältnis zur Geschichte und deren Ziel durch die Erfahrungen miteinander verbunden, die das Volk Israel¹ seit den Tagen Abrahams im Verlauf seiner Geschichte immer wieder mit seinem Gott gemacht hat.

In der damaligen Umwelt war die Meinung weit verbreitet, daß die Menschen zusammen mit der Welt dem ewigen Werden und Vergehen schicksalhaft ausgeliefert seien. Demgegenüber erfuhr das Volk Israel – vielfach in Spannung zu seinen eigenen Vorstellungen und Wünschen –, daß Gott es auf einen unumkehrbaren Weg rief. Dieser Weg führt auf ein Ziel zu, an dem Israel das endgültige Heil Gottes zusammen mit allen anderen Völkern empfangen wird.

Im Zuge solcher Erfahrungen ist es gemeinsamer Glaube von Juden und Christen, daß sie den Gang der Geschichte nicht als blindes Schicksal oder als Kette von unberechenbaren Zufällen sehen; sie erkennen und bezeugen, daß der letzte Sinn und das Ziel der Geschichte das Heil Gottes für alle Menschen ist.

Christen bekennen, daß in Jesus Christus die prophetischen Verheißungen vom Bund Gottes mit seinem Volk neue und weiterführende Gestalt gewonnen haben, um die Welt der Vollendung entgegenzubringen. An diesem Punkt besteht die die Trennung begründende Spannung: für die Juden führt die Verwirklichung der Tora⁶

zur Vollendung, für die Christen liegt das Heil im Glauben an den bereits gekommenen Messias⁹ Jesus und in der Erwartung seiner Wiederkunft.

Dennoch verpflichten die bestehenden Gemeinsamkeiten Christen und Juden, diese Spannung auszuhalten und sie im Blick auf die von beiden erwartete Vollendung der Geschichte fruchtbar zu machen. Christen und Juden sind dazu berufen, ihre Verantwortung für die Welt nicht gegeneinander oder nebeneinander, sondern miteinander nach Gottes Willen wahrzunehmen.

»Einen jeglichen dünken seine Wege rein;
aber der Herr prüft die Geister«
(Sprüche 16,2)

II. Das Auseinandergehen der Wege

Der Glaube von Juden und Christen hat gemeinsame Wurzeln, jedoch sind ihre Wege im Laufe der Jahrhunderte immer weiter auseinandergegangen. Die Gegensätze entzündeten sich besonders an folgenden Fragen: ob Jesus der Messias sei; wie die Heilige Schrift auszulegen sei; was unter »Volk Gottes« zu verstehen sei; in welcher Weise die Glaubensausagen entfaltet werden müßten. Die sich widersprechenden Antworten darauf und der jeweils damit verbundene Wahrheitsanspruch stehen bis heute zwischen Juden und Christen.

So wurde die gegenseitige Abgrenzung unausweichlich; hinzu kamen in zunehmendem Maße offene Feindschaft und Verfolgung, die aber auch aus vielfältigen anderen Motiven gespeist wurden. Wurden in der Anfangszeit die Christen von Juden angefeindet, so waren schon bald die Juden die Verfolgten. Oft war ihre Existenz bedroht, ungezählte Juden verloren im Verlauf der jahrhundertelangen Auseinandersetzungen ihr Leben.

So entstand eine scheinbar unversöhnliche Feindschaft zwischen Juden und Christen und überdeckte die Gemeinsamkeiten immer mehr, ohne sie jedoch völlig aufheben zu können. Wir stehen heute vor der Frage, ob und inwiefern die bestehenden Gemeinsamkeiten trotz wesentlicher Differenzen zum Ansatz einer Verständigung werden können.

1. Der Glaube an Jesus, den Christus

Durch den Glauben an Jesus als den Messias gerieten die ersten Christen in Gegensatz zu anderen jüdischen Gruppen, traten jedoch zunächst noch nicht aus dem Judentum heraus.

Das Judentum² zur Zeit Jesu verstand sich als das eine Volk des einen Gottes. Innerhalb dieses einen Volkes gab es jedoch verschiedene Gruppierungen, zwischen denen z.T. starke Gegensätze be-

standen. Die Hoffnung und das Handeln fast aller Gruppen richtete sich auf die Verwirklichung des von den Propheten verheißenen Heils. Angesichts einer bedrückenden äußeren Lage erwartete ein Teil von ihnen das Ende der alten Welt und das Kommen einer neuen; ein anderer Teil erhoffte das Heil von einem Anbruch der Herrschaft Gottes, der auch die politische Befreiung des erwählten Volkes und des heiligen Landes von der heidnischen römischen Macht einschließen würde. Schon lange vor Jesus spielte in diesem Zusammenhang die Erwartung eines von Gott gesandten Retters, des Messias⁹, eine besondere Rolle.

Jesus von Nazareth verkündigte, wie ähnlich vor ihm Johannes der Täufer: »Das Reich Gottes ist herbeigekommen!« (Markus 1,15; vgl. Matthäus 3,2 und 4,17). Seine Verkündigung des Evangeliums und seine machtvollen Taten erweckten unter den Menschen, die sich um ihn scharten, die Erwartung, er werde Israel¹ erretten. So entstand um Jesus eine neue Gruppe im jüdischen Volk, die zunächst nicht als etwas Außergewöhnliches erschien.

Da Jesus die religiösen Traditionen seines Volkes im Zusammenhang seiner Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft in ungewohnter Weise auslegte und sich entgegen der geltenden Ordnung den Ausgestoßenen und Sündern zuwandte, kam es jedoch bald zu Auseinandersetzungen. Die religiös und politisch Verantwortlichen in Jerusalem empfanden das Auftreten Jesu und seine Anhängerschaft als Ärgernis und als Gefahr. Im Zusammenspiel von jüdischer Selbstverwaltung und römischer Besatzungsmacht, das historisch im einzelnen schwer durchschaubar ist, kam es schließlich zur Hinrichtung Jesu durch die Römer.

Angesichts eines solchen Todes standen die Jünger Jesu vor der Frage, ob ihre Bindung an ihn als Messias nun nicht als Irrtum erwiesen sei. Die Herrschaft Gottes war nicht in der erhofften Weise eingetreten, und der Tod durch Kreuzigung galt nicht nur als besonders entehrend, sondern wurde auch als Widerlegung der an Jesus geknüpften Erwartungen durch Gott selbst empfunden.

In dieser Lage wurde durch die Begegnungen mit dem Auferstandenen die Gewißheit der Jünger Jesu neu begründet und vertieft: Jesus ist der Messias, der Christus; Erlösung und Heil sind an ihn gebunden; wer ihm vertraut und an ihn glaubt, wird gerettet.

In dieser Gewißheit begannen sie zu verkündigen, daß mit Jesu Leben und Handeln, seinem Leiden, Sterben und Auferstehen die

Heilszeit angebrochen sei; darin erkannten sie den Erweis der Liebe Gottes, die allen Menschen zugewandt ist. Die urchristliche Gemeinde sah in diesem Geschehen die Verwirklichung der Verheißungen für Israel und die Völker. Darum wußte sie sich verpflichtet, Juden und Heiden ihren Glauben, ihre Liebe und ihre Hoffnung zu bezeugen.

Mit dieser Verkündigung wollten die ersten Christen die übrigen Juden von der Wahrheit des Anspruchs überzeugen, daß in Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, der erwartete Messias gekommen sei. Sie hatten sich dabei mit anderen Heilshoffnungen und Messiaserwartungen auseinanderzusetzen, die sich nicht auf die Person Jesu als Erlöser richteten. Sie traten damit zwar noch nicht aus der jüdischen Gemeinschaft heraus, die Wege begannen jedoch schon jetzt auseinanderzugehen.

2. Die Auslegung der Heiligen Schrift

Die auf Jesus Christus bezogene Auslegung der Schrift und die Entfaltung des Glaubens an seine Einzigartigkeit führte zu weiterer Entfernung vom Judentum.

Jesus hatte den Anbruch der verheißenen Gottesherrschaft und das Doppelgebot der Liebe zum Maßstab für das Verständnis der Heiligen Schrift gemacht. Darüber hinaus entdeckten seine Anhänger aufgrund des Glaubens an den gekreuzigten und auferstandenen Jesus ihre Bibel neu; denn sie begannen nun die Schrift als Hinweis auf Jesus Christus, auf seine Geschichte und seine Bedeutung zu lesen, als Zeugnis der Vorbereitung des Heils, das sich in ihm erfüllt hat. Dieses neue Verständnis der Schrift fand Ausdruck in den nach und nach entstehenden Schriften, die dann als »Neues Testament« zusammengefaßt und mit dem »Alten Testament« zu einer Einheit verbunden wurden.

In den neutestamentlichen Schriften wurde die Einzigartigkeit Jesu Christi durch Aussagen beschrieben, die dem Alten Testament, alsbald aber auch der nichtjüdischen Umwelt entnommen und dabei umgeprägt wurden. Dazu gehörten zahlreiche Hoheitstitel wie »Menschensohn«, »Messias«⁹, »Sohn Gottes«, »Herr«, »Heiland« und Heils-erwartungen wie Welterlösung und Wiederkunft Jesu am Ende der

Zeit. Ein Teil dieser Aussagen erschien vom jüdischen Standpunkt aus als Gefährdung des Glaubens an den einen Gott, weil Jesus dadurch zu sehr Gott gleichgestellt wurde. Dies waren vor allem solche Aussagen, die in der christlichen Verkündigung im Blick auf heidnische Hörer geprägt wurden (vgl. II.4).

Eine besondere Bedeutung für das spätere christliche Schriftverständnis hat Paulus gewonnen. Er nimmt die Unterscheidung von Verheißung und Gesetz für die christliche Beurteilung des Alten Testaments auf, wobei nach seiner Auffassung die Verheißung in Jesus Christus erfüllt ist und deshalb das Gesetz für die Christen keine Heilsbedeutung hat. Das schließt jedoch nicht aus, sondern ein, daß eine Verwirklichung des Gesetzes in der Liebe auch für die Glaubenden notwendig bleibt.

Im Unterschied zu diesen auf Christus bezogenen Arten der Schriftauslegung entwickelte das Judentum² seine bisherige Auslegungsweise weiter. Nach einer Zeit der mündlichen Überlieferung fand die schriftgelehrte Auslegung der Tora⁶ ihren Niederschlag in verschiedenen Sammlungen, insbesondere in der Mischna⁷ und im Talmud⁸.

Die unterschiedliche Schriftauslegung, die sich bei den Christen an der Person Jesu Christi und bei den Juden an der Tora ausrichtete, führte zu einer wachsenden Entfremdung zwischen den christlichen Gemeinden und dem Judentum.

3. Christliche Gemeinde und Volk Gottes

Die aus Juden und Heiden bestehende christliche Gemeinde verstand sich als Volk Gottes und geriet dadurch in einen Konflikt mit dem gleichen Anspruch des jüdischen Volkes.

Die ersten christlichen Gemeinden wurden zwar zunächst noch als eine von mehreren Glaubensrichtungen im Judentum² angesehen; die Darstellung der Apostelgeschichte und im besonderen das Wirken des Apostels Paulus zeigen jedoch eine Entwicklung, die schon bald aus dem Rahmen der jüdischen Gemeinschaft herausführte. Die christlichen Gemeinden nahmen nämlich außer Juden immer mehr Heiden auf und forderten von diesen nicht zugleich den Eintritt in das Judentum. So wurde der Anteil der Judenchristen¹⁰ immer geringer.

In dem Maße, in dem die christlichen Gemeinden überwiegend aus Mitgliedern nichtjüdischer Herkunft bestanden, konnten die Juden sie auch nicht mehr als zu ihrem Volk gehörig anerkennen. Deshalb wurde es für diejenigen Juden, die die Taufe im Namen Jesu empfangen hatten, schwierig, die Gemeinschaft mit ihrem Volk aufrechtzuerhalten. Den Christen anderer Herkunft war ohnehin an einer solchen Gemeinschaft weniger gelegen.

Die christlichen Gemeinden wurden dadurch mehr und mehr zu einer eigenständigen Größe. Die Aufnahme in die Gemeinden durch die Taufe wurde als Aufnahme in das Volk Gottes verstanden. Die Bedeutung der natürlichen Volkszugehörigkeit trat demgegenüber in den Hintergrund. So entstand die »Kirche aus Juden und Heiden«.

Für Christen und Juden ergab sich daraus ein unterschiedliches Verständnis dessen, was Volk Gottes ist. Denn für Juden blieb nach wie vor die Zugehörigkeit zum Volk Gottes gleichbedeutend mit der zum jüdischen Volk. Das bedeutete, daß sowohl Juden wie Christen das Erbe der Geschichte des Volkes Gottes seit den Tagen Abrahams für sich in Anspruch nahmen. Jedoch beschrieben die Christen die Gemeinschaft der Glaubenden auch mit anderen, stärker auf Jesus Christus bezogenen Vorstellungen. Dabei bedienten sie sich des biblischen Begriffes »Volk Gottes« und verwendeten diesen als Selbstbezeichnung für »Kirche«.

Der Konflikt über die Zugehörigkeit zum Volk Gottes hat das Verhältnis von Juden und Christen durch die Jahrhunderte hindurch aufs schwerste belastet. Bis heute verbindet sich damit die Frage, ob der Anspruch der einen, Volk Gottes zu sein, den gleichen Anspruch der anderen ausschließen müsse.

4. Die Entfaltung der Eigenart von Judentum und Christentum

Das Bemühen um genaue Festlegung der Gebote Gottes im Judentum und um systematische Entfaltung der Glaubensaussagen im Christentum vergrößerte die Entfremdung zwischen beiden.

Die Beziehungen zwischen Juden und Christen wurden in zunehmendem Maße auch dadurch schwieriger, daß sich das Verständnis ihrer Frömmigkeit verschieden entwickelte.

Im Judentum² setzte sich diejenige Richtung immer stärker durch, die den Nachdruck auf die Befolgung der Gebote Gottes im täglichen Leben legt. Das Gespräch darüber, wie sich die Anwendung der Gebote gestalten und wie das tägliche Leben bis in die letzten Einzelheiten hinein davon bestimmt werden sollte, wurde in den jüdischen Lehrhäusern mit großer Sorgfalt geführt. Jede Generation nahm dabei die Fragen und Antworten von früheren Generationen auf und führte sie weiter. Die Sammelwerke Mischna⁷ und Talmud⁸, in denen diese sich über Jahrhunderte erstreckenden Gespräche ihren Niederschlag gefunden haben, wurden zur Grundlage der religiösen Lebensführung des frommen Juden bis in die Gegenwart.

Dagegen wurde auf die genaue Festlegung und Formulierung der Glaubensvorstellungen wenig Gewicht gelegt. Sie wurden in der Erzählungsüberlieferung vermittelt. Ein besonders wichtiges Element für den Ausdruck jüdischer Frömmigkeit bilden jedoch die durch Jahrhunderte überlieferten Gebete sowohl für den einzelnen wie für den Gottesdienst der Gemeinde.

Im christlichen Bereich führte die Notwendigkeit, die Botschaft von Jesus Christus weiter zu entfalten und auch gegenüber der griechischen Geisteswelt zu vertreten, zu einer intensiven Arbeit an der begrifflichen Klärung der Glaubensaussagen und an der Formulierung offizieller kirchlicher Lehre.

Ein besonderes Problem stellte die Beschreibung der einzigartigen Bedeutung Jesu Christi für den christlichen Glauben und der Beziehung Jesu Christi zu dem einen Gott dar. Im Verlauf von intensiven theologischen Bemühungen, die von heftigen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen begleitet waren, beantwortete die Alte Kirche diese Frage durch die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes (der eine Gott wird in drei »Personen« - Vater, Sohn, Heiliger Geist erkannt und angebetet) und die Lehre von den zwei Naturen Christi (Jesus Christus ist zugleich »wahrer Gott und wahrer Mensch«). Dabei wurden Aussagen des Neuen Testaments zugrunde gelegt und in den neu angeeigneten Denkformen entfaltet.

Jüdischem Denken erschienen diese Lehren mehr und mehr als ein Verstoß gegen das Gebot, daß niemand außer Gott göttlich verehrt werden dürfe. Die Kirche hielt jedoch mit diesen Lehren den Glauben an den *einen* Gott fest.

5. Die Abgrenzung zwischen Judentum und Christentum

Die fortschreitende Entfremdung zwischen Juden und Christen konnte sich bis zu offener Feindschaft steigern; gleichwohl ging das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit nie ganz verloren.

Die jüdischen Kriege gegen Rom (66-70 n. Chr. und 132-135 n. Chr.) setzten der Vielfalt der religiösen Gruppen im Judentum² weitgehend ein Ende und führten zu einer stärkeren inneren Einigung der weit zerstreuten und ihrer staatlichen Eigenständigkeit völlig beraubten Judenheit. In diesem Zusammenhang wurde durch die Einfügung einer feierlichen Verfluchung von jüdischen Sektierern und Nazarenern (= Judenchristen¹⁰) in das »Gebet der Achtzehn Bitten«, eines der wichtigsten jüdischen Gebete, auch der Bruch mit der Kirche vollzogen. Dadurch wurde den Christen die Teilnahme am jüdischen Gottesdienst praktisch unmöglich gemacht. Bis dahin war es durchaus üblich gewesen, daß Judenchristen noch zum Synagogengottesdienst kamen; daneben hatten sie ihren eigenen christlichen Gottesdienst, insbesondere die Feier des Abendmahls.

Die in späteren jüdischen Schriften enthaltenen Stellen, in denen Jesus als ein Verführer des jüdischen Volkes beurteilt wird, setzen den vollzogenen Bruch mit der Kirche voraus; sie wollen nicht zur Kenntnis der Vorgänge um Jesus beitragen, sondern das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus mit Entschiedenheit abwehren.

Auf christlicher Seite hat der Anspruch, die Kirche sei als Volk des Messias⁹ auch der Erbe des Bundes, den Gott mit Israel¹ geschlossen hatte, schon in neutestamentlicher Zeit zu teilweise sehr scharfen Urteilen über die Juden geführt. Solche Urteile konnten sich auf Worte Jesu über sein Volk berufen, mit denen er an die Gerichtsankündigung alttestamentlicher Propheten anknüpfte. Sie führten später bis zu der Aussage, Gott habe das sich dem Messias Jesus widersetzende Volk verworfen. Die Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. und das Schicksal des jüdischen Volkes seither wurden vielfach als Bestätigung dafür gedeutet.

Dem standen jedoch auch andere Auffassungen gegenüber. So hat besonders Paulus mit diesem Problem gerungen. In den Kapiteln 9-11 des Briefes an die Römer hat er einerseits die prophetische Kritik am Volk Israel aufgenommen, andererseits aber betont, daß Gott sein Volk nicht verstoßen hat; er erwartet eine endzeitliche Vereinigung des gesamten Gottesvolkes.

Die Aufnahme der prophetischen Kritik bei Paulus und in anderen Schriften des Neuen Testaments geschah noch innerhalb des Bereiches der jüdischen Gemeinschaft. Durch die Zunahme des Anteils der Nichtjuden in den christlichen Gemeinden veränderte sich jedoch der Charakter dieser Aussagen grundlegend: sie waren nun nicht mehr Äußerungen von Juden gegenüber Juden, sondern von außen kommende Verurteilungen des jüdischen Volkes.

Dies führte oft zu einer selbstgerechten Sicherheit der Kirche gegenüber den Juden, die schließlich als so fremd empfunden wurden, daß es sogar dazu kommen konnte, sie pauschal als »Gottesmörder« zu verleumden.

Die Feindschaft gegenüber den Juden führte in der Folgezeit – insbesondere seitdem das Christentum Staatsreligion war – immer wieder zur Anwendung von Gewalt gegen Juden bis hin zur Ermordung einzelner und zur Vertreibung oder Ausrottung ganzer jüdischer Gemeinden und Bevölkerungsgruppen.

Diese Vergangenheit belastet bis heute das Verhältnis von Juden und Christen zueinander. Wenn auch die Gewalttätigkeiten weitgehend aufgehört haben, so gelten die Juden für viele Christen doch immer noch als Fremde oder sogar als Feinde: als Feinde Christi und damit auch als Feinde der Christen.

In den Beziehungen zwischen Juden und Christen hat es jedoch nicht nur Feindschaft und Gewalt gegeben. Judentum und Christentum standen durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder auch im Austausch miteinander und haben sich gegenseitig beeinflußt. So hat etwa die Schriftauslegung der Reformationszeit wesentliche Anregungen aus der jüdischen Auslegungstradition empfangen. Auch hat es zu allen Zeiten Übertritte gegeben, und zwar nicht nur vom Judentum zum Christentum, sondern auch umgekehrt.

Die Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden haben die Gemeinsamkeiten überdeckt; dennoch ist das Verbindende nie ganz verlorengegangen.

»So jemand spricht: Ich liebe Gott,
und hasset seinen Bruder,
der ist ein Lügner.
Denn wer seinen Bruder nicht liebt,
den er sieht, wie kann er Gott lieben,
den er nicht sieht?«
(1 Johannes 4,20)

III. Juden und Christen heute

Durch das starke Übergewicht der Christen wurde die kleine jüdische Minderheit im Verlauf einer langen Entwicklung in eine Außenseiterrolle gedrängt. In der jüngsten Geschichte führte der Judenhaß zum Versuch der totalen Vernichtung der Juden durch den Nationalsozialismus. Doch gerade im Zusammenhang mit dieser Katastrophe ergab sich eine Neubesinnung unter Christen und Juden. Viele Christen begannen aus dem tiefen Erschrecken über das Geschehene heraus neu über die Grundlagen ihres Glaubens nachzudenken und entdeckten dabei auch wieder dessen Verwurzelung in der alttestamentlich-jüdischen Tradition; zugleich erkannten sie, daß die Juden den Gott als ihren Vater anrufen, als dessen Kinder sich auch die Christen verstehen; so wurden sie sich dessen bewußt, daß die Juden die nächsten Nachbarn der Christen sind. Viele Juden gewannen durch die Gründung des Staates Israel im Lande ihrer Väter ein neues Selbstverständnis.

So sind für eine neue Begegnung zwischen Juden und Christen Voraussetzungen entstanden, die zum gegenseitigen Verstehen führen und ihren Ausdruck auch in der gemeinsamen Verantwortung gegenüber der Welt aus dem Glauben an den einen Gott finden sollen.

1. Vielgestaltigkeit in Judentum und Christentum

Die Vielfalt jüdischen Glaubens und Lebens hat die Einheit des Judentums nie ganz verdeckt. Die Vielfalt getrennter christlicher Kirchen rief erst in neuerer Zeit den Wunsch nach ökumenischer Einheit hervor.

Das heutige Judentum² ist keine einheitliche Größe; es ist, wie schon das Judentum früherer Zeiten, von den geistigen Bewegungen sei-

ner Umwelt mit geprägt worden. In der Auseinandersetzung mit jüdischer Tradition und europäischer Aufklärung haben sich im 19. und 20. Jahrhundert verschiedene Richtungen gebildet.

Ein Teil der jüdischen Gemeinden hielt an dem überkommenen Verständnis der Religion und an den überlieferten Formen des Gottesdienstes unverändert fest. Diesen *orthodoxen Juden* geht es darum, daß die Tora⁶ genau eingehalten wird. Sie ist für sie keine Last, sondern Freude. Eine unterschiedliche Bewertung von ethischen und kultischen Geboten wird abgelehnt. Im orthodoxen Judentum wird die Schrift als unmittelbar von Gott inspiriert betrachtet und daher eine wissenschaftliche Bibelkritik abgewiesen. Auch der Talmud⁸ hat verpflichtende Autorität.

Auf der anderen Seite steht das *liberale Reformjudentum*. Es will keine Änderung der Glaubensinhalte, meint aber, daß ihre Gestalt und Interpretation weiterentwickelt werden müssen. Gebote, Bräuche und Institutionen werden der veränderten Situation angepaßt; z.B. wird im Gottesdienst nicht nur hebräisch, sondern auch in der jeweiligen Landessprache gebetet. Ethische Gebote werden höher geachtet als z.B. Speise-, Fasten- und Reinigungsgebote, wie überhaupt Ethik und soziale Gerechtigkeit ein starkes Gewicht erhalten.

Zwischen beiden Gruppen steht das *konservative Judentum*. Es hält stärker als das Reformjudentum an den traditionellen Formen und Inhalten fest, rechnet jedoch auch mit der geschichtlichen Wandelbarkeit religiöser Bräuche und Überlieferungen.

Seit der Aufklärung gibt es auch Juden, die ihr Judesein *nicht mehr religiös* verstehen. Diese Haltung ist durch die Erfahrung von Auschwitz (vgl. III. 4) bei vielen verstärkt worden.

In den letzten Jahrzehnten wird mehr und mehr das allen Juden Gemeinsame betont. Das Judentum versteht sich trotz aller Unterschiede und Widersprüchlichkeiten wieder verstärkt als ein durch seine Geschichte verbundenes Volk. Dazu hat nicht zuletzt auch die im 19. Jahrhundert entstandene Bewegung des *Zionismus*¹¹ beigetragen.

Im Christentum ist die Vielgestaltigkeit nicht minder groß, aber sie ist in den großen christlichen Konfessionen völlig anders ausgeprägt. Das Selbstverständnis der einzelnen Kirchen ist durch unterschiedliche geistige Traditionen und geschichtliche Entwicklungen bestimmt und wurde zudem vielfach in Abgrenzung gegenüber anders glaubenden Christen geformt. In diesem Jahrhundert sind jedoch

die Kirchen durch die ökumenische Bewegung auf dem Wege zur gegenseitigen Anerkennung und damit zur Verwirklichung der Einheit der Christenheit.

Auf dem Weg zur ökumenischen Gemeinschaft finden sich die christlichen Kirchen auch vor die Frage gestellt, ob und wie sie mit dem Judentum verbunden sind. Daß die Kirchen sich dieser Frage bewußt werden, zeigt eine Reihe von Verlautbarungen zum Verhältnis von Kirche und Judentum. Schon bei der Ersten Weltkirchenkonferenz in Amsterdam wurde die einzigartige Stellung des Volkes Israel¹ als des Bundesvolkes Gottes stark hervorgehoben: Für viele Christen ist das Weiterbestehen eines jüdischen Volkes nach dem Kommen Jesu Christi ein unerforschliches Geheimnis, das sie als Zeichen der unwandelbaren Treue Gottes ansehen.

2. Die beiden Formen jüdischer Existenz

Juden haben stets im Land Israel und in der Diaspora gelebt; volle Verwirklichung jüdischen Lebens steht jedoch zu allen Zeiten mit dem Land in Verbindung.

Seit frühen Zeiten bis heute haben Juden sowohl im Land Israel¹ als auch außerhalb dieses Landes gelebt. So kehrte zum Beispiel nur ein Teil der Deportierten aus dem babylonischen Exil⁴ in das Land zurück. In der folgenden Zeit entstand eine jüdische Diaspora⁵ außer im Zweistromland auch in Syrien, in Ägypten und im ganzen Mittelmeerraum; sie wuchs sowohl durch Auswanderung als auch durch Mission. Zur Zeit Jesu war die Diaspora kulturell bedeutend und zahlenmäßig stärker als die Judenheit im Land Israel. Auch heute noch lebt die Mehrzahl der Juden außerhalb Israels.

Dennoch ist nach wie vor im jüdischen Glauben die Erwählung des Volkes mit der Erwählung des Landes unlösbar verbunden. Schon im 5. Buch Mose wird eingeschärft, daß Israel nur in seinem Land Gott ganz gehorsam sein könne. Israels Propheten haben die Rückkehr des Volkes in das Land verheißen, in dem die Tora⁶ erfüllt werden kann und Gott sein Reich errichten wird. An dieser Verbundenheit von Volk und Land hat das Judentum² festgehalten. Nach den gescheiterten jüdischen Freiheitskriegen im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. war jüdisches Leben zeitweise nur in Teilen des Landes,

vor allem in Galiläa, und oft unter schwierigen Bedingungen möglich. Gerade damals stellten die jüdischen Lehrer die Forderung auf, möglichst im Lande zu bleiben oder dorthin zurückzukehren. Im täglichen Gebet sagen die Juden bis heute: »Bringe uns zusammen von den vier Enden der Erde!« Die Liturgie für den ersten Abend des Passafestes erreicht ihren Höhepunkt in dem Ruf: »Nächstes Jahr in Jerusalem!« Sowohl viele Einzelheiten der Gebotserfüllung als auch alle Feste des jüdischen Jahres leben aus der Verbundenheit von Volk und Land, so daß nach traditioneller Auffassung jüdische Existenz nur im Land Israel voll verwirklicht werden kann.

Von daher erscheint das Leben in der Diaspora als etwas Vorläufiges und zu Überwindendes. Entsprechend versuchten die in der Diaspora wohnenden Juden seit dem Altertum immer wieder neu, die Verbindung zum Land aufrechtzuerhalten. Der einzelne konnte dies erreichen durch Spenden für die im Lande Lebenden, durch Wallfahrten sowie durch Rückkehr – und sei es nur, um dort begraben zu werden. Immer wieder kam es auch zu Rückwanderungen größeren Ausmaßes, zu denen meist messianische Bewegungen den Anstoß gaben. In diese lange Reihe der Versuche zur Wiederherstellung der Einheit von Volk und Land gehört schließlich auch die zionistische Siedlungsbewegung¹¹ der letzten hundert Jahre.

Das Leben in der Diaspora wurde jedoch nicht nur als auferlegtes Geschick, als unbegreifliche Führung Gottes oder als Versuchung zur Selbstpreisgabe durch Assimilation verstanden; es hat immer auch einzelne Juden und jüdische Gruppen gegeben, die darin eine Chance für das erwählte Volk sahen, unter den Völkern die Botschaft von dem einen Gott zu verbreiten.

Die jüdische Diaspora hat so einen wesentlichen Beitrag zur Religion, Kultur und Ethik vieler Völker geleistet. Die Entstehung und weitere Entwicklung des Christentums und auch des Islam sind durch die fortwährende Begegnung mit der jüdischen Diaspora in starkem Maße geprägt. Umgekehrt hat auch das Judentum im Zusammenleben mit anderen Völkern und Religionen vielfältige Anregungen erfahren.

3. Der Staat Israel

Der heutige Staat Israel ist eine politische Größe; er stellt sich aber zugleich in den Rahmen der Geschichte des erwählten Volkes.

Die beiden entscheidenden Faktoren, die zur Gründung des Staates Israel¹ im Jahre 1948 führten, sind die jüdische Ansiedlung im Lande und die Situation nach Auschwitz. Aus der traditionellen Judenfeindschaft der Christen hatte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts als neue Form der rassistische Antisemitismus entwickelt; dieser führte in letzter Konsequenz zum Massenmord am europäischen Judentum² durch den nationalsozialistischen Staat (vgl. III. 4). Im Gefolge dieser unvorstellbaren Katastrophe gaben die Großmächte schließlich der jüdischen Forderung nach einem selbständigen Staat in Palästina³ ihre Unterstützung und Anerkennung. Mit der Gründung des Staates Israel kam eine Entwicklung zum Abschluß, die schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts das alte Land Israels immer mehr zum Zufluchtsort verfolgter Juden hatte werden lassen.

Die Rückkehr vieler Juden in ihr Land geschah nicht nur unter dem Druck einer feindseligen Umwelt, sondern war zugleich Verwirklichung der über die Jahrtausende hin durchgehaltenen Sehnsucht nach Zion. So hat der Staat Israel über seine politische Funktion hinaus für viele Juden eine religiöse Bedeutung. Im Land Israel begegnen Juden der Bibel und der nachbiblischen Tradition in ganz neuer Weise. Israel wird in zunehmendem Maße zum geistigen Zentrum, das auch die Diaspora⁵ beeinflusst. Darüber hinaus will der Staat für alle in der Diaspora lebenden Juden die Möglichkeit einer Sicherung ihrer Existenz bieten für den Fall erneuter Verfolgung oder der Bedrohung ihrer Identität als Juden, da er in einem seiner grundlegenden Gesetze ihnen allen Aufnahme und Bürgerrecht zusichert.

Als politische Größe ist der Staat Israel heute in den Formen eines modernen säkularen Staates, als parlamentarische Demokratie organisiert. Auch die Staatsbildungen des Volkes im Altertum waren in den Formen ihrer Zeit organisiert.

Für den modernen Staat gilt jedoch ebenso, daß mit solcher Charakterisierung seine Bedeutung noch nicht voll erfaßt ist: Mit seinem Namen Israel und in seiner Gründungsurkunde stellt er sich ausdrücklich in die biblische Tradition des Judentums und damit in den Zusammenhang der Geschichte des erwählten Volkes; er hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Existenz dieses Volkes im Lande seiner Väter zu sichern.

Dies ist auch für Christen von Bedeutung. Sie haben nach allem Unrecht, das Juden – besonders durch Deutsche – angetan worden

ist, die Verpflichtung, die Resolution der Vereinten Nationen von 1947 anzuerkennen und zu unterstützen, die den Juden ein gesichertes Leben in einem eigenen Staat ermöglichen soll. Zugleich haben Christen sich aber auch nachdrücklich für einen sachgemäßen Ausgleich zwischen den berechtigten Ansprüchen beider, der palästinensischen Araber und der Juden, einzusetzen. Weder dürfen allein den palästinensischen Arabern die Folgen des Konflikts auferlegt sein noch darf allein Israel für die Auseinandersetzungen verantwortlich gemacht werden. Darum müssen an den Bemühungen um einen dauerhaften Frieden im Nahen Osten auch die mitwirken, die nicht unmittelbar Beteiligte sind. Der Mitarbeit an dieser Aufgabe können sich Christen, gerade auch in Deutschland, nicht entziehen. Sie werden dabei auch den Kontakt zu den arabischen Christen verstärken müssen, die durch den Konflikt in eine besonders schwierige Lage gebracht worden sind.

4. Juden – Christen – Deutsche

Die Christen in Deutschland können und dürfen nicht vergessen, welche Verbrechen im Namen des deutschen Volkes an den Juden begangen worden sind, und treten darum für neue Beziehungen zu allen Juden ein.

Als Christen bedenken wir die besonderen Schwierigkeiten, die sich aus den Beziehungen der Deutschen zum jüdischen Volk ergeben haben. Die lange gemeinsame Geschichte von Juden und Christen in Deutschland hat zu vielfältiger gegenseitiger Anregung wie Ablehnung geführt. Die immer wieder auftretende Judenfeindschaft hat neben religiösen (vgl. II.5) auch wirtschaftliche, politische und kulturelle Ursachen. Eine besondere Zuspitzung erfuhr der Judenhaß im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts auf der Grundlage christlich-germanischer und rassistischer Ideologien. Er führte in letzter Konsequenz zu der Judenverfolgung nach 1933 und schließlich zum Mord an etwa 6 Millionen Juden in Europa. Bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges konnten sich viele deutsche Juden dem drohenden Schicksal noch entziehen, insbesondere durch Auswanderung. Während des Zweiten Weltkrieges wurden jedoch in Deutschland und in allen besetzten Ländern jüdische

Männer, Frauen und Kinder in Vernichtungslager deportiert und umgebracht; nur wenigen gelang es noch, auszuwandern oder sich zu verbergen. Zusammen mit Juden fielen auch Millionen nichtjüdischer Menschen der Verfolgung zum Opfer.

Zwar hatten nur wenige Deutsche vollen Einblick in die gesamte Planung der Vernichtung. Aber die meisten erlebten die Gesetzgebung und die öffentliche Hetze gegen Juden seit 1933, die Synagogenbrände und Geschäftsplünderungen im November 1938, das plötzliche Verschwinden jüdischer Nachbarn und Schulkameraden. Es gab auch Informationen durch ausländische Rundfunksendungen und durch Gerüchte. An die geplante Vernichtung der europäischen Judenschaft («Endlösung») glaubten die meisten Deutschen jedoch nicht oder wollten nicht daran glauben. Sie meinten, sich beruhigen zu dürfen mit Nachrichten von Umsiedlungen der Juden nach Osteuropa. Die christlichen Kirchen haben weithin geschwiegen. Nur wenige Menschen verhalfen unter eigener Lebensgefahr Juden zur Flucht oder versteckten sie.

Die Ausrottung von 6 Millionen Juden und damit die fast völlige Vernichtung der jüdischen Kultur in Europa haben im Bewußtsein des jüdischen Volkes in aller Welt eine tiefe seelische Verwundung hinterlassen, die noch Generationen hindurch wirksam sein wird und die sich oft in Unsicherheit und Angst sowie in einem empfindlichen Reagieren auf jede Form der Existenzgefährdung ausdrückt.

Die Katastrophe von Völkermord und Vernichtung (Holocaust¹²) ist für das jüdische Volk in Israel¹ wie in der Diaspora⁵ mit dem Namen Auschwitz in Polen verbunden, des größten Vernichtungslagers. Auschwitz wurde ähnlich wie Hiroshima zum Symbol für die Erfahrung des Grauens der Vernichtung und zu einem Wendepunkt geschichtlichen und theologischen Denkens, insbesondere im Judentum².

Aus den schuldhaften Versäumnissen dieser Vergangenheit erwächst uns als Christen in Deutschland die besondere Verpflichtung, die neu aufkommende Judenfeindschaft, auch in der Gestalt des politisch und sozial motivierten »Antizionismus«, zu bekämpfen und an der Neugestaltung des Verhältnisses zu den Juden mitzuarbeiten.

5. Gemeinsame Aufgaben

Christen und Juden sind in der gegenwärtigen Weltsituation herausgefordert, ihre Verantwortung zur Gestaltung der Welt wahrzunehmen, die ihnen aus ihrem gemeinsamen Glauben an den einen Gott erwächst.

Die heutigen Bemühungen um die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden haben die trotz aller Gegensätze weiterhin bestehenden Gemeinsamkeiten wieder stärker ins Bewußtsein gerückt. Daraus ergibt sich die Aufgabe, diese Gemeinsamkeiten in Glauben und Leben in der Gegenwart und für die Zukunft konkret zu entfalten.

Nach allem, was vorhergegangen ist, muß dabei sehr behutsam vorgegangen werden. Es lassen sich nur erste Ansätze aufzeigen. Ausgangspunkt könnte die gemeinsame Überzeugung sein, daß der Mensch als Gottes Ebenbild Verantwortung für die Erde wahrnimmt. Darin ist auch die Verantwortung für die Gestaltung des menschlichen Lebens eingeschlossen.

Menschen verschiedener Religionen und Überzeugungen in allen Kontinenten kämpfen heute um eine menschenwürdigere Welt. Zur Teilnahme an diesem Ringen sind Christen und Juden verpflichtet: Durch ihren Glauben an den *einen* Gott, der *eine* Menschheit geschaffen hat, sind sie – zusammen mit den Moslems – dazu herausgefordert, für die Solidarität aller Menschen einzutreten. Ohne diese Überzeugung, daß jeder Mensch vor Gott gleiche Würde hat, ist auch die Entfaltung der Menschenrechte in der Neuzeit nicht denkbar.

Die Vereinten Nationen haben in der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« vom 10. Dezember 1948 die Rechte aller Menschen proklamiert. Um so erschreckender ist es, wie weit die Wirklichkeit hinter diesem Programm zurückbleibt. Dies gilt im Blick auf das Fehlen sozialer Gerechtigkeit wie auf Diskriminierung, Verfolgung, Mißhandlung aus rassistischen, religiösen und politischen Gründen.

Die Heilige Schrift, der sich Juden und Christen verpflichtet wissen, betont die Zuwendung Gottes zu den Benachteiligten und Entrechteten. Darum ist es eine Aufgabe für die Christen, sich zusammen mit den Juden gegen die Herrschaft derer zu wenden, die sich auf Kosten der Schwachen durchsetzen und bereichern.

Eine weitere vordringliche Aufgabe ist trotz aller in die Augen sprin-

genden Schwierigkeiten das Bemühen um ein Zusammenwirken von Christen, Juden und Moslems für die Sache der Gerechtigkeit und des Friedens im Nahen Osten.

Die immer offenkundiger werdende Bedrohung der menschlichen Existenz durch die Folgen der technischen Zivilisation macht es unabweisbar, die Welt neu als Schöpfung Gottes zu erfassen und mit ihr nach dem Auftrag Gottes sachgerecht umzugehen. Das bedeutet Abkehr von einer Haltung, in der der Mensch sich selbst zum Maßstab aller Dinge macht, die Welt ausschließlich für seine Interessen ausbeutet und dabei abhängig wird von dem, was er selbst geschaffen hat.

Es wird zunächst darum gehen, daß Christen und Juden sich der Gemeinsamkeiten in ihrer Verantwortung für die Gestaltung der Welt bewußt werden und deren Verwirklichung in Angriff nehmen. Dabei werden sich neue Bereiche gemeinsamen Handelns erschließen.

6. Begegnung und Zeugnis

Bei der Begegnung von Christen und Juden geht es darum, die Unterschiede im Bekenntnis zu dem einen Gott für das wechselseitige Zeugnis fruchtbar zu machen. Für die Christen bedarf die Frage, wie sie ihr Zeugnis gegenüber den Juden vertreten, ständig neuer Überlegung.

Christen und Juden verstehen und bekennen ihren Glauben an den einen Gott, der sich in der Geschichte offenbart hat, je in eigener Auslegung. Im Zentrum des Glaubens steht für die Juden die Tora⁶ als Plan und Werkzeug Gottes zur Gestaltung und Vollendung der Welt, für die Christen Jesus Christus in seiner Heilsbedeutung für alle Menschen. Eine Begegnung von Christen und Juden kann angesichts solcher Gemeinsamkeit und Unterschiedenheit nicht bei gegenseitigem Kennenlernen stehenbleiben. In ihr liegt nämlich die Möglichkeit, im gemeinsamen Hören auf die Heilige Schrift zu einer Bereicherung und Klärung des eigenen Glaubens zu kommen. Je offener und intensiver solche Begegnung geschieht, um so freimütiger wird auch das Trennende zur Sprache kommen können. Das Bezeugen des eigenen Glaubens ist für beide unaufgebbar: Gottes Auftrag macht aus dem Glaubenden den Zeugen, der seine Iden-

tät als Christ oder Jude in Wort und Tat zu verwirklichen hat. Begegnungen auf dieser Grundlage haben allerdings nur Aussicht auf Ertrag, wenn sie unter gewissenhafter Berücksichtigung der langen und leidvollen Geschichte der gegenseitigen Beziehungen erfolgen. Die Ausbreitung des Glaubens unter den Völkern gehörte zu den Wesensmerkmalen des Judentums² zur Zeit Jesu. Auch die urchristliche Gemeinde ging diesen Weg, um so den Sendungsauftrag ihres auferstandenen Herrn zu erfüllen. Dadurch entstand eine ausgedehnte christliche Missionstätigkeit unter Juden und Heiden. Sie führte zur Bildung von Gemeinden, deren Glieder teils aus dem Judentum, teils aus dem Heidentum stammten.

In der Anfangszeit der Kirche war die Taufe von Juden auf den Namen Jesu noch mit der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk vereinbar. Im Verlauf der Auseinanderentwicklung von Kirche und Judentum hatte jedoch der Übertritt zum Christentum in wachsendem Maße den Verlust der jüdischen Identität zur Folge.

Mit der zunehmenden Ausbreitung des Christentums gerieten die Juden nach und nach in die Minderheit. Schließlich wurde das Judentum zur einzigen geduldeten religiösen Minderheit gegenüber einem alle Bereiche des Gemeinschaftslebens bestimmenden Staatskirchentum. Aufgrund dieser Machtverhältnisse wurde auf die Juden im Laufe der Jahrhunderte auch in religiöser Hinsicht vielfältiger Druck ausgeübt. Neben Verfolgungen und Vertreibungen kam es zu Zwangsbekehrungen und zu erzwungenen Religionsgesprächen, die die Überlegenheit des Christentums beweisen sollten. Dadurch wurde der eigentliche Sinn des christlichen Zeugnisses gegenüber den Juden oft verdunkelt oder sogar in sein Gegenteil verkehrt.

Erst unter den veränderten geistigen und gesellschaftlichen Bedingungen der Neuzeit ergaben sich im evangelischen Bereich ernsthafte Versuche, den ursprünglichen Sinn des christlichen Zeugnisses gegenüber den Juden wiederzugewinnen. Dies gilt insbesondere für die Zeit seit dem Aufkommen des Pietismus, der unter Rückgriff auf die Reformation die Freiheit des Evangeliums neu herstellte und in die Praxis umsetzte. Die gesellschaftliche Überlegenheit des Christentums kam nun durch die bewußte Hinwendung zum persönlichen Zeugnis einzelner Christen gegenüber einzelnen Juden nicht mehr in der früheren Weise zur Geltung. Aus solchen glaubensmäßigen Motiven entstand damals die Judenmission.

Dadurch kam es auch zu fruchtbaren Begegnungen zwischen Christen und Juden. Diese weckten ein neues christliches Interesse am Judentum, nicht zuletzt in wissenschaftlicher Hinsicht. Daß seit der Aufklärung immer häufiger Juden aus vorwiegend gesellschaftlichen Gründen zum Christentum übertraten, stand nur teilweise im Zusammenhang mit der Judenmission.

Nach einer Periode des wachsenden Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, in der sich vereinzelt auch Christen schützend vor Juden stellten, hat sich nach den schrecklichen Ereignissen der nationalsozialistischen Judenverfolgung die Lage jedoch in mehrfacher Hinsicht verändert. Die Kirche hat viel von ihrer früheren Geltung im öffentlichen Leben verloren, und durch ihr weitgehendes Versagen während der Judenverfolgung ist sie in der Unbefangenheit ihres Zeugnisses gegenüber den Juden erneut und aufs schwerste erschüttert worden.

Die für eine fruchtbare Begegnung notwendige Bezeugung des eigenen Glaubens ist durch Mängel und Fehlformen christlicher Praxis in der Vergangenheit in hohem Maße belastet. Selbst heute gibt es noch missionarische Praktiken, die gerade Juden begründeten Anlaß zu Mißtrauen bieten; sie werden jedoch seitens der Kirche entschieden abgelehnt, auch von denen, die für ein missionarisches Zeugnis gegenüber den Juden eintreten.

Solcher Mißbrauch entbindet die Christen nicht von dem glaubwürdigen Bemühen, dem Evangelium gemäß Rechenschaft zu geben über den »Grund der Hoffnung, die in euch ist« (1 Petrus 3,15). Glaube kann nicht sprachlos bleiben.

Nach allem, was geschehen ist, herrscht heute in der Frage, wie das christliche Zeugnis gegenüber Juden in der richtigen Weise Gestalt gewinnen kann, eine große Vielfalt der Meinungen. Die Diskussion darüber kreiste in den vergangenen Jahren vor allem um die beiden Begriffe »Mission« und »Dialog«. Häufig wurden sie als einander ausschließende Gegensätze verstanden. Inzwischen ist aber die Einsicht gewachsen, daß Mission und Dialog zwei Dimensionen des einen christlichen Zeugnisses sind. Diese Einsicht entspricht auch dem neueren Verständnis von christlicher Mission überhaupt.

Nicht nur der Begriff »Mission«, sondern auch der Begriff »Dialog« ist für Juden als Beschreibung des christlichen Zeugnisses belastet. Deshalb stehen die Christen heute vor der Aufgabe, neu darüber nachzudenken, wie sie ihr Zeugnis, daß Jesus Christus Heil für alle

Menschen bedeutet, im Blick auf die Juden verstehen, wie sie es benennen und welche Gestalt sie ihm geben sollen.

Die Kirche wird es dabei nicht unterlassen dürfen, freimütig auszusprechen, daß sie selbst des Gespräches mit dem Judentum bedarf; denn sie stößt hier auf Erfahrungen mit dem Gott der Bibel, die jedem Christen helfen können, das Verständnis seiner Identität wesentlich zu vertiefen. Dies ist von grundlegender Bedeutung für weiterführende Möglichkeiten der Begegnung von Christen und Juden.

Begriffserklärungen

1 Israel

Selbstbezeichnung der Glaubens- und Volksgemeinschaft der zwölf Stämme, die sich im Glauben an den einen Gott in dem Gebiet zwischen Mittelmeer und Ostjordanland sammelten. Nach der Reichsgründung durch Saul und David um 1000 v. Chr. wurde Israel auch Name ihres Staates, nach der Reichsteilung nach Salomos Tod nur des nördlichen Teiles davon. »Israel« blieb jedoch auch danach die Bezeichnung der Gesamtheit der Glaubens- und Volksgemeinschaft, insbesondere im religiösen Sinne. Das Land erhielt den Namen »Land Israel«. Durch die Staatsgründung 1948 wurde »Israel« wieder Name eines Staates.

2 Judentum

Juda ist einer der zwölf Stämme Israels¹. Nach der Reichsteilung 926 v. Chr. erhielt der südliche Teil des von David begründeten Reiches den Namen »Juda«. Nach dessen Zerstörung durch Nebukadnezar 586 v. Chr. bürgerte sich allmählich vor allem unter Nichtjuden die Bezeichnung »Juden« für die im Lande gebliebenen Israeliten und die Israeliten in der Diaspora⁵ ein. So wurde »Judentum« zur umfassenden Bezeichnung für die Gesamtheit der Glaubens- und Volksgemeinschaft (dafür sagt man auch »Judenheit« oder »Judenschaft«) wie auch für das Ganze ihrer religiösen Vorstellungen und Überlieferungen.

Die verschiedenen Richtungen und Perioden in der Geschichte des Judentums werden meist durch Zusätze kenntlich gemacht, wie z. B. »nachbiblisches Judentum« für die Periode nach Abschluß des Alten Testaments

(bisweilen auch »nachalttestamentliches Judentum« oder »Frühjudentum« genannt).

3 Palästina

(eigentlich: »Philisterland«)

Die Römer setzten diese Bezeichnung nach der Niederschlagung des jüdischen Aufstandes im Jahre 135 n. Chr. an die Stelle des Namens »Judäa«, um damit die Erinnerung an den jüdischen Charakter des Landes zu beseitigen. Der Name Palästina blieb seither als inoffizielle Bezeichnung neben anderen bestehen; offiziell wurde er wieder in den Jahren 1920-1948 für das britische Mandatsgebiet »Palestine« benutzt. In neuerer Zeit wird er auch als arabische Bezeichnung für das Land westlich des Jordans verwendet.

4 Babylonisches Exil

In den Jahren 597 und 586 v. Chr. hatte der babylonische König Nebukadnezar Jerusalem erobert und zerstört. Er ließ einen Teil der Bevölkerung, vor allem die politische, religiöse und wirtschaftliche Oberschicht, nach Babylonien deportieren. Im Jahre 539 besiegte der persische König Kyros die Babylonier und erlaubte bald darauf den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem. Damit setzte auch die Rückkehr der Deportierten ein; jedoch blieb ein Teil von ihnen in Babylonien, wodurch die erste eigenständige jüdische Diaspora⁵ entstand, die für die weitere jüdische Geschichte von großer Bedeutung wurde.

5 Diaspora

(wörtlich: Zerstreuung)

bedeutet Wohnen als Minderheit in der Zerstreuung. Im Unterschied zur zwangsweisen Deportation geschlossener Gruppen in das Exil⁴ meint Diaspora für Juden allgemein das Wohnen in größerer oder kleinerer Zahl außerhalb des Landes Israel¹.

Neben der »östlichen Diaspora« in Mesopotamien (Zweistromland) bildete sich vom 3. Jahrhundert v.Chr. an eine große griechisch sprechende »westliche Diaspora« im ganzen Mittelmeergebiet. Später kam es dann zur Ausbreitung der Diaspora nach ganz Europa und schließlich nach Amerika.

6 Tora

(wörtlich: Unterweisung)

Offenbarung und Weisung Gottes, wie sie in den 5 Büchern Mose ihren Niederschlag fand und stets weiter ausgelegt werden muß. Die Tora Gottes will als Lebenshilfe verstanden werden, die davor bewahrt, in die Irre zu gehen und Schaden zu erleiden.

Die Übersetzung des Wortes Tora als »Gesetz« wird seiner Bedeutungsbreite nur teilweise gerecht, trifft aber einen wichtigen Grundzug, der im Judentum² zur Zeit Jesu besonders in den Vordergrund getreten war.

7 Mischna

(wörtlich: Einprägung der Lehre durch Wiederholung)

Schriftliche Sammlung der »mündlichen Lehre« (Tora⁶) um 200 n.Chr.

Die Mischna enthält nach Themen geordnete Modellfälle religiöser Lebensgestaltung (jüdisch: Halacha), die aus Diskussionen mehrerer Generationen jüdischer Gelehrter hervorgegangen sind. Sie sind für den gläubigen Juden verbindlich und bilden die Grundlage des Talmud⁸.

8 Talmud

(wörtlich: Lehre)

Schriftliche Sammlung der Diskussion der rabbinischen Gelehrten über die Mischna⁷. Eine Sammlung entstand im 3. und 4. Jahrhundert n.Chr. in Palästina³ (sog. Jerusalemer Talmud), eine weitere Sammlung wur-

de vom 3.-6. Jahrhundert n.Chr. im Gebiet des Zweistromlandes zusammengestellt (sog. Babylonischer Talmud).

Insbesondere der Babylonische Talmud ist bis heute grundlegend für Entscheidungen in den Einzelfragen religiöser Lebensgestaltung.

9 Messias

(hebräisch; griechisch: Christos) bedeutet »Gesalbter«.

Im Alten Testament bezeichnet der Ausdruck einen Menschen, der für ein besonderes Amt bestimmt ist und bei der Amtseinführung mit Öl gesalbt wird, vor allem den König. Im Judentum² zur Zeit Jesu wird die Bezeichnung speziell für den in der Zukunft erwarteten König aus Davids Haus verwendet, den Gott erwählen, mit dem heiligen Geist begaben und in sein königliches Amt einsetzen wird. Seine Aufgabe wird die Befreiung Israels¹ und die Neuordnung der Welt nach den Grundsätzen der in der Tora⁶ geoffenbarten göttlichen Gerechtigkeit und Liebe sein.

Im Neuen Testament ist der Bedeutung Gehalt des Begriffes durch die Anwendung auf Jesus umgeprägt und unlösbar mit der christlichen Verkündigung verbunden worden.

Im Unterschied zur Erwartung eines Messias wird unter »Menschensohn« ein Retter verstanden, der vom Himmel auf die Erde herabkommen und das Endgericht halten wird.

10 Judenchrist

Im weiteren Sinne ein Christ jüdischer Herkunft. Im engeren Sinne ein Jude (oder eine Person jüdischer Herkunft), der an Jesus als den Messias⁹ glaubt und – obwohl er durch die Taufe Glied der christlichen Kirche ist – an seiner Zugehörigkeit zum jüdischen Volk festhält; diese Zugehörigkeit wird von jüdischer Seite in der Regel bestritten.

11 Zionismus

Eine im 19. Jahrhundert in Ost- und Mitteleuropa entstandene Bewegung, die religiöse und politische Motive und Bestrebungen der Juden zur Rückkehr in das Land der Väter aufnimmt und abwandelt. Der Zionismus ist auf Verwirklichung des jüdischen Selbstverständnisses als Nation und auf Ansiedlung der Juden im Land Israel gerichtet.

Dem Zionismus liegt die Überzeugung zugrunde, daß die Probleme der jüdischen Existenz in der Welt nur gelöst werden können, wenn den Juden die Möglichkeit gegeben wird, gemeinsam in einer jüdischen Umwelt ihr Leben zu gestalten und nicht als Minderheit unter fremden Völkern zu leben. Die Forderung des Zionismus nach einer »nationalen Heimstätte« für die Juden in Palästina³ war die entscheidende Voraussetzung für die Gründung des Staates Israel.

12 Holocaust

Das im Englischen häufig verwendete, ursprünglich griechische Wort bezeichnet zunächst das alttestamentliche »Brandopfer« im Sinne des »Ganzopfers«. Es wird heute gebraucht für die Vernichtung eines großen Teils der europäischen Judenschaft durch den Nationalsozialismus und veranschaulicht die totale Vernichtung.

Studienkommission »Kirche und Judentum«
der Evangelischen Kirche in Deutschland

Professor D. Dr. Günther Harder, Berlin – *Vorsitzender*
Oberkirchenrat Wilhelm Gundert, Hannover – *Zuständiger Referent*
Pfarrerin Dr. Ursula Schnell, Hannover – *Assistenz-Referentin*
Pastor Arnulf Baumann S.T.M., Hannover
Professor Dr. Otto Betz, Tübingen
Pfarrer Walter Bosswick, Nürnberg
Professor Dr. Johan Bouman, Marburg
Professor D. Helmut Gollwitzer, Berlin
Professor Dr. Ferdinand Hahn, Mainz
Pfarrer Dr. Franz von Hammerstein, Berlin/Genf
Professor Dr. Martin Hengel, Tübingen
Pfarrer Paul Katz, Weil/Rhein
Pastor Dr. Siegfried von Kortzfleisch, Hannover
Professor Dr. Heinz Kremers, Duisburg
Pfarrer Fritz Majer-Leonhard, Stuttgart
Professor Dr. Friedrich Wilhelm Marquardt, Berlin
Akademischer Oberrat Dr. Reinhold Mayer, Tübingen
Professor D. Otto Michel, Tübingen
Pfarrer Michael Mildenerberger, Stuttgart
Professor Dr. Peter-Christian von der Osten-Sacken, Berlin
Professor Dr. Rolf Rendtorff, Heidelberg
Professor D. Dr. Karl Heinrich Rengstorff, DD., Münster
Professor Dr. Herbert Schmid, Kaiserslautern
Akademiedirektor Martin Stöhr, Arnoldshain
Akademischer Oberrat Wolfgang Wirth, Duisburg

Oberkirchenrat Klaus Kremkau, Frankfurt – *Berater*
Professor Dr. Peter Schäfer, Köln – *Gast*

Christen und Juden II

Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum

Vorwort

Nach mehrjähriger Arbeit hat die Studienkommission »Kirche und Judentum« dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland eine neue Studie vorgelegt, die sich als Beitrag zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum versteht. Die Studie »Christen und Juden II« knüpft an die Studie »Christen und Juden« von 1975 an und führt sie fort. Die Arbeit ist wiederum von den jüdischen Mitgliedern der Arbeitsgruppe »Christen und Juden« begleitet worden: Dafür sei herzlich Dank gesagt.

Der *erste Teil* dieser Studie zeichnet die Entwicklung der Beziehungen zwischen der evangelischen Kirche und den Juden seit 1945 nach. Dabei wird deutlich, daß die 1975 erschienene erste Studie zum Thema Christen und Juden das Gespräch in den Gemeinden und Synoden, aber auch unter den Theologen und Religionspädagogen, nachhaltig gefördert hat, nicht zuletzt dadurch, daß sie eine Reihe von Gliedkirchen zu eigenen Erklärungen angeregt hat.

In Ihrem *zweiten Teil* zieht die neue Studie die Bilanz aus diesem Diskussionsprozeß, der in zahlreichen Veröffentlichungen und kirchlichen Stellungnahmen seinen Niederschlag gefunden hat. Sie stellt fest, daß der Bereich gemeinsamer Überzeugungen in der evangelischen Kirche spürbar gewachsen ist. So betonen alle Synodalerklärungen der letzten Jahre z.B. das Judesein Jesu und das Fortbestehen der Erwählung des jüdischen Volkes.

Auf der anderen Seite bleiben aber auch offene Fragen, zu deren Klärung es weiter intensiver Bemühungen bedarf. Der Formulierung allgemeiner Leitsätze muß die theologische Feinarbeit folgen. An ausgewählten Themen zeigt die neue Studie in ihrem *dritten Teil*, welchen Kriterien und Aufgaben sich eine Theologie im Kontext des jüdisch-christlichen Gesprächs heute stellen muß:

Angesichts der jahrhundertelangen Geschichte der Entfremdung und Feindschaft gegenüber den Juden sind christliche Schriftauslegung, kirchliche Lehrtradition und Geschichtsschreibung daraufhin zu prüfen, ob sie antijüdischen Einstellungen Vorschub leisten oder sich gar als Waffe gegen das Judentum mißbrauchen lassen. Wo dies der Fall ist, muß nach neuen Formulierungen gesucht werden. In ihnen sollte die unlösbare Verbindung zwischen Christen und Juden deutlich hervortreten.

Das Bekenntnis zu Jesus, dem Christus, das Juden und Christen voneinander unterscheidet, hat seine Wurzeln in der Messiaserwartung des frühen Judentums. Letztere hat sich allerdings ebenso wie das christologische Bekenntnis der Kirche weiterentwickelt und entfaltet. Schon das Neue Testament läßt erkennen, wie das Christusbekenntnis sowohl der Abgrenzung von den Juden dienen als auch die Zusammengehörigkeit von Christen und Juden zum Ausdruck bringen kann. Das paulinische Christuszeugnis erweist sich dabei als für die heutige Diskussion wegweisend.

Wie die Juden verstehen sich auch die Christen als Gottes Volk. Dies hat in der Vergangenheit oft dazu geführt, daß die Kirche den Anspruch der Juden, Gottes Volk zu sein, bestritt und sich selbst an die Stelle Israels setzte. Eine Überprüfung der Verwendung des Begriffes »Volk Gottes« im Neuen Testament liefert wichtige Anstöße für eine Lehre von der Kirche, die der Einsicht in die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes Rechnung trägt.

Zweifellos ist das theologische Gespräch mit dem Judentum in den letzten Jahren einen wichtigen Schritt vorangekommen. Jetzt kommt es darauf an, auch in der Breite der kirchlichen Arbeit daraus die Konsequenzen zu ziehen. Am Ende der Studie wird skizziert, wie die im Gespräch mit dem Judentum gewonnenen neuen Einsichten in der Praxis Gestalt annehmen.

Die vorliegende Studie kann nicht in Anspruch nehmen, alle wesentlichen Fragen behandelt oder gar gelöst zu haben. Sie ist ein weiterer Schritt auf dem Wege. Christliche Theologie kann, gerade

wenn sie ihrer christlichen Sache gewiß ist, umso freier und dankbarer mit ihrem jüdischen Erbe umgehen; sie freut sich dessen und hat antijüdische Töne nicht nötig.

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland übergibt die neue Studie den Gemeinden und allen interessierten Leserinnen und Lesern in der Hoffnung, daß das begonnene Gespräch zwischen Christen und Juden dadurch neue Impulse erfährt und an theologischer Tiefe gewinnt.

Hannover, 30. Oktober 1991

Bischof Dr. Martin Kruse

Vorsitzender des Rates

der Evangelischen Kirche in Deutschland

1. Die evangelische Kirche und die Juden seit 1945

1.1 Die Anfänge nach 1945

Die verantwortlichen Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland haben im Oktober 1945 im »Stuttgarter Schuldbekennnis« öffentlich erklärt: »Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden«. Die Verbrechen am jüdischen Volk wurden hier nicht ausdrücklich erwähnt, und die Schuld der Christen wurde vor allem im mangelnden Kampf gegen Unrecht und Verbrechen gesehen; von einer Teilhabe der Christen selbst an der Schuld gegenüber dem jüdischen Volk wurde nicht gesprochen. Dies geschah erstmals in der Erklärung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Berlin-Weißensee im April 1950, in der es hieß: »Wir sprechen es aus, daß wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist«. Als Folgerung aus dieser Einsicht wurde die Absage an den Antisemitismus hervorgehoben.

Diese Erklärungen, neben denen noch andere aus dem Bereich einzelner Landeskirchen zu nennen wären, machen deutlich, daß das Verhältnis der Christen zu den Juden in erster Linie im politischen und sozialen Bereich gesehen wurde. Eine Erörterung der theologischen Probleme des Verhältnisses von Christen und Juden fand in jener Zeit nicht statt. Wo diese Fragen ausdrücklich behandelt wurden, wie z.B. im »Wort zur Judenfrage« des Bruderrats der EKD vom April 1948, wurde die traditionelle Lehre von einer »Verwerfung Israels« und einem darin begründeten Gericht Gottes über das jüdische Volk entfaltet. Die EKD-Synode von Weißensee 1950 formulierte jedoch den Satz: »Wir glauben, daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist.« Die theologischen Fragen, die sich aus dem Gegenüber dieser beiden Aussagen ergeben, wurden aber in jenen Jahren kaum gesehen, geschweige denn diskutiert.

Im Rückblick kann man darin auch einen Ausdruck der damals weithin herrschenden »Sprachlosigkeit« sehen, die es verhinderte, daß die theologische Bedeutsamkeit des Verhältnisses der Christen zu den Juden in das Bewußtsein der Öffentlichkeit trat. Dies wird

u.a. auch darin sichtbar, daß dieses Thema volle 25 Jahre lang – von der Synode in Berlin-Weißensee 1950 bis zur Verabschiedung der Studie »Christen und Juden« 1975 – niemals Gegenstand einer öffentlichen Erklärung der EKD oder einer ihrer Landeskirchen wurde.

Gleichwohl wurde das Verhältnis von Christen und Juden in den sechziger Jahren auf anderen Ebenen lebhaft diskutiert, so z.B. in den sich ständig vermehrenden Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, in der 1961 gegründeten Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, im Ev.-Luth. Zentralverein für Mission unter Israel, im religionspädagogischen Bereich (z.B. in einer intensiven Schulbuchanalyse und teilweisen -reform) und in anderen Kreisen.

In dieser Zeit begann auch im ökumenischen Bereich eine Neubestimmung in diesen Fragen. Neben Studien verschiedener Kommissionen des Ökumenischen Rates und des Lutherischen Weltbundes erregte vor allem die katholische Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils vom Oktober 1965 »Nostra aetate« große Aufmerksamkeit. In ihr gedenkt das Konzil »des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist«, und entfaltet daraus Ansätze zu einer neuen Israel-Theologie. In diesem Zusammenhang steht auch die Entstehungsgeschichte der EKD-Studie von 1975. Auf Grund eines Antrags der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland setzte der Rat der EKD im Jahre 1967 die Studienkommission »Kirche und Judentum« ein. In diese wurde eine Anzahl von Personen berufen, die sich bereits auf anderen Ebenen in unterschiedlicher Weise mit dem Verhältnis zum Judentum befaßt hatten. Die Kommission sah sich zunächst vor der Aufgabe, die theologischen Fragestellungen, vor die sich die Kirche im Blick auf ihr Verhältnis zum Judentum gestellt sieht, zu erarbeiten. Da dieser Fragenkomplex jedoch bis dahin in der Theologie noch gar nicht als eigener Themenbereich behandelt worden war, erwies sich bereits diese Aufgabe als kompliziert und zeigte deutlich, daß man schon bei der Formulierung der Fragen nicht von einer gemeinsamen innerkirchlichen Grundlage ausgehen konnte. Insofern stellt die Studie »Christen und Juden« einen völligen Neuansatz dar, der sich zu seiner Zeit nicht auf einen theologischen Konsens berufen konnte, sondern zunächst versuchen mußte, konsensfähige Aussagen zu erarbeiten. Dabei gab ein vom Ökumenischen

Rat der Kirchen verbreiteter Fragenkatalog wichtige Denkanstöße. Wie schwierig die Aufgabe dennoch war, zeigt sich schon darin, daß acht Jahre vergingen, bis schließlich 1975 die Studie »Christen und Juden« vom Rat der EKD entgegengenommen und verabschiedet werden konnte.

1.2 Die EKD-Studie von 1975

Bereits bei den Überlegungen zum Aufbau der Studie stellte sich eine erste, grundlegende Frage: Sollte das Verhältnis zwischen Juden und Christen von vornherein vom christlichen Standpunkt aus betrachtet werden, oder ließ sich ein anderer Ansatz finden, der jede der beiden Gemeinschaften stärker zu ihrem Recht kommen läßt? Mit der Entscheidung der Kommission, im ersten Teil die »Gemeinsame(n) Wurzeln« zu behandeln, wird zweierlei deutlich: Zum einen, daß beide Gemeinschaften nur aus ihrer gemeinsamen biblischen Wurzel heraus zu verstehen sind, und zum andern, daß das Judentum die ältere von beiden ist. Dies letztere wird auch dadurch betont, daß als Motto über dem ersten Teil das Pauluswort steht: »Du sollst wissen, daß nicht du die Wurzel trägst, sondern die Wurzel trägt dich« (Röm 11,18). Die Verwendung des Bildes von den »gemeinsamen Wurzeln« soll also nicht verdecken, daß das Judentum selbst die Wurzel des Christentums bildet.

Der zweite Teil handelt vom »Auseinandergehen der Wege«. Dadurch wird zum Ausdruck gebracht, daß Judentum und Christentum zunächst noch ein Stück weit gemeinsam auf dem gleichen Wege waren, ehe sich ihre Wege trennten. Damit stellt sich jedoch die Frage, warum sie sich trennten und was dies für die Beziehungen von Juden und Christen heute bedeutet. Wichtig war dabei, hier die gleichen Themen wie im ersten Teil aufzugreifen; denn gerade an den ursprünglichen Gemeinsamkeiten entstanden diejenigen Unterschiede, die dann schrittweise zur weiteren Entfremdung führten. Darüber hinaus zeigt es sich zunehmend, daß zu den theologischen Gründen der Trennung politische und soziale hinzutraten, die aus den Unterschieden und Gegensätzen Feindschaft und oft genug Haß entstehen ließen.

Der dritte Teil der Studie »Juden und Christen heute« wendet sich einer Gegenwart zu, die von gegenseitiger Verständnisbereitschaft

und gemeinsamer Verantwortung gegenüber der Welt bestimmt sein soll. Dabei wird, wenn auch noch verhalten (s. 2.1.2), ausgesprochen, daß das Erschrecken über den Holocaust (die Schoa)* bei vielen Christen eine neue Besinnung auf die christliche Mitverantwortung und Schuld, aber auch ein neues Nachdenken und Entdecken der Beziehungen zum Judentum mit sich gebracht hat. Hier spielt auch die Gründung des Staates Israel und die Frage der christlichen Verantwortung für seine sichere Existenz eine wichtige Rolle.

1.3 Die weitere Entwicklung

Die Studie hat vielerlei Auswirkungen gehabt. Auf ihr bauen Informationsmaterialien, vor allem die Faltblattserie der VELKD »Was jeder vom Judentum wissen muß«, auf. Eine Reihe von Landeskirchen gab Erklärungen und Stellungnahmen heraus. Als erste setzte die Evangelische Kirche im Rheinland 1976 einen Ausschuß ein mit der Aufgabe, »eine Stellungnahme zur Studie des Rates der EKD ›Christen und Juden‹ mit möglichen praktischen Konsequenzen zu erarbeiten«. Die Ergebnisse dieser Arbeit, in der die Studie unmittelbar aufgenommen und weitergeführt wurde, wurden im Januar 1980 von der Landessynode in der Erklärung »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen« verabschiedet. Besonders wichtig ist dabei die Tatsache, daß die rheinische Synode schon 1976 beschlossen hatte, auch Juden in den Synodalausschuß zu berufen. Die rheinische Synodalerklärung löste eine lebhafteste, teilweise kon-

* Die Studie selbst spricht von der »Katastrophe von Völkermord und Vernichtung (Holocaust)«. Der Begriff »Holocaust« wurde in Deutschland erst durch die Ausstrahlung des gleichnamigen Films Anfang 1979 allgemein geläufig. Er ist die englische Fassung des aus der griechischen Bibelübersetzung stammenden Wortes für das »Ganzopfer« (auch »Brandopfer«, vgl. 3 Mose 1). In Israel wird allgemein das hebräische Wort *Scho'ah* (»Katastrophe«) verwendet, das inzwischen in Deutschland ebenfalls durch einen Filmtitel (des Dokumentarfilms von Claude Lanzmann) bekannt geworden ist und vielfach verwendet wird; dies umso mehr, als das Wort Holocaust inzwischen auch häufig in anderen Zusammenhängen benutzt wird. Unverwechselbar bleibt hingegen der Name Auschwitz, von dem die Studie sagt, daß er »zum Symbol für die Erfahrung des Grauens der Vernichtung und zu einem Wendepunkt geschichtlichen und theologischen Denkens, insbesondere im Judentum«, geworden sei.

troverse, öffentliche Diskussion aus. Dies führte dazu, daß die Synoden weiterer Landeskirchen das Thema aufnahmen. So kam es zu entsprechenden Beschlüssen der Evangelischen Landeskirche in Baden (1984), der Evangelisch-reformierten Kirche in Nordwestdeutschland (1984), der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg (Berlin West) (1984), der Evangelischen Landeskirche Greifswald (1985), der Evangelischen Kirche in Württemberg (1988), der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens (1988), der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg/Ost (1990) und der Evangelischen Kirche der Pfalz (1990). In anderen Landeskirchen wurden und werden entsprechende Texte erarbeitet. Hinzu kommen die Erklärung der Kirchenleitung der VELKD von 1983, die gemeinsame Erklärung der EKD und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR zum 9. November 1988 und die Leitsätze des Reformierten Bundes »Wir und die Juden – Israel und die Kirche« (1990).

Den Beschlüssen sind in der Regel umfangreiche Lern- und Arbeitsprozesse vorausgegangen, wie sie auch in weiteren Kirchen noch im Gang sind. In verschiedenen Kirchen sind dazu Arbeitshilfen herausgegeben worden, so von der Synode der Nordelbischen Evang.-Luth. Kirche, der Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen, dem Landeskirchenrat der Pfalz. Sah es längere Zeit so aus, als blieben das Gespräch von Christen und Juden und dessen Ergebnisse eher auf kleine Kreise Interessierter und Engagierter beschränkt, so hat die Thematik inzwischen doch auch in breiteren Kreisen der Kirchen an Interesse und Dringlichkeit gewonnen.

Das grundlegende Konzept der EKD-Studie fand durchweg – zumeist stillschweigend – Aufnahme in die späteren Dokumente, die alle von dem Juden und Christen Gemeinsamen ausgehen. Dieses Gemeinsame wird nicht allein als Erbe aus der Vergangenheit betrachtet, sondern liefert die Grundlage für die gegenwärtigen Beziehungen zwischen Christen und Juden. Achtung vor dem eigenständig Jüdischen, auch und gerade wo die Unterschiede und Gegensätze zur Sprache kommen, kennzeichnet diese Dokumente.

Viele Texte haben darüber hinaus die in der Studie angelegte Verbindung der biblisch begründeten theologischen Fragen mit den aktuellen Problemen der Gegenwart, vor allem dem neuzeitlichen Antisemitismus, dem Holocaust und dem Staat Israel, nachvollzogen.

Einige Texte gehen auch auf das Unterscheidende und Trennende ein. Jedoch werden die entsprechenden Themen, wie z.B. die Frage der Messianität Jesu oder die der Judenmission, ebenfalls im Ton des Respekts und des Bemühens um das Verstehen jüdischer Positionen behandelt.

So läßt sich im ganzen sagen, daß sich seit 1975 die Art und Weise, in der innerhalb der EKD und ihrer Gliedkirchen mit den Fragen des Verhältnisses von Christen und Juden umgegangen wird, grundlegend verändert hat. Vor 1975 gab es in kirchlichen Gremien und in den Gemeinden nur vereinzelt Diskussionen dieses Themenkomplexes, und es wurde weithin unreflektiert eine traditionelle Theologie vertreten, die in der Sache judenfeindlich war, auch wenn sich viele Christen dessen nicht oder jedenfalls nicht deutlich genug bewußt waren. Demgegenüber sind diese Fragen heute weithin im Bewußtsein, und wo sie ausdrücklich reflektiert werden, finden sich kaum noch die früheren Anschauungen.

Nach 16 Jahren läßt sich sagen, daß der Bereich des Unstrittigen gewachsen ist, und zwar sowohl im Blick auf die Themen, um die es geht, als auch im Blick auf die Bereitschaft, sich die entsprechenden Erkenntnisse zu eigen zu machen.

Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß alle Fragen geklärt sind. Die seit 1975 veröffentlichten Dokumente haben einige der offen gebliebenen Fragen weitergeführt, aber auch neue aufgeworfen. Deshalb bedarf es einer kritischen Bestandsaufnahme des bisher Erreichten.

2. Der bisher erreichte Konsens

Dem im folgenden dargestellten theologischen Konsens liegen die seit 1975 erschienenen offiziellen Erklärungen der Synoden und Kirchenleitungen in der EKD zugrunde.

2.1 Die Überwindung der Entfremdung vom Judentum

2.1.1 *Die Absage an den Antisemitismus*

Die Synode der EKD in Berlin-Weißensee von 1950 bedeutet einen Durchbruch zu ernsthaftem und selbstkritischem Nachdenken im Blick auf das Verhältnis von Christen und Juden. Sie sagt unter anderem: »Wir bitten alle Christen, sich von jedem Antisemitismus loszusagen und ihm, wo er sich neu regt, mit Ernst zu widerstehen«. Dies wird im Sinne einer besonderen Verpflichtung von der Studie von 1975 aufgenommen, ebenso von allen folgenden synodalen Äußerungen. So ist die erklärte Absage an den Antisemitismus zum Gemeinbesitz der Evangelischen Kirche in Deutschland geworden. Dennoch mußten entsprechende Mahnungen und Verpflichtungen durch die letzten Jahrzehnte hindurch stets wiederholt werden. Grund dafür sind die wechselnden Anlässe, die dazu angetan sind, antisemitisches Reden und Denken neu zu beleben, so zum Beispiel die Zionismuserklärung der Vereinten Nationen (vgl. 3.1.2), der Libanonkrieg oder der Aufstand der Palästinenser in den von Israel besetzten Gebieten (Intifada). Mit der Kritik an der Politik des Staates Israel darf jedoch nicht ein Unterton von Antisemitismus verbunden sein. Kritik kann nur hilfreich sein, wenn sie aus einer christlichen Solidarität und Verbundenheit mit den Juden erwächst. Mahnungen und Warnungen im Blick auf den Antisemitismus in Deutschland sind auch veranlaßt durch ein demoskopisch festgestelltes Meinungspotential, das offen oder latent antisemitisch ist. Dies Potential erscheint zwar gegenwärtig als nicht unmittelbar gesellschaftlich bedrohlich. Doch könnte sich dies schnell ändern, wenn die führenden Meinungsmächte schwankend würden. Die Erklärungen der Synoden und Kirchenleitungen widersprechen darum dem offenen und verdeckten Antisemitismus immer von neuem. So

heißt es in der Erklärung der Ev. Landeskirche in Württemberg von 1988: »Eine gründliche und selbstkritische Arbeit von Generationen wird nötig sein, um den langen Weg zu gehen, der vom Mißtrauen zur Aufgeschlossenheit, von der Abweisung zur Bejahung und zum Bewußtsein des Zusammengehörens führt«.

2.1.2 Das Eingeständnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust

Wie ernst und glaubwürdig die Verurteilung des Antisemitismus ist, zeigt sich am christlichen Bekenntnis zur Mitschuld am Holocaust. Es genügt nicht, den Antisemitismus abzulehnen, den man bei anderen, den Nationalsozialisten des »Dritten Reiches« oder den unbelehrbaren Gruppen und Einzelnen heute erkennt. Die Schuld der Täter, Mittäter und Leugner der Verbrechen an den Juden liegt ohnehin offen zutage. Aber auch Schweigen und Geschehenlassen, wie es die Haltung der Kirchen im »Dritten Reich« weitgehend charakterisierte, verstrickt in Schuld und muß bekannt werden.

Die Christen und die Kirchen sind aber auch durch ihre unheilvolle alte Tradition der Entfremdung und Feindschaft gegenüber den Juden hineinverflochten in die Vorgeschichte und Geschichte des Holocaust. Diese Tradition hat dazu beigetragen, den Verbrechen an den Juden den Boden zu bereiten. In den Erklärungen der deutschen Kirchen seit 1975 zeichnet sich eine vertiefte Erkenntnis christlicher Mitverantwortung ab.

Die Studie von 1975 spricht im Blick auf den Holocaust noch recht zurückhaltend von der besonderen Verpflichtung, die den Christen in Deutschland »aus den schuldhaften Versäumnissen der Vergangenheit erwächst«. Alle folgenden Erklärungen reden deutlicher von der Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust, teilweise in bekenntnishaften Formulierungen (Rheinland, Baden).

Gewiß ist von schuldhaften Versäumnissen der Vergangenheit zu reden, von der »durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit entstandenen Mitschuld« (Berlin-Brandenburg), von der »Schuld jener Zeit« (EKD/BEKDDR). Es ist aber deutlich geworden, daß es nicht nur um das Versagen der Kirche und der Christen angesichts der zunehmenden nationalsozialistischen Judenverfolgung im »Dritten Reich« geht. Vielmehr »werden wir uns be-

wußt, daß Theologie und Kirche an der langen Geschichte der Entfremdung und Feindschaft gegenüber den Juden beteiligt waren« (EKD/BEKDDR).

So verweist das Schuldbekennnis nicht nur zurück in die Jahre der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Es geht vielmehr darum, das theologische Verständnis und die kirchliche Haltung, die das Verhältnis der Christen zu den Juden jahrhundertlang geprägt haben, aufzuarbeiten und zu korrigieren. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß die Schuld nicht eine Sache der Vergangenheit sein kann, sondern »alle folgenden Generationen haben sich dieser Schuld zu stellen« (Berlin-Brandenburg). »Wir haften alle für die Folgen der schuldhaften Vergangenheit« (EKD/BEKDDR).

2.2 Die unlösbare Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum

Das Wort der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR zum 9. November 1988 benennt eine wichtige Entwicklung: »Theologische und historische Forschung hat uns in den vergangenen Jahren den Blick für Verbindendes und Gemeinsames im Glauben von Christen und Juden neu geöffnet.« Dies wurde erstmals in der EKD-Studie von 1975 herausgestellt. Dort wird im ersten Teil »Gemeinsame Wurzeln« entfaltet, was Christen und Juden verbindet. Die Themen sind: der Eine Gott, die Heilige Schrift, das Volk Gottes, der Gottesdienst, Gerechtigkeit und Liebe, Geschichte und Vollendung.

Dies wird in den folgenden synodalen und kirchenleitenden Äußerungen aufgegriffen und mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung fortgeführt. Dabei steht im Vordergrund das Juden und Christen gemeinsame Gotteszeugnis der Schriften des Alten Testaments und, darin wurzelnd, das gemeinsame Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer des Himmels und der Erde sowie die Verpflichtung auf Gerechtigkeit und Liebe als Weisungen Gottes für das ganze Leben. Auch die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde verbindet Juden und Christen.

Über das Juden und Christen Gemeinsame hinaus stellen die Erklärungen der Kirchen als verbindend heraus, was früher nur als trennend empfunden wurde. So wird die früher oft verdrängte Tatsache

betont, daß Jesus ein Jude war. Dies wird in seiner Bedeutung für das christliche Selbstverständnis und für das Verhältnis von Christen und Juden neu gewürdigt. Ebenso wird die Erkenntnis, »daß unsere Errettung von der Erwählung Israels nicht zu trennen ist«, in ihrer fundamentalen Bedeutung für Lehre und Leben der Kirche unterstrichen (Berlin-Brandenburg/West). Die Entfaltung dieser Aussagen hat allerdings erst angefangen.

2.3 Die bleibende Erwählung Israels

Die EKD-Synode in Berlin-Weißensee von 1950 sagte wegweisend: »Wir glauben, daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist.« Das wird in allen anderen synodalen oder kirchenleitenden Erklärungen aufgenommen. Eine Auffassung, nach der der Bund Gottes mit dem Volk Israel gekündigt und die Juden von Gott verworfen seien, wird nirgends mehr vertreten. Die Erwählung des jüdischen Volkes bleibt bestehen, sie wird durch die Erwählung der Kirche aus Juden und Heiden nicht aufgehoben oder ersetzt.

So heißt es in der EKD-Studie von 1975: »Paulus bestätigt den Juden, daß sie das Volk Gottes sind und bleiben: ›Gott hat sein Volk nicht verstoßen‹ (Röm 11,2)«. Die Erklärung der Rheinischen Synode von 1980 formuliert bekenntnishaft: »Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Volk Gottes«. Die gemeinsame Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR von 1988 spricht von dem in der Bibel bezeugten Einen Gott, »der sein Volk aus der Sklaverei befreite, der ihm die Treue hält und seinen Bund mit Israel niemals aufgekündigt hat«.

Für das Verhältnis von Christen und Juden ist es ein theologisch entscheidender Punkt, daß die bleibende Erwählung Israels heute zu den allgemein anerkannten christlichen Überzeugungen zählt. Wenn Israel nicht als von Gott verworfen angesehen werden kann, sondern, auch angesichts seiner Ablehnung Jesu als des Messias, als von Gott geliebt und erwählt betrachtet werden muß, ist eine negative Einstellung von Christen zum Judentum grundsätzlich nicht mehr erlaubt.

2.4 Die Bedeutung des Staates Israel

Die biblische Verheißung des Landes ist ein tragendes Element der jüdischen Tradition. Die Erwählung des Volkes und die Zusage des Landes stehen in engem Zusammenhang. Anders als bei Christen, für die sich die Heilsverheißung Gottes nicht mit einem bestimmten Land verbindet, hat das Land Israel für das Judentum religiöse Bedeutung, wobei es im Blick auf die Grenzen des Landes unterschiedliche Auffassungen gibt.

Die Erklärungen der evangelischen Synoden und Kirchenleitungen in Deutschland seit 1975 nehmen nicht alle zur Frage des Landes Israel Stellung. Konsens besteht in der Evangelischen Kirche in Deutschland aber darin, dafür einzutreten, »daß der Staat Israel mit seinen Nachbarn in gerechten Grenzen einen sicheren Frieden findet« (EKD/BEKDDR 1988). Begründet ist diese Haltung in einem verbreiteten Bewußtsein besonderer Verantwortung der Deutschen für den Staat Israel, versteht sich dieser doch als Zufluchtstätte und Heimat aller Juden, gerade auch der Überlebenden der Judenverfolgung während der Nazizeit.

Darüber hinaus werden auch theologische Gesichtspunkte genannt. In der EKD-Studie von 1975 heißt es: »Mit seinem Namen Israel und seiner Gründungsurkunde stellt er (der Staat Israel) sich ausdrücklich in die biblische Tradition des Judentums und damit in den Zusammenhang der Geschichte des erwählten Volkes; er hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Existenz dieses Volkes im Lande seiner Väter zu sichern. Dies ist auch für Christen von Bedeutung.« Die Rheinische Synode erklärt, »daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind«. Die übrigen Erklärungen der Synoden und Kirchenleitungen sind zurückhaltender. Sie bejahen und vertreten das Recht des Staates Israel, in gerechten und sicheren Grenzen zu existieren, stellen dies aber nicht in einen theologischen Rahmen. Sie respektieren jedoch die Leidens- und Hoffnungs-geschichte des jüdischen Volkes, für welches das Land Israel nicht zur Disposition steht.

3. Auf dem Weg zu neuen Einsichten

3.1 Nächste Schritte

In wichtigen Fragen des Verhältnisses von Christen und Juden ist in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland ein ermutigender Konsens gewachsen. Dies kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es noch gewichtige offene Fragen und unbewältigte Probleme gibt. Sie sind in ihrem Kern theologischer Art. Ihre Bearbeitung erfordert zunächst eine gründliche Beschäftigung mit dem biblischen Zeugnis selbst.

Der wohl wichtigste Schritt gemeinsamer Erkenntnis war die Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels als Volk Gottes. Damit wird die Enterbungs- oder Substitutionstheorie abgewiesen, nach der Israel durch die Kirche ersetzt sei. Wenn dies aber nicht der Fall ist, was bedeutet dann das Christusbekenntnis für das Verhältnis von Christen und Juden? Wenn die Christus ablehnenden Juden weiter als »Volk Gottes« anzusehen sind, was bedeutet dann »Volk Gottes« im Verhältnis von Christen und Juden? Damit stellen sich zwei zentrale Fragen, nämlich der Christologie und der Ekklesiologie (Lehre von der Kirche), denen nachzugehen ist.

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß das neutestamentliche Zeugnis, was das Verhältnis von Christen und Juden betrifft, nicht einhellig ist, sondern in sich eine Entwicklung erkennen läßt. Es ist kein Zufall, daß sich Vertreter sehr unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Auffassungen, bis hin zu Vertretern einer Substitutionstheorie, durchaus auf Aussagen des Neuen Testaments berufen können. Es stellt sich also die Frage, welcher Standort im neutestamentlichen Gesamtzeugnis von diesem selbst her begründet und für die weiteren theologischen Überlegungen heute vorausgesetzt werden kann. Dabei ist ständig darauf zu achten, ob und inwieweit durch die Auslegungstradition der Kirche bedingte Voreingenommenheiten gegenüber dem Jüdischen im Spiele sind.

Schließlich sind Fragen zu bearbeiten, die es mit der Bedeutung des Staates Israel zu tun haben, mit dem Problem »Mission und Dialog« sowie mit der praktischen Umsetzung der Erkenntnisse in Predigt und Unterricht.

Dem entspricht die Gliederung des folgenden Teils der Studie.

Den einzelnen Abschnitten werden jeweils Informationen vorangestellt. Sie sollen für die jeweiligen Abschnitte wichtige Begriffe und Sachverhalte klären.

3.2 Neuorientierung der theologischen Arbeit

3.2.1 *Information: Antisemitismus, Antijudaismus, Antizionismus*

Antisemitismus ist ein Begriff des späten 19. Jahrhunderts, mit dem der Judenhaß in ein pseudowissenschaftliches Gewand gekleidet und salonfähig gemacht wurde. Der Begriff hat sich eingebürgert, obwohl er eigentlich unangemessen ist, da er sich nicht auf die Gesamtheit der semitischen Völker, sondern allein auf die Juden bezieht. Im allgemeinen Sprachgebrauch versteht man unter Antisemitismus die Denkweise und das Verhalten der Verachtung, der Feindseligkeit und des Hasses gegenüber Juden, weil sie Juden sind. Erscheinungen von Judenfeindschaft gab es bereits im vorchristlichen Altertum. Sie finden sich seit dem frühen Mittelalter im gesamten christlichen, teils auch im islamischen Bereich. Sie gipfelten in der »rassisch« begründeten Judenverfolgung und -vernichtung im Nationalsozialismus. Im Antisemitismus verbinden sich vielfältige Motive, die sich gegenseitig durchdringen: Es gibt gesellschaftlich-soziale, ökonomische, rassische, politische und religiöse (christliche und islamische) Triebkräfte des Judenhasses. Bestimmte Motive können zu Zeiten im Vordergrund stehen oder auch zurücktreten. Die religiöse Begründung des Antisemitismus ist allerdings besonders gefährlich, da religiöse Überzeugungen dazu mißbraucht werden können, andere Motivationen zu verdecken und sie für rationale Argumente unangreifbar zu machen.

Insgesamt ist Antisemitismus eine Einstellung, die auch unabhängig von eigenen Erfahrungen auftritt. Dies legt die Deutung im Sinne einer sozial-psychologischen gesellschaftlichen Krankheit nahe (Sündenbockdenken).

Der Begriff *Antijudaismus* ist in neuerer Zeit eingeführt worden, um eine aus der christlichen Tradition begründete Judenfeindschaft vom allgemeinen Antisemitismus abzugrenzen. Antijudaismus nennt man judenfeindliche Einstellungen und die jüdische Glaubensweise herabsetzende Äußerungen im Verlauf der Geschichte der christ-

lichen Kirche. Antijudaismus trägt ohne Zweifel zur religiösen Begründung des Antisemitismus bei.

Der Antijudaismus hat seine Wurzel in der wechselseitigen Abgrenzung von Kirche und Judentum in den ersten Jahrhunderten, die nicht ohne Vorwürfe und Schuldzuweisungen verlief. Er lebte nach der erfolgten Trennung weiter, insofern die Kirche sich gegenüber dem weiter existierenden Judentum als überlegen darstellte und ihre eigene Identität in Abgrenzung vom Judentum bestimmte. Dabei entwickelte sich eine Tradition von Polemik, die vereinzelt Ansätze von sachlichem Gespräch auf der Ebene gegenseitiger Anerkennung nicht wirksam werden ließ.

Antijudaismus ist also nicht schon die Feststellung von Unterschieden und Trennendem zwischen Christentum und Judentum, sondern die Interpretation solcher Unterschiede im Sinne der Herabsetzung des jüdischen Lebens und Glaubens. Dies geschieht zum Beispiel, wenn pauschale Urteile über »die Juden« gefällt werden, wenn erwiesene historische Fehldeutungen aufrecht erhalten werden, wenn das Judentum in christlicher Beschreibung als etwas der Vergangenheit Angehöriges behandelt wird, wenn vermeintlich oder wirklich Jüdisches als dunkler Hintergrund für das helle, lichtvolle Christliche dargestellt wird (vgl. 3.2.2).

Der Begriff *Antizionismus* leitet sich von seinem Gegenstück, dem Begriff Zionismus, her. Zionismus bezeichnet das Bestreben, im »Land Israel« einen jüdischen Nationalstaat zu gründen und zu erhalten, sowie die dafür bestimmenden Motive und Überzeugungen. Antizionismus ist jedoch nicht nur Widerspruch zum Zionismus, also die Bestreitung der Gründe und Überzeugungen, die für einen jüdischen Nationalstaat im Lande der Bibel vorgebracht werden, sondern faktisch die Bestreitung des Staates Israel. Antizionismus kann in politischer oder religiöser Argumentation auftreten.

Dem politischen Antizionismus kommt die Resolution der Vollversammlung der Vereinten Nationen vom 10. November 1975 nahe, die den Zionismus als Rassismus verurteilte.* Die Behauptung, der Staat Israel als »nationale Heimstätte der Juden« (Balfour Declaration 1917) verhalte sich rassistisch, verkennt, daß der Staat Israel

* Vgl. dazu: Was ist Zionismus? Erarbeitet von der Studienkommission »Kirche und Judentum« der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Band 1/2, Seite 175 – 212.

sich als demokratischer Nationalstaat konstituiert, in dem nicht nur Juden Staatsbürger sein können, und mißdeutet die enge Zusammengehörigkeit von Religion, Volk und Land, die für das Judentum typisch ist. Der politische Antizionismus verbindet sich vielfach mit antisemitischen Einstellungen.

Eine religiös begründete Gegnerschaft zum gegenwärtigen Staat Israel vertreten einige kleine Gruppen des orthodoxen Judentums in Israel, die einen theokratischen Staat fordern und den (säkularen) jüdischen Nationalstaat ablehnen. Andere jüdische Gruppen lehnen die Gründung eines Staates der Juden vor der Ankunft des Messias prinzipiell ab. Diese jüdischen Gegner des Staates Israel bezeichnen sich jedoch nicht als Antizionisten.

3.2.2 *Zur Auslegungstradition*

Das Erbe des Antijudaismus

Die Erneuerung der Beziehungen zwischen Juden und Christen setzt die kritische Sichtung und Neuformulierung christlicher Glaubensaussagen und theologischer Überlieferungen voraus. Die bisherige Auslegung biblischer Texte ist geprägt durch viele Jahrhunderte der Entfremdung und Feindschaft zwischen Christen und Juden. Eine glaubwürdige Theologie muß die Wirkungen dieser Auslegung in der Kirchengeschichte bearbeiten und damit zur Reinigung und Selbstklärung von Theologie und kirchlicher Praxis beitragen.

Das beginnt mit der Überprüfung und Vermeidung falscher Gegenüberstellungen, die jüdische Glaubensinhalte verzeichnen und herabwürdigen (Antijudaismus, vgl. 3.2.1).

- So wird z.B. unterschieden zwischen dem Gott des Alten Testaments (und der Juden) und dem des Neuen Testaments; der Gott der Juden wird dabei beschrieben als ein den Menschen ferner Gott; erst in Jesus Christus offenbare sich Gottes Menschenfreundlichkeit. In Wirklichkeit glauben aber auch Juden daran, daß Gott auf dem Weg zu den Menschen und ihnen nahe ist, wie schon das Alte Testament zeigt.
- Die Aufteilung von Gesetz und Evangelium auf das Alte und Neue Testament bzw. auf Judentum und Christentum ist nicht zutreffend. Es gibt auch im Neuen Testament »Gesetz« und im Alten Testament auch »Evangelium«. Ebenso wenig kann man das Alte

Testament als irdisch-materiell dem Neuen Testament als jenseitig-spirituell gegenüberstellen.

- Der jüdische Glaube an die Erwählung Israels wird häufig als Überheblichkeit und als gegen die übrigen Völker gerichtet mißverstanden. Der biblisch-jüdische Erwählungsgedanke legt Israel jedoch eine besondere Verpflichtung auf und zielt von Anfang an auf das Heil der ganzen Völkerwelt. Nach jüdischem Verständnis gewinnt die Erwählung Israels zum Bundesvolk Gottes Gestalt in der Übernahme der Tora, die Gott ihm als Weisung zum Leben geschenkt hat.
- Christen unterstellen den Juden oft eine lebensfeindliche »Gesetzlichkeit« und »Kasuistik«. Dabei vergessen sie, daß im Neuen Testament wiederholt die Gültigkeit der Tora unterstrichen wird und daß es selbst eine Fülle von Geboten und konkreten Weisungen enthält. Das Bemühen des Judentums, das ganze Leben nach dem Gebot Gottes auszurichten, wird von Christen vielfach nur unter dem Blickwinkel der »Werkgerechtigkeit« gesehen. Das Geschenk der Tora ist jedoch in jüdischen Augen selbst schon ein Beweis der grundlosen Barmherzigkeit Gottes.
- Falsch ist auch die verbreitete Annahme, das Judentum folge einer – angeblich typisch alttestamentlichen – Ethik der Vergeltung und Rache, während das Christentum im Anschluß an die Lehre Jesu eine Ethik der Liebe vertrete. Dabei wird übersehen, daß auch das Alte Testament Gott als den Barmherzigen verkündet und vom Menschen Barmherzigkeit fordert. Das Gebot der Nächstenliebe, das viele für typisch christlich halten, steht schon im Alten Testament (3 Mose 19,18). Auch in jüdischer Schriftauslegung findet sich die Forderung der Feindesliebe.
- Verhängnisvoll in ihrer Wirkungsgeschichte ist schließlich die unter Christen weit verbreitete Auffassung, daß durch Christi Tod und Auferstehung der »alte Bund« zwischen Gott und seinem Volk außer Kraft gesetzt sei. Die biblische Überlieferung läßt jedoch keinen Zweifel daran, daß Schuld und Versagen der Menschen den Bund nicht aufheben können, den Gott aus freier Gnade mit der ganzen Schöpfung und mit seinem Volk geschlossen hat. Diesen Bund meint auch Jeremia (Jer 31,31-34) mit der Verheißung des neuen Bundes, der ins Herz gegeben wird und so nicht mehr übertreten werden kann.

- Irreführend ist es schließlich, Juden und Christen so gegenüberzustellen, als ob die Juden nur auf die Erfüllung der Verheißungen warteten, während die Christen schon im vollen Besitz der Erfüllung seien. Obwohl die Christen bekennen, daß mit dem Kommen Christi die Gottesherrschaft angebrochen ist, erwarten sie gemeinsam mit den Juden die Erfüllung der noch uneingelösten Verheißung des neuen Himmels und der neuen Erde.

Um solche falschen Denkschemata zu überwinden, bedarf es großer Anstrengungen. Voraussetzung ist eine neue Sicht Israels. Israel ist von der Kirche in dreifacher Weise wahrzunehmen: als Wurzel, aus der der christliche Glaube gewachsen ist; als Nachbar seit den Anfängen christlicher Gemeinden; als zeitgenössisches jüdisches Volk im Staat Israel und in der Diaspora. Dieses vielstimmige und vielgestaltige Israel ist und bleibt Gottes erwähltes Volk. Seine Existenz enthält Anfragen an die christliche Kirche und ihre Theologie. Anhand von zwei Beispielen soll eine kritische Überprüfung skizziert werden.

Umgang mit der Heiligen Schrift

Das christlich-jüdische Verhältnis ist darin einzigartig, daß Juden und Christen die Schrift gemeinsam haben, die die Bibel Jesu, seiner Jünger und der neutestamentlichen Autoren ist. Juden nennen sie meist Tanach*, während sich in der Kirche die Bezeichnung »Altes Testament«** durchgesetzt hat.

Das Neue Testament setzt im Umgang mit der Schrift sehr unterschiedliche Akzente. Ausdrücklich bestätigt z.B. die Geschichte »Vom reichen Jüngling« (Mk 10,17-22) die Tora als Weisung zum Leben (vgl. auch Mk 12,28-34). Ebenso spricht die Beispielerzählung »Vom

* Tanach ist die Kurzformel für die hebräischen Namen der drei Teile: Tora (die fünf Bücher Mose), Neviim (Propheten) und Ketuvim (Schriften), die zusammen die hebräische Bibel bilden.

** Die Kennzeichnung der gemeinsamen Schrift als »alt« kann leicht im Sinne von »überholt, veraltet« mißverstanden werden. Im Dialog mit dem Judentum wird heute oft die Bezeichnung »Hebräische Bibel« gewählt, obwohl einige Teile des Alten Testaments in Aramäisch geschrieben sind und in der Tradition der Kirche auch die Septuaginta, die griechische Übersetzung, eine wichtige Rolle spielt. Das Neue Testament spricht einfach von der »Schrift«. Möglich ist auch die Bezeichnung »jüdische Bibel«.

reichen Mann und armen Lazarus« (Lk 16,19-31) davon, daß das Gottesreich denen offen stehe, die »Mose und die Propheten« hören und danach handeln. Auch die neutestamentliche Rede vom Tun des Willens Gottes und die Ermahnungen der neutestamentlichen Briefe gehören in diesen Zusammenhang.

Ein polemisch-zuspitzender Schriftgebrauch liegt dagegen in den sogenannten »Antithesen« der Bergpredigt vor (Mt 5,21-48). In ihnen stößt die Auslegung der Tora zu Neuem vor, verläßt dabei stellenweise den Boden der damals üblichen Überlieferung, ohne die Tora jedoch in Frage zu stellen. Die »Antithesen« der Bergpredigt stehen unter dem programmatischen Jesuswort: »Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen« (Mt 5,17).

Problematisch wurde der polemisch-zuspitzende Umgang mit dem Alten Testament erst, als das direkte – auch das polemische – Gespräch der mehrheitlich heidenchristlich gewordenen Kirche *mit* den Juden einem innerchristlichen Gespräch *über* die Juden wich, das diese nur noch von außen sah und verurteilte. Auch die Streitgespräche, in denen sich die innerjüdischen Auseinandersetzungen in der Umgebung Jesu widerspiegeln, sind dafür ein Beispiel. Aus ihrem historischen Kontext gelöst werden sie nun polemisch gegen die Juden gewendet und damit verfälscht.

Beide Arten des neutestamentlichen Umgangs mit der jüdischen Bibel setzen diese in ihrem Wert und Gewicht als Gottes Wort voraus. Dies wird vom bleibenden Israel und der neuen Kirche bezeugt. Eine endgültige Zuordnung beider Größen ist im Neuen Testament kaum (vgl. aber Röm 9-11) erreicht worden. Die neutestamentliche Naherwartung des Reiches Gottes machte eine Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche zunächst nicht dringlich. Später erfolgte dann eine gegenseitige Abgrenzung, die auf christlicher Seite zu der Theorie einer Enterbung Israels führte.

Umgang mit dem Messiasbekenntnis

Die Bibel der Juden und nachbiblische jüdische Schriften enthalten verschiedene Vorstellungen über Gottes kommendes Reich und den Messias. Diese messianischen Erwartungen sind gewöhnlich eingebettet in eine Fülle endzeitlicher Hoffnungen. Sie haben dort neben anderen Erwartungen ihren Platz (z.B. Auferstehung der Toten, Endgericht, Neuschöpfung der Welt), spielen aber keineswegs immer eine tragende Rolle. Es gibt kein einheitliches, scharf umrissenes

Bild »des Messias«, seiner Eigenart und Aufgaben. Namentlich das antike (aber auch das spätere) Judentum kennt keinen Messias schlechthin, vielmehr sehr unterschiedliche, auch sich ändernde Vorstellungen. Er wird bald als priesterliche, bald als königliche, bald als prophetische Gestalt gezeichnet; z.T. wird auch von mehreren (meist zwei) Messiassen gesprochen. Seine Kennzeichen können sowohl Hoheit und Macht sein, als auch Niedrigkeit (Leiden, Verborgenheit). Bei aller Vielfalt der Aussagen gilt: Judentum und Messiaserwartung sind nicht gleichzusetzen.

Im Neuen Testament wird Jesus am häufigsten mit dem Titel Messias/Christus bezeichnet. Aber auch verschiedene andere Hoheitstitel – z.T. in Entsprechung zu jüdischen Messiasvorstellungen – zeigen die Vielfalt der Sprache, Bilder und Vorstellungen, mit denen Jesu Person und Werk beschrieben werden konnte. Jesus wird u.a. Menschensohn, Gottessohn, Davidssohn, Logos, Rabbi, Prophet, Knecht Gottes, Lamm Gottes, Befreier, Herr genannt. Dabei können dieselben Begriffe durch unterschiedliche Bezugnahmen auf die jüdische Bibel mehrere Bedeutungen haben.

Sie erinnern daran, daß Person und Werk Jesu Christi nur im Kontext der jüdischen Bibel sachgemäß zu verstehen sind. Für die neutestamentlichen Autoren ist das selbstverständlich, auch wo die Schrift nicht ausdrücklich zitiert wird. Noch in den Auseinandersetzungen um die altkirchliche Christologie spiegelt sich der Reichtum der biblischen Vorstellungswelt.

Mit der Festschreibung der altkirchlichen Bekenntnisse verliert die Christologie in der Folgezeit jedoch viel von ihrer ursprünglichen Weite. Im Denken und Glauben der Christen setzt eine Bewegung ein, die das Bild des gekreuzigten Juden Jesus immer mehr zurückdrängt zugunsten des Christus Pantokrator (Allherrscher). Der alttestamentliche und neutestamentliche Reichtum an messianologischen bzw. christologischen Vorstellungen und Bildern erlaubt es uns jedoch, in großer Vielfalt von Christus zu sprechen. Dies zeigt sich in Predigten und theologischen Entwürfen aller christlichen Konfessionen.

Parallel dazu verstärkt sich die Tendenz, die Kirche bereits im Besitz des vollendeten Heils zu wähnen und damit den Horizont endzeitlicher Hoffnung, der Juden und Christen im Anfang verband, preiszugeben. Christlicher Hochmut verbittet sich nun die kritische Frage der Juden nach den sichtbaren Zeichen des Heils für die Welt.

Dabei steht gerade diese jüdische Anfrage in der Tradition der Evangelien. In der Antwort Jesu auf die Täuferfrage (Mt 11,4f.) klingt die prophetische Hoffnung der jüdischen Bibel an, die der jüdische Glaube mit dem Anbruch der messianischen Zeit verbindet. Je weiter sich das Christentum von seinen jüdischen Wurzeln entfernt, desto leichter gerät es in Gefahr, die konkrete biblische Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde einzutauschen gegen eine bloß spirituelle auf den Einzelnen und auf das Jenseits gerichtete »Seligkeit«.

Die Entwicklung im Umgang mit der Schrift und der Messiaserwartung zeigt aber nicht nur den Reichtum, sondern auch die Unvollkommenheit christlicher Sprache. Um das Letzte auszusprechen, steht nur Vorletztes zur Verfügung. Lehr- und Bekenntnisformulierungen sind nicht überflüssig, sondern hilfreich; sie sind allerdings der kritischen Anfrage ausgesetzt: Wird auch gelebt, was bekannt und geglaubt wird? Den Messiasbekenntnissen und Christologien muß die Messiasnachfolge entsprechen, die den Willen des Vaters im Himmel hört und tut.

3.2.3 Zur Sicht der Kirchengeschichte

Über Jahrhunderte hinweg galt auch in den reformatorischen Kirchen die ungebrochene Überzeugung, daß Abgrenzung vom Judentum und polemische Auseinandersetzung mit jüdischem Glauben und Leben Aufgabe christlicher Verkündigung und Lehre sei. Theologische Argumente haben sich mit politischen Maßnahmen verbunden, Glaubens- und Lehraussagen gaben einen Begründungszusammenhang nicht nur für die Gestaltung des kirchlichen Glaubens, sondern wirkten auch in das soziale Leben hinein. In der Geschichte der Kirche war eine ununterbrochene Tradition von Polemik, Kritik und Herabsetzung von Judentum und jüdischen Menschen vorhanden, die immer wieder neu belebt werden konnte. Die Rezeption der Haltung des älteren Luther gegenüber den Juden in neueren Phasen deutscher Geschichte ist ein Beispiel dafür.

Die Kirchengeschichtswissenschaft hat sich nur am Rande mit der Beziehung zu den Juden beschäftigt und auch dann nur unter der Fragestellung: Wie haben die Christen die Juden gesehen und welche Konsequenzen haben sie daraus für das praktische Verhalten gegenüber den Juden gezogen? Kaum je hat sich die Kirchengeschich-

te auf die konkrete Lebenswirklichkeit, die tatsächlichen Lebensbedingungen der jüdischen Menschen der jeweiligen Zeit bezogen. Die dazu vorliegenden jüdischen Forschungen blieben unbeachtet. Im Ergebnis wurde ein stereotypes christliches Bild von den Juden ständig reproduziert. Die jüdischen Menschen, ihre Religion und Kultur wurden als Objekte betrachtet. Die Quellen wurden nicht daraufhin befragt: Wie haben jüdische Menschen, Frauen und Männer, die jüdische Existenz bestimmt, wie haben sie die Christen gesehen?

Die Kirchengeschichtsschreibung muß vielmehr jüdischen Menschen als eigenständig Glaubenden und eigenständig Handelnden Raum geben. In der Geschichte der Beziehungen von Christen und Juden sind Ursache und Wirkung und das Täter-Opfer-Verhältnis genau zu untersuchen. Denn jahrhunderte-, beinahe jahrtausendelang ist das Christentum gegenüber den Juden als Staatsreligion aufgetreten.

Durch eine solche Änderung der Betrachtungsweise wird sich auch der kirchenhistorische Befund selbst verändern. Dieser bleibt dann nicht darauf beschränkt, die innere Logik der christlichen antijüdischen Polemik nachzuzeichnen, vielmehr kommt auch die Wirkung der Polemik auf die rechtliche, ökonomische, soziale und kulturelle Lage der jüdischen Gemeinschaft zur Sprache. Ein solches Durchdenken der Geschichte des Verhältnisses von Christen und Juden wird aber nicht nur herausfinden, von welchen judenfeindlichen Traditionen sich Christen zu befreien haben, sondern auch positive Traditionen im Verhältnis von Christen und Juden wiederentdecken, an die angeknüpft werden kann.

Es ist sehr wohl möglich, daß ein solches Vorgehen Selbstkritik und Schuldkenntnis auf der christlichen Seite auslöst. Schuld so konkret wie möglich aufzuweisen und zu benennen, ist aber die Voraussetzung dafür, daß Schuldbekennnisse nicht bloße Rituale bleiben, sondern daß aus ihnen die Kraft zu Umkehr und Erneuerung hervorgeht.

Die Aufgabe besteht darin, auch die jüdischen Quellen zu erschließen. Folgende Themenbereiche seien als Beispiel genannt:

- Gemeinsames und Trennendes in der Verhältnisbestimmung von Christentum und Judentum in der Zeit der Kanonbildung von jüdischer und christlicher Bibel und in der Zeit der Kirchenväter.

- Die Wirkung der Kreuzzüge auf die Lage der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland.
- Der Zusammenhang von Reformation und Judenvertreibung oder der Abfassung von Judenordnungen in reformatorischen Territorien.
- Die Haltung von Theologie und Kirche gegenüber der Judenemanzipation im 19. Jahrhundert.
- Ansätze positiver Begegnung zwischen Juden und Christen im Lauf der Geschichte.

3.3 Jesus – Messias – Christus

3.3.1 *Information: Jesus, der Jude*

Daß Jesus nach Abstammung und Herkunft Glied des jüdischen Volkes war, wird vom Neuen Testament eindeutig bezeugt. Danach gehörte seine Familie zum Stamm Juda, einem der Kernstämme des alten Zwölfstämmevolkes, seine Abstammung wurde auf den König David zurückgeführt (Mt 1,1; Röm 1,3).

Nicht weniger eindeutig ist die tiefe Verwurzelung Jesu und seiner Familie in den religiösen Traditionen des Judentums (Beschneidung Lk 2,21, vgl. Gal 4,4). Das zeigt seine Kenntnis der Heiligen Schrift und der mündlichen Gesetzesüberlieferung. Die Weise, in der Jesus die Auseinandersetzung mit jüdischen Schriftgelehrten führte, läßt Schlüsse auf ein gewisses Maß an Schulung in der Auslegungsmethodik der Schriftgelehrten zu, auch wenn er selbst nicht zu ihnen zu zählen ist. Am Sabbat besucht er regelmäßig die Synagoge, mit seinem Volk feiert er die Feste, er lehrt seine Jünger, in der Weise jüdischer Frömmigkeit zu beten (Vaterunser, Mt 6,9-13; Lk 11,2-4). Lebensweise und religiöse Praxis Jesu lassen seine Nähe zum pharisäischen Judentum erkennen. Dem widersprechen die Berichte über Auseinandersetzungen mit pharisäischen Schriftgelehrten keineswegs, geht es hier doch durchweg um Konflikte, die eine unmittelbare Nähe und intime Kenntnis voraussetzen.

Jesus war Jude. Dies ist eine für das Verständnis seiner Botschaft und seiner Geschichte grundlegende Tatsache. Daß sie in der Geschichte des Christentums immer wieder übersehen oder verdrängt werden konnte, hängt vor allem damit zusammen, daß man Jesus

als zeit- und situationslosen Repräsentanten der gesamten Menschheit verstehen und als den idealen Menschen darstellen will. Dabei wird übersehen, daß zum Wesen wahren Menschseins Herkunft und Geschichte entscheidend hinzugehören. Auch die unter Christen verbreitete Judenfeindschaft hat immer wieder dazu geführt, daß man das Judesein Jesu übersah, wenn nicht gar bestritt.

3.3.2 Das Bekenntnis zu Jesus, dem Christus, im Neuen Testament und das Verhältnis von Kirche und Judentum

Die Bezeichnung Jesu als Christus und die jüdische Messiaserwartung
Die Bezeichnung Jesu als »Christus« bzw. »der Christus« ist wie nahezu alle anderen Hoheitstitel Jesu in der biblisch-jüdischen Sprach- und Vorstellungswelt verankert. Im Unterschied zu anderen Bezeichnungen ist sie ausschließlich in diesem Rahmen und Zusammenhang verständlich.

Ihr Gebrauch setzt die biblische Benennung einer in ihr Amt eingesetzten Hoheitsperson (Priester, König) als von Gott »Gesalbter« (hebräisch maschiach, aramäisch meschicha, gräzisiert Messias, griechisch Christos, latinisiert Christus) voraus. Die Bezeichnung ist entscheidend geprägt durch im antiken Judentum entwickelte Erwartungen eines als Befreier und Retter in der Endzeit auftretenden »Gesalbten«/Messias.

Im Unterschied zu den erhaltenen Zeugnissen jüdischer Messiaserwartung (vgl. 3.2.2) begegnen im Neuen Testament Aussagen über den Messias/Christus unvergleichlich häufiger, und zwar in so gut wie allen Schriften. Hinzu kommt, daß »Christus« überwiegend als für sich stehender Begriff gebraucht wird. Er wird fast immer auf die konkrete Person Jesu von Nazareth bezogen. Neu gegenüber dem sonstigen jüdischen Gebrauch ist die Tendenz, den Titel Christus als Namen zu verwenden. Dies spiegelt die für die Christenheit beim Übergang in die griechische Welt bestehende Schwierigkeit, ja Verlegenheit wider, diese urjüdische, für griechische Ohren kaum verständliche Bezeichnung in die griechische Vorstellungswelt zu übertragen. Diese Entwicklung deutet sich bereits in den Briefen des Paulus an; sie bezeichnet einen grundlegenden Einschnitt zwischen jüdischem und christlichem Gebrauch und markiert das »Auseinandergehen der Wege«. Sie ist aber keineswegs durchgängig erfolgt. Der Gebrauch als Bezeichnung und als Name gehen lange neben-

einander her. Nicht nur die Paulusbriefe, sondern auch spätere neutestamentliche Schriften wie z.B. die Evangelien, der Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes kennen noch den titularen Gebrauch. Im Hebräerbrief findet dabei die Erwartung eines priesterlichen Messias betont Aufnahme. Sonst ist die Bezeichnung in erster Linie auf die biblischen Verheißungen eines davidischen Messias Königs bezogen.

Die christlichen Aussagen über Jesus als den Messias weichen von dem aus jüdischen Messias-Überlieferungen Bekannten in einer Reihe von Punkten ab:

- in erster Linie und entscheidend in der Rede vom gekreuzigten und auferweckten Christus, damit zusammenhängend in seiner Bewertung als »Sühnopfer«,
- in der universalen, ja kosmischen Ausweitung der Rolle des Christus als Mittler der Auferweckung, als Mittler der Schöpfung, als Retter der Welt,
- damit zusammenhängend in seiner Bezeichnung als »Herr«, in seiner Einstufung als göttliche »Weisheit«, göttlicher Logos, in seinem Vergleich mit dem ersten Menschen, Adam,
- in der Vorstellung der übernatürlichen Zeugung und Geburt des Christus,
- in der ekklesiologischen Bezeichnung der Christusanhänger als »Leib des Christus«.

In fast all diesen Fällen läßt sich zwar nachweisen, daß diese Motive und Vorstellungen in jüdischer Überlieferung durchaus vorkommen und ohne jüdische Einflüsse kaum zustande gekommen wären. Aber im Zusammenhang jüdischer Messiaserwartung sind sie sonst nicht greifbar. Angesichts dessen stellt sich die Frage, ob und inwieweit diese christologischen Züge noch im Rahmen der an sich vielfältigen jüdischen Messianologie bleiben oder ob mit ihnen dieser Rahmen verlassen, ja aufgebrochen ist. Wenn Paulus die Verkündigung des gekreuzigten Christus als Ärgernis (1 Kor 1,23) in den Augen der Juden bezeichnet, dann markiert er die wohl entscheidende Grenzlinie. Dies weist darauf hin, daß hier Neues in die Vorstellung und Rede vom Messias/Christus eingebracht ist. Für die Judenheit in ihrer Mehrheit galt (und gilt) dieses Neue nicht als eine mögliche, sondern als eine fragwürdige, ja verfehlte Variation der Messi-

aserwartung. Für Paulus und für andere Juden seiner Zeit war aber das erlebte oder verkündigte Zeugnis der Auferweckung der Grund, über die herkömmliche jüdische Messiaserwartung hinauszugehen, freilich in der Meinung, ihr damit doch gerade treu zu bleiben. So bezieht sich Paulus betont auf die biblischen, insbesondere die davischen Messiasüberlieferungen (z.B. Röm 1,3) und hält an entscheidender Stelle die Unterordnung des Christus und seiner Herrschaft unter Gott und seine Herrschaft durch (1 Kor 15,28).

Die weitere Entwicklung des Christusbekenntnisses und dann der Lehre von Christus hat die Verankerung in der biblisch-jüdischen Messiaserwartung formal zwar beibehalten, in der Sache ist diese Verankerung aber nahezu durchgehend aus dem Blickfeld geraten. Diese Entwicklung hat die Kirche nicht nur von ihren biblisch-jüdischen Wurzeln entfernt, sondern auch Fremdheit und in der Folge Gegnerschaft gegenüber dem Judentum befördert. Eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche Verwurzelung der Christologie in der jüdischen Messiaserwartung kann das Auseinandergehen der Wege gewiß nicht rückgängig machen. Aber sie kann dazu helfen, das Verhältnis von Kirche und Judentum auf einen neuen Weg zu bringen, bei dem die Christologie Nähe und nicht nur Ferne, Bindung und nicht nur Scheidung bewirkt.

Die Bezeichnung Jesu als Christus und das Verhältnis von Kirche und Judentum

Unter den zahlreichen christologischen Äußerungen des Paulus finden sich zwei Stellen, in denen ein spezifischer Zusammenhang zwischen Christus und Israel formuliert ist: am Anfang seines groß angelegten Traktats über Israel in Röm 9-11 und in der Zusammenfassung seiner konkreten Ermahnungen an die heiden- und judenchristlichen Gruppen der römischen Gemeinde in Röm 15.

In Röm 9,4f. benennt Paulus in der Aufzählung der heilsgeschichtlichen Auszeichnungen der Israeliten an letzter und entscheidender Stelle die Tatsache: »aus ihnen stammt der Christus/Messias«. Man hat das oft – nicht zuletzt durch das angehängte »dem Fleisch nach« veranlaßt – so verstanden, als ob Paulus damit bloß die »natürliche« Herkunft Jesu beschreiben wolle. Daß er aber eine darüber hinausgehende, heilsgeschichtlich qualifizierte Beziehung zwischen dem Christus und Israel feststellen wollte, zeigt sich in Röm 15. Dort faßt er seine Ermahnungen an die römische Gemeinde zusammen,

bündelt zugleich die Thematik seines Briefes insgesamt: das Evangelium von Jesus dem Christus als Erweis der Gerechtigkeit Gottes für Juden und Heiden, für Juden zuerst, dann für Heiden. Demnach ist für Paulus die Beziehung zwischen Christus und Israel nicht auf die leibliche Herkunft aus Israel beschränkt, sondern sie ist spezifisch heilsgeschichtlich ausgerichtet.

Die Verse Röm 15,8.9a können ähnlich wie Röm 1,3f. als eine Zusammenfassung der Christologie des Paulus bezeichnet werden. Beschrieben wird das Verhältnis Christus – Israel – Völker. Von Christus wird gesagt, daß er (wörtlich übersetzt) »Diener der Beschneidung geworden« sei »im Hinblick auf die Treue Gottes, um die Verheißungen an die Väter zu bestätigen«. Daran fügt sich die Aussage, das Ganze sei aber geschehen, damit die »Völker im Hinblick auf (Gottes) Erbarmen Gott preisen«. Anschließend wird mit einer Kette von Schriftzitaten aus allen Teilen der Schrift belegt, daß die Völker in das Gottesverhältnis Israels und in seine messianische Hoffnungsgeschichte einbezogen sind (Röm 15,9-12).

Was Paulus hier entwirft, ist das Modell einer engen Verkoppelung zwischen Christus/Messias, Volk Gottes und Völkern. Grundlegend für dieses Modell ist, daß in dem Dienst des Christus/Messias an Israel die Treue Gottes zu seinem Bundesvolk sich erfüllt und die Gnade Gottes gegenüber den Völkern sich eröffnet. Der den Vätern für das Volk Gottes verheißene Christus/Messias schließt die Völker in das Heil Gottes ein, um sie so zusammen mit dem Volk Gottes zum universalen Gotteslob zu führen.

Einer der Paulusschüler, der Verfasser des Epheserbriefes, bietet Ähnliches. In Eph 2,11-22 wird die Gemeinde daran erinnert, daß sie »durch Christus Jesus« aus der völligen Ferne in die Nähe Gottes gelangt sind (V.13). Dadurch wird die heidenchristliche Gemeinde in Zusammenhang gebracht mit Israel, seinem Gottesverhältnis und seiner Verheißungsgeschichte. »Einst« gehörten sie »im Fleisch« zu den Völkern. Als solche waren sie »ohne Christus/Messias«, »getrennt von der Gemeinschaft Israels«, standen »außerhalb der Bundesschlüsse der Verheißungen«, lebten ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt (V.22f.). »Jetzt aber« sind sie »nicht mehr Fremde und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes« (V.19).

Trotz der großen sachlichen Nähe zu Röm 15 sind zwei Unterschiede nicht zu übersehen. Einmal: Von einer besonderen, den Völkern

vorgängigen Beziehung des Christus zu Israel ist nicht ausdrücklich die Rede. Ferner: Das Verhältnis Israel – Völker wird nicht im Bild der endzeitlichen, gemeinsamen Anbetung Gottes (eschatologisch) dargestellt, sondern im Bild des auf dem Fundament der Apostel und Propheten gegründeten und durch Christus als Eckstein zusammengesetzten Tempels (ekklesiologisch), d.h. der Kirche, in der die Völker und Israel als Volk Gottes zusammengefaßt sind.

Trotz dieser Unterschiede wird man festhalten können: Sowohl in Röm 15 als auch in Eph 2 ist das Verhältnis der Völker zum Volk Gottes bestimmt durch die in Christus geschehene und bewirkte Zusammengehörigkeit. Christus gilt als die Erfüllung der Verheißungs- und Bundesgeschichte des Volkes Gottes. Mit und in dem Christusbekenntnis ist bei Paulus und dem Paulusschüler das Verhältnis der christusgläubigen Völker zu Israel bestimmt als Einbindung in die Verheißungsgeschichte Israels.

Im übrigen Neuen Testament findet sich Vergleichbares sonst nur noch bei Johannes und Lukas. Bei ihnen werden die biblisch-messianischen Konturen der Gestalt Jesu betont herausgestellt, auch finden sich Äußerungen, in denen das Verhältnis zwischen christlicher Gemeinde und Judentum an Hand des Christus-Bekenntnisses zur Sprache gebracht wird.

Lukas ist unter den neutestamentlichen Autoren der einzige, der sich nicht auf die Rede von Jesus als dem »Gesalbten Gottes« beschränkt, sondern auch seine Beziehung zum Volk Gottes herausstellt (z.B. Lk 1,32f.; 1,68; 2,10f.; Apg 2,36). Darin greift er einen wesentlichen Zug jüdischer Messianologie auf. Was folgt für ihn daraus im Hinblick auf die Beziehung der christlichen Gemeinde zur jüdischen Gemeinde? Der Abschluß der Apostelgeschichte (28,23-28) scheint es nahezu legen, daß für Lukas mit der Ablehnung Jesu als des Christus Gottes die Eigenschaft des jüdischen Volkes als Volk Gottes aufgehoben ist. Allerdings wird man nicht übersehen dürfen, daß von Lukas diese Folgerung nirgends ausdrücklich gezogen wird.

Eine ähnliche Sicht spiegelt sich im Johannesevangelium wider. Es ist zwar die einzige neutestamentliche Schrift, in der der Begriff »Messias« ausdrücklich erwähnt und erläutert wird. Bedeutsamer ist jedoch, daß es die Trennung der christlichen Gemeinde von der jüdischen mit dem Christusbekenntnis in Zusammenhang bringt: Johannes berichtet von »den Juden«, sie hätten sich geeinigt, »wenn

jemand ihn als den Christus bekenne, der solle aus der Synagoge ausgestoßen werden« (Joh 9,22). Der Evangelist setzt hier voraus, daß das Christusbekenntnis nicht bloß eine unterscheidende, sondern eine scheidende Funktion zwischen Kirche und Synagoge hat. Nach dem Johannesevangelium geht diese Scheidung von der jüdischen Seite aus. Man wird kaum fehlgehen in dem Urteil, daß diese Sicht des Evangelisten auch durch belastende Erfahrungen seiner Gemeinde, der Ablehnung und Anfeindung von jüdischer Seite zu schaffen machen, mitgeprägt ist. Zwar bezeichnet sich der johanneische Jesus gegenüber einer Samaritanerin als Jude und spricht davon, »daß das Heil von den Juden kommt« (4,22). Aber für das Verhältnis der christusgläubigen Gemeinde zur jüdischen hat das innerhalb des Johannesevangeliums keine erkennbare Wirkung.

Für die Verhältnisbestimmung zum Judentum ist im Johannesevangelium die jüdische Absage an das Christusbekenntnis grundlegend. Mit dem eigenen Christusbekenntnis verbindet sich die Absage an das Judentum, die Bestreitung seiner Stellung in der Geschichte der Erwählung und Verheißung Gottes. Das wird deutlich in Aussagen, mit denen den Juden die Abrahamskindschaft bestritten wird (Joh 8,39f.), sie sogar als Kinder des Teufels bezeichnet werden (8,44) und sie als Vertreter der gottwidrigen Welt erscheinen.

Im Neuen Testament finden sich also im Hinblick auf die Frage nach der Bedeutung und Auswirkung der Christologie für das Verhältnis von Kirche und Judentum verschiedene Antworten, die als modellhaft bezeichnet werden können:

- Bei Lukas und noch deutlicher bei Johannes wird das Modell einer christologisch begründeten Abgrenzung greifbar.
- Im Epheserbrief findet sich das Modell einer christologischen Verklammerung von Juden und Heiden im Sinne einer Zusammenführung von Juden und Heiden in der einen Kirche.
- Bei Paulus begegnet das Modell der christologischen Verklammerung im Ausblick auf die endzeitliche Gemeinschaft von Volk Gottes und Völkern.

Über die Tragweite und Tragfähigkeit dieser Modelle wird bis heute gestritten. Das paulinische Modell war lange nahezu vergessen, hat aber in neuerer Zeit die notwendige Neubesinnung im Verhältnis zum Judentum wesentlich angestoßen und mitbestimmt. Zwar ist

Paulus damit nicht in allen seinen Aussagen über das Judentum erfaßt, aber dieses Modell ist in der einzigen Äußerung des Paulus enthalten, die sich eigens mit der Stellung Israels beschäftigt. Weil dieses Modell den theologisch gewichtigsten Brief des Paulus mitgeprägt hat, hat es besondere Bedeutung (vgl. 3.4.4).

3.4 Juden – Christen – Gottes Volk

3.4.1 *Information: »Volk Gottes« und Völker nach dem Alten Testament*

Die frühesten Erfahrungen als »Volk Gottes« hat das biblische Israel in der Not gemacht, wenn es durch Feinde von außen gefährdet wurde. Das in solcher Lage zusammengerufene Aufgebot der wehrfähigen Bauern hieß »Volk (bzw. Gefolgschaft) des Herrn« (z.B. 2 Sam 1,12), weil die entscheidenden Taten zur Rettung nicht von heldenhaften Kriegern, sondern von Gott als Israels Oberherrn erwartet wurden. »Volk Gottes« kann an einigen Stellen geradezu mit »Verwandtschaft des Herrn« bzw. »Familie des Herrn« wiedergegeben werden. Gemeint ist die enge Zugehörigkeit der überschaubaren Menschengruppe zu dem Gott, der ihr half, wie sich sonst nur Familienangehörige helfen. Dabei ist eine ausdrückliche Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen noch nicht im Blick.

Die Hauptlinie der alttestamentlichen Überlieferungen ist jedoch von anderen Vorstellungen bestimmt. Hiernach ist Israel »Volk Gottes«, weil Gott sich an Israel gebunden hat, indem er es erwählte und mit ihm am Sinai einen Bund schloß. Dabei ist stets Israels Sonderstellung innerhalb der Völkerwelt im Blick. Es weiß sich erwählt »aus allen Völkern« und deutet von daher seine Gotteserfahrungen. Allerdings weigert sich das biblische Israel, diese Sonderstellung mit eigenen Leistungen und Verdiensten zu begründen: Es kann sie nur mit einer letztlich unbegreiflichen Zuneigung und Liebe Gottes in Verbindung bringen, die Israel traf, obwohl es im Vergleich zur Völkerwelt besonders »klein« war (5 Mose 7,7f.).

Für Israel erwächst aus dieser Sonderstellung eine besondere Verpflichtung. Es ist eine Eigenart des Begriffes »Volk Gottes«, daß er gleicherweise eine Tatsache wie einen erst zu erfüllenden Anspruch bezeichnet. Israel *ist* Volk Gottes und ist es doch nie in zureichen-

dem Maße, sondern muß immer neu Volk Gottes *werden*. Die Spannung dieser beiden unterschiedlichen Aspekte beherrscht besonders das 5. Buch Mose: Aus der Perspektive Gottes und seiner Erwählung ist und bleibt Israel sein Volk, so gewiß Gott sein Volk auch hart strafen kann. Aus der Perspektive Israels und seines ständigen Versagens gilt, daß es den mit dem Begriff »Volk Gottes« bzw. »Eigentumsvolk« oder »heiliges Volk« gesetzten Anspruch stets erst noch einlösen muß. Dies geschieht einerseits, wenn Israel sich ungeteilt hingibt an Gott »von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all seiner Kraft« (5 Mose 6,4f.) – und damit ständig zwischen dem lebendigen Gott und der lockenden Versuchung der machtlosen Götter unterscheidet. Andererseits geschieht es, indem Israel für die Armen und Schwachen in der eigenen Mitte sorgt (z.B. 5 Mose 15) und damit ständig die Folgerung aus seiner Grunderfahrung der Errettung aus Ägypten zieht.

Die Propheten haben Israel im Gefolge dieser Gedanken mit der Möglichkeit konfrontiert, daß es seine Nähe zu Gott als Volk Gottes auch verspielen kann. Der Prophet Hosea muß sein jüngstes Kind »Nicht-mein-Volk« nennen mit der Begründung: »denn ihr seid nicht mein Volk, so will ich auch nicht der Eure sein« (Hos 1,9). Wo Gott im Gottesdienst mit Baal verwechselt wird, verliert Israel nicht nur seine Besonderheit, sondern »es stirbt« (Hos 13,1). Hart daneben und logisch unverbunden steht aber die Aussage der Bibel, daß Gott sein schuldiges Volk nicht preisgibt und verdirbt (Hos 11,8).

In weiten Bereichen des Alten Testaments kommen »die Völker« vor allem als diejenigen in Blick, die Israel Leiden zufügen. Dabei handelt es sich überwiegend um imperialistische Aktionen von Großmächten, in die Israel zusammen mit anderen Völkern hineingezogen wird. Indirekt kommt das besondere Verhältnis Gottes zu Israel dort ins Spiel, wo die Völker als göttliche Werkzeuge gegenüber Israel verstanden werden. (Übrigens ist niemals das Umgekehrte der Fall, was allerdings gegenüber den Großmächten ohnehin ausscheidet). Israels »Privileg« besteht also darin, von Gott unter Zuhilfenahme anderer Völker gestraft zu werden (vgl. Am 3,2).

In der Spätzeit des Alten Testaments wird der Begriff »Volk Gottes« immer häufiger Gegenstand der Hoffnung. Die geläufige Bundesformel: »Ich will euer Gott sein – ihr sollt mein Volk sein« nennt eine alttestamentlich nicht mehr steigerungsfähige Zusage, die alle anderen Verheißungen umfaßt.

Zusätzlich öffnet sich die Vorstellung vom »Volk Gottes« für die Völker. Es wird erwartet, daß die Völker einmal insgesamt am Gottesdienst Israels teilhaben werden, indem sie auf einer großen gemeinsamen Wallfahrt zum Zion ziehen werden, um dort das Wort des wahren Gottes zu hören (Jes 2,2-4). Als Teilnehmer dieses Gottesdienstes werden sie dann »Volk des Gottes Abrahams« (Ps 47,10), d.h. Volk des Gottes, der die Welt schuf und schon bei seinem ersten Wort an Abraham das Heil aller Menschen im Blick hatte (1 Mose 12,3).

Aus der Erwählung erwächst Israel eine Aufgabe und Verpflichtung, weil letzten Endes alle Völker an dem Segen teilhaben sollen, der zuerst von Gott an Israel ergeht (1 Mose 12,2f. u.ö.). Darum soll Israel »Licht der Völker« sein (Jes 42,6). Insofern ist Israels Verhältnis zu den Völkern durch die Gottesbeziehung vermittelt – nicht aber das Verhältnis Gottes zu den Völkern durch ihre Beziehung zu Israel.

3.4.2 Information: Die Verselbständigung der Kirche gegenüber dem Judentum

Die Urgemeinde als Sondergemeinschaft Christusgläubiger innerhalb des jüdischen Volkes

Die Apostelgeschichte schildert in den Kapiteln 2-5 die Urgemeinde als eine innerhalb des jüdischen Volkes existierende, sich regelmäßig im Tempel versammelnde Gemeinschaft, die zusätzlich besondere Zusammenkünfte »hier und dort in den Häusern« (2,46; 5,42) kennt, bei denen das »Brotbrechen« (2,46) eine besondere Rolle spielt.

Mehrfach wird hervorgehoben, daß diese Gemeinschaft in hohem Ansehen beim Volk stand. Der »Rat des Gamaliel« (5,34-42) setzt voraus, daß pharisäische Kreise mit dem Messiasanspruch gelassen umgehen konnten. Als gegnerische Gruppe erscheint allein die Tempelpriesterschaft mit den Sadduzäern (4,1f.; 5,17f.); ihre Gegnerschaft bis hin zum Tötungswunsch wird durch die Auferstehungsbotschaft ausgelöst (5,30-33).

Aus diesen Angaben ergibt sich das Bild einer relativ unangefochten innerhalb des jüdischen Volkes lebenden Sondergemeinschaft. Auch im gottesdienstlichen Leben hält sie sich weitgehend im Rahmen des übrigen Judentums. Verfolgung dieser Urgemeinde erscheint als

Begleiterscheinung des Konflikts zwischen Pharisäern und Sadduzäern.

Differenzierung innerhalb der Urgemeinde

Ein Auseinandertreten in eine streng gesetzestreue jüdische Gruppe, die hebräisch bzw. aramäisch sprach, und eine den Tempel und die Tora relativierende Gruppe von Juden aus der Diaspora, die griechisch sprach, läßt sich hinter den kargen Angaben in Apg 6,1-7 vermuten. In Apg 6 und 7 wird als besonderes Profil der »hellenistischen« Gruppe herausgestellt: Gegnerschaft gegen »Mose und Gott« (6,11), sowie Gesetz und Tempel (6,13) – unter Berufung auf Aussagen Jesu über die Zerstörung des Tempels – und die Änderung der Ordnungen Moses. Die in 8,1 berichtete Verfolgung führt dazu, daß die Mitglieder der hellenistischen Gruppe über die umliegenden Länder verstreut werden. Auf diese Weise kommt es nach den Angaben der Apostelgeschichte zur Weitergabe der christlichen Botschaft (in der von dieser Gruppe vertretenen Gestalt) von Samarien (8,5ff.) bis Antiochia (11,19).

Die gesetzestreue Gruppe bleibt nach 8,1 unbehelligt – die Verfolgung richtet sich demnach nicht gegen die Christusgläubigen überhaupt, sondern gegen die hellenistischen Tempel- (und Tora-) kritiker. Die orthodox-jüdische Gruppe erscheint unter den Bezeichnungen »die Apostel« (8,1.14; 9,27) bzw. die »Jünger in Jerusalem« (9,26). Sie ist nach Apg 8 und 9 bestrebt, den Kontakt zu den neugebildeten hellenistischen Gemeinden nicht zu verlieren bzw. erst herzustellen (8,14-25; 11,22-26). Eine Kollekte dieser Gemeinden für Jerusalem/Judäa (11,29f.) stellt umgekehrt die Solidarität aller Gruppen von Christusgläubigen und die Orientierung aller auf zJerusalem heraus.

Die in Apg 10 und 11 breit ausgemalte Aufnahme der ersten Heiden markiert einen Wendepunkt. Die »Gottesfürchtigen« (Nichtjuden, die sich zur Synagoge hielten) dürften dabei von Anfang an eine besondere Rolle gespielt haben. Auch die hellenistische Gruppe wandte sich nach ihrer Zerstreung zunächst an Juden (11,19). Der Schritt zur Verkündigung an Heiden lag aber nahe (11,20f.) – insbesondere wenn diese zum Sympathisantenkreis der Synagoge gehörten. Es erscheint konsequent, daß bei einer mit Heiden durchmischten Gemeinde wie Antiochia zuerst das Bedürfnis zu einer eigenständigen Namensgebung (Christianoi 11,26c) entstand – auch dies ein Hin-

weis darauf, daß die übrigen Gemeinden und Gruppen von Christusgläubigen bis dahin von außen her als Juden betrachtet wurden. Zum Konflikt zwischen beiden genannten Gruppen kommt es, als die hellenistische Gruppe auch Nichtjuden als Vollmitglieder in ihre Gemeinden aufnimmt, ohne von ihnen den Eintritt in das Judentum (Beschneidung) zu fordern. Nach Apg 15 (Apostelkonzil) wird eine Verständigung beider Gruppen auf der Basis der sogenannten »noachidischen« Gebote erreicht. Paulus sieht die Sache im Galaterbrief, Kap. 2 (vgl. auch 5,2), jedoch als einen Streit allein um die Frage der Beschneidung an; die Verständigung erfolgt durch die Anerkennung der hellenistischen Aufnahmepraxis (Taufe ohne Beschneidung) und die Aufteilung der Aufgabenbereiche.

Das mußte zwangsläufig eine größere Distanz der paulinischen Gemeinden zum jüdischen Volk und zum jüdischen Glauben zur Folge haben. Paulus hat sich aber um die Gemeinschaft mit der Urgemeinde bemüht, sichtbarer Ausdruck dieser Gemeinschaft war die Kollekte für Jerusalem (2 Kor 8f. und Röm 15,25-27). Bemerkenswert ist auch, daß Paulus bei seiner Missionstätigkeit seinen Ausgangspunkt jeweils in der Synagoge (und den mit ihr verbundenen Kreisen, offenbar vor allem den »Gottesfürchtigen«) nahm. Dabei kam es aber auch mit Regelmäßigkeit zu Streitigkeiten, die zu einer stärkeren gegenseitigen Distanzierung zwischen den paulinischen Gemeinden und den Synagogen führen mußten.

Der jüdische Krieg und seine Folgen

Der jüdische Aufstand gegen die Römer in den Jahren 66-70 n. Chr. verändert die Beziehungen zwischen Christen und Juden entscheidend. In dieser Zeit erfolgt ein bewußter Bruch im gegenseitigen Verhältnis (»Flucht nach Pella« der Jerusalemer Urgemeinde, über deren Einzelheiten allerdings nichts Konkretes bekannt ist).

Als Folge ergibt sich bis gegen Ende des 1. Jhs. eine wechselseitige Abstoßung. Gleichzeitige Zugehörigkeit zur Synagogengemeinde und zur christlichen Gemeinde wird von beiden Seiten unterbunden (Hinweise darauf sind von jüdischer Seite der »Ketzersegen«*,

* Der sogenannte »Ketzersegen« ist eine Einfügung in das jüdische Hauptgebet, das Achtzehn-Bitten-Gebet, die bald nach dem Jahre 70 erfolgte und sich allmählich durchsetzte. Sie stellt nicht einen Segen dar, sondern eine Verwünschung der »Nozrim« (Judenchristen) und »Minim« (Sektierer), durch die die jüdische Gemeinde sich gefährdet sah.

von christlicher Seite die scharfen Worte gegen die pharisäisch geprägte jüdische Frömmigkeit, vgl. Mt 23). Die hellenistischen Gemeinden verstehen sich immer weniger als »jüdisch«, die hebräischsprachigen Gemeinden geraten in immer ausgeprägteren Gegensatz zu dem pharisäisch geprägten Judentum. In diesem Zusammenhang gewinnt die Messiasfrage eine wachsende Bedeutung. In den Christenverfolgungen zeigt es sich, daß auch der römische Staat den Christengemeinden nicht mehr den Status einer jüdischen Gemeinde einräumt. Der Bar-Kochba-Krieg, der letzte jüdische Aufstand gegen die Römer (132-135 n.Chr.), zerstört die letzten Reste der Verbundenheit zwischen (Juden-)Christen und Juden.

So stehen sich schon Mitte des 2. Jhs. rabbinisch geprägtes Judentum und hellenistisch geprägtes Christentum als zwei zwar verwandte, aber doch deutlich unterschiedene Religionen ohne wechselseitige Solidaritätsgefühle gegenüber. Allerdings leben die Reste des hebräischsprachigen Christentums immer noch in einer gewissen Nachbarschaft zu den Juden, – und Entsprechendes gilt wohl auch für die Stellung vieler heidenchristlicher Gemeinden zum hellenistischen Diasporajudentum.

Bei der Verselbständigung der Christen gegenüber den Juden in der Anfangszeit scheint es sich weniger um einen plötzlichen Abbruch der Beziehungen gehandelt zu haben, als um ein allmähliches, aber stetiges Auseinanderdriften. Da es offenbar an einer zusammenhaltenden Kraft fehlte, war das Ergebnis unvermeidlich die Entfremdung. Trotzdem blieben auf Grund der gemeinsamen Grundlage in der Bibel große Bereiche der Gemeinsamkeit in der gottesdienstlichen Überlieferung, in Glaubensvorstellungen und ethischen Überzeugungen erhalten.

3.4.3 »Volk Gottes« im Neuen Testament und das Verhältnis von Kirche und Judentum

Die Fragestellung

Der Begriff »Volk Gottes« spielt im Neuen Testament vorwiegend da eine Rolle, wo das Selbstverständnis der werdenden Kirche zur Debatte steht. Zwei Fragen bedurften einer Beantwortung:

- Wie und in welchem Sinn können die an Jesus Glaubenden als Glieder des Volkes Gottes gelten, und zwar gerade dann, wenn

sie dem geschichtlichen Israel nicht angehören oder wenn sie die für dieses Volk konstitutiven Lebensformen hinter sich gelassen haben? Das war die Frage, die vor allem die erste christliche Generation beschäftigte.

- Inwieweit kann jene große Mehrheit des jüdischen Volkes, die sich dem Glauben an Jesus nicht geöffnet hat, auch weiterhin als Volk Gottes gelten? Diese zweite Frage, wie sie uns in der zweiten und dritten Generation der Urkirche häufiger begegnet, ist gewissermaßen gegenläufig zur ersten.

Im folgenden sollen die Aussagen der verschiedenen neutestamentlichen Schriften zum Begriff »Volk Gottes« skizziert werden.

Die Jesus-Überlieferung

Die Jesus-Überlieferung der drei ersten Evangelien kennt zwar den Begriff »Volk Gottes« nicht, läßt jedoch keine Zweifel daran, daß Israel als das Volk Gottes das zentrale Ziel des Wirkens Jesu gewesen ist.

So gilt Jesu Ankündigung des »Reiches Gottes«, der heilvollen Nähe der endzeitlichen Herrschaft Gottes, und der damit verbundene Umkehrruf (Mk 1,15) Israel in seiner Gesamtheit. Das wird vor allem deutlich in der Zeichenhandlung der Einsetzung des Zwölferkreises (Mk 3,14). Die Zwölfzahl war geläufiges Symbol für Israel als Zwölfstämmevolk, d.h. in seiner von Gott gewollten Gesamtheit und Fülle. Für die eschatologische Heilszeit erhoffte man die volle Wiederherstellung des auf zweieinhalb Stämme geschrumpften Zwölfstämmevolkes. Indem Jesus die Zwölf einsetzte, kündigte er zeichenhaft an, daß durch seine Botschaft und sein Wirken Israel als Volk Gottes zur Heilsgemeinde der Endzeit gesammelt werden sollte.

Jesus wollte nicht aus Israel einen »heiligen Rest« sammeln. Das unterschied ihn von der Sektengemeinschaft von Qumran, die in dem Bewußtsein lebte, als der Rest Israels die Kontinuität des Gottesvolkes durchzuhalten und so den Kern einer zukünftigen endzeitlichen Wiederherstellung des ganzen Volkes zu bilden. Jesu Wirken zielte nicht auf Separation, sondern auf Integration. Er handelte im Namen jenes Gottes, der ganz Israel zum Volk seines Eigentums erklärt hat und darum dieses Eigentum unversehrt und ohne Verlust für sich reklamiert. Hier liegt das Motiv für Jesu Zuwendung zu den

Zöllnern und Sündern. Diese waren für ihn nicht Menschen, die außerhalb Israels standen, sondern die dessen Ränder markierten. Indem er sie in die Gemeinschaft Gottes zurückführte, verwirklichte er Gottes Anspruch auf sein ganzes Volk. So greift das Gleichnis vom Wiederfinden des verlorenen Schafes (Lk 15,1-7), mit dem Jesus dieses sein Verhalten begründet, auf das prophetische Bild von Hes 34 zurück, wo die Situation des verführten Gottesvolkes mit einer zersprengten Herde verglichen wird.

Jesus blieb mit seinem Wirken streng innerhalb der Grenzen des Volkes Israel. Weder hat er selbst Heiden angesprochen, noch hat er seine Jünger in heidnische Orte und Gebiete ausgesandt (Mt 10,5f.). Die wenigen berichteten Begegnungen mit Nichtjuden (Mk 7,24-30; Mt 8,5-13 par Lk 7,1-10) sind Ausnahmen, die die Regel bestätigen. Und auch in diesen Grenzfällen ist es nicht Jesus, der die Begegnung sucht, sondern es sind die Nichtjuden, die an Jesus herantreten. Die heidnische Frau aus Syrophönizien wird von Jesus zurückgewiesen mit dem Wort: »Laß zuvor die Kinder satt werden« (Mk 7,27a). Jesu Macht soll allein dem Volk Gottes, den »Kindern«, zugewandt bleiben.

Zugleich hat Jesus, wie viele seiner jüdischen Zeitgenossen, grundsätzlich mit der Möglichkeit eines über die Grenzen Israels hinausgreifenden Handelns Gottes gerechnet. So griff er die Hoffnung alttestamentlicher Propheten auf Ergänzung des einen Volkes auf (Sach 2,15) mit der Ankündigung: »Ich sage euch: Viele werden kommen von Osten und von Westen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen; aber die Kinder des Reichs werden hinausgestoßen in die Finsternis« (Mt 8,11f.). Hier steht vor allem die prophetische Vorstellung von der Wallfahrt der Heidenvölker zum Zion (Jes 2,2-4; 60,2f.,19) im Hintergrund. Heiden dürfen hinzukommen, weil und insofern sie die Einladung Gottes an sein Volk hören und von der Leuchtkraft des in Israel aufstrahlenden Heils erfaßt und in Bewegung gesetzt werden. Dies aber kann nur geschehen, weil dieses Heil in Israel jetzt aufleuchtet, indem Jesus inmitten dieses Volkes wirkt.

Die Ausrichtung Jesu auf Gesamtisrael ist bis zu seinem Ende ungebrochen geblieben. So kann Jesu letzte Reise nach Jerusalem als der Versuch gelten, seine Sendung gegenüber dem ganzen Volk zu erfüllen. Das Passafest, an dem Vertreter des weltweit verstreuten Gesamtvolkes zusammenströmten, wurde ihm zum Anlaß, Israel vor

die Entscheidung zu stellen und so seine Sammlung zu vollenden. Mit diesem auf das ganze Volk gerichteten Blick dürfte er auch in den Tod gegangen sein, wie das Deutewort zeigt, mit dem er den Bechersegen seiner letzten Mahlzeit mit dem Israel repräsentierenden Zwölferkreis eingeleitet hat: »Dies ist mein Blut des Bundes für die Vielen« (Mk 14,24, wörtlich übersetzt). Die Wendung »für die Vielen« nimmt Jes 53,11 auf und bedeutet: »für alle«, d.h.: für Israel in seiner Gesamtheit, ja für die gesamte Völkerwelt, wollte er mit seiner Lebenshingabe eintreten.

Die Urgemeinde

Die Urgemeinde der frühen nachösterlichen Zeit hielt an dieser Ausrichtung der Heilsbotschaft auf Israel in seiner Gesamtheit fest. Sie verstand sich als Mitte und Kristallisationspunkt des endzeitlich zu sammelnden Gottesvolkes. Darum nahm sie, obwohl zu Anfang fast ausschließlich aus Galiläern bestehend, ihren Sitz in Jerusalem, der Mitte Israels und damit jener Stadt, in der die Endzeitereignisse ihren Anfang nehmen sollten. Darum auch wurde der Zwölferkreis nachösterlich ergänzt (Apg 1,23-26), damit er seine Bedeutung als Hinweis auf die erwartete endzeitliche Wiederherstellung des Volkes erneut gewinnen konnte. In den Augen ihrer Umgebung galt die Urgemeinde als eschatologische-messianische Sonderrichtung, die anderen zeitgenössischen Sondergemeinschaften vergleichbar schien (Apg 24,5.14; 26,5; 28,22). Das entsprach insofern nicht ihrem Selbstverständnis, als sie eben nicht nur eine Gruppe innerhalb des Volkes Gottes sein wollte, sondern beanspruchte, dieses in seiner Gesamtheit zu repräsentieren.

Auch der Übergang zur Heidenmission änderte daran zunächst grundsätzlich nichts. Die ersten für den Glauben an Jesus gewonnenen Nichtjuden waren neben Samaritanern (Apg 8,4-8) »Gottesfürchtige«, Menschen also, die bereits im Umfeld jüdischen Glaubens und gottesdienstlichen Lebens standen (Apg 8,26-40; 10,1-11,18). Aber als auch Menschen zur christlichen Gemeinde stießen, die völlig außerhalb des Judentums standen (Apg 11,19-26), sah man darin zunächst keine Schwerpunktverlagerung aus der Mitte Israels heraus, sondern eine Folge des nach urchristlichem Glauben in der Auferweckung Jesu erfolgten Anbruchs der Endzeit: Im Hinzukommen der Heiden zum Gottesvolk begann sich die prophetische Verheißung von der Völkerwallfahrt zum Zion zu erfüllen.

Als bedeutsam für die weitere Entwicklung erwies sich vor allem eine Entwicklung, die in Antiochia, dem zweiten Zentrum der ältesten Kirche neben Jerusalem, einsetzte und von dort aus Boden gewann: Die für den Glauben an Jesus gewonnenen Heiden blieben nicht im Status von »Gottesfürchtigen«, die einen weiteren Kreis um die eigentliche Gemeinde bildeten, sondern wurden als Vollmitglieder anerkannt, und zwar ohne die Übernahme des bislang für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk maßgeblichen Bundeszeichens der Beschneidung. Möglich war das nur auf Grund der Wertung der christlichen Taufe als des entscheidenden und unüberbietbaren Aktes der Eingliederung in das Gottesvolk der Endzeit. Die Gewährung der Taufe von der Beschneidung abhängig zu machen oder sie durch die Beschneidung zu ergänzen wäre gleichbedeutend gewesen mit der Bestreitung ihrer vollen Heilswirkung. War somit seitens der christlichen Gemeinde ein Kriterium für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk eingeführt, das von den nicht an Jesus als Messias glaubenden Juden nicht anerkannt werden konnte, so war damit diese Zugehörigkeit selbst zum Gegenstand der Kontroverse geworden.

Auf dem sogenannten »Apostelkonzil« in Jerusalem (Apg 15; Gal 2,1-10) wurde diese Kontroverse dadurch entschieden, daß die Jerusalemer Urgemeinde die an Jesus glaubenden Heiden ausdrücklich als Glieder der Heilsgemeinde anerkannte. Allerdings sollten die Juden- und die Heidenmission organisatorisch und personell getrennt verlaufen (Gal 2,7-9).

Paulus

Auf diesem Hintergrund sind die Aussagen des Paulus zum Gottesvolk-Thema zu verstehen.

Paulus hat sich um eine umfassende theologische Begründung für die Einbeziehung der Heiden in das Heilsgeschehen bemüht. Grundlegend war für ihn die Einsicht, daß das gesetzesfreie Evangelium, das für die Heiden die Beobachtung der Tora nicht zur Voraussetzung des Heils macht, keine vorläufige, unvollständige Form des Evangeliums, sondern das Evangelium schlechthin ist (Gal 2,16f.). Von da aus betonte er: Das Heil für die Heiden ist vollgültiges Heil, ihr Status als Glieder der Heilsgemeinde ist dem der Judenchristen in jeder Hinsicht gleich.

Es fällt auf, daß der Gottesvolk-Gedanke im Rahmen des Kirchenverständnisses des Paulus keine beherrschende Rolle spielt. Nirgends

benutzt er den Begriff »Volk Gottes« als Bezeichnung der gegenwärtigen Kirche. Bestimmend für das Selbstverständnis der Heidenchristen ist nicht ihre Zuordnung zu dem gegenwärtigen Israel bzw. zur judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem, sondern ihre unmittelbare Christusbindung. »Kirche« ist für Paulus vor allem die konkrete örtliche Gemeinde, die sich als Leib Christi zum Gottesdienst versammelt.

Paulus gebraucht den Begriff »Volk Gottes« nur im heilsgeschichtlichen Zusammenhang, und zwar nur in Zitaten aus dem Alten Testament. Die Christen sind »Volk Gottes«, weil sie die Kontinuität der heilvollen Zuwendung Gottes erfahren. So stellt Paulus in der Gottesvolk-Typologie in 1 Kor 10,1-13 die Kirche der Wüstengeneration Israels, den »Vätern« (1 Kor 10,1), gegenüber. Dabei kann er sie, wie das Israel der Wüstenzeit, als »Volk« bezeichnen (1 Kor 10,7), weil sie, nicht anders als jenes, von den Heilsgaben Gottes begleitet und gestärkt wird und darum in gleicher Weise der Gehorsamsforderung Gottes untersteht. Ähnlich erscheint das Gottesvolk-Motiv als Rückblick auf jene vergangene Heilserweise Gottes, in deren Kontinuität sich die Kirche Jesu Christi sieht, in 2 Kor 6,16: »Wir aber sind der Tempel des lebendigen Gottes; wie denn Gott spricht: ›Ich will unter ihnen wohnen und wandeln und will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein‹« (vgl. 3 Mose 26,11f.; Hes 37,27; Jer 31,33).

Nach Paulus steht die Kirche in heilsgeschichtlicher Kontinuität mit Israel, weil die grundlegende Bundeszusage Gottes an Abraham weiterhin gültig ist (Gal 3,6-9). Sie gilt nicht nur den Juden, sondern allen an Christus Glaubenden (Gal 3,15-18). Zwar spricht Paulus von einem »neuen«, in Christus eingesetzten »Bund« als der für die Endzeit gültigen Heilsordnung Gottes (1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6), doch ist dieser »neue Bund« keineswegs als Ablösung oder gar als Gegenteil des bisher gültigen »alten Bundes« zu verstehen. Die an Christus glaubenden Heiden haben an dem Heilsgeschehen, das in Israel, dem Volk Gottes, seinen Ausgang genommen hatte, vollen Anteil. Sie sind Erben der Verheißung und des von Gott gesetzten Bundes.

Erstmals klingt bei Paulus aber auch die gegenläufige Frage an: Hat jene überwiegende Mehrheit des jüdischen Volkes, das sich dem Glauben an Jesus als den endzeitlichen Messias verschlossen hat, sein Erbe verloren? Zu dieser Frage, die anscheinend in heidenchrist-

lichen Kreisen entstanden war, nimmt Paulus in seiner großen Abhandlung über Israels Weg und Geschick (Röm 9-11) Stellung. Er betont die bleibende Stellung Israels im Heilsplan Gottes. Allein in diesem Zusammenhang gebraucht er den Begriff »Volk Gottes« nicht im Blick auf die Geschichte, sondern auf die Gegenwart. »So frage ich nun: Hat denn Gott sein Volk verstoßen? Das sei ferne!« (Röm 11,2; vgl. 9,25f.). Auch das sich dem Glauben an Jesus verschließende Israel bleibt Volk Gottes. Die liebevolle Zuwendung Gottes zu diesem Volk bleibt bestehen. Der Bund Abrahams ist nicht gekündigt worden. Denn was Gott bleibend zu sich in Beziehung gesetzt hat, das läßt er nicht fallen (Röm 9,25f.). Von diesem Gedanken ausgehend blickt Paulus aus auf ein zukünftiges Rettungshandeln Gottes an seinem Volk: »Und so wird ganz Israel gerettet werden« (Röm 11,26). Das in diesem Zusammenhang erscheinende Ölbaumgleichnis (Röm 11,17-24) richtet sich gegen überhebliche Heidenchristen, die die bleibende Erwählung Israels und damit seine Stellung als Volk Gottes bestreiten. Sie sollen erkennen, daß sie, die dem edlen Ölbaum aufgepfropften wilden Zweige, in das Handeln Gottes mit seinem Volk zwar einbezogen sind, aber sie sollen wissen, daß dieses Handeln noch nicht zu seinem Ziel gekommen ist: Gott kann nämlich die abgehauenen Zweige – Bild für das nicht an Jesus glaubende Israel – wieder in den Wurzelstock einpflanzen. In der Sicht des Paulus gehören demnach alle Glieder des gegenwärtigen Israel bleibend zum Volk Gottes.

Die Kapitel Röm 9-11 leisten für das Verstehen des schwierigen Verhältnisses von Christen und Juden deshalb so viel, weil sie beides enthalten: die enge Verklammerung und die Unterscheidung. Klar ist, daß Paulus, auch wenn er die Christen als Erben der Verheißung Abrahams bezeichnen kann (Gal 3,29; 4,7), eine »Enterbung« der Juden ausschließt (Röm 11,1f.). Dies würde nicht nur ein fragwürdiges Gottesverständnis voraussetzen – wie kann Gott sich selber untreu sein? –, sondern auch die Bedeutung der Herkunft Jesu aus dem Judentum leugnen. Deutlich ist, daß für Paulus das Entscheidende das neue Verständnis des Gottesverhältnisses in Christus ist. Darum werden die Heidenchristen nicht einfach in das Judentum und seine Verheißungen mit hineingenommen. Zum christlichen Glauben gehört konstitutiv die Überzeugung, daß mit dem Auftreten, dem Kreuz und der Auferstehung Jesu die Endzeit in einer so nicht erwarteten Weise gegenwärtig geworden ist. Deshalb ist es nicht

das vorhandene, sondern das endzeitlich erneuerte Gottesvolk, in das die Heiden Aufnahme finden.

Lukas

Unter den neutestamentlichen Schriften der nächsten Generation befaßt sich das lukanische Doppelwerk (Evangelium/Apostelgeschichte) am eingehendsten mit der Volk-Gottes-Thematik.

Wie Paulus betont auch Lukas die grundlegende heilsgeschichtliche Zusammengehörigkeit von Israel und Kirche und deutet die Eingliederung der Heiden in die Kirche als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung des endzeitlichen Hinzukommens der Völker: Die Kirche ist das durch den Glauben an Jesus endzeitlich erneuerte, durch die hinzukommenden Heiden erweiterte Volk Gottes (Apg 15,16-18).

Während Paulus jedoch das Verhältnis von Israel und Kirche in seiner Gegenwart als spannungsvoll wahrnimmt und nur im Ausblick auf das noch ausstehende Heilshandeln Gottes von dessen Überwindung sprechen kann, ist es in der Sicht des Lukas zu einem geschichtlich wahrnehmbaren bruchlosen Entwicklungsprozeß geworden, dessen Abschluß er als bereits erreicht denkt.

So betont er, daß sich mit dem Kommen Jesu Gottes Heilszusage für Israel erfüllt hat. Dem »ganzen Volke« ist in ihm die endzeitliche Freude Gottes zuteil geworden (Lk 2,10). Die von Jesus eingeleitete Bewegung zur Sammlung Israels geht auch nach Ostern weiter. So spielt auch der Gedanke eines »neuen Bundes« allenfalls am Rande noch eine Rolle (Lk 22,20): Dieser ist die Bestätigung des Abrahambundes (Lk 1,72f.; Apg 3,25) und zugleich der Erweis der Kontinuität zwischen Israel und der Kirche.

Diese Kontinuität sieht Lukas dadurch bestätigt, daß ein Teil Israels bereits zum Glauben an Jesus gekommen ist. Damit ist »die verfallene Hütte Davids« wieder aufgebaut (Apg 15,16), und es folgt als nächster Schritt der Realisierung des Heilsplans Gottes das Hinzukommen der Heiden. Gott erwählt sich das »Volk aus den Völkern« (Apg 15,14; vgl. 18,10). Bedingung für die Zugehörigkeit zu ihm ist einzig der Glaube. Denn es gibt für Lukas nur ein Volk Gottes aus christusgläubigen Juden und Heiden (Apg 3,22f.; 15,13-18).

Diese Sicht hat zur Folge, daß Lukas, anders als Paulus, das gegenwärtige Israel, das sich dem Glauben an Jesus nicht geöffnet hat, nicht mehr als Volk Gottes gelten lassen kann. Israel als Gottesvolk

ist für ihn lediglich das zu Christus bekehrte Israel. Die übrigen außerhalb dieses Bereiches stehenden Juden nimmt er nicht in den Blick.

Matthäus

Im Matthäusevangelium wird die Verwendung des Gottesvolk-Motivs bestimmt durch den Leitgedanken eines harten Bruches zwischen Israel und Kirche: Gott wendet sich in der Sendung Jesu heilvoll und helfend seinem Volk zu, aber dieses Volk verschließt sich ihm in feindseliger Abwehr; die Heiden jedoch wenden sich ihm im Glauben und Gehorsam zu.

Diese Grundlinie der Darstellung wird bereits in der Vorgeschichte (Mt 2,1-23) sichtbar, wenn die Feindschaft der führenden Kreise Israels gegen das messianische Kind der anbetenden Huldigung der heidnischen Magier gegenübergestellt wird, und sie durchzieht das gesamte Buch. Daß der »Weinberg Gottes« – traditionelles Bild für Israel als Gottes Volk – keine Frucht bringt, das ist der zentrale Vorwurf an die Führer Israels (Mt 21,41), und Matthäus fügt ihm die Drohung an: »Das Reich Gottes wird euch weggenommen und einem Volk gegeben werden, das seine Früchte bringt« (Mt 21,43).

Mit dem Kommen Jesu nach Jerusalem erreicht der Konflikt Jesu mit dem Volk seinen kritischen Höhepunkt. Matthäus sieht hier die entscheidende Stunde in Israels Geschichte. In dem Zusammenstoß Jesu mit den Hohenpriestern und Schriftgelehrten im Tempel (Mt 21,12-17) deutet Matthäus bereits die Trennung zwischen ihm und dem Volk an, die sich dann in der Szene vor Pilatus (Mt 27,15-26) verschärft. Es wird sich kaum bestreiten lassen, daß sich nach der Überzeugung des Matthäus das Gottesverhältnis Israels durch die Ablehnung Jesu grundlegend verändert hat.

Für Matthäus beginnt mit der Erscheinung des Auferstandenen und seiner Weisung, »alle Völker« zu »Jüngern« zu machen (Mt 28,19), eine neue Geschichte. Ohne die entstehende Jüngergemeinde als Volk Gottes zu bezeichnen oder mit Israel zu identifizieren, nähert sich Matthäus dem Gedanken einer Substitution (Enterbung). Der Rückblick auf das Scheitern Israels im Sinne des Matthäus bedeutet für die Kirche aber gerade nicht Selbstbestätigung und Sicherung des eigenen Heils, sondern vielmehr Warnung: Auch sie wird an denselben Kriterien gemessen werden wie einst Israel. Alles kommt darauf an, daß sie den Willen ihres Herrn tut (Mt 25,31-46).

Die Offenbarung des Johannes

Auch die Johannesoffenbarung kommt dem Gedanken einer Substitution Israels durch die Kirche nahe. Der Begriff »Volk Gottes« erscheint zwar nicht, doch die Anwendung der Zwölf-Stämme-Symbolik auf die Kirche (Offb 7,3-8) spricht eine deutliche Sprache. Durch sie wird die irdische (Offb 7,4) wie auch die himmlische Kirche (Offb 14,1-5; 21,12-14) als das vollendete Volk Gottes in seiner endzeitlichen Ganzheit dargestellt. Sie ist Volk Gottes allein auf Grund des Handelns Gottes, der sie durch das Christusgeschehen »aus jedem Stamm, jeder Sprache, jedem Volk und jeder Nation« gesammelt hat (Offb 5,9). Das gegenwärtig vorhandene, außerchristliche Israel hat dagegen nach Überzeugung des Verfassers der Offenbarung seinen Anspruch, Gottes Volk zu sein, verwirkt. Ebenso bestreitet er der »heiligen Stadt« Jerusalem ihre Stellung als irdischer Vor-Ort des Heils, indem er es mit dem heidnischen Rom auf ein und dieselbe Stufe stellt: Für die Christen ist es die »große Stadt, welche geistlich Sodom und Ägypten heißt«, also ein Ort des Abfalls und der Fremdlingsschaft, »wo ihr Herr gekreuzigt wurde« (Offb 11,8). Das »himmlische Jerusalem« (Offb 21,10) wird als Ort der zukünftigen Sammlung des vollendeten Gottesvolkes und als Symbol der gegenwärtigen Kirche dargestellt. Eine Verbindung zu dem irdischen Jerusalem wird nicht hergestellt.

Übrige neutestamentliche Schriften

Die übrigen neutestamentlichen Schriften lassen erkennen, daß das Problem des Verhältnisses der Kirche zu Israel aus dem Blickfeld der immer stärker heidenchristlich geprägten Kirche der dritten christlichen Generation entschwindet. Sie sind Zeugnisse einer wachsenden Israel-Vergessenheit. Das *Johannesevangelium* steht zwar unverkennbar in Auseinandersetzung mit dem Judentum, es bringt jedoch dabei den Begriff »Volk Gottes« nicht ins Spiel, was mit dem Zurücktreten der Frage nach der Kirche zusammenhängen mag. Eine Ausnahme bildet hier der *Epheserbrief*, in dem die paulinische Konzeption darin nachwirkt, daß er das Zusammenkommen von Juden und Heiden in der Kirche auf Grund des Versöhnungswerkes Christi betont (Eph 2,11-18), dies wird jedoch nicht heilsgeschichtlich mit dem Volk-Gottes-Begriff in Zusammenhang gebracht. So wird dem Nebeneinander von Juden und Heiden die Spannung genommen, von der Paulus ausging.

In jenen Schriften, in denen der Begriff »Volk Gottes« noch erscheint, ist sein Bezug auf die Kirche-Israel-Problematik gelöscht oder zumindest stark verdunkelt. So dient er im *Ersten Petrusbrief* dazu, das Verhältnis der Kirche zu den Nichtchristen zu beschreiben, ohne das Verhältnis zu Israel anzusprechen. Die im Alten Testament genannten Ehrentitel Israels als Volk Gottes: »auserwähltes Geschlecht«, »königliche Priesterschaft«, »Volk des Eigentums« werden hier im Zitat aus 2 Mose 19,5f. ohne jede weitere Begründung von der heidenchristlichen Kirche in Anspruch genommen (1 Petr 2,9f.). Daß die Kirche »Volk Gottes« ist und sich mit diesen Prädikaten bezeichnet, wird auf ihre Erwählung durch Gott zurückgeführt. Diese aber besteht nicht in einer Zuordnung zu Israel als dem Volk Gottes, sondern in der Bekehrung aus dem Heidentum.

Gleiches gilt auch vom *Hebräerbrief*, der zwar den alttestamentlichen Begriff »Volk Gottes« als zentralen Leitgedanken seiner Ekklesiologie heranzieht, jedoch dabei ausschließlich das Selbstverständnis der Christen im Blick hat. Auf sie allein werden nämlich die alttestamentlichen Aussagen über Israels Gottesverhältnis, Erwählung und Verheißungen bezogen. Sie sind das »Haus Israel« und das »Haus Juda«, dem die Zusage des »neuen Bundes« gilt, daß sie »Gottes Volk« sein sollen (Jer 31,33), weil Jesus der »Mittler« dieses neuen Bundes geworden ist (Hebr 8,8.10). Einem antiken Denkschema folgend, das »Irdisches« und »Himmliches« gegeneinander stellt, wird dem Gottesvolk der Kirche, das sich auf den im himmlischen Heiligtum geschlossenen »neuen Bund« gründet, allein Realität und Gültigkeit zugesprochen (Hebr 8,1-5). Israel und sein »alter Bund« erscheinen nur noch als Größen, deren Vorläufigkeit und Unangemessenheit im Blick auf das Heil von der Heiligen Schrift selbst her erweisbar sind (Hebr 8,13).

3.4.4 Theologische Folgerungen

Die Unterschiedlichkeit der Antworten der neutestamentlichen Schriften auf die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu Israel, dem erwählten Volk Gottes, stellt für die christliche Theologie eine Herausforderung dar. Wir können ihr nicht dadurch ausweichen, daß wir diese unterschiedlichen Antworten auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu bringen versuchen. Es ist vielmehr notwendig zu erkennen, daß sich hinter dieser Vielfalt ein von den neutestamentli-

chen Zeugen zwar in seiner Tragweite erkanntes, aber nicht abschließend gelöstes Problem verbirgt. Daraus ergibt sich für uns die Aufgabe zu klären, wie die theologisch orientierende Mitte zu bestimmen ist, der andere, weniger entfaltete Einsichten als Aspekte des neutestamentlichen Gesamtzeugnisses zugeordnet werden müssen. Folgende Gründe legen es nahe, daß wir die Position des Paulus in Röm 9-11 zum Ausgangspunkt für unser weiteres Nachdenken über die Gottesvolk-Problematik machen:

- Paulus bleibt der Haltung Jesu zu Israel als dem Volk Gottes besonders nah, indem er aus ihr auf Grund der heilsgeschichtlich neuen Situation nach Ostern die Folgerungen zieht.
- Paulus spricht in Röm 9-11 aus unmittelbarer existentieller Betroffenheit heraus. Er hat nicht nur selbst in seiner eigenen Biographie das Ineinander von Judesein und Glaube an Jesus Christus erfahren und kritisch reflektiert, sondern darüber hinaus die theologischen Entscheidungen der ersten christlichen Generation geprägt, auf Grund derer das Angebot heilvoller Gemeinschaft an die Heidenwelt ergehen konnte. Spätere Antworten setzen dagegen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, bereits die erfolgte Distanzierung zwischen Christen und Juden voraus und schreiben diese fest.
- Röm 9-11 stellt sich als das sorgfältig durchdachte Endergebnis eines längeren Klärungsprozesses dar, der über frühere Stellungnahmen wie 1 Thess 2,14-16 hinausführt.
- Daß die Aussagen über Israel in Röm 9-11 in den Horizont der Rechtfertigungsbotschaft gehören und damit der Mitte des Evangeliums zugeordnet sind, hat die neuere Römerbriefexegese mit Recht betont. Für Paulus ist es die »Gerechtigkeit Gottes«, seine unverbrüchliche Treue, die Gottes Geschichtshandeln auch gegen alles menschliche Versagen und alle Untreue bestimmt. Wenn Gott selber Israel als seinem Volk die Treue hält, so haben Christen nicht das Recht, das in Frage zu stellen.
- Paulus vor allem ist darin wegweisend, daß er die für christliche Theologie unaufgebbare Einsicht der heilsentscheidenden Bedeutung der Geschichte Jesu mit dem zentralen biblischen Motiv der Geschichts- und Verheißungstreue Gottes zusammendenkt. Er hält die Unumstößlichkeit des göttlichen Erwählungshandelns an Israel, seinem Volk, fest.

Es ist deshalb Aufgabe der christlichen Theologie, das Selbstverständnis der Kirche so zu formulieren, daß dasjenige des jüdischen Volkes dadurch nicht herabgesetzt wird.

Die Erklärung der Rheinischen Synode von 1980 (s.o. 1.3) hat es unternommen, die bleibende Erwählung Israels und das Selbstverständnis der Kirche zusammen zu sehen, indem sie die Begriffe »Volk Gottes« und »Bund« zueinander in Beziehung setzt. Dabei wird einerseits die Bezeichnung »Volk Gottes« für Israel beibehalten, andererseits der »Bund Gottes mit seinem Volk« so verstanden, daß er die Kirche mit umfaßt. Damit wird Gottes Zusage an Abraham aufgenommen, daß die Erwählung Israels zum Segen für alle Völker werden soll (1 Mose 12,3). Die Zusage gilt nun in Christus allen, die glauben.

Mit der Wechselbeziehung von »Volk Gottes« und »Bund Gottes mit seinem Volk« wird die Gemeinsamkeit von Israel und Kirche in der Linie des geschichtlichen Handelns, durch das der Gott Israels Menschen für sich gesammelt und in die Gemeinschaft mit ihm hineingestellt hat, festgehalten.

Allerdings ist zu bedenken, daß der Begriff »Volk Gottes« allein die Kirche Jesu Christi nicht theologisch zureichend kennzeichnen kann. Schon im Neuen Testament haben sich andere Begriffe herausgebildet, wie »ekklesia« (griechisch: Versammlung) oder »Leib Christi«, die Merkmale der inneren Struktur und christologisch zentrale Wesenszüge der Kirche zum Ausdruck bringen. Der Begriff »Volk Gottes« behält sein besonderes Gewicht, das darin liegt, daß er die heilsgeschichtliche Kontinuität des Handelns Gottes von den alttestamentlichen Verheißungen bis zur kommenden Vollendung ausdrückt.

Hier zeichnet sich eine neue Aufgabe für die theologische Arbeit ab. Sie geht von der Erkenntnis aus, daß Israel nach wie vor im Bereich des Bundeshandelns jenes Gottes lebt, den auch die Kirche als ihren Gott bekennt. Deshalb ist vor allem das Verhältnis von Bund und Volk Gottes näher zu bestimmen.

3.5 Christen und Juden heute

3.5.1 *Information: Land und Staat Israel*

Angesichts der Errichtung des Staates Israel im Jahre 1948 stellte sich für Christen die Frage, ob sie diesem neuen Staat aus christlicher Sicht einen besonderen Stellenwert geben sollten. Die Antworten beziehen sich befürwortend wie ablehnend auf das Alte Testament. Während die einen in der Errichtung des Staates alttestamentliche Verheißungen erfüllt sehen, kritisieren andere gerade diesen Bezug auf das Alte Testament. Nach 2000 Jahren könne man sich darauf nicht mehr berufen oder gar daraus einen Anspruch auf das Land ableiten. Hier wirkt sich aus, daß die Christen nach der Zerstörung des Tempels das Weiterbestehen des Judentums häufig nicht genügend ernstgenommen haben. Die Bandbreite der Antworten reicht von der Einschätzung als normalem, säkularem Staat über die Kennzeichnung des Staates Israel als Ausdruck der Treue Gottes bis zur Deutung dieses Staates als Zeichen der beginnenden Endzeit.

Im Judentum blieb jedoch die Beziehung zum Land der Väter stets lebendig. Im Talmud fragen die Rabbinen angesichts der Zerstreuung des jüdischen Volkes nach der Bedeutung des Landes. Einig ist man sich, daß das verheißene Land zur vollen Verwirklichung jüdischer Existenz notwendig ist. Unterschiede werden deutlich in der Frage, wieweit diese Verheißung für den Juden eine Verpflichtung ist, im Lande Israel zu leben. Man fragt z.B. danach, wann man das Land aus wirtschaftlichen Gründen verlassen darf. Eigentlich darf man das Land nur aus existenzbedrohender Not verlassen.

Die Rabbinen lehrten: »Man wohne stets im Israellande, selbst in einer Stadt, die in der Mehrzahl aus Nichtjuden besteht, und wohne nicht außerhalb des Landes, selbst in einer Stadt, die in der Mehrzahl aus Israeliten besteht. Wer nämlich im Israellande wohnt, dem ist es so, als habe er einen Gott, und wer außerhalb des Landes wohnt, dem ist es so, als habe er keinen Gott« (im Traktat Ketubot 110b des Babylonischen Talmud).

Wenn auch in den nachchristlichen Jahrhunderten ständig mehr Juden in der Diaspora lebten als in Palästina, so gab es dort doch zu allen Zeiten jüdische Gemeinden. Auch war bei Juden in der Diaspora stets die Sehnsucht nach Rückkehr lebendig, wofür es aus allen Jahrhunderten Belege gibt. Ohne die durchgehaltene Zionssehn-

sucht hätte sich der moderne Zionismus schwerlich entfalten können. Deshalb gingen Lösungsversuche der zionistischen Frage, die z.B. Länder in Afrika für die Ansiedlung von Juden vorschlugen, an der Sache vorbei. Ein jüdischer Staat war nur im Lande Israel möglich, wo die religiösen Traditionen des Judentums ihn stützten. Ohne die religiöse Bindung der Juden an das Land durch alle Jahrhunderte hindurch wäre die Errichtung des jüdischen Staates nicht denkbar gewesen.

Die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes im Lande kann ohne den Schutz eines Staates nicht gesichert werden. Darüber hinaus hat ein jüdischer Staat auch die Bedeutung eines Zufluchtsortes für Juden aus aller Welt. Wenn Christen für das Lebensrecht des jüdischen Volkes im Lande der Väter eintreten, respektieren sie, daß die Verbindung von Volk und Land für das Judentum unabdingbar ist. Insofern der Staat Israel dafür eine unentbehrliche Sicherungsfunktion hat, bejahen Christen diesen Staat. Insofern der Staat Israel aber ein säkularer Staat in der Völkergemeinschaft ist, unterliegt er hinsichtlich seiner Grenzen und seiner Politik gegenüber nichtjüdischen Bevölkerungsteilen gleichen Kriterien wie alle anderen Staaten auch.

Christen müssen sich in ihrem Verhältnis zu Israel dieser doppelten Beziehung bewußt sein. Einerseits ist nicht von ihnen gefordert, Entscheidungen von israelischen Regierungen kritiklos hinzunehmen, wenn ein anderer Staat in vergleichbarer Situation kritisiert werden würde. Andererseits treten Christen allen Versuchen entgegen, die das Lebensrecht des jüdischen Volkes im Land Israel in Frage stellen.

3.5.2 Formen der Begegnung von Christen und Juden

Das Verhältnis der Christen zu den Juden ist seit vielen Jahrhunderten dadurch belastet, daß die Juden sich als kleine Minderheit einer großen Mehrheit von Christen gegenüber sahen. Unter dieser Situation haben Juden auf verschiedene Weise zu leiden gehabt. Sie sind daher mit Recht empfindlich gegenüber jeder Art von Machtausübung durch Christen. Christen haben daher streng darauf zu achten, daß insbesondere in der Begegnung von Christen mit Juden jegliche Art von Zwang oder Ausnutzung von Notlagen zu unterbleiben hat und daß diese auch nicht durch das Ziel zu rechtfertigen

sind, Menschen zum Glaubenswechsel zu bewegen. Organisationen, die sich solcher Methoden (Proselytismus) bedienen, darf es in der Kirche nicht geben.

In der Begegnung ist unerläßliche Voraussetzung die Bereitschaft, auf das Zeugnis der jeweils anderen zu hören, von ihrer Glaubens- und Lebenserfahrung zu lernen und so neue Seiten der biblischen Überlieferung zu entdecken. In solcher Begegnung kann das eigene Zeugnis nicht verschwiegen werden. Es wird jedoch nicht nur in Worten bestehen, sondern in der Praxis des Umgangs miteinander. Christen müssen sich dabei dessen bewußt bleiben, daß die Geschichte ihrer Judenfeindschaft oft genug gegen ihre Worte zeugt. Die Einsicht, daß Gott selbst der Sendende/Missionierende ist (*missio dei*), hilft zum Verständnis der eigenen Möglichkeiten und Aufgaben: Gott ermächtigt zum Bezeugen des eigenen Glaubens, läßt aber zugleich dem Zeugnis des anderen Raum; er entscheidet über die Wirkung des Glaubenszeugnisses und über das Heil aller Menschen; er befreit von dem Zwang, alles selbst bewirken zu wollen. Aus dieser Einsicht heraus sind Christen verpflichtet, ihr Zeugnis und ihren Dienst mit der Achtung vor Überzeugung und Glauben der jüdischen Gesprächspartner zu verbinden.

Eine in solcher Haltung sich vollziehende Begegnung ist für beide Partner immer sowohl mit dem Risiko als auch der Chance verbunden, von dem Zeugnis des anderen überzeugt zu werden oder den anderen zu überzeugen. Jedoch darf diese Möglichkeit nicht zum eigentlichen Ziel und Inhalt der Begegnung gemacht werden. Juden und Christen haben sich in der Begegnung unendlich viel zu sagen und können miteinander Gottes Wirklichkeit neu entdecken.

Organisationen oder Kirchen, die einer Begegnung in dieser Haltung dienen, können für eine Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden hilfreich sein. Christen jüdischer Herkunft sollten von der Kirche und ihren Gemeinden als lebendige Erinnerung an die Wurzeln der Kirche und an deren Charakter als Gemeinschaft aus Juden und Heiden wahrgenommen werden.

3.5.3 Predigen in Israels Gegenwart

Mit der Auslegung und Verkündigung eines Textes vor der Gemeinde steht der christlich-jüdische Dialog in der Bewährungsprobe. Wer predigt, muß sich die Frage stellen, wie das besondere Verhältnis

von Juden und Christen sich in der Predigt ausdrückt: Ist sie z.B. von antijüdischen Vorurteilen geprägt? Oder gibt das Interesse an der Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden womöglich christliche Glaubensaussagen preis? Beide Extreme werden der Aufgabe nicht gerecht.

Was die christliche Predigt über Juden und ihren Glauben aussagt, sollte sachgerecht sein, so daß ein im Gottesdienst anwesender jüdischer Hörer sich darin wiedererkennen könnte. Dieses Kriterium gilt auch dann, wenn kein Jude gegenwärtig ist.

Ein schwerwiegender Fehler der Auslegung neutestamentlicher Texte ist deren Herauslösung aus dem jüdischen Kontext. Jesus und seine Jünger werden dadurch leicht zu einer gegen die Juden gerichteten Gruppe, »die Juden« aber zu Negativbildern eines Judentums, das es so nie gegeben hat. Gerade in der bildhaften Sprache der Predigt, besonders in der narrativen Predigt oder gar in der Form des Bibliodramas, können sich hierdurch Vorurteile verfestigen. Zu vermeiden sind alle Juden herabsetzenden Stereotypen (vgl. 3.2.2). Statt dessen sollte die tiefe Verwurzelung des christlichen Glaubens im Judentum zum Ausdruck kommen.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Predigt des Alten Testaments. Nach der gegenwärtig gültigen Perikopenordnung, die in den Reihen I und II nur die altkirchlichen Evangelien- und Episteltex-te vorsieht, wird in der Regel zwei Jahre lang überhaupt nicht über alttestamentliche Texte gepredigt. Es legt sich deshalb nahe, in diesen Jahren gelegentlich die im Lektionar und Perikopenbuch für jeden Sonntag wiedergegebene »Lesung aus dem Alten Testament« der Predigt zugrunde zu legen. Bei der Auslegung alttestamentlicher Texte ist darauf zu achten, daß diese zunächst in ihrer Eigenaussage gehört werden und daß nicht vorschnell von einer neutestamentlichen Erfüllung oder gar Überbietung die Rede ist. Die offene Erwartungshaltung des Judentums gegenüber den biblischen Verheißungen kann für die christliche Hoffnung auf den wiederkommenden Herrn eine fruchtbare Herausforderung sein.

Die Predigt muß die Spannung von Verbindendem und Trennendem zwischen Juden und Christen aushalten. Sie hat allen Versuchen zu widerstehen, die Einheit Gottes in Frage zu stellen: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist auch der Vater Jesu Christi. Daneben darf das Trennende nicht verdrängt werden. Auch aus dem Glauben an Jesus von Nazareth als den Messias darf keine Feind-

schaft erwachsen. Insofern sich dieser Glaube dessen bewußt ist, daß Jesus Jude ist und den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs seinen Vater nannte, verbindet er die Christen unlösbar mit dem jüdischen Volk. Daß Juden und Christen unterschiedlich zu Jesus stehen, müssen wir aushalten und können wir auch aushalten. Gott selbst wird am Ende der Zeiten die Antwort geben auf die offene Frage, wie sich das Israel verheißene Heil und das Heil in Christus nach dem Glauben der Kirche zueinander verhalten (vgl. Röm 11,25ff.).

Vielfach wird heute versucht, der besonderen Beziehung von Christen und Juden Ausdruck zu verleihen, indem man jüdische Gebete oder andere Elemente jüdischer Tradition im Gottesdienst aufnimmt. So gut diese Versuche gemeint sind, bergen sie doch die Gefahr in sich, eine Austauschbarkeit der Glaubensaussagen vorzutäuschen. Christen können z.B. nicht ohne weiteres Texte der jüdischen Passaliturgie für ihren Gottesdienst übernehmen. Sie sollten respektieren, daß das Passafest für die Juden Erinnerung und Vergegenwärtigung der eigenen Verfolgungs- und Befreiungsgeschichte bedeutet. Diese Erfahrung ist nicht beliebig übertragbar. Erst durch den Glauben an die Auferstehung Jesu Christi wird das Befreiungsgeschehen des Exodus auch Teil der christlichen Existenz. Es gilt also, behutsam mit solchen Traditionen, Texten oder Gebeten umzugehen.

An zwei Tagen des Kirchenjahres ist das Verhältnis von Juden und Christen besonders aufmerksam zu bedenken. Zum einen ist über die Jahrhunderte hinweg der Karfreitag ein für Juden gefährlicher Tag gewesen, weil die christliche Predigt über die Kreuzigung Jesu das Volk gegen die Juden aufstachelte. Auch heute noch wird gerade am Karfreitag bei vielen Hörern das Vorurteil lebendig, die Schuld am Tode Jesu liege bei den Juden. Die Karfreitagspredigt sollte sich mit diesem meist unbewußten Vorurteil kritisch auseinandersetzen. Zum andern ist in den Jahren nach dem Krieg der 10. Sonntag nach Trinitatis als »Israelsonntag« vielerorts zu einem Anlaß geworden, über ein neues Verhältnis zum Judentum nachzudenken. Die Predigttexte der Perikopenordnung sind dafür nicht gerade günstig ausgewählt worden (z.B. Jesus weint über Jerusalem/Tempelreinigung, Lk 19,41-48; Tempelreinigung Joh 2,13-22). Eine Überarbeitung der Perikopenordnung, zumindest für diesen Sonntag, wäre sehr wünschenswert.

Über Jahrhunderte gewachsene Vorurteile gegenüber den Juden ha-

ben auch Eingang in das Liedgut gefunden. Bei der Liedauswahl ist darauf zu achten, daß nicht das, was in der Predigt an Nähe zum Judentum aufgebaut wurde, im Lied wieder zurückgenommen wird. Die Begegnungen zwischen Juden und Christen in den letzten Jahrzehnten sind sicher nicht ohne Auswirkungen auf Gottesdienst und Predigt geblieben*. Wir stehen aber erst am Anfang mit dem Versuch, in Verkündigung umzusetzen, was wir im jüdisch-christlichen Dialog erkannt haben.

3.5.4 Unterrichten in Israels Gegenwart

In der Geschichte der Religionspädagogik haben sich vor allem drei antijüdische Einstellungen verhängnisvoll auf das Verhältnis von Juden und Christen ausgewirkt.

Erstens wird pauschal und ausschließlich »den Juden« die Schuld am Tode Jesu gegeben. Diesen historisch wie theologisch unhaltbaren Vorwurf muß die Religionspädagogik zu überwinden helfen. Sie darf die Darstellung der Passion Jesu in den Evangelien nicht länger historisierend behandeln, sondern soll im Unterricht den historischen Ablauf der Passionsgeschichte erarbeiten, soweit er aus den Quellen erkennbar ist. So ist z.B. die machtpolitische Rolle des Römers Pilatus bei der Verurteilung Jesu herauszustellen. Die Auswirkungen, die der Gottesmord-Vorwurf durch die Geschichte des Christentums hindurch auf das Schicksal der Juden hatte, sind darzustellen; nach den Folgerungen für die Gegenwart ist zu fragen. Theologisch ist hinzuweisen auf die Betrachtungsweise der Passionslieder des Gesangbuchs, die im Blick auf Jesu Leiden und Tod nach der eigenen Schuld fragen und sie bekennen.

Zweitens bedient sich die Religionspädagogik häufig einer moralisch abwertenden Darstellung der Lebenspraxis und Frömmigkeit der Pharisäer, um Jesus von seinem jüdischen Hintergrund positiv abzuheben. Diese polemische Abgrenzung beeinflusst auch die Haltung gegenüber dem heutigen Judentum, das sich in seinen religiö-

* Als Beitrag dazu ist im Auftrag der Studienkommission Kirche und Judentum der EKD die Reihe »Predigen in Israels Gegenwart, Predigtmeditationen im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs« erschienen. Bisher liegen drei Bände vor mit Meditationen zu ausgewählten Texten der Predigtreihen III (Band 1, 1986), V (Band 2, 1988) und I (Band 3, 1990).

sen Traditionen von den Pharisäern herleitet. Im Unterricht ist das positive Mit- und Nebeneinander Jesu und der Pharisäer sowie das gemeinsame, ernste Bemühen um das richtige Verständnis des Willens Gottes aufzuzeigen (z.B. an Mk 12,28ff.).

Drittens wird die jüdische Religion oft gleichgesetzt mit peinlich befolgter Gesetzlichkeit, die als Negativfolie für die Freiheit des Evangeliums der Christen herhalten muß. Die Tora ist jedoch weit mehr als eine Ansammlung von Vorschriften. Nach jüdischem Selbstverständnis überwiegt die Freude an der Tora. Davon sollte deshalb auch im Unterricht die Rede sein, so kann zum Beispiel vom Fest der Torafreude (Simchat Tora) erzählt werden.

Das Abrücken von den klassischen antijüdischen Vorwürfen genügt allerdings nicht. Darüber hinaus werden sich bei vielen anderen Themen ergänzende oder neue Akzente ergeben, wenn Katechetinnen und Lehrer sich dem Gespräch zwischen Juden und Christen stellen.

So kann z.B. bei der Behandlung des Themas Schöpfung vom jüdischen Sabbatjahr als einem konkreten Beispiel für die von Gott gebotene Bewahrung der Schöpfung erzählt werden. Aus der wöchentlich wiederkehrenden Feier der Schöpfung am Sabbat können sich neue Anstöße für die Praxis auch des christlichen Ruhetages, des Sonntags, ergeben.

Wer die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes ernst nimmt, wird von Israel nicht mehr nur in der Vergangenheit sprechen, sondern es als zeitgenössische Größe wahrnehmen. Dabei sind vor allem die Gemeinsamkeiten zu betonen, die Israel und die Kirche als Weggefährten verbinden, z.B. die gemeinsame Heilige Schrift, das Alte Testament, und jene messianischen Hoffnungen, deren Erfüllung für beide, Juden und Christen, noch aussteht.

Mitte jedes christlichen Religionsunterrichts ist die Botschaft von Jesus Christus. Hier ist es wichtig, den Schülern deutlich zu machen, daß Jesus Jude war und als Jude gelebt hat. Die große Vielfalt der christologischen Aussagen im Neuen Testament und in der späteren Christologie soll in den Blick genommen werden. Auch den jüdischen Anfragen ist im Unterricht Raum zu geben. Auf dem Hintergrund der Erfahrungen des jüdischen Volkes mit seinem Gott sollte im Unterricht von Gottes Liebe und von Gottes Zorn, von Gottes Treue, aber auch von seinem Schweigen gesprochen werden.

Das Judentum ist in seiner geschichtlichen und gegenwärtigen Vielfalt wahrzunehmen und darzustellen. Dazu gehören u.a. die Ausprägung unterschiedlicher Strömungen, das Selbstverständnis des modernen Judentums als Volk und Religion, die durchaus fruchtbare Spannung zwischen Israel und der Diaspora, die Verbundenheit mit dem Land als zentrales Merkmal jüdischer Identität und die konstitutive Bedeutung des Staates Israel.

Weil viele der genannten Themen und Aspekte sich im Unterricht kaum explizit behandeln lassen, sollten die Unterrichtenden immer wieder bedenken, wo sie jüdische Traditionen sinnvoll mit einbringen und traditionell antijüdische Interpretationen durch geeignete Deutungsmodelle überwinden können. Pädagogische Institute und Verlage haben in den vergangenen Jahren hilfreiche Unterrichtsmaterialien entwickelt. In der Aus-, Fort- und Weiterbildung sollten jedoch noch deutlichere Schwerpunkte gesetzt werden.

Eine andere, ebenfalls wichtige Seite des Verhältnisses von Kirche und Judentum ist – neben dem Lehren in Israels Gegenwart – das Lernen von Israels Gegenwart. Christen haben zu allen Zeiten der Kirchengeschichte nicht nur vom biblischen Israel, wie es im Alten und Neuen Testament vor Augen steht, sondern auch vom nachbiblischen Israel, dem jeweils zeitgenössischen Judentum, gelernt. Dies gilt für das Hebräische als biblische Sprache, aber auch für den christlichen Festkalender und den christlichen Gottesdienst, die vielfältig auf jüdische Vorbilder zurückgehen. Die christliche Bibelauslegung des Mittelalters zum Beispiel, die einen »vierfachen Schriftsinn« vertrat, hat von dem jüdischen Bibelausleger Raschi gelernt. Auch heute ist die Kenntnis jüdischer Quellen eine unverzichtbare Hilfe für die Auslegung der Bibel und ihr Verständnis.

In diesem Zusammenhang sind folgende Vorschläge zu bedenken:

- Ausdrücke und Vorstellungen, die für den jüdischen Glauben anstößig und nicht vom Neuen Testament her gerechtfertigt sind, sind auch in der Theologensprache zu meiden. Ist zum Beispiel das Aussprechen des Gottesnamens JHWH im hebräischen Text und in Übersetzungen erforderlich oder sollte – der jüdischen Frömmigkeit und auch der Bibelübersetzung Martin Luthers entsprechend – Adonaj bzw. »der HERR« gelesen werden?
- Beim Schriftstudium sollten jüdische Bibelausleger mitgehört werden.

- Auf das Hebräische als sprachliches Grundmuster der Verkündigung Jesu und des neutestamentlichen Denkens überhaupt sollte vermehrt geachtet werden.
- Im Hebräischunterricht sollten auch Grundbegriffe und Grundtexte des jüdischen Glaubens und Gottesdienstes kennengelernt werden.

»Lernen in Israels Gegenwart« heißt darüber hinaus aber vor allem: In geistlicher Verbundenheit mit Israel lernen zu glauben, zu handeln, zu hoffen als Jünger Jesu.

Studienkommission »Kirche und Judentum«
der Evangelischen Kirche in Deutschland

Professor Dr. Rolf Rendtorff, Heidelberg – *Vorsitzender*
Pastor Arnulf Baumann, D.Min., Wolfsburg – *Stellvertr. Vorsitzender*
Alfred Burchartz, Nürtingen
Pastorin Astrid Fiehland-van der Vegt, Jerusalem
Professor Dr. Jörg Jeremias, Gröbenzell
Pfarrer Paul Katz, Weil/Rhein
Professor Dr. Bertold Klappert, Wuppertal
Professor Dr. Dietz Lange, Göttingen
Schuldekan Albrecht Lohrbächer, Weinheim
Pfarrer Dr. Hartmut Metzger, Denkendorf
Professor Dr. Jürgen Roloff, Erlangen
Professor Dr. Berndt Schaller, Göttingen
Pfarrer Ulrich Schwemer, Heppenheim
PfarrerIn PD Dr. Leonore Siegele-Wenschkewitz, Arnoldshain
Prof. D. Martin Stöhr, Siegen
Dr. Theo Wettach, Ansbach (bis 1987)
Oberkirchenrat Ernst Lippold, Hannover – *Geschäftsführung*

Die Studienkommission wurde beraten und begleitet von den jüdischen Mitgliedern der Arbeitsgruppe »Christen und Juden«:

Landesrabbiner H.G. Brandt, Hannover
Edna Brocke, Moers
Professor Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Schweiz (bis 1989)
Rabbiner Haim Lipschitz, Saarbrücken (bis 1988)

Christen und Juden III

Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum

Vorwort

Mit der Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) »Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum« wird die Reihe der Studien fortgesetzt und abgeschlossen, die mit »Christen und Juden (I)« von 1975 und »Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum« von 1991 begonnen hat. Mit diesen Texten, die im Auftrag des Rates von der Studienkommission »Kirche und Judentum« erarbeitet worden sind, will die EKD Beiträge leisten zur Neubesinnung der Kirche im Blick auf ihr Verhältnis zum Judentum. Die Studie I hatte sich der Aufgabe gestellt, ein Bewusstsein zu schaffen und zu vertiefen für die gemeinsamen Wurzeln von Christentum und Judentum, für das Auseinandergehen der Wege und für die vielgestaltige Problemlage, mit der wir es heute zu tun haben. Die Studie II blickte dann bereits auf die Erklärungen von acht Gliedkirchen der EKD zurück, die, angefangen mit der Erklärung der Evangelischen Kirche im Rheinland von 1980, Gedanken der Studie I aufgegriffen und fortgeführt hatten. Es konnte jetzt bereits von einem »bisher erreichten Konsens« gesprochen werden. Einen besonderen Schwerpunkt der Studie II bildete die Untersuchung des Begriffs »Volk Gottes« – stellt er einen Schlüssel dar für eine theologische Zuordnung von Kirche und Judentum? Die Studie III fasst wiederum den Ertrag des seitherigen weiteren Nachdenkens im Bereich der Gliedkirchen der EKD zusammen.

Sieben Gliedkirchen haben Aussagen zum Verhältnis von Christen und Juden nicht nur gemacht, sondern diese zugleich in ihre Grundordnungen aufgenommen. Neun weitere Gliedkirchen haben synodale Erklärungen zum Verhältnis von Christen und Juden teils neu, teils abermals veröffentlicht. Einen Schwerpunkt der neuen Studie bildet die Frage: Was leistet der Begriff »Bund« für eine sachgemäße theologische Zuordnung von Kirche und Judentum? Angepackt wird ferner das brennende Problem der sogenannten »Judenmission«: Erlaubt, ja gebietet die leidvolle und schuldbeladene Geschichte der Kirche in ihrem Verhältnis zum Judentum heute den Verzicht auf eine organisierte, gesonderte Judenmission – ohne dass damit die universelle Geltung der christlichen Verkündigung, die auch Juden nicht ausschließt, in Frage gestellt wird? Im Blick auf die Spannungen zwischen dem Staat Israel und den Palästinensern stellt sich die Studie der Frage: Wie lässt sich die alttestamentliche Verheißung des Landes, die mit der Zusage des Bundes Gottes an Israel so eng verknüpft ist, verstehen – ohne dass daraus eine christliche Bestätigung von territorialen Ansprüchen jüdischer Gruppen oder eine religiöse Überhöhung des Staates Israel abgeleitet wird? Die Überlegungen, die zu diesen Fragen in der Studie angestellt werden, und die Antworten, die sie zu geben versucht, sind auf einen möglichst breiten Konsens innerhalb der EKD angelegt. Dennoch wird die Zustimmung dazu – wie auch im Rat der EKD – nicht einhellig, sondern differenziert ausfallen.

Wie schon die vorangehenden Studien kann auch die vorliegende Studie nicht in Anspruch nehmen, alle wesentlichen Fragen behandelt oder gar gelöst zu haben. Der Rat der EKD hat den von der Studienkommission ausgearbeiteten Text eingehend, zu manchen Punkten auch kontrovers, beraten. In der Frage der Auslegung einzelner Bibelstellen bleibt schon der Natur der Sache nach Raum für unterschiedliche Auffassungen. Der Rat will mit der Studie III zur Auseinandersetzung einladen, Positionen nicht ausgrenzen, sondern sie auf ihre Konsensfähigkeit ansprechen, Schwerpunkte setzen und Signale geben für weitere Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum.

Der Weg, den wir in unserem Verhältnis zum Judentum zu gehen haben, als Kirchen, als Gemeinden, als interessierte Einzelne, als Theologen oder Nichttheologen, bedarf weiterer Schritte. Dafür möchte die neue Studie hilfreich sein. Der Rat übergibt sie den

Gemeinden und allen interessierten Leserinnen und Lesern in der Hoffnung, dass die Neubesinnung der Kirche auf ihr Verhältnis zum Judentum an theologischer Tiefe gewinnt und das Gespräch zwischen Christen und Juden neue Impulse erfährt.

Hannover, den 14. März 2000

Präses Manfred Kock
Vorsitzender des Rates der
Evangelischen Kirche in Deutschland

1. Die Entwicklung seit Studie II

1.1 Die Entscheidungen der Landeskirchen, besonders im Blick auf ihre Grundordnungen

Zu den am meisten beachteten Teilen der Studie II aus dem Jahre 1991 gehört der Abschnitt »Der bisher erreichte Konsens«. Auf der Grundlage der seit 1975 erschienenen offiziellen Erklärungen der Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) war festgestellt worden: In den folgenden Fragen hat sich ein Einverständnis herausgebildet, das für alle Gliedkirchen gelten kann. Dabei wurden fünf Punkte benannt:

- Die Absage an den Antisemitismus
- Das Eingeständnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust
- Die Erkenntnis der unlösbaren Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum
- Die Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels
- Die Bejahung des Staates Israel

Was in den kirchlichen Erklärungen als Konsens zum Ausdruck kommt, hat sich auch in der Breite kirchlicher Meinungsäußerungen weitgehend durchgesetzt. Dies gilt nicht nur für die Gliedkirchen der EKD, sondern auch für die evangelischen Freikirchen. Und es kann weitgehend auch für die Römisch-katholische Kirche vorausgesetzt werden. Allerdings gibt es durchaus auch Rückfragen, in einzelnen Punkten sogar Widerspruch. Unterschiedlich wird zudem beurteilt, was aus den Konsensaussagen zu folgern ist. Weitere Klärstellungen sind darum notwendig. Der Konsens muss sowohl befestigt wie vertieft werden. Zur Verankerung des Konsenses haben eine Reihe von Gliedkirchen der EKD Änderungen in ihren Grundordnungen vorgenommen. Zu seiner Vertiefung haben andere Gliedkirchen Erklärungen erarbeitet und veröffentlicht.

1.1.1 Änderungen der Grundordnungen

Aussagen zum Verhältnis von Kirche und Judentum, von Christen und Juden, hatten bisher die Form kirchlicher Erklärungen angenommen. Eine Ausnahme macht lediglich die Evangelisch-reformierte Kirche, die bereits im Jahre 1988 eine solche Aussage in ihre Kirchenverfassung aufgenommen hat. Ihr folgten inzwischen die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (1991), die Evangelische Kirche der Pfalz (1995), die Evangelische Kirche im Rheinland (1996), die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg (1996), die Pommersche Evangelische Kirche (1997) und die Lip-pische Landeskirche (1998). Es ging darum, Aussagen zum Verhältnis von Kirche und Judentum zu den Grundartikeln der Kirche selber zu zählen und sie entsprechend in den Kirchenverfassungen zu verankern. Die Aussagen kommen dabei nicht nur zu stehen in den Abschnitten der Kirchenverfassungen, die die Aufgaben der Kirche benennen, sondern vor allem in den Teilen, die das Wesen und das Bekenntnis der Kirche beschreiben. Naturgemäß sind solche Formulierungen knapp. Sie beschränken sich auf das, was in den Synoden breite Zustimmung zu finden vermag.

Im Folgenden werden die Aussagen nach ihrer Häufigkeit angeordnet, wie sie in den Neuformulierungen anzutreffen sind.

Die bleibende Verbundenheit der Kirche mit dem jüdischen Volk

Die Hauptaussage der Ergänzungen in den Kirchenordnungen ist die von der bleibenden und notwendigen Verbundenheit der Kirche mit Israel. »Deshalb gehört es zum Wesen und Auftrag der Kirche, Begegnung und Versöhnung mit dem Volk Israel zu suchen«; Aufgabe der Synode ist es, »das Gespräch mit Juden zu suchen und die Solidarität mit der jüdischen Gemeinschaft zu fördern« (Evangelisch-reformierte Kirche). »Sie weiß sich zur Anteilnahme am Weg des jüdischen Volkes verpflichtet. Sie bleibt ... mit ihm verbunden« (Berlin-Brandenburg und Pommern). Eine theologisch profilierte Aussage der Verbundenheit ist es, wenn die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau sagt: »Das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt dies Zeugnis (nämlich das von der bleibenden Erwählung der Juden) ein.«

Die bleibende Erwählung Israels

Die Aussage vom Bund Gottes mit Israel, d.h. von der bleibenden Erwählung Israels bzw. von der bleibenden Verheißung Gottes für sein Volk Israel ist das theologisch tragende Element aller Neuformulierungen in den Kirchenverfassungen. »Gott hat Israel zu seinem Volk erwählt und nie verworfen« (Evangelisch-reformierte Kirche). Die Kirche »bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält« (Evangelische Kirche im Rheinland). »Aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen, bezeugt sie (die Kirche) neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen« (Evangelische Kirche in Hessen und Nassau). »Sie erkennt und erinnert daran, daß Gottes Verheißung für sein Volk Israel gültig bleibt« (Berlin-Brandenburg und Pommern). Das Bekenntnis zu Gott erhält eine weitere nähere Bestimmung durch den Hinweis: »der ... sein Volk Israel erwählt hat und ihm die Treue hält« (Lippische Landeskirche).

Die Absage an den Antisemitismus

Diese Absage ist mehr als alle andern Aussagen inzwischen kirchliches Gemeingut geworden und wird gelegentlich in den Ergänzungen der Kirchenverfassungen hier und da aufgegriffen. »Zur Umkehr gerufen ... tritt (die Kirche) jeder Form von Judenfeindschaft entgegen« (Evangelische Kirche der Pfalz). Die Gesamtsynode hat »dem Antisemitismus zu widersprechen« (Evangelisch-reformierte Kirche). In den Aussagen über die Verbundenheit von Kirche und Judentum ist die Absage an den Antisemitismus stets mit enthalten.

Von der Mitverantwortung und Schuld am Holocaust sprechen die geänderten Grundordnungstexte eher indirekt, aber doch deutlich, z.B. wenn die Kirche sich »aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen« weiß (Evangelische Kirche in Hessen und Nassau).

Die These von der Hineinnahme in den Bund Israels

Die Evangelisch-reformierte Kirche sagt: Gott »hat in Jesus Christus die Kirche in seinen Bund hineingenommen«. Eine anders akzentuierte Formulierung hat die Evangelische Kirche der Pfalz gefunden: »Durch ihren Herrn Jesus Christus weiß sie (die Kirche) sich hineingenommen in die Verheißungsgeschichte Gottes mit sei-

nem ersterwählten Volk Israel«. In den übrigen Neuformulierungen der Kirchenverfassungen wird eine solche Formulierung nicht verwendet (s. Teil 2 dieser Studie).

Weitere Aussagen

Neu gegenüber dem bis dahin zu erkennenden Konsens ist der Hinblick auf Gottes zukünftiges Handeln. Die Evangelische Kirche im Rheinland stellt als wichtiges Element der Verbundenheit von Kirche und Israel die eschatologische Erwartung heraus: »Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.« Berlin-Brandenburg und Pommern sagen: Die Kirche »bleibt ... in der Hoffnung auf die Vollendung der Gottesherrschaft mit ihm (Israel) verbunden«.

Ein weiteres Element der Gemeinsamkeit, auf das hingewiesen wird, ist das Hören auf Gottes Weisung: Die Tora hat Bedeutung sowohl für Juden wie für Christen (Berlin-Brandenburg und Pommern).

1.1.2 Neue Erklärungen

Zur Vertiefung des Konsenses haben jene Kirchen wichtige Beiträge geleistet, die seit Studie II neue Erklärungen zum Verhältnis von Kirche und Israel beschlossen und veröffentlicht haben. Es sind dies die Evangelisch-reformierte Kirche (1992), die Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg (1993), die Evangelische Kirche von Westfalen (1994 und 1999), die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers (1995), die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck (1997), die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, die Lippische Landeskirche und die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs (alle 1998). Die angeführten Erklärungen setzen den in Studie II skizzierten Konsens voraus, teilweise nehmen sie ausdrücklich und ausführlich darauf Bezug (Oldenburg, Kurhessen-Waldeck, Bayern).

Die Überwindung der Entfremdung vom Judentum

In Studie II ist dies die gemeinsame Überschrift der Abschnitte zu Antisemitismus und zum Holocaust. Dies bleibt das Hauptanliegen der Texte. Die Erklärungen sind vom ausdrücklichen Willen zur Umkehr geprägt. Die Verflochtenheit der Kirche in die Vorge-

schichte des Holocaust kommt zum Ausdruck (Oldenburg, Bayern), die Verpflichtung, Antisemitismus und Antijudaismus entgegenzutreten, wird in allen Erklärungen betont. Antijudaismus wird als dem innersten Wesen des christlichen Glaubens entgegengesetzt erkannt (Bayern).

Die bleibende Verbundenheit der Kirche mit Israel

Was als Verbindendes schon bisher Konsens war, wird konkreter benannt. Als Stichworte dafür werden in den Erklärungen mehrfach genannt: die Heilige Schrift, die Schöpfung, die Treue Gottes, die Ethik des Doppelgebots der Liebe, die Vollendung der Welt (Oldenburg), der ungekündigte Bund (Hannover), der Glaube an den Einen Gott, die Existenz als Volk Gottes, die jüdische Herkunft Jesu, das Einstehen für Frieden und Gerechtigkeit, die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Kurhessen-Waldeck), das Bekenntnis zu dem Einen Gott, dem Schöpfer und Erlöser, der Gottesdienst als Ausdrucksform des Glaubens, die Wechselbeziehungen zwischen Gerechtigkeit und Liebe (Bayern).

Das Unterscheidende

In den Erklärungen werden auch Merkmale hervorgehoben, die die Kirche vom Judentum unterscheiden. Das geschieht in pointierten Aussagen aus der Christologie, der Ekklesiologie und der Rechtfertigungslehre. Genannt werden z.B. die Bindung der Kirche an Jesus Christus, sein Kreuz, seine Auferstehung, sein Richtersein (Oldenburg), die Existenz der Christen als neue Kreatur, die Kirche als Leib Christi (Kurhessen-Waldeck). »Das Bekenntnis zu Jesus Christus, der um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt ist (Röm 4,25), trennt Christen und Juden« (Bayern). Die Hannoversche Erklärung dagegen stellt Fragen: Wie verhält sich die Berufung der Kirche aus Juden und Heiden zur Erwählung Israels? Inwiefern erlaubt die christliche Überzeugung, dass in Jesus Christus das Heil aller Menschen erschienen ist, einen offenen Dialog mit Juden? Was bedeutet es für das jüdisch-christliche Gespräch, dass beide Seiten dieselben Texte, das Alte Testament, die Hebräische Bibel, unterschiedlich auslegen?

Zur Judenmission

Formulierungen der Rheinischen Synodalerklärung von 1980 aufnehmend und fortführend stellt die Erklärung der Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen (1999) fest: »Juden und Christen bezeugen je für sich und füreinander die Treue Gottes, von der sie beide leben. Deshalb achten Christinnen und Christen jüdische Menschen als Schwestern und Brüder im Glauben an den Einen Gott. Der offene Dialog über Gottes Gnade und Wahrheit gehört zum Wesensmerkmal der Begegnung von Christen mit Juden. Diese Einsichten lassen nicht zu, daß Christen Juden auf den christlichen Glauben verpflichten wollen. Deshalb distanziert sich die Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen von jeglicher Judenmission.«

Schon vorher hat die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg in ihrer Synodalerklärung von 1990 festgestellt: »Deshalb ist es heute unsere Aufgabe herauszufinden, wie wir Jesus Christus allen bezeugen können, ohne die heilsgeschichtlich einmalige Stellung des jüdischen Volkes zu nivellieren oder zu negieren. Eine Judenmission lehnen wir ab.«

Der Staat Israel

Die Stellung zum Staat Israel ist Anlass und Inhalt einer Erklärung der Evangelisch-reformierten Kirche: »Die Rückkehr der Juden in das Land Israel und ihr Wohnen in diesem Land stehen in unlösbarem Zusammenhang mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Deshalb wenden wir uns entschieden gegen alle Bestrebungen, die Israel eine freie und unabhängige Existenz absprechen.« Nicht unmittelbar vom biblischen Zeugnis, sondern von der christlichen Verantwortung her argumentiert die Erklärung von Kurhessen-Waldeck, wenn sie sagt: Zu dieser »gehört das Bemühen darum, daß der Staat Israel mit seinen Nachbarn – insbesondere mit dem palästinensischen Volk – in gegenseitiger Achtung des Heimatrechts einen sicheren Frieden findet«. Ähnlich formuliert die Bayerische Erklärung: »Christen unterstützen das Bestreben des jüdischen Volkes nach einer gesicherten Existenz in einem eigenen Staat. Zugleich sorgen sie sich um eine Friedenslösung im Nahen Osten, die die Rechte auch der Palästinenser und insbesondere der Christen unter ihnen einschließt und Sicherheit für alle dort lebenden Menschen gewährleistet.«

Die Westfälische Kirche verdeutlicht, dass sie in ihrer Synodalerklärung von 1999 mit »Israel« das Volk Gottes in biblischem Sinne meint. Sie hebt hervor: »Es ist also nicht der Staat Israel gemeint und keine Stellungnahme zu den politischen Konflikten des Nahen Ostens beabsichtigt. Die ökumenische Verbundenheit mit den Kirchen des Nahen Ostens fordert uns heraus, die berechtigten Anliegen von Israelis und Palästinensern auch künftig im Blick zu behalten.«

Konsequenzen für die Praxis

Für die jüngeren Texte ist typisch, dass sie sich auch auf praktische Fragen beziehen. Die Evangelische Kirche von Westfalen und die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche haben in ihren Gemeinden einen Gesprächsprozess in Gang gebracht, der sowohl die strittigen theologischen Themen wie deren Bedeutung für das Selbstverständnis der Kirche zum Inhalt hat. Die Oldenburgische und die Hannoversche Erklärung empfehlen besondere Sensibilität für den christlichen Sprachgebrauch im Gottesdienst und im Alltag, die Unterstützung bei der Erhaltung jüdischer Friedhöfe, das Studium des Judentums und seiner Geschichte. Die Geschichte der eigenen Landeskirche in der NS-Zeit und die daraus zu ziehenden Lehren werden in mehreren Erklärungen ins Auge gefasst (Hannover, Mecklenburg). Die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck ersucht ihre Gemeindeglieder, »sich in ihrem Zeugnis und in den Begegnungen vom Respekt vor der Glaubenserfahrung Israels leiten zu lassen und so Wege zu finden, Gott gemeinsam zu loben«. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern entfaltet ein Programm der Wahrnehmung des Judentums und der Begegnung mit ihm auf allen kirchlichen Ebenen, besonders auf der Ebene der Aus- und Fortbildung.

1.2 Die Entwicklung jüdischen Lebens in Deutschland

1.2.1 Starke Zuwanderung in den neunziger Jahren

Nachdem bereits in den 80er Jahren Juden aus der Sowjetunion in Deutschland Aufnahme gefunden hatten, veränderte sich die Situation grundlegend durch die Entscheidung der ersten frei gewählten

DDR-Regierung Mitte 1990, Juden aus der früheren Sowjetunion in größerer Zahl die Einwanderung zu eröffnen. Nach der Herstellung der Einheit Deutschlands wurde diese Entscheidung von der Bundesregierung übernommen und die russischen Juden als »Kontingentflüchtlinge« anerkannt. Auf diese Weise sind im letzten Jahrzehnt etwa 50.000 Juden aus der früheren Sowjetunion nach Deutschland gekommen, von denen allerdings nicht wenige in andere Länder weiter gewandert sind oder sich keiner jüdischen Gemeinde angeschlossen haben. Die Gesamtzahl der Juden in Deutschland ist auf über 80.000 angestiegen.

Diese Entwicklung hat für die jüdischen Gemeinden zu einschneidenden Veränderungen geführt. Die bestehenden Gemeinden gewannen neue Mitglieder aus allen Altersgruppen, was zur Verdoppelung oder gar Vervielfachung ihrer Mitgliedszahlen führte. Darüber hinaus haben sich an vielen weiteren Orten neue Gemeinden gebildet, die ebenfalls beachtliche Mitgliederzahlen erreicht haben. Häufig knüpften sie an Traditionen aus der Zeit vor der NS-Herrschaft an. Wo es noch keine Staatsverträge zwischen Bundesländern und jüdischen Gemeinden gab, sind diese inzwischen abgeschlossen worden oder in Vorbereitung; alte Verträge wurden den neuen Verhältnissen angepasst. Auch einige wissenschaftliche und pädagogische Institutionen konnten mit staatlicher Hilfe errichtet und finanziell abgesichert werden.

Die jüdischen Gemeinden sehen sich durch diese Entwicklung vor gewaltige Herausforderungen gestellt. Die meisten Zuwanderer waren in der Sowjetzeit jüdischem Gottesdienst und jüdischem Leben entfremdet; sie müssen an jüdische Traditionen erst wieder herangeführt werden. Die jüdische Identität der Zuwanderer ist zudem nicht in allen Fällen geklärt. Auch die sprachliche und berufliche Integration der Zuwanderer in die deutsche Gesellschaft stellt vor große Probleme. Diese Integrationsprozesse sind noch längst nicht abgeschlossen und nehmen in den jüdischen Gemeinden viel Kraft und Zeit in Anspruch.

Andererseits haben die Zuwanderer auch viele neue Impulse gegeben. Durch die große Zahl von Kindern und Jugendlichen unter ihnen hat sich die Altersstruktur der jüdischen Gemeinden sehr verändert. So wurden neue jüdische Kindergärten und Schulen eingerichtet und Jugendgruppen gegründet.

1.2.2 *Größere Vielfalt in den Gemeinden*

Die mit der Zuwanderung verbundene Stärkung des Judentums hat in der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland eine größere Vielfalt entstehen lassen. Nach 1945 erschienen angesichts der geringen Mitgliederzahlen nur »Einheitsgemeinden« möglich, in denen sich der Gottesdienst am orthodoxen jüdischen Ritus ausrichtete, auch wenn bei weitem nicht alle Mitglieder dieser Richtung zuneigten. Inzwischen gibt es Großstadtgemeinden mit mehreren Synagogen, wie z.B. Berlin, wo in bestimmten Synagogen die Gottesdienste nach orthodoxem, in anderen nach einem Reform-Ritus gehalten werden. In kleineren Gemeinden mit nur einer Synagoge werden die Gottesdienste zum Teil abwechselnd in der einen oder anderen Form gehalten, oder man teilt die Gottesdienste nach dem Größenanteil auf Synagoge und Betstube auf oder weicht auf neutrale Räume aus. Unverkennbar ist, dass das religiös-liberale Judentum, das im 19. Jahrhundert von Deutschland ausgegangen war, hierzulande wieder Fuß fasst. Ein eigenes Gebetbuch mit deutscher Übersetzung ist erschienen. In Niedersachsen hat sich ein liberaler Landesverband gebildet. Ebenso haben sich auf der entgegengesetzten Seite des Spektrums orthodoxe Gemeinden (wie »Adass Jissroel« in Berlin) (wieder)gegründet; auch ein Verband »gesetzestreuer« jüdischer Gemeinden ist entstanden. Bei der Prägung der Gemeinden spielen die Kantoren und Rabbiner eine wichtige Rolle. Unter ihnen heben sich die Anhänger der Lubawitscher Chassidim als besondere Gruppe heraus. Auch hier ist die Entwicklung noch im Fluss. Das Bild des religiösen Judentums in Deutschland ist jedenfalls deutlich vielfältiger – und zugleich unübersichtlicher – geworden.

Im Zusammenhang mit der Integration der Zuwanderer aus der früheren Sowjetunion und der Herausbildung von Richtungsgemeinden ist es in der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland verständlicherweise an nicht wenigen Orten zu erheblichen Spannungen gekommen. Es steht jedoch zu hoffen, dass die Integration der Zuwanderer allmählich doch gelingt und die Entwicklung größerer Vielfalt innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu einer Bereicherung des religiösen Lebens in Deutschland wird.

In der jüdischen Gemeinschaft wird nach wie vor darüber diskutiert, wie die in Deutschland lebenden Juden ihre Identität bestim-

men wollen – als »Juden in Deutschland«, »deutsche Juden« oder als »deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens«. Für letztere Definition hat sich besonders der verstorbene Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, eingesetzt.

1.2.3 Auswirkungen auf das christlich-jüdische Verhältnis

Die Veränderungen innerhalb der jüdischen Gemeinden haben auch Auswirkungen auf das christlich-jüdische Verhältnis in Deutschland. Die Generation der Juden, die nach der Schreckenszeit der Schoa wieder nach Deutschland kam und hier den Dialog mit Christen aufnahm und trug, steht immer weniger zur Verfügung. Die Beanspruchung der Juden durch ihre enormen internen Integrationsaufgaben führt bei den Jüngeren dazu, dass sie nur in deutlich eingeschränktem Maß zu einem Dialog in der Lage sind. Der Generationenwechsel zieht auch andere Fragestellungen und eine veränderte Interessenlage nach sich.

Jüdische Gemeinden sind immer wieder alarmiert durch Anzeichen einer hier und da auftretenden Judenmission. Diese Ängste und Befürchtungen dürfen von christlicher Seite nicht überhört werden; sie sind ernst zu nehmen (vgl. 3).

Immer noch und immer wieder werden Jüdinnen und Juden als Fremde empfunden und abgelehnt. Jüdische Friedhöfe werden nach wie vor zu Orten fremdenfeindlicher Exzesse. Die Gefahr des Antisemitismus ist noch nicht überwunden. Darum bedarf dieser Bereich weiterhin besonderer Aufmerksamkeit (vgl. 4.1.3).

2. Der Bund Gottes

2.1 Offene Fragen

»Eine Auffassung, nach der der Bund Gottes mit Israel gekündigt und die Juden verworfen seien, wird nirgends mehr vertreten.« Dieser Satz aus Studie II schreibt ein wichtiges Zwischenergebnis des theologischen Diskussions- und Klärungsprozesses der letzten Jahrzehnte fest. Die Einsicht, dass Gottes Bund mit Israel ungekündigt ist, hat sich überall da durchgesetzt, wo Christen sich ernsthaft mit dem Verhältnis von Christen und Juden beschäftigt haben. Das biblische Zeugnis, auf das sie sich vor allem stützt, ist die Aussage des Paulus über die bleibende Bundestreue Gottes zu seinem Volk Israel in Röm 11,25-29. Man kann mit Recht von einer Wiederentdeckung dieses für diese Frage zentralen neutestamentlichen Textes sprechen. Die Kapitel 9 bis 11 des Römerbriefs, in denen der Apostel Paulus den Weg und das Geschick Israels bedenkt, werden heute hinsichtlich ihrer theologischen Tragweite neu gewürdigt.

Das kann nicht ohne Folgen für die christliche Sicht des Judentums bleiben. Bis in die Gegenwart hinein war für Christen die Unterscheidung zwischen Kirche und Judentum hauptsächlich an der Unterscheidung von Altem und Neuem Testament, altem und neuem Bund orientiert. Das Judentum galt als das Gottesvolk des alten Bundes, die Kirche als das Gottesvolk des neuen Bundes. Nicht wenige zogen daraus die Folgerung, dass beide »Bünde« nicht nur zeitlich aufeinander folgend, sondern auch einander ausschließend seien. Den alten Bund führte man einseitig auf die Gesetzgebung durch Mose am Sinai zurück und sah in ihm deshalb die Grundlage einer »Gesetzesreligion«. Er galt als ersetzt und aufgehoben durch den neuen Bund, der durch die sühnende Selbsthingabe Jesu am Kreuz eingesetzt war (1 Kor 11,25) und der seinem Wesen nach Gnadenbund war. Bezeichnung und Zuordnung der beiden Teile der christlichen Bibel als *Altes* und *Neues Testament* spiegeln diese Sichtweise eindrucksvoll und bis in die Alltagssprache hinein wider. Ein solches Konzept ist in seiner klassischen Form spätestens ab dem zweiten Jahrhundert n. Chr. belegt (vgl. z. B. Justin, Dial. 11,2-4). Die daraus gezogene Schlussfolgerung unterstellt: Die Nachkommen jener Juden, die nicht durch den Glauben an Christus den

Weg in den neuen Bund gefunden haben, existieren in einem bundlosen Zustand: Die Kirche ist stattdessen an Israels Stelle zum einzigen und wahren Volk des Bundes geworden. Die unausweichliche Konsequenz aus diesem tief verinnerlichten Selbstverständnis der Kirche war mindestens die Abwertung des Judentums als einer überholten Religion.

Ist eine dem biblischen Zeugnis angemessenere Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Kirche unter der Leitvorstellung des Bundes möglich? Insbesondere verlangen in diesem Zusammenhang *drei Fragen* eine Antwort:

- Da Israel nach wie vor Volk des Bundes ist – in welchem Sinne kann die Kirche ebenfalls Volk des Bundes sein?
- Was besagt das Selbstverständnis der Kirche, Volk des »neuen Bundes« zu sein, wenn Israels Bund durch diesen »neuen Bund« nicht abgelöst ist, sondern weiter besteht? Und mit welchem Recht kann dieser weiter bestehende Bund Israels noch als »alter Bund« gelten?
- Stehen nunmehr zwei Bünde unvermittelt nebeneinander, oder besteht zwischen ihnen letztlich doch eine Einheit?

Die Diskussion darüber wurde ausgelöst durch die Antwort, die die Rheinische Synode in ihrer Synodalerklärung von 1980 dafür vorgeschlagen hat:

»Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, daß die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist.«

Ähnlich heißt es in den 1990 von der Hauptversammlung des Reformierten Bundes verabschiedeten Leitsätzen:

»Gott hat seinen Bund mit Israel nicht gekündigt. Wir beginnen zu erkennen: In Christus Jesus sind wir, Menschen aus der Völkerwelt – unserer Herkunft nach fern vom Gott Israels und seinem Volk –, gewürdigt und berufen zur Teilhabe an der Israel zuerst zugesprochenen Erwählung und zur Gemeinschaft im Gottesbund.«

Demnach gäbe es auch *nach* Christus nur einen einzigen Bund, nämlich den Bund Gottes mit Israel. Und die an Christus Glaubenden aus den Weltvölkern hätten um Christi willen Anteil an diesem. Mit der Leitvorstellung des Bundes wäre demnach eine theologisch einleuchtende und unstrittige Zuordnung von Christen und Juden

möglich. Das macht die Faszination dieser Formel aus. Aber ist sie wirklich tragfähig? Zweifel hieran sind nicht zuletzt auch von Theologen, die das Grundanliegen der Rheinischen Synodalerklärung teilen, geäußert worden. Begründete Kritik kam auch von jüdischen Gesprächspartnern. Dabei geht es zum einen um die Frage nach den biblischen Grundlagen für eine solche Vorstellung. Deutlich ist, dass jedenfalls die dominanten biblischen Begriffe und Bilder, die in beiden Testamenten die eschatologische Einbeziehung der nichtisraelitischen Völkerwelt in die heilvolle Gottesnähe Israels ausdrücken, nicht am Bundesbegriff orientiert sind. Zum andern ist zu fragen, ob die Formel der bleibenden Sonderrolle Israels gerecht zu werden vermag und insbesondere, ob sie das Nebeneinander von Judentum und christlicher Kirche – zunächst einer Kirche aus Juden und Heiden, dann aber auch einer rein heidenchristlich geprägten Kirche – angemessen zum Ausdruck zu bringen vermag.

Die nachfolgenden Abschnitte untersuchen, ob die Bundesaussagen in beiden Teilen der christlichen Bibel eine ausreichende Grundlage für eine Altes und Neues Testament übergreifende Theologie des Bundes ergeben. Daran schließt sich die Frage an, ob sich die biblische Bundesvorstellung systematisch-theologisch in der Weise weiter entwickeln lässt, dass sie eine angemessene Verhältnisbestimmung von Christen und Juden in der Gegenwart erlaubt.

2.2 Gottes Bundsetzungen mit Israel als Erweise seiner erwählenden Güte und Treue

Vorbemerkung zur Terminologie

Mit dem Begriff »Bund« werden im Folgenden die biblischen Begriffe *bʿrit* (hebr.) bzw. *diatheke* (griech.) wiedergegeben. Zugleich soll versucht werden, dem sachlich vom deutschen Begriff »Bund« abweichenden Bedeutungsradius dieser beiden Begriffe, soweit möglich und erforderlich, durch entsprechende Umschreibungen gerecht zu werden. Anders als der deutsche Begriff »Bund«, der eine vertragliche Vereinbarung zwischen gleichgestellten Partnern (lat. *foedus*) bezeichnet, steht der hebr. Begriff *bʿrit* als theologischer Terminus für die auto-

ritative Setzung eines Gemeinschaftsverhältnisses durch einen Mächtigen (d.h. durch Gott), das eine Selbstverpflichtung Gottes und/oder die Inpflichtnahme des Bundespartners einschließt. Der griechische Begriff *diatheke* nimmt im Neuen Testament weithin diesen alttestamentlichen Bedeutungsgehalt auf, wobei allerdings an einigen Stellen (z.B. in Gal 3f. und 2 Kor 3) die Bedeutung *diatheke* = »Testament«, »maßgebliche letztwillige Verfügung« mitschwingt.

Die Bundesaussagen des Alten Testaments sind vielfältig und vielschichtig. Sie begegnen in unterschiedlichen Bezugsfeldern und gewinnen ihre jeweilige inhaltliche Füllung aus diesen.

An zahlreichen Stellen wird der Bund als einseitiges Handeln Gottes dargestellt, der dem Volk seine Treue und beständige Hilfe zusagt. Anderswo trägt er eher Züge eines Vertragsverhältnisses, in dem das Volk als Gottes Partner in Pflicht genommen wird, wobei die Tora verpflichtende Bundesurkunde ist (z.B. 2 Mose 34,10f.). Nicht selten erscheint der Bund als die göttliche Anordnung und Gewährung des Kults. Trotzdem wird man in den alttestamentlichen Bundesaussagen eine gemeinsame Linie erkennen können: Es geht durchweg um den Erweis der erwählenden Güte und Treue Gottes, die Leben ermöglicht und das Volk in der Gemeinschaft mit seinem Gott hält. Dabei ist, bei allen Verstehens- und Übersetzungsproblemen, die das hebräische Wort *b'rit* aufgibt, eindeutig, dass es um eine Selbstfestlegung Gottes geht, die in ihrer bindenden Wirkung eine eidliche Zusage noch übertrifft.

Das Alte Testament berichtet von einer ganzen Reihe verschiedener Bundsetzungen Gottes. Von einer einseitigen Festlegung auf den Mose-Bund vom Sinai kann keine Rede sein. So nennt etwa das Väterlob des Sirachbuches (Sir 44-50) nicht weniger als sieben verschiedene Bundsetzungen: Die Reihe beginnt mit dem Noahbund: »Ein ewiger Bund wurde mit ihm geschlossen, nie wieder sollte alles Leben vernichtet werden« (Sir 44,18). Es folgt der Bund mit Abraham, der als Beschneidungsbund gekennzeichnet ist (Sir 44,20). Daran schließen sich in langer Reihe an: Isaak, auf den (samt seinen Nachkommen) der Abrahambund übertragen wurde, Aaron, der erste Empfänger des Priesteramtes, Pinhas, der Stammvater aller Priester, Josua, dem Gott das Verheißungsland öffnete, und schließ-

lich David, dem er die »Erbnachfolge eines Herrschers von Gottes Gnaden verlieh« (Sir 45,25). Daneben gibt es in anderen frühjüdischen Texten auch andere, inhaltlich abweichende Aufzählungen. Weder auf eine genaue geschichtliche Bestimmbarkeit einzelner Bundsetzungen noch auf deren Zahl kommt es offensichtlich an. Wichtig ist vielmehr die Glaubenserfahrung, die sich in der erzählenden Erinnerung an Gottes Bundsetzungen niederschlägt: Die Frühgeschichte Israels gilt an allen ihren entscheidenden Wendepunkten als durch Gottes Bund setzendes Handeln bewirkt und begleitet. Israels Geschichte ist Bundesgeschichte, insofern sie davon handelt, dass Gott den Weg seines Volkes durch beständige Erweise seiner Treue und Güte begleitet.

In Situationen der Gefährdung und Entscheidung wendet Gott sich seinem Volk Israel in seiner Gesamtheit, aber auch repräsentativen Gruppen innerhalb dieses Volkes helfend und Orientierung gebend zu. Zu solcher Zuwendung gehört freilich auch, dass er die Bundespartner auf ein bundesgemäßes Verhalten – und das heißt: auf die Einhaltung seines in der Tora geoffenbarten Willens – verpflichtet (z.B. 5 Mose 4,13.23; 29,8.11.13.20).

Jede einzelne Bundsetzung kann in gewisser Hinsicht als Erneuerung und Bestätigung der vorhergegangenen gelten. Anlass dafür ist allein der Wechsel geschichtlicher Situationen und Konstellationen. Dass Gott einen früheren Bund außer Kraft gesetzt und gekündigt hätte, kommt an keiner Stelle in den Blick. Zwar kann das Volk durch Nichteinhaltung der von ihm übernommenen Bundesverpflichtung, durch Ungehorsam gegenüber der Weisung Gottes den Bund brechen. Doch ist damit der Bund nicht hinfällig geworden. Er wird allein durch Gottes Güte und Treue, nicht durch das Verhalten seiner menschlichen Empfänger konstituiert. Es besteht allerdings die Gefahr, dass er durch menschliches Fehlverhalten beschädigt und undeutlich gemacht wird. Um dem entgegenzuwirken, bedarf es der Erneuerung des Bund setzenden Handelns Gottes.

In diesem Rahmen ist auch der Sinaibund zu sehen. Er ersetzt nicht die vorhergegangenen Bundsetzungen an die Väter, sondern führt sie weiter bzw. ist – speziell in der Systematik der priesterschriftlichen Darstellung – deren Realisierung. Er hat allerdings insofern eine Sonderstellung, als er sich auf das »Buch des Bundes« (2 Mose 24,7) bezieht; das Buch des Bundes steht für die schriftliche Tora, es stellt den Dekalog auf den »Tafeln des Bundes« (5 Mose 9,9.11

u.ö.; vgl. 2 Mose 34,28) als Bundesurkunde heraus und bringt die innere Struktur der Gottesbeziehung Israels zum Ausdruck, die durch das Ineinander von Verheißungs- und Verpflichtungsdimension gekennzeichnet ist.

Sofort tritt denn auch das Moment der Gefährdung des Bundes besonders hervor. In der Erzählung vom Abfall zum Goldenen Kalb in 2 Mose 32, der anschließenden intensiven und langen Fürbitte des Mose und der Vergebung, die Gott schließlich gewährt, der sich als »barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue« (2 Mose 34,6) erweist, wird dieses Problem grundlegend behandelt. Die aus der Barmherzigkeit Gottes entspringende Erneuerung des Bundes (2 Mose 34,10) macht deutlich, dass Israels Bund faktisch immer schon ein »neuer« ist, der menschliche Schuld und göttliche Vergebung mit umschließt. Historisch lässt sich am Alten Testament zeigen, dass der Begriff »Bund« in einer Zeit der Krise entstand. Er wurde für Israel jeweils wichtig, wenn das Volk in seiner Existenz bedroht war: zum Beispiel in der Zeit nach dem Ende des Nordreiches (nach 721), vor allem aber in der Exilzeit (nach 587).

Das gilt bereits für den Noahbund (1 Mose 9,1-17). Ihm kommt insofern eine Sonderstellung zu, als er nicht speziell mit Israel geschlossen ist, sondern – als Reaktion auf die schuldhaften Gewaltverhältnisse, die zur Flut führten – zwischen Gott und »jeglichem Lebewesen, allen Wesen aus Fleisch«. Er besteht in der Zusage, dass nach der Flut trotz menschlicher Schuld die Erde für alle Zeit ein fester und verlässlicher Lebensraum für sie alle sein solle. Dass damit ein gesamt-menschheitlicher, ja ein die Tierwelt umfassender Bezug eingeschlossen ist, steht außer Frage. Trotzdem fällt der Noahbund nicht aus dem Rahmen der sonstigen auf Israel bezogenen Bundsetzungen heraus. Seine Bedeutung besteht vielmehr darin, dass er die fundamentale Voraussetzung der weiteren Bündnisse schafft, insofern er den Lebensbereich im weitesten Sinne absteckt, innerhalb dessen Israels Erwählung ihren Raum haben soll. Wenn er nicht nur Israel, sondern auch den Weltvölkern zugute kommt, so liegt das letztlich auf der gleichen Linie wie alle jene biblischen Aussagen, die von einer heilvollen Auswirkung des Gottesbundes mit Israel auf die Völkerwelt handeln.

Trotz der Untreue Israels kann und will Gott nicht von seinen Zusagen lassen. Ohne seinen Bund mit Israel wäre er ein anderer Gott als der, von dem die Bibel spricht. Auf diese Pluralität der Bundsetzun-

gen Gottes bezieht sich auch Paulus, wenn er in Röm 9,4 von den Israel gegebenen »Bünden« spricht. Dieser Sachverhalt ist übrigens in der revidierten Lutherbibel 1984 neuerdings durch die Korrektur des Singulars »Bund« in den Plural »Bundesschlüsse« berücksichtigt.

2.3 Was ist neu am »neuen Bund« von Jer 31?

Jer 31,31-34 ist die wohl bekannteste, in ihrer Wirkungsgeschichte folgenreichste Bundesaussage des Alten Testaments. Jeremia kündigt hier im Auftrag Gottes einen »neuen Bund« an, der »mit dem Hause Israel und mit dem Haus Juda« geschlossen werden soll. Dieser Bund werde anders sein als jener Bund, den Gott mit ihren Vätern beim Auszug aus Ägypten geschlossen hat. Denn jenen Bund haben sie gebrochen, »ob ich gleich ihr Herr war«. Auch ein Kennzeichen des »neuen Bundes« wird benannt: Gott selbst wird seine Tora in die Israeliten hineinlegen und sie auf ihr Herz schreiben: »Und es wird keiner den andern noch ein Bruder den andern lehren und sagen: ›Erkenne den Herrn«, sondern sie sollen mich alle erkennen, beide, klein und groß, spricht der Herr.«

Herkömmliche christliche Auslegung dieser Stelle ging von drei Voraussetzungen aus: (1.) Der Bund Gottes mit dem Volk Israel werde vom Propheten als nicht mehr in Kraft befindlich dargestellt. Israel sei somit bereits in der Zeit des Exils ohne Bund gewesen. (2.) Der hier angesagte »neue Bund« meine einen in ferner Zukunft liegenden Bund, der in keiner Kontinuität mit dem alten Bund Israels mehr stehe; und (3.) die so vorausgesetzte Diskontinuität sei in der Materie des neuen Bundes begründet, denn dieser beziehe sich nicht mehr auf die Tora und ihre Erfüllung, sondern werde allein vom Geist Gottes gewirkt werden. Alle drei Voraussetzungen bedürfen jedoch dringend der Korrektur.

Der Prophet spricht zwar von einem Bruch des Bundes durch die »Väter«, wobei er den Wortbruch der Jerusalemer 589/88 mit dem Ungehorsam der Exodus- und Wüstengeneration zusammenschaut. Jedoch ist der Bund durch diesen Bundesbruch keineswegs hinfällig geworden; von seiner Aufkündigung durch Gott ist nicht die Rede. Die Wendung »ob ich gleich ihr Herr war« (Jer 31,32) benennt vielmehr das, was über den Bundesbruch hinwegreicht und die Kontinuität gewährt: Gottes Eigentumsrecht, das sich in der Sündenverge-

bung (Jer 31,34) wie im bleibenden Anspruch der Tora manifestiert. Um dieser Gefährdung zu begegnen, kündigt Gott nunmehr durch den Propheten einen neuen Bund an. Dessen Neuheit soll nicht etwa darin bestehen, dass der vorausgegangene Bund für aufgekündigt erklärt, die Tora vom Sinai überwunden und durch ein anderes Gesetz ersetzt wird. Noch weniger geht es um einen neuen menschlichen Partner. »Neu« wird der vom Propheten angesagte Bund vielmehr darin sein, dass er den bisherigen Bund eschatologisch überbietet: Er wird der abschließende, vollkommene Bund sein, Gottes letztes und unüberbietbares Wort in dieser Sache. Anders als die bisherigen Bundsetzungen wird er gegen die Möglichkeit eines Bundesbruches seitens Israels abgesichert sein. Gott selbst wird ihnen die Fähigkeit schenken, die Tora zu halten, ohne jemals mehr von ihr abzuweichen.

Auch dieser »neue Bund« von Jer 31,31 bezieht sich also auf die Tora. Sie wird dieselbe sein, die schon dem Bund vom Sinai zu Grunde gelegen hatte. Aber nun soll die bisherige Distanz zwischen Israel und der Tora überwunden werden. Der den Bund gefährdende Ungehorsam soll ein Ende haben, weil Israel mit dem in der Tora bekundeten heiligen Gotteswillen endgültig geeint sein wird, indem Gott ihm die Tora unmittelbar ins Herz legt. Es wird dann keiner Mahnungen und Weisungen von außen her mehr bedürfen. Die Grundstruktur der bisherigen Bundsetzungen wird hier also keineswegs aufgehoben, sie bleibt vielmehr erhalten, ja sie tritt noch deutlicher als bisher in Erscheinung. Der neue Bund ist der bisherige Bund in endzeitlich gesteigerter Form. So spricht Jeremia denn auch nirgends von einem »alten« Bund, sondern – wenn er das bisherige Bund begründende Gotteshandeln meint – von einem »ewigen, unvergesslichen Bund« (Jer 50,5). Die Auslegungen von Jer 31,31ff. im nachbiblischen Judentum haben diese Stelle auch durchweg so verstanden.

Obwohl die frühen Rabbinen das Verhältnis zwischen Israel und Gott relativ selten auf den umfassenden Begriff des Bundes brachten, haben sie dennoch die jeremianische Verheißung eines neuen Bundes aufgegriffen und theologisch fruchtbar gemacht. Wo sie dies tun, betonen sie die Kontinuität zwischen Altem und Neuem. Der neue Bund ist Erneuerung und Bekräftigung des alten und somit ein *erneuerter Bund*. Dieser steht keineswegs im Gegensatz zur Sinai-Tora, sondern ist geradezu von Anfang an in ihr angelegt, der *neue Bund* ist bereits im *alten Bund* enthalten; der qualitative Unterschied – hier der gebrochene, dort der, der nicht mehr gebrochen wird – geht Hand in

Hand mit einer im Wesen des alten Bundes selbst begründeten Kontinuität. Jer 31,33 wird dann in der talmudisch-midrassischen Auslegungstradition häufiger zitiert als die beiden vorangehenden Verse, für gewöhnlich aber von dem Motiv des *neuen Bundes* abgekoppelt. Was vom biblischen Kontext dennoch bleibt, ist die eschatologische Signatur der Verheißung: Die ins Herz geschriebene Tora wird zu einer Tora, die man in der kommenden Welt, nachdem man sie gelernt hat, nicht wieder vergisst.

Auch der Befund des Schrifttums von Qumran bleibt letztlich auf dieser Linie. Die qumranische Gemeinschaft weiß sich zwar durch einen von Gott gestifteten Bund gegründet. Dieser jedoch steht keineswegs im Gegensatz zum Sinaibund, und ob er als neuer Bund im Sinne von Jer 31,31ff. verstanden wurde, ist überdies höchst fraglich. Die Wendung vom *neuen Bunde im Lande Damaskus* in der Damaskusschrift darf jedenfalls nicht für eine solche Deutung in Anspruch genommen werden. Denn die *Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus*, auf die sie verweist, ist keine gegenwärtige Größe, sondern die Vorgängergemeinde der qumranischen Gemeinschaft, die durch radikalen Gesetzesgehorsam (wahrscheinlich in der seleukidischen Verfolgung) ihre Treue zu den Bundsetzungen Gottes erwiesen und damit den bereits bestehenden Bund neu aktualisiert hat.

2.4 Der Bund – unverlierbares Identitätszeichen Israels

Der Bund steht im Alten Testament in einem unaufhebbaren Zusammenhang mit der Identität Israels. Darin besteht die Besonderheit dieses Volkes unter allen Völkern, dass es durch Gottes heilvolle Zusage in ein unmittelbares Gemeinschaftsverhältnis mit ihm gesetzt und zum Gehorsam gegen seinen geoffenbarten Willen berufen ist. Anders gesagt: Darin, dass ihm der Bund geschenkt ist, unterscheidet sich Israel von den »Völkern«. Zugleich wird damit der Bund mit Israel zum Identitätszeichen Gottes selber.

Zwar gibt es bekanntlich vielfältige und gewichtige Verheißungen, die von einer heilvollen Auswirkung der Israelbeziehung Gottes auf die weltweite Völkerwelt reden – von der Teilnahme am Abrahamssegens (1 Mose 12,3) über die Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,2ff. par Mi 4,1ff.; Jes 60; 66,23) bis zur universalen Anbetung Gottes (Jes 45,18ff.; Zeph 2,11). Aber nur in wenigen von ihnen spielt der

Bundesbegriff eine Rolle. Nach Jes 55,3ff. wird Israel durch den ihm geschenkten David-Bund instand gesetzt, Gott unter den Völkern zu verherrlichen, mit der Folge, dass auch diese sich seinem Gott zuwenden. Und vom »Gottesknecht«, dessen Identität mit und Beziehung zu Israel ein Geheimnis bleibt, wird gesagt, dass er zum »Bund des Volkes« und als solcher zum »Licht der Völker« werden soll (Jes 42,6). In dieser Aussage kann »Volk« vom Kontext her Israel oder die Menschheit bezeichnen. Nach einigen Texten spielt also der Bund Gottes mit Israel indirekt für die Völkerwelt eine Rolle; er »verbindet dieses Volk mit der Menschheit, so daß der Bund mit ihm zum Bund mit den Völkern allen wird« (Leo Baeck).

Jedoch würde durch eine ausdrückliche Einbeziehung der Weltvölker in den Bund Israels die für Israels Selbstverständnis grundlegende Unterscheidung zwischen Israel als dem *einen* Gottesvolk und den Völkern in Frage gestellt bzw. aufgehoben. Man kann dieser Konsequenz auch nicht durch eine Unterscheidung zwischen Israel als Gottesvolk einerseits und dem Bund Gottes mit diesem seinem Volk andererseits ausweichen, um daraus die weiter gehende Folgerung abzuleiten, die Kirche sei zwar nicht in das *Gottesvolk Israel*, wohl aber in die *Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel* hineingenommen. Damit nämlich würde die Identität stiftende Bedeutung des Bundes für Israel letztlich verkannt.

In diesem Zusammenhang bleibt zudem durchgängig zu bedenken, dass sich im Anschluss an 1 Mose 17 die individuelle Aneignung des Bundes zwischen Gott und Israel durch die männlichen Mitglieder mit der Beschneidung vollzieht. Die *b'rit milla* (Beschneidungsbund) ist im Judentum bis heute der reale »Sitz im Leben« des Bundes. Eine unmittelbare Einbeziehung der heidenchristlichen Kirche in diesen Bund ist kaum denkbar. Vielmehr ist an den Gedanken anzuknüpfen, dass es gerade der Bund mit Israel ist, durch den Gott auch die Völker für sich gewinnen will.

2.5 Jesus Christus – Ziel und Bekräftigung der Bundsetzungen Gottes

Auch die Schriften des Neuen Testaments behandeln das Thema »Bund«. Allerdings tun sie das in unterschiedlichen Zusammenhängen und in unterschiedlicher Dichte. Es fehlen alle Anzeichen dafür,

dass es eine einheitliche frühchristliche Theologie des Bundes gegeben hätte, in deren Rahmen dem Begriff »Bund« eine zentrale Bedeutung für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Gemeinschaft der Jesusgläubigen und dem Volk Israel zugefallen wäre. Die einzige Ausnahme in dieser Hinsicht, auf die noch gesondert einzugehen sein wird, bildet der Hebräerbrief mit seiner ausgeprägten Bundestheologie. Im Blick auf die große Mehrzahl der neutestamentlichen Bundesaussagen lässt sich jedoch übergreifend feststellen:

- Auch sie setzen mehrere frühere Bundsetzungen Gottes mit seinem Volk voraus;
- sie halten deren bleibende Gültigkeit fest, und
- sie verstehen das Heilsgeschehen in Christus in positiver Kontinuität zu diesen Bundsetzungen.

Das Neue, einschließlich der neutestamentlichen Rede vom »neuen Bund«, wird nur von dieser Grundlage aus sachgemäß zu verstehen sein.

Alle diese drei Momente der Kontinuität, besonders deutlich das zweite, lassen sich in den beiden Lobliedern in Lk 1 aufweisen, die vermutlich sehr alte judenchristliche Überlieferungen aufnehmen. Die Bundesaussage im Lobgesang des Zacharias, dem Benediktus (Lk 1,72f.) kann – neben der Abendmahlsüberlieferung – als die älteste uns bekannte christliche Stellungnahme zum Thema »Bund« gelten. Die Geburt des starken Retters aus dem Hause Davids wird hier als Erfüllung des Bundes Gottes mit Abraham gedeutet: »Er hat das Erbarmen mit den Vätern an uns vollendet und an seinen heiligen Bund gedacht, an den Eid, den er unserm Vater Abraham geschworen hat« (Lk 1,72). Die eidliche Zusage Gottes an Abraham gilt als Grund dafür, »dass wir« – die Gemeinschaft der Jesusgläubigen in Israel – »furchtlos aus der Hand der Feinde gerettet, ihm dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor ihm all unsere Tage« (Lk 1,74b-75; vgl. Lk 1,55).

Im Blick ist dabei der Beschneidungsbund Gottes mit Abraham (1 Mose 17,6). Nur dessen Bundeszusage enthält die Ankündigung eines aus der Zusage Gottes hervorgehenden Königtums. Diese ist, wie wir u.a. aus PsSal 18,3-5 wissen, zum *locus classicus* für die Verbindung Abrahams mit der Erwartung eines messianischen Königs in Israel geworden. So wird die Erscheinung des Davidssohnes Jesus als abschließende Erfüllung des Abrahamsbundes in Israel gedeutet.

Liest man diese frühen judenchristlichen Zeugnisse für sich, so ist in ihnen die Stellung der Heidenchristen zum Bund noch kein Thema. Nun begegnen uns diese Lieder aber als zentrale Bestandteile der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1-2). Sie sind also von Lukas mit Bedacht an den Eingang seines Doppelwerkes aus Evangelium und Apostelgeschichte gerückt worden, dessen übergreifendes Thema der Gang des Evangeliums von Jerusalem durch das Römische Reich bis in dessen Hauptstadt – und damit die Entstehung der christlichen Kirche – ist. In dieser gesamten Darstellung spielt der Bundesbegriff nur in der Abendmahlsformel (Lk 22,20) eine Rolle. Lukas verwendet ihn also für die Deutung des Neuen, das in und mit der Kirche entsteht, gerade nicht, sondern belässt ihn durch die zitierten Texte als Proprium Israels und seiner Verheißungen.

Auch Paulus hält an der bleibenden Gültigkeit der Bundsetzungen Israels fest. Das geht insbesondere aus dem Anfang des großen Israel-Traktats des Apostels (Röm 9-11) deutlich hervor. Hier nämlich spricht er – wie schon erwähnt – ausdrücklich im Plural von den »Bundsetzungen« als bleibendem Besitz Israels, ohne freilich zu erläutern, an welche Bünde er denkt (Röm 9,4).

Im weiteren Fortgang von Röm 9 bis 11 findet sich kein Anzeichen dafür, dass Paulus aufgrund der Distanz der überwiegenden Mehrheit der Juden gegenüber dem Christusglauben im Blick auf diese die früheren Bundsetzungen als aufgehoben ansähe. Im Gegenteil: Am Ziel- und Höhepunkt der Ausführungen über Geschick und Weg Israels (Röm 11,25-32) entfaltet er ein großes Hoffnungsbild der für die Zukunft für ganz Israel erwarteten eschatologischen Rettung. Dabei greift er ausdrücklich auf die alttestamentliche Tradition von Bund und Sündenvergebung zurück (Jer 31; 2 Mose 34,9f.). In diesem großen Hoffnungsbild werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels als eine durch das alles übergreifende Handeln Gottes konstituierte Einheit gesehen. Zwar hat Gott die Mehrheit des jüdischen Volkes in der Gegenwart »in den Ungehorsam eingeschlossen« (Röm 11,31), aber dies geschah, um Zeit zu gewähren für die Gewinnung der Heiden für das Evangelium. Am Ende wird jedoch »der Retter aus Zion kommen« (Röm 11,26b); der endzeitlich in Erscheinung tretende Christus wird ganz Israel um sich sammeln und endgültig in die Gegenwart Gottes hineinnehmen. Indem dies geschieht, wird die Bundeszusage des Jeremia endgültig erfüllt. Diese Verheißung greift aus der Vergangenheit – gleichsam

über die gegenwärtige Periode des Ungehorsams Israels hinweg – direkt hinüber in die Zukunft. Gottes Güte und Treue überwölbt damit gleichsam das gegenwärtige Geschick Israels und damit zugleich auch die Phase des Hinzukommens der Heiden. Dieser Bund ist demnach insofern der »alte«, als er Gottes in der Vergangenheit begonnenes Erwählungshandeln an Israel festmacht. Er ist kein anderer Bund als der, mit dem Gott Israels Weg von Anfang an begleitet hat. Zugleich aber ist er der »neue«, insofern er Israels Geschichte der eschatologischen Erfüllung entgegenführt.

Ein Gegensatz zwischen »altem« und »neuem« Bund kommt hier also nicht in den Blick. Paulus versagt sich aber auch insofern jedem theologischen Systematisierungsversuch, als er die Frage unbeantwortet lässt, in welchem Verhältnis zum erneuerten Bund Israels die zur Heilsgemeinde hinzukommenden Heiden stehen. Er begnügt sich mit dem Hinweis, dass Gott durch den Weiterbestand des Bundes Israels trotz der mehrheitlichen Ablehnung Jesu als des Messias die Voraussetzung für das jetzt ergehende Angebot des Glaubens an die Heiden geschaffen hat (Röm 11,25). Der Bund Gottes mit Israel ermöglicht so noch im Negativen den Zugang der Völker zu Gott. Er hat also eine heilvolle Wirkung auf die Heiden. Mit diesem Gedanken knüpft der Apostel an alttestamentliche Aussagen an, die dem Bund Gottes mit Israel heilvolle Folgen für die Weltvölker zuschreiben. Aber er überschreitet die von diesen gezogene Grenze nicht. Die Möglichkeit einer unmittelbaren Hineinnahme der glaubenden Heiden in den bleibend von Gott durchgehaltenen Bund mit Israel deutet er mit keinem Wort an. In den theologisch so gewichtigen Darlegungen über das Evangelium im übrigen Römerbrief kommt der Bundesbegriff an keiner Stelle vor. So drängt sich der Eindruck auf, dass eine solche Bundessystematik nicht im theologischen Blickfeld des Apostels gelegen hat.

Auch die Bundesaussagen der übrigen Paulusbriefe stellen die Gültigkeit der göttlichen Bundsetzungen für Israel nicht in Frage. Ein markanter Beleg dafür ist Gal 3,6-29. Paulus hebt hier den Gottesbund mit Abraham als wichtigen positiven Bezugspunkt für die Deutung des Christusgeschehens hervor. Dabei zieht er nicht den Beschneidungsbund von 1 Mose 17 heran, sondern den ihm vorausliegenden ersten Bund Gottes mit Abraham, von dem 1 Mose 15 berichtet. Die Verheißung von Nachkommenschaft, Abrahams Glaube und der daraufhin geschlossene Bund machen diesen für

Paulus zum maßgeblichen Abrahamsbund, der durch den späteren Sinaibund nicht überholt wird. Auch nicht durch den Beschneidungsbund von 1 Mose 17, der für das normative Judentum den eigentlichen Abrahamsbund darstellt (vgl. Sir 44,20). Weil in 1 Mose 15 Abrahams Glaube so etwas wie ein Bundeszeichen ist, darum gilt die Bundesverheißung den Nachkommen Abrahams, die, gleich ihm, ihr Gottesverhältnis auf den Glauben stellen. Unter Rückgriff auf 1 Mose 12,3, den Segen, der von Abraham ausgehend allen Völkern gilt, wird die Zusage Gottes auch auf die Heiden bezogen, die durch den Glauben an Christus Abrahams Nachkommen sind (Gal 3,29). Ohne dass solches explizit gesagt würde, kann man der Sache nach hier in der Tat von ihrer Teilhabe an diesem Abrahamsbund – nicht jedoch an dem von 1 Mose 17 – sprechen.

Eine ähnlich positive Wertung des Abrahamsbundes findet sich auch in dem schwierigen, Typologie und Allegorese vermengenden Abschnitt Gal 4,21-31. Wenn in ihm zwei Bundsetzungen einander in polemischer Antithese gegenübergestellt werden, so ist das schwerlich im Sinne eines Gegeneinander von »altem« Sinaibund und »neuem« Christusbund zu verstehen. Vielmehr dürften die beiden zueinander kontrastierten Bünde der auf Glauben gegründete Abrahamsbund von 1 Mose 15 und der auf die Tora bezogene Sinaibund sein. Beide werden allerdings dadurch, dass Sara und Hagar, die beiden Frauen Abrahams, als ihre symbolischen Repräsentantinnen dargestellt werden, indirekt mit der Geschichte Abrahams zusammengebracht. In dem einen Bund, der im Zeichen der Freiheit steht und dessen Repräsentantin darum Sara, die »Freie«, ist, erfüllt sich für die Heiden die Abraham verheißene Freiheit des Glaubens. Und zwar ist es Christus, der den Heiden auf Glauben hin den Zugang zur Verheißung des Bundes Abrahams und damit zur Freiheit der Gotteskindschaft eröffnet hat (Gal 4,1-7). Aufgrund dieser Verheißung gelten die an Christus glaubenden Heiden als »Kinder der Freien«, das heißt als Nachkommen Saras. Als Freie stehen sie gleich privilegiert neben dem Verheißungssohn Isaak (Gal 4,30).

Der andere Bund, von dem Paulus hier spricht, ist der sich auf die Tora gründende Sinaibund (Gal 4,24). Wenn Paulus ihn durch die Sklavin Hagar repräsentiert sieht, so spielt er damit im Zuge der situationsbedingten Polemik des Galaterbriefes auf jene Unfreiheit an, die sich für die Heidenchristen in Galatien als Folge einer Übernahme der Tora ergeben würde. Letztlich handelt es sich also um

zwei Aspekte jenes Bundes, den Gott mit *Israel* – repräsentiert durch dessen Stammvater Abraham – geschlossen hat.

Die schwierige Stelle 2 Kor 3,4-18 war wirkungsgeschichtlich für die christliche Rede vom Bund von großer Bedeutung. Aufgrund der sprachlichen Doppeldeutigkeit des griechischen Wortes *diatheke*, das sowohl mit »Bund« wie auch mit »Testament« übersetzt werden kann, gab sie nämlich indirekt den Anstoß für die Bezeichnung der beiden Teile der christlichen Bibel als »Altes« bzw. »Neues Testament« und wurde darüber hinaus weithin zum Anlass für die Vorstellung eines Gegensatzes der beiden Bibelteile zueinander.

Paulus stellt hier in einer Auslegung der Mosegeschichte (2 Mose 34) den ihm als Apostel anvertrauten »Dienst des neuen Bundes« dem Dienst des Mose gegenüber, wobei er nicht diesen selbst, sondern dessen Bezeugung in der Schrift, also die im jüdischen Gottesdienst verlesene Tora, als »alten Bund« kennzeichnet (2 Kor 3,14). Vieles spricht dafür, dass er damit den Gesetzesbund vom Sinai in besonderer Weise in den Blick nimmt. Der Gegensatz liegt nicht im *Wesen* beider Bundsetzungen. Paulus denkt vielmehr allein an deren unterschiedliche *Auswirkungen*. Beide sind in der hier herangezogenen alttestamentlichen Tradition bereits angelegt. Der Bund des Mose, dessen Urkunde der »Buchstabe«, d.h. die Tora ist (2 Kor 3,6), wirkt den Tod. Dies aber nicht etwa deshalb, weil er von seinem Ursprung her die Menschen auf den verkehrten, tödlichen Weg des Gesetzes führen würde, sondern allein deshalb, weil diejenigen, die faktisch die Tora übertreten, als Brecher des Bundes dem Gericht Gottes verfallen sind, wie es nach der Darstellung von 2 Mose 32-34 den Verehrern des goldenen Kalbes drohte. Der durch den Apostel Jesu Christi vertretene, in seiner Heilsverkündigung wirksame Bund hingegen wirkt Leben und Freiheit, wie es der aus Gottes Vergebung entspringenden Erneuerung des Bundes in 2 Mose 34 entspricht. In ihm nämlich ist der endzeitliche Gottesgeist wirksam, der lebendig macht und so die Menschen von Grund auf so verändert, dass sie die Freiheit der Kinder Gottes in neuem, vollem Gehorsam zu praktizieren vermögen (2 Kor 3,17f.).

Ob Paulus zu diesem Midrasch direkt auf Jer 31,31ff. zurückgreift, ist zwar unter den Auslegern nicht ganz unumstritten, doch sprechen gewichtige Anzeichen dafür – so die Rede vom »neuen Bund« und die Entgegensetzung der steinernen Tafeln und des Leben schaffenden Geistes (2 Kor 3,6). Auf alle Fälle aber trägt der »neue« Bund eschato-

logische Züge. Die mit ihm Verbundenen, das heißt die Gemeinde der an Jesus Glaubenden, bekommen Anteil an der von der Gegenwart des endzeitlichen Gottesgeistes vermittelten unvergänglichen Herrlichkeit, die jene des Mose noch übertrifft (2 Kor 3,18). Auch hier kommt es zu keiner unmittelbaren Reflexion auf die Kirche als Volk des Bundes. Die Passage hat eschatologische und pneumatologische Konnotationen; sie bleibt jedoch ohne direkten Ertrag für die Ekklesiologie und speziell für die Frage nach dem Modus der Zuordnung der Gemeinschaft der Christusgläubigen zum Bundeshandeln Gottes.

Auch der deuteropaulinische Epheserbrief bleibt auf der von Paulus vorgezeichneten Grundlinie, indem er zwar ein positives, sich in heilsgeschichtlicher Kontinuität auf die Kirche hin öffnendes Bundesverständnis vertritt, aber auf eine unmittelbare Wesensbestimmung der Kirche vom Bundesgedanken her verzichtet. Für ihn ist die Kirche der Ertrag des Versöhnungswerkes Jesu Christi, durch das Juden und Heiden, die ehemals in Feindschaft Getrennten, zur Einheit zusammengeführt worden sind (Eph 2,11-18). Dabei beschreibt er die frühere Situation der Heiden, indem er auf ihre Defizite verweist: Sie waren »von Christus getrennt, der Gemeinde Israels fremd und von den Bundsetzungen der Verheißung ausgeschlossen« (Eph 2,12). Aus der Perspektive des Rückblicks umschreiben die Wendungen »Gemeinde Israels« und »Bundsetzungen der Verheißung« Israel als Bereich des Heils. Weil Israel diese Bundsetzungen hatte, war es ein Gemeinwesen, das durch Gottes Zusage des Mit-Seins mit seinem Volk geprägt und gestaltet war. Die Heiden hingegen hatten weder an diesen Bundsetzungen, noch an diesem Gemeinwesen Anteil, zugleich aber waren sie »ohne Christus«, das heißt, sie waren vom Christusgeschehen ausgeschlossen.

Mit dieser Aussage wird das Christusgeschehen in eine Linie mit dem Bund stiftenden Handeln Gottes an Israel gerückt. Aber die auf Grund des Gegensatzes von »einst« und »jetzt« nahe liegende Erklärung der neuen, heilvollen Situation der ehemaligen Heiden mit den Begriffen »Gemeinwesen« und »Bund« unterbleibt. Gesagt wird lediglich, dass die ehemals Verfeindeten nunmehr »in einem Leib« – in der Kirche – »mit Gott durch das Kreuz versöhnt worden« sind (Eph 2,15), nicht jedoch, dass sie den Bundsetzungen des Gemeinwesens Israel integriert worden seien. Bundestheologie und Ekklesiologie werden zwar nahe aneinander gerückt, zu einer lückenlosen Integration der Bundestheologie in die Ekklesiologie kommt es jedoch nicht.

2.6 Das Verhältnis von »altem« und »neuem« Bund nach dem Hebräerbrief

Völlig anders ist die Bundestheologie des – ebenfalls der dritten christlichen Generation entstammenden – Hebräerbriefs ausgerichtet. Sie nimmt inmitten der übrigen Bundesaussagen des Neuen Testaments eine eigentümliche Sonderstellung ein. Der Umstand, dass man diesen Brief in der Alten Kirche fälschlich den Briefen des Paulus zugeordnet hatte, hatte erhebliche wirkungsgeschichtliche Folgen. Seine Bundesaussagen, vor allem die schroffe Entgegensetzung von »altem« (bzw. »erstem«) und »neuem« Bund, wurden als zentrale Deutungsschlüssel für die Gesamtheit der paulinischen und neutestamentlichen Bundesaussagen herangezogen, wobei man insbesondere Hebr 8,7-13 als Beleg für das Ende des Bundes Israels und seine Ersetzung durch den »neuen« Bund in der Kirche las. Um den Bundesaussagen des Hebräerbriefes gerecht zu werden, muss man jedoch ihr Eigenprofil und ihre spezifischen Voraussetzungen erkennen.

Während in den bisher besprochenen neutestamentlichen Schriften der Begriff »Bund« kein theologischer Zentralbegriff ist, gewinnt er allein im Hebräerbrief den Rang einer theologischen Leitvorstellung. Hebr 8,1-10,18, der Abschnitt, in dem diese entfaltet wird, wird durch Zitate aus Jer 31 eröffnet (Hebr 8,7-13) und abgeschlossen (Hebr 10,16f.), will also auf diesen für frühchristliches Bundesverständnis zentralen Text bezogen werden. So wird Jer 31,31-34 in Hebr 8,8b-12 vollständig und im Wortlaut zitiert, einschließlich des nachdrücklichen, weil doppelten Bezuges gerade auch des neuen Bundes auf Israel. Zugleich wird das Zitat jedoch mit einem interpretierenden Rahmen umgeben, der ausgesprochen schroff, ja negativ wirkt: »Denn wenn jener erste (Bund) untadelig wäre, würde nicht Raum für einen zweiten gesucht werden. Denn sie (d.h. die Israeliten) tadelnd, sagt er (d.h. der Prophet)« (Hebr 8,7.8a); und: »Indem er (der Prophet) von einem neuen (Bund) spricht, hat er den ersten für veraltet erklärt. Was aber veraltet ist und greisenhaft, das ist dem Untergang nahe« (Hebr 8,13).

Eindeutig ist zunächst, dass der Hebräerbrief das Christusgeschehen als die in Jer 31 prophetisch angekündigte neue Bundsetzung versteht. Und zwar ist die Interpretation von Jer 31 ausschließlich auf die Ankündigung von Gottes Vergebung (Jer 31,34b) ausgerichtet und damit auf den Bereich des Kultischen konzentriert. Der

Hebräerbrief deutet das Heilsgeschehen in Christus durchweg in kultischen Kategorien.

Das hat Folgen für sein Verständnis des Bundes: Bisher war in Israel Gottes Vergebung an den Opferkult im Tempel gebunden. Jetzt löst das Selbstopfer Jesu Christi, des himmlischen Hohenpriesters, im himmlischen Heiligtum den bisherigen Kult Israels mit seinen Opferriten ab, indem es dessen endzeitliche Überbietung darstellt (Hebr 9,11-14). Damit wird der Kult Israels zum Inbegriff des vergangenen »alten Bundes«. Dieser ist nunmehr, weil irdisch und geschichtlich bedingt, im Vergleich mit dem Kult im himmlischen Heiligtum ohne Kraft und ohne Wirkung, während der neue Bund das Irdisch-Geschichtliche transzendiert und darum ewig und übergreifend gültig ist.

Diese Interpretation des Bundes in kultischen Kategorien kommt auch in Hebr 10,16f. zum Ausdruck: Weil durch Christus die Vergebung der Sünden endgültig und abschließend bewirkt ist, ist die prophetische Zusage von Jer 31 erfüllt. Der bisherige Kult ist damit an sein Ende gekommen: »Wo aber die Sünden vergeben sind, da gibt es kein Sündopfer mehr«.

Aus dieser unmittelbaren Gleichsetzung von Bund und Kult erklärt sich auch der Umstand, dass der Hebräerbrief nur von *einem* Bund Israels spricht, eben dem kultischen Bund. Die Vielfalt der Bundesaussagen des Alten Testaments wird überhaupt nicht berücksichtigt. Auch spielen zentrale Gesichtspunkte alttestamentlicher Bundestheologie – wie die Zusage der Nähe Gottes, die Verpflichtung auf die Tora und die erwählungsgeschichtliche Bedeutung des Bundes – für seine Auslegung von Jer 31 keine Rolle.

Eine nicht zu übersehende Voraussetzung dieser Sichtweise ist im spezifischen Welt- und Seinsverständnis des Hebräerbriefes gegeben. Ihm zufolge ist alles Irdische und Geschichtliche, somit auch Israels vergangene Geschichte, nur hinfälliges, vergängliches Abbild der himmlischen Wirklichkeit und in diesem Sinne »alt«. Das Eigentliche, Neue und Gültige ist das Himmlische. Weil Israels Tempel- und Opferkult irdisch war und von Menschen ausgeübt wurde, hatte er nur vorläufige und begrenzte Wirkung und bedurfte der Wiederholung. Der Kult im himmlischen Heiligtum und der von diesem bestimmte neue Bund hingegen transzendieren das Irdisch-Geschichtliche. Deshalb sind sie ewig und übergreifend gültig.

Es ist dies eine Sichtweise, die innerhalb des Neuen Testaments weitgehend isoliert dasteht. Um ihr gerecht zu werden, muss man das sie

bestimmende Ziel erkennen: in seelsorgerlicher Absicht der Stärkung der angefochtenen Gemeinde zu dienen. Antijüdische Polemik hatte der Verfasser des Briefes schwerlich im Blick. Aber auf alle Fälle ist seine Sicht der Bundesproblematik auf Grund ihrer spezifischen Voraussetzungen zu einseitig, als dass sie als repräsentativ für das älteste Christentum gelten könnte.

Diese Einseitigkeit wird durch eine weitere Beobachtung bestätigt. Nirgends bringt der Hebräerbrief das Bundesmotiv in einen Zusammenhang mit dem Kirchenverständnis. Die Frage, in welchem Verhältnis Israel als Volk des Bundes zur Kirche steht, wird in ihm nicht behandelt, wie denn überhaupt das Problem des Miteinanders von Juden und Heiden in der Kirche für ihn keine erkennbare Rolle spielt. Im Gegenteil: Mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit wird die christliche Gemeinde, an die sich der Brief wendet, auf ihre ungebrochene Kontinuität mit Israels Heilsgeschichte angesprochen. Das gilt für die Nennung Israels und Judas in Jer 31 ebenso wie für den Bezug des gegenwärtigen Heilshandelns Gottes auf die Abrahamsnachfahren in Hebr 2,16 oder das Haus Gottes, über das Mose gesetzt war, in Hebr 3,1ff.

Wäre der Brief an eine vorwiegend heidenchristliche Gemeinde gerichtet, so müsste man annehmen, dass für diese – also für Christen der dritten Generation – der Unterschied von Juden- und Heidenchristen überhaupt nicht mehr existierte, oder gar, dass sie ihr Verhältnis zu Israel und die damit zusammenhängenden Fragen aus dem Blick verloren hatte. Doch das ist unwahrscheinlich. Eher wird man der durch die (vermutlich erst später hinzugefügte) Briefüberschrift »An die Hebräer« angedeuteten Spur folgend, an eine mehrheitlich judenchristliche Gemeinde zu denken haben. In diesem Fall könnte der Brief als Teil einer innerjüdischen Diskussion gelten, in der es um die Einordnung Jesu Christi in die gesamte Glaubensgeschichte des Gottesvolkes ging. Die vorherrschende Perspektive der Steigerung, die – vom ersten Vers (Hebr 1,1) an – das »mehr« und »größer« des Christusgeschehens herausstellt, scheint in diese Richtung zu weisen. Freilich hat es um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert schwerlich noch eine geschlossene größere judenchristliche Gemeinde gegeben, die nicht vom Problem des Heidenchristentums berührt gewesen wäre. Müsste man dann nicht angesichts der Ausblendung der ekklesiologischen Dimension der Bundesproblematik im Hebräerbrief annehmen, dass er und seine mehrheitlich judenchristlichen

Adressaten die Kirche als das um die zum Glauben gekommenen Heiden erweiterte Gottesvolk Israel, das in ungebrochener Kontinuität zu seiner Geschichte steht, verstanden haben?

Das Verständnis und die Funktion aller dieser Aussagen mussten sich naturgemäß fundamental ändern, als Heidenchristen den Text lasen und ihn auf sich selbst bzw. auf die Kirche aus Juden und Heiden bezogen – eine Ausweitung, die der Text selbst gar nicht im Blick hatte.

2.7 Der »neue Bund« im Abendmahl als Zusammenfassung der Heilswirkung des Christusgeschehens

Besondere Bedeutung für das urchristliche Bundesverständnis haben die so genannten Stiftungsworte des Herrenmahles. Zweifellos handelt es sich hier um dessen ältesten Anhaltspunkt an der frühchristlichen Überlieferung.

Den vier neutestamentlichen Belegen der Herrenmahlsüberlieferung 1 Kor 11,23-25; Mk 14,22-24; Mt 26,26-28; Lk 22,19-20 sind drei Grundelemente gemeinsam:

1. Das *Brotwort*:

- (a) »das ist mein Leib« (Mk 14,22; Mt 26,26);
- (b) »...das ist mein Leib für euch« (1 Kor 11,24), bzw. »...dies ist mein Leib, der für euch gegeben ist« (Lk 22,19), (»dies tut zu meinem Gedächtnis«).

2. Das *Becherwort* mit dem Bezug auf »Bund« in zwei unterschiedlichen Fassungen:

- (a) »Das ist mein Bundesblut, das für Viele vergossen wird« (Mk 14,24; Mt 26,28 fügt hinzu: »zur Vergebung der Sünden«);
- (b) »Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut...« (1 Kor 11,25); bzw.: »das für euch vergossen ist« (Lk 22,20).

3. Das *eschatologische Wort* mit dem Ausblick auf die Gottesherrschaft:

- (a) »Amen, ich sage euch, ich werde nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken bis zu jenem Tag, wenn ich es neu trinken werde in der Königsherrschaft Got-

tes« (Mk 14,25; bei Mt 26,29 geändert in: »...wenn ich es mit euch trinken werde in der Königsherrschaft meines Vaters«); bzw.: »...ich sage euch, ich werde von nun an nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken bis die Königsherrschaft Gottes kommt« (Lk 22,18);
 (b) »so oft ihr nämlich dies Brot esst und diesen Becher trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt« (1 Kor 11,26).

Ob das Bundesmotiv im Becherwort auf Jesus selbst zurückgeht, ist zwar nach wie vor umstritten, doch zeichnet sich in der neueren Forschung ein breiter Konsens für sein hohes Alter ab. Demnach hätte Jesus bei seinem Abschied aus der Jüngergemeinschaft die durch ihn ermöglichte Mahlgemeinschaft als den Ort gekennzeichnet, von dem her sich in Zukunft die prophetische Erwartung einer umfassenden endzeitlichen Erneuerung des Gottesverhältnisses Israels, seines Bundes (Jer 31), realisieren werde. Dass er angesichts seines bevorstehenden Todes sein bisheriges Schweigen über den Bund brach, ist keineswegs unwahrscheinlich. Auch der Umstand, dass das Stichwort »Bund« in diesem Zusammenhang vielfältig theologisch befrachtet ist und unterschiedliche Bezüge offenhält, lässt es als durchaus möglich erscheinen, dass die Stiftung des Bundes für Jesus selbst Deutekategorie seiner Lebenshingabe gewesen ist.

Unverkennbar nimmt die Bundesformulierung des Becherwortes in Mk 14,24; Mt 26,28 Bezug auf 2 Mose 24,8 und damit auf den Bundschluss vom Sinai: Mose besprengt dort das Volk mit dem »Blut des Bundes«, um es so auf den mit Gott geschlossenen Bund zu verpflichten. Weil schon in der priesterlichen Theologie des Pentateuch Opfer Sühnewirkung haben, ist eine sündenvergebende Wirkung des Blutes schon in der Tradition mit im Blick. Freilich: Die Wendung »mein Blut des Bundes« zeigt an, dass der Bund, von dem Jesus spricht, in seinem eigenen Blut – d.h. in seiner Lebenshingabe – gestiftet ist. Diese besiegelt nicht nur eine Verpflichtung; sie ist vielmehr selbst Grundlage der Bundesstiftung in der Weise, dass sie Sühne schafft und damit den Weg für die Gemeinschaft der Bundesteilnehmer mit Gott frei macht. Es ist Gott selbst, der durch die Hingabe Jesu diesen erneuerten Bund setzt. (vgl. 1 Kor 11,23; vgl. Röm 3,25). An eine Ablösung des Sinaibundes ist dabei in keiner Weise gedacht.

Das Abendmahl ist demnach von Jesus, zumindest aber von der ältesten Gemeinde, als Akt einer Bundsetzung verstanden worden, der die Grenzen des bisherigen Gottesvolkes Israel zwar nicht aufhebt, aber doch über sie hinausgreift. Dass mit dem Hinweis auf die »Sühne für die Vielen« im Becherwort (Mk 14,24; Mt 26,28) Jes 53,11f., das Wort vom Gottesknecht, der leidend für die »Vielen« eintritt, aufgenommen wird, steht dabei außer Frage. Schon im Kontext von Jes 53 sind damit nicht nur die Sünder in Israel, sondern darüber hinaus auch die Weltvölker mit im Blick (vgl. auch Jes 52,14f.). In diesem Sinne wurde auch der auf Jes 53,11 anspielende Hinweis auf die »Vielen« im Brotwort bereits von der frühen Gemeinde (vielleicht sogar schon von Jesus selbst) verstanden im Sinne einer Öffnung dieser Bundsetzung zu den Menschen am äußersten Rande Israels, vielleicht sogar schon zu den Weltvölkern.

Doch wie ist der Bund und was ist als Bund genau zu denken? Trotz der Aufnahme von 2 Mose 24 in Mk 14,24 und Mt 26,28 liegt eine ausdrückliche Verpflichtung der »Vielen« entsprechend der dort berichteten Selbstverpflichtung Israels (2 Mose 24,7) kaum in der Intention der Formulierung. Zudem ist keinesfalls zu übersehen, dass zwar der Tod Jesu und mit ihm dessen Sühnewirkung ein einmaliges Geschehen darstellt, die Wirkung bzw. Vermittlung aber an ein wiederholbares und zu wiederholendes Mahl und die dadurch gegebene Gemeinschaft gebunden wird. Ein Bund mit den (jeweiligen) Mahlteilnehmern, der dem Bund zwischen Gott und Israel analog wäre, ist also offenkundig nicht intendiert. Soweit die knappe Formel erkennen lässt, wird in ihr der Tod Jesu vielmehr als ein dem Sinaibund analoges Bundesgeschehen bezeichnet, dessen (sühnende) Wirkung auf die Vielen auch außerhalb Israels zielt und in der Mahlgemeinschaft angeeignet bzw. vermittelt wird.

Im Tode Jesu wäre dann nach dieser Deutung das verdichtet und realisiert, was einige alttestamentliche Texte als eschatologische Hoffnung formulieren: dass aus dem Bund mit Israel schließlich das Heil für die Völker erwächst, ohne dass diese einen eigenen Bund bekommen oder direkt in die Bundsetzungen Israels einbezogen werden. Zwar nicht im deutlich anklingenden Text von Jes 53 (wo von »Bund« nicht die Rede ist), wohl aber in Jes 42,6 wird gesagt, der Gottesknecht selbst werde zum »Bund des (Menschheits-)Volks« werden.

Paulus (1 Kor 11,25) und Lukas (Lk 22,19f.) haben eine erweiterte Fassung des Becherwortes. Der Becher ist bei ihnen bezeichnet als

»der neue Bund in meinem Blut«. Als das entscheidende Merkmal dieses durch Jesu Lebenshingabe ermöglichten Bundes wird also nunmehr dessen Neuheit herausgestellt. Dass mit diesem Prädikat der Bezug auf die prophetische Ankündigung eines »neuen Bundes« in Jer 31,34 verstärkt werden soll, kann als sicher gelten.

Dieser Bezug ist jedoch, ebensowenig wie in Jer 31 selbst, antithetisch zu verstehen. Weder ist die Ablösung der bisherigen Bundsetzungen Israels gemeint, noch ist daraus abzuleiten, dass dieser »neue« Bund sich hinsichtlich seiner Grundlagen und Voraussetzungen von jenen unterscheide, etwa in der Weise, dass für die bisherigen Bundsetzungen die Tora konstitutive Grundlage war, während der »neue« Bund sich auf die von Jesus geleistete, im Glauben durch die Bundesempfänger angeeignete Vergebung gründe. Vielmehr klingt bei dem Prädikat »neu« hier, nicht anders als in Jer 31, das endzeitliche Handeln Gottes an.

Dies kommt zunächst unübersehbar im eschatologischen Ausblick der Stiftungsworte (Mk 14,25) zum Ausdruck: Das Mahl Jesu weist voraus auf jene zukünftige Mahlgemeinschaft, die bildhaft die bleibende Gottesgemeinschaft in der Vollendung darstellt, und ist zugleich deren Vorwegnahme. Damit wird eine Linie weitergeführt, die bereits vorösterlich durch die Mahlgemeinschaft Jesu im Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft (Mk 2,16; 6,35-44; 8,1-9; Lk 14,1-15) vorgeprägt war. Dieses eschatologische Motiv verbindet sich in der Herrenmahlstradition mit einem soteriologischen. In diesem Sinn bringt das Becherwort mit seinem Hinweis auf den »neuen Bund« die Heilswirkung des Todes Jesu mit dem neuen Bund von Jer 31 zusammen. Die Verheißung »ich will ... einen neuen Bund schließen« (Jer 31,31) wird als bereits erfüllt in der Selbsthingabe Jesu in den Tod verstanden und als Erneuerung des Bundes Gottes mit seinem Volk gefeiert. Dessen sühnende Wirkung zielt über Israel hinaus auch auf die Völkerwelt.

In Jer 31 wird verheißt, dass die Menschen in Israel aus ihrem Innersten heraus den Willen Gottes, die Tora, tun werden und dass sich darin Gottes Sündenvergebung realisiert. Weil sich dabei das Geflecht von Gott, Tora und menschlichem Herzen verändert, hat die Rede vom »neuen Bund« immer mit einer neuartigen Geltung der Tora zu tun. Dieses erwartete Neue wird nun im Urchristentum als bereits gegenwärtig wirksam erfahren und geglaubt – mitten und trotz aller gegenläufigen Kräfte. Zum Verständnis eines solchen Be-

wusstseins wird man an die für die ersten christlichen Gemeinden konstitutive Geistbegabung denken müssen, wobei Gottes Geist die Menschen auf eine völlig neue Weise befähigt, aus ihrem Inneren heraus immer wieder den Willen Gottes zu tun.

Entsprechend hatte die von Jesus gestiftete Mahlgemeinschaft nicht nur zentrale Bedeutung für das Selbstverständnis der christlichen Gemeinde als einer vom Christusgeschehen bestimmten, auf die Endzeit ausgerichteten Gemeinschaft. Zu den verheißenen neuen Taten Gottes gehörte aber seit langem gerade auch das Hinzutreten der heidnischen Völker zum Gott Israels. Dementsprechend war die Entstehung von Gemeinden aus Juden und Heiden eine besonders gewichtiger Ausdruck dieses Neuen. Alles spricht dafür, dass sich auch die Heidenchristen bei der Beteiligung am Herrenmahl durch die Formulierung vom »neuen Bund« im Blut Jesu Christi als in diese Gemeinschaft einbezogen verstanden haben. Um so bedeutsamer ist der Umstand, dass weder in der Herrenmahlstradition noch sonst im Neuen Testament »Bund« als unmittelbar ekklesiologischer Begriff verwendet wird. Weder der Vorgang der Ausweitung des Heilsgeschehens auf alle Völker noch die neue Gemeinschaft selbst werden als Bund bezeichnet. Das Neue liegt vielmehr in dem durch Jesu Tod ermöglichten und im Mahl zugeeigneten neuen Gottesverhältnis durch die Sündenvergebung, genau wie es Jer 31 verheißt hat.

Weder Jesus selbst noch die neutestamentlichen Zeugnisse bezeichnen mit »Bund« eine von Israel unterschiedene Größe – das gilt selbst vom Hebräerbrief. Der Kontext des Herrenmahls, die darin aufgenommenen Traditionen sowie der Vorgang selbst weisen in eine andere Richtung.

Zum Verständnis des Vorgangs ist entscheidend, dass ein menschlicher Partner zu einem Bund und seine Zustimmung fehlen. Weder ist ein Bundesschluss mit einer kollektiven Größe »Kirche« irgendwo erzählerisch dargestellt, noch wird die individuelle Zueignung des Heils und der Eintritt in die neue Gemeinschaft je mit dem Bundesbegriff in Verbindung gebracht. Dies erfährt dadurch seine Bestätigung, dass das Neue Testament die Taufe, in der sich von Anfang an die Aufnahme in die christliche Gemeinde gültig vollzog, nirgends mit der Bundesthematik in Verbindung bringt. Sie galt nicht als Analogie zum Beschneidungsbund, der b^crit milla. Erst sehr viel später ist sie zwar religionsphänomenologisch, nicht aber theologisch dazu geworden. Offenkundig ist nach übergreifendem

neutestamentlichen Verständnis der Bundesgedanke an der Christologie und an der Eschatologie orientiert – nicht jedoch an der Ekklesiologie. Der Zuspruch des Bundes, wie er sich im Becherwort des Herrenmahls vollzieht, realisiert die Wirkung des Todes Jesu – Sündenvergebung in Gestalt toraorientierter Herzenerneuerung bzw. Sühne »für die Vielen« außerhalb Israels – und weist ein in das Endgeschehen der heilvollen Selbstdurchsetzung Gottes zur Gemeinschaft mit allen Menschen. Dieser Zuspruch wird jedoch terminologisch nicht als Eintritt in einen Bund bezeichnet.

In Jesus bzw. in seinem Tod nimmt der Bund Gottes eine neue Gestalt an, in der sich alte eschatologische Verheißungen aktuell und vorwegnehmend realisieren: Verheißungen, die von einem neuen Bund mit der Verinnerlichung des Gotteswillens, von Sühne für die weltweite Völkerwelt und überhaupt davon reden, dass Gottes Bund mit seinem Volk über dieses hinaus auf das Heil für alle Menschen zielt. Bleibt man bei den biblischen Traditionen und ihrer theologischen Sprache, dann geht es in diesem Vorgang weder um einen neuen Bund im Sinne eines anderen Bundes Gottes mit einer anderen Größe als mit Israel noch um eine Einbeziehung der Heidenchristen in den Bund Gottes mit seinem Volk. Die Rede ist vielmehr von einer durch Jesus in seinem Tod realisierten neuen Gestalt des einen Bundes, von dem es ja schon viele Gestalten gab, die sich nicht gegenseitig aufheben – diesmal allerdings mit Wirkungen, die weit über Israel hinaus reichen. Sie – und speziell die Aufnahme von Jer 31 – zielen naturgemäß zuerst auch und vor allem auf Israel. Indem Israel in seiner Mehrheit diese Gestalt seines Bundes mit Gott nicht annahm (Röm 11), verstärkte sich die Wirkung auf die Völkerwelt und blieb faktisch allein übrig.

2.8 Die Bedeutung des Bundesbegriffs für das frühchristliche Kirchenverständnis

Als Zwischenergebnis lässt sich festhalten: Kein neutestamentlicher Text verwendet »Bund« direkt als ekklesiologischen Begriff. Die neue Gemeinschaft, die in den urchristlichen Gemeinden zwischen Juden und Heiden, vor allem aber zwischen Heiden und dem Gott Israels entsteht, wird an keiner Stelle als eigener Bund oder auch als Ausweitung des Bundes Israels bezeichnet oder beschrieben. Eher wird man

von einer *christologischen und soteriologischen Neuakzentuierung des Bundesgedankens* sprechen können. Jesus Christus in seiner Person und seiner sühnenden Lebenshingabe ist unser Bund. In gleicher Weise wie das frühe Christentum die in der biblischen Tradition vorgegebenen großen eschatologischen Erwartungen und Begriffe Israels – wie Messias, Geist, Auferstehung, neue Schöpfung etc. – zur Deutung der neuen Erfahrungen des Christusgeschehens heranzog und mit diesen verband, verfuhr es auch mit dem Bundesbegriff.

Da die durch das Christusgeschehen entstehende neue Gemeinschaft jedoch als Wirkung des in Jesus und in seinem Tod Gestalt gewordenen Bundesgeschehens bezeichnet wurde, und zwar speziell im Zusammenhang der alle Grenzen überwindenden Mahlgemeinschaft, kam es im weiteren Verlauf zu einer Anwendung des Bundesbegriffs auch auf diese Gemeinschaft. Die Legitimität einer solchen Veränderung des biblischen Begriffs liegt in der Art dieser Gemeinschaft, insbesondere in der uneingeschränkten Gottesnähe, die der Glaube an Jesus Christus für die Heiden eröffnet. Diese Gemeinschaft verdiente es, mit den höchsten zur Verfügung stehenden Begriffen benannt und beschrieben zu werden. Die Gefahr einer solchen Verschiebung liegt nicht in der Begriffsumprägung, sondern darin, dass sich – paulinisch gesprochen – die eingepfropften Zweige über die sie tragende Wurzel erheben (Röm 11).

Das erweist sich an den frühen christlichen Zeugnissen außerhalb des Neuen Testaments. Wo überhaupt vom Bund die Rede ist, wird er Israel abgesprochen. Zum Beispiel spricht der Barnabasbrief (ca. 130-140) Israel den Bund Gottes radikal ab. Gott habe Israel den Bund (= Dekalog) gegeben, doch habe sich Israel wegen seiner Sünden als unwürdig erwiesen (14,1-4). Aufgrund des Leidens Christi gehöre der Bund allein den Christen. Diese polarisierende Sicht hat seit der Zeit der Alten Kirche eine verhängnisvolle Wirkungsgeschichte gehabt.

2.9 Zusammenfassung

1. Israels Bundsetzungen sind für seine Identität bestimmend. Das haben Christen zu respektieren.
2. Wie der Bund Gottes mit Israel das Identitätsmerkmal Israels ist, so ist der Bund mit Israel ein Identitätsmerkmal Gottes

- selbst. Christen kommen durch Jesus Christus zu dem Gott, der sich unverbrüchlich mit Israel verbündet hat.
3. Bei der Frage, was der Bundesbegriff für das Selbstverständnis der christlichen Kirche zu leisten vermag, ist davon auszugehen, dass ein eigener Bund Gottes mit der Völkerwelt bzw. der christlichen Kirche weder im Alten noch im Neuen Testament belegt ist. Eine gewisse Ausnahme bildet der Noahbund. Er stellt als Zusage Gottes, das Leben auf dieser Erde zu erhalten, Grundlage und Voraussetzung für alle weitere Geschichte zwischen Gott und den Menschen dar.
 4. Die Vorstellung, dass die aus den Heiden kommenden Christusgläubigen aufgrund des neuen Bundes dem eigentlichen Bundesvolk Israel – gleichsam als dessen äußerer Rand – assoziiert seien, wird dem neutestamentlich belegten Anspruch und damit dem Selbstverständnis der Kirche nicht gerecht.
 5. Das Modell einer Hineinnahme der Kirche in die Bundsetzungen Israels entspricht nicht dem komplexen biblischen Gesamtbefund. Ebenso wenig entspricht es dem legitimen, biblisch begründeten Selbstverständnis des jüdischen Volkes. Weder spricht das Neue Testament davon, dass Gott mit der Gemeinschaft der Christusgläubigen einen Bund geschlossen habe wie einst mit Israel am Sinai, noch bezeichnet es die individuelle Zu- und Aneignung der Christusgemeinschaft als Eintritt in einen Bund.
 6. Die am biblischen Befund gemachten Beobachtungen sollten zu der Einsicht führen, dass der Begriff »Bund« keineswegs eine kritische Grenze zwischen Christen und Juden markiert. Die Kirche wird gerade nicht als Gegenbund zu Israel konstituiert.
 7. Die einzige und damit entscheidende Verbindung von Bund und Heil für die Völker liegt in der Herrenmahlstradition. Durch die Formel vom »Blut des Bundes«, das »für die Vielen vergossen ist«, wird dem Tod Jesu eine dem Sinaibund entsprechende Sühnewirkung – jedoch auch für die Völkerwelt – zugeschrieben. In Jesus und seinem Tod verdichtet sich das, was einige alttestamentliche Texte vom Bund Gottes mit Israel sagen: In und mit ihm ist eine Perspektive für das eschatologische Heil der Völker, für ihr Kommen zum Gott Israels, gegeben. So wird der Begriff des Bundes in der neuen, durch das Christusgeschehen eröffneten Heilserfahrung aufgenommen.

8. Dagegen liegt das Neue im Begriff des »neuen Bundes« sowohl in der Abendmahlstradition wie im Hebräerbrief in der eschatologisch erneuerten Beziehung von vergebendem Gott, Tora und menschlichem Herzen, wie es sich in der Christuserfahrung realisiert. Es bleibt damit auf der von Jer 31 vorgezeichneten Linie.
9. Der Begriff »neuer Bund« ist damit vom Ursprung her für den christlichen Glauben keine ekklesiologische, sondern eine christologische Kategorie. Es geht weder um einen »neuen Bund«, der den »alten« ersetzt, noch um eine einfache Hineinnahme der Kirche in den Bund Gottes mit Israel, und erst recht nicht um einen eigenen neuen Bund, der von dem von Jer 31 zu trennen wäre und für den Israel keine Rolle spielt. Vielmehr geht es um eine in Jesus und seinem Tod vollzogene eschatologische Vorausnahme des Zielpunktes von Gottes Bund mit Israel.
10. Ohne Zweifel dürfen wir uns als Christusgläubige aus den Heiden durch Jesus Christus mit Gott verbunden wissen, und zwar uneingeschränkt und in jeder Hinsicht. Der Begriff »Bund« verweist auf das Handeln Gottes, seine begleitende Treue, von der Juden und Christen gleichermaßen leben. Solange Begriffe wie »neuer Bund« und »Neues Testament« verwendet werden, um dies auszusagen, sind sie – trotz der damit gegebenen leichten Verschiebung gegenüber dem biblischen Sprachgebrauch – theologisch legitim, ja notwendig. Sobald derartige Begriffe aber als theologische Instrumente christlicher Überhebung über Israel missbraucht werden, ist ihnen mit der gesamten biblischen Tradition entgegenzutreten.

3. Die bleibende Erwählung Israels und der Streit um die Judenmission

3.1 Wie aktuell ist die Frage der Judenmission?

3.1.1 Judenmission – sofern man darunter eine planmäßig durchgeführte, personell und institutionell organisierte Aktivität von Christen mit dem Ziel der Verbreitung christlichen Glaubens unter jüdischen Menschen versteht – gehört heute nicht mehr zu den von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und ihren Gliedkirchen betriebenen oder gar geförderten Arbeitsfeldern. Seit langem stehen stattdessen die Begegnung von Christen und Juden sowie der offene Dialog zwischen ihnen auf der Tagesordnung der Kirchen. Symptomatisch für diese Veränderung ist die Umbenennung von ehemals judenmissionarisch ausgerichteten kirchlichen Werken und Organisationen: So wurde zum Beispiel aus dem »Evangelisch-lutherischen Zentralverein für Mission unter Israel« der »Evangelisch-lutherische Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen«, wobei der neue Name von allen Beteiligten als Ausdruck einer grundlegend revidierten Zielsetzung verstanden wird. Im gleichen Sinne nennt sich ein entsprechender Arbeitskreis in der Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern: »Begegnung von Christen und Juden. Verein zur Förderung des christlich-jüdischen Gesprächs«.

3.1.2 Es gibt allerdings Gruppen evangelischer Christen, die nicht bereit sind, diese Distanzierung von der Judenmission mitzutragen. Besonders in evangelikalen Kreisen innerhalb und außerhalb der Landeskirchen wird der Vorwurf erhoben, mit einer solchen Distanzierung werde die auf den Auftrag Jesu zurückgehende Verpflichtung jedes Christen und der Christenheit insgesamt, den christlichen Glauben gegenüber allen Menschen zu bezeugen, verleugnet. Dahinter steht die Überzeugung, der Glaube an Jesus als Messias und das Bekenntnis zu ihm als dem Herrn sei alleinige und absolute Bedingung des Heils; Menschen, die diesen Glauben und dieses Bekenntnis nicht teilen – also auch Juden und Jüdinnen – seien darum vom Heil ausgeschlossen. Ihnen das Zeugnis des Glaubens an Jesus als Messias vorzuenthalten, sei darum zutiefst lieblos.

Die Vertreter dieser Einstellung berufen sich auf Jesus selbst, die Apostel und die ersten christlichen Gemeinden, die sämtlich aus dem jüdischen Volk gekommen sind und diesem Volk das Heil in einer neuen Weise verkündigten. Sie betonen zudem, dass ihr Verhalten von Liebe zu den Juden und zum Judentum getragen sei, von Respekt und einem Gefühl der Verbundenheit mit jüdischem Glauben und jüdischer Tradition. Das macht sie weithin unempfindlich für Kritik von außen.

Zwar gibt es im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland kaum Organisationen, die sich dieser Einstellung verpflichtet wissen. Freie Organisationen wirken jedoch auch in evangelische Gemeinden im Bereich einiger Landeskirchen hinein. In den letzten Jahren führte vor allem der Zuzug von Emigranten jüdischer Herkunft aus Russland und den übrigen Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland zu einer Intensivierung der missionarischen Aktivitäten solcher Organisationen und Gruppierungen.

3.1.3 Diese Vorgänge haben in den jüdischen Gemeinden in Deutschland erhebliche Irritationen ausgelöst. Sie sehen sich dadurch bei ihrem Bemühen, die neu aus Osteuropa ankommenden Menschen zu integrieren und in den Bereich jüdischer Tradition hineinzuführen, behindert und in eine unerträgliche Konkurrenzsituation gedrängt. Der Zentralrat der Juden in Deutschland hat mehrfach in offiziellen Äußerungen zum Ausdruck gebracht, dass er in missionarischen Aktivitäten eine Bedrohung jüdischer Identität und Existenz in Deutschland sieht.

Nicht nur von jüdischer Seite kam solche Kritik. Ihr schlossen sich auch die für den Dialog mit dem Judentum aufgeschlossenen Kreise in der Evangelischen Kirche in Deutschland an. Sie verweisen dabei sowohl auf *theologische* wie auch auf *historische* Argumente: *Theologisch* sei es weder vertretbar, Juden mit den außerhalb des biblischen Gottesglaubens stehenden Menschen und Völkern gleichzustellen, noch den ihnen fehlenden Glauben an Jesus zum entscheidenden Kriterium für ihre Zugehörigkeit zu Gott und zum Bereich seines Heils zu erklären. *Historisch* sei jeder Versuch, jüdische Menschen zum Glauben an Jesus als Messias zu führen, von vornherein durch die Hypothek der im Laufe der zweitausendjährigen Kirchengeschichte aufgetretenen Judenfeindschaft unerträglich belastet, wobei als deren

letzte und extreme Auswirkung der Versuch der totalen Vernichtung des europäischen Judentums in der Schoa verstanden wird.

3.1.4 Es ist insgesamt festzustellen, dass dieses Thema bisher nicht ausreichend bearbeitet worden ist. Dies wird durch die Beobachtung bestätigt, dass sich nur wenige kirchliche Erklärungen hierzu eindeutig geäußert haben (s.o. 1.1.2) und dass vor allem ausführlichere, die theologischen und historischen Argumente eingehend bedenkende Stellungnahmen fehlen. Zwar ist in den Dokumenten zum christlich-jüdischen Verhältnis in der Zeit von 1945 bis zur Gegenwart ein eindeutiger, wohl unumkehrbarer Trend festzustellen: Wurde zunächst die Mission an Juden als bleibender, mit organisatorischen Mitteln wahrzunehmender Auftrag der Kirche und der Christen mehr oder weniger undiskutiert fortgeschrieben, so verlagerte sich die theologische Diskussion mehr und mehr auf die Themen »Erwählung« und »Bund«. Die Begriffe »Zeugnis«, »Begegnung« und »Dialog« traten stattdessen in den Vordergrund, freilich ohne dass es zu einer hinreichenden Klärung hinsichtlich ihrer Inhalte und ihrer Tragfähigkeit gekommen wäre.

3.2 Biblische Gesichtspunkte

3.2.1 Christlicher Glaube ist seinem Wesen nach missionarisch. Mission, das heißt, der Auftrag zur öffentlichen Bezeugung des Glaubens an den von Gott zum Weltherrscher erhöhten Jesus von Nazareth, ist mehr als eine bloße Möglichkeit, über deren Wahrnehmung oder Nichtwahrnehmung Christen frei entscheiden könnten. Er ergibt sich vielmehr als Konsequenz aus dem christlichen Urbekenntnis »Herr ist Jesus« (Röm 10,9; 1 Kor 12,3; vgl. Phil 2,11). Verzicht auf öffentliches Zeugnis wäre gleichbedeutend mit einer Zurücknahme der universalen Dimension christlichen Glaubens. Dieses Bekenntnis besagt: Gott hat Jesus zum endzeitlichen Herrscher eingesetzt, indem er ihn von den Toten auferweckte und zu seiner Rechten erhöhte. Alles Weltgeschehen läuft auf die Begegnung mit ihm zu, um in ihr seine heilvolle Vollendung zu finden.

Christen glauben, dass in der Botschaft Jesu von Nazareth die biblisch begründete Hoffnung des jüdischen Volkes auf den Anbruch der Herrschaft Gottes ihre äußerste Konkretion und Verdichtung

erfuhr und dass sein Wirken auf die Sammlung ganz Israels als endzeitliches Volk der Gottesherrschaft ausgerichtet war. Die Botschaft von der Auferweckung Jesu von den Toten und seiner Erhöhung zu Gott bedeutet nach neutestamentlichem Zeugnis die Ausweitung der Zusage des Kommens der heilvollen Herrschaft Gottes auf die ganze Welt und alle Völker. Daraus ergibt sich für den christlichen Glauben der Auftrag, für Gott und seine Herrschaft Menschen in einer die ganze Welt umspannenden Kirche zu sammeln. Christlicher Glaube will, dass die ganze Welt teilhat an seiner Hoffnung. Er versteht sich als Sendung zum Zeugnis vor der Welt, die ihren Grund in der Sendung Jesu hat: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« (Joh 20,21).

3.2.2 Der neutestamentliche Befund zeigt jedoch bei näherer Betrachtung: Schon im Urchristentum waren Verständnis und Vollzug dieses missionarischen Auftrags keineswegs einheitlich. Das Zeugnis gegenüber Israel hatte andere theologische Voraussetzungen und war auch inhaltlich anders strukturiert als das Zeugnis gegenüber den nichtjüdischen »Weltvölkern«. In der nachösterlichen Anfangsphase der christlichen Kirche knüpften die Jünger Jesu an das Wirken des vorösterlichen Jesus an, das der endzeitlichen Sammlung Israels und seiner Darstellung als reines, Gott ungeteilt zugehöriges Volk gegolten hatte. Mission war so zunächst ein ausschließlich innerjüdischer Vorgang (Mt 10,6). Zentraler Inhalt des an Israel ergehenden Zeugnisses war die Botschaft von der Erfüllung der prophetischen Hoffnung auf die endzeitliche Vollendung des Gottesvolkes in Jesus und vom Aufleuchten des Heils Gottes in seinem Volk. Die heidnischen Weltvölker waren dabei zunächst allenfalls indirekt im Blickfeld. Ihr Hinzukommen zum Heil stellte man sich entsprechend der prophetischen Erwartung der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,1-5; Mi 4,1-3) vor: Um das errettete und erneuerte endzeitliche Israel als Zentrum würden sich – so diese Hoffnung – auch die Weltvölker als weiterer Kreis versammeln.

3.2.3 Die direkte missionarische Hinwendung zu den Heiden war für die im Judentum verwurzelte christliche Urgemeinde alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Ihre Befürworter mussten viel theologische Überzeugungsarbeit leisten, um die Widerstände gegen sie zu überwinden. Einen entscheidenden Durchbruch brachte das so

genannte Apostelkonzil in Jerusalem (ca. 48). Paulus und Barnabas, den Vertretern der Gemeinde von Antiochia, in der erstmals Juden und unbeschnittene Heiden zusammenlebten, gelang es bei diesem Treffen, Petrus und Jakobus, die Leiter der judenchristlichen Jerusalemer Urgemeinde, davon zu überzeugen, dass auch Menschen aus den Weltvölkern durch die Begegnung mit Jesus, die sich in Verkündigung und Taufe vollzog, zur Gliedschaft in der Kirche berufen seien (Gal 2,1-10).

Von Bedeutung war in diesem Zusammenhang der Umstand, dass Paulus die theologische Notwendigkeit des Überschritts zur Heidenmission mit seiner prophetisch-visionären Vorstellung theologisch untermauert hat, Gott selbst habe, indem er die Mehrheit Israels zunächst noch für den Glauben an Jesus als Messias verschloss, den Christusgläubigen jetzt Zeit gegeben für die Völkermission (Röm 11).

3.2.4 Es gibt in den im Neuen Testament enthaltenen Briefen des Paulus manche Anzeichen dafür, dass die auslösende Motivation für diesen Gedanken nicht etwa die Gleichgültigkeit gegenüber Israel als dem Gottesvolk und die Hinwendung zu einer undifferenzierten gesamt menschheitlichen Sicht des Heils gewesen ist. Vielmehr spielte dabei die Erfahrung des weitgehenden Scheiterns der Sammlung Israels im Zeichen des Glaubens an Jesus eine entscheidende Rolle. Für Paulus als Glied des jüdischen Volkes war diese Erfahrung, die er bereits früh bei seinem missionarischen Wirken machen musste, außerordentlich schmerzhaft (Röm 9,2-3), und er stand mit ihr innerhalb der ersten christlichen Generation keineswegs allein.

In Röm 9 bis 11 hat der Apostel aus dieser Erfahrung eine weiterführende theologische Einsicht gewonnen: Gott selbst hat sich den Abschluss der Sammlung Israels erst für die Zukunft vorbehalten; er wollte damit Zeit dafür gewähren, dass zuerst die Weltvölker bis zu den Enden der Erde im Glauben an Jesus gesammelt werden sollten (Röm 11,25). Die ursprüngliche Erwartung der nahe bevorstehenden endzeitlichen Sammlung von ganz Israel um Jesus war damit durch Paulus zwar keineswegs außer Kraft gesetzt. Aber sie war nun gleichsam umgedreht: Erst nachdem die Weltvölker als Zeugen und Teilhaber des in Israel in der Gestalt Jesu erschienenen Heils gesammelt wären, sollte Israel selbst in seiner Gesamtheit errettet werden. Israel sollte dann durch Gottes endzeitliches Handeln Jesus als seinen Messias erkennen und damit in das ihm zugesagte Heil eingehen (vgl. 2.5).

Unbestritten bleibt für Paulus bei alledem, dass Israel auch weiterhin in besonderer Weise mit Gott verbunden ist, obwohl es sich in seiner Mehrheit der Botschaft von Jesus als seinem Messias und Herrn verschloss: Es ist aufgrund der ihm von Gott verliehenen Heilsgaben (Röm 9,4f.) bleibend erwählt und damit Gottes Volk (Röm 11,2). Die weltweite Völkermission ist der endzeitlichen Sammlung Israels zugeordnet als deren Vorbedingung. Weder ist Israel vom Heil getrennt, noch ist es eingeebnet in die Völkerwelt – als ein Volk unter anderen. Grundsätzlich bleibt der Auftrag zur Sammlung Israels als des Gottesvolkes des Anfangs bestehen (Gal 2,7); aber er ist hinsichtlich seiner Durchführung geschieden vom Auftrag zur weltweiten Völkermission.

3.2.5 Auf dem Apostelkonzil waren Heidenchristentum und Judentum grundsätzlich als zwei gleichberechtigte, jedoch in mancher Hinsicht unterschiedliche Ausprägungen christlichen Glaubens anerkannt worden. Dementsprechend wurden zunächst auch beide Zweige christlicher Mission personell und auch hinsichtlich ihrer Blickrichtung voneinander unterschieden. Wo Juden zum Glauben an Jesus gewonnen wurden, sollte deren Zugehörigkeit zu Israel als dem Gottesvolk einen unverzichtbaren Bezugsrahmen ihres Glaubens bilden. Die Judenchristen blieben den Formen gemeinschaftlichen Lebens in Israel und den dafür maßgeblichen Ordnungen der Tora verbunden. Es war entscheidend, dass das Zeugnis von Jesus als dem Messias Israels für Juden als ein aus Israels Mitte selbst hervorgehendes Zeugnis erkennbar blieb. Von daher war es selbstverständlich, dass es Juden waren, die den Auftrag zur Verkündigung Jesu unter Juden hatten (Gal 2,7).

3.2.6 Wie im Römerbrief des Paulus, so spielt auch in dem etwa 30 bis 40 Jahre später entstandenen Matthäusevangelium die Erfahrung der Ablehnung Jesu als des Messias durch die überwiegende Mehrheit des jüdischen Volkes und deren theologische Verarbeitung eine zentrale Rolle. Matthäus zeichnet die Geschichte Jesu als Geschichte der abschließenden, von leidenschaftlicher Liebe getragenen Zuwendung Gottes zu seinem Volk, die in tragischem Scheitern endete. Die bekannte Schlusszene, der so genannte Missionsbefehl (Mt 28,18-20), handelt davon, wie nach diesem Scheitern durch Gottes Handeln ein neuer, unerwarteter Anfang erschlossen

wurde: Der auferstandene und erhöhte Jesus sendet nunmehr seine Jünger zu den Weltvölkern, das heißt zu den Menschen außerhalb des Gottesvolkes. Ihnen soll Jesus jetzt aufgrund seiner gegenwärtigen weltweiten Herrschaft als der maßgebliche messianische Lehrer verkündigt werden. Israel, das Gottesvolk, dem Jesu ganze Zuwendung gegolten hatte, wird in diesem Sendungsbefehl auffälligerweise nicht erwähnt.

Traditionelle christliche Auslegung hat mit dieser Stelle häufig die Auffassung verbunden, dass die Christusgläubigen aus den Weltvölkern an die Stelle des infolge seines Ungehorsams verworfenen Israel treten und dass Israel nunmehr seinen Status als Gottesvolk verloren habe, um fortan in christlicher Sicht als eines unter den vielen anderen Weltvölkern zu gelten. Aber bei näherem Hinsehen ergibt sich weder ein überzeugendes Anzeichen dafür, dass Matthäus lehrt, das »alte« sei durch ein »neues« Gottesvolk ersetzt worden (wie sich denn überhaupt diese traditionelle dogmatische Sprachregelung im Neuen Testament nirgends findet), noch dafür, dass er die Juden unterschiedslos in die Reihe der »Weltvölker« stellt. Dies ist vielmehr die zentrale Aussage von Mt 28,18-20: Obwohl Israels endzeitliche Sammlung um Jesus als seinen messianischen Herrscher noch aussteht, ist jetzt – und zwar aufgrund der Einsetzung Jesu in weltweite Vollmacht – das Zu-Jüngern-Werden der Weltvölker möglich und an der Zeit. Vieles dürfte dafür sprechen, dass Matthäus durch sein Schweigen über Israel an dieser hervorgehobenen Stelle seines Evangeliums bewusst eine »Leerstelle« offen gelassen hat. Es ist anzunehmen, er habe – ähnlich wie Paulus in Röm 11 – damit gerechnet, dass Gott sich – jenseits der nunmehr anstehenden Ausbreitung des Evangeliums unter den Weltvölkern – eine menschlichem Spekulieren und Nachrechnen entzogene Möglichkeit vorbehalten habe, sein Heil abschließend auch in Israel zum Zuge kommen zu lassen.

3.2.7 Das im Neuen Testament belegte Bild der missionarischen Expansion des Christentums am Ende des ersten und zu Beginn des zweiten Jahrhunderts lässt erkennen, dass es bereits in der zweiten und dritten christlichen Generation zu einer folgenschweren Verschiebung der Proportionen gekommen ist. Mehr und mehr galt das Heidenchristentum als der Normalfall des Christentums, mit der Folge, dass das Judentum in christlicher Sicht schon bald für die Heidenchristen zu einer fremden und befremdlichen Größe wurde.

Dementsprechend wurde die Heidenmission zum Normalfall von christlicher Mission.

Große Bedeutung für diese Entwicklung hatte die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n.Chr. Dieses wohl einschneidendste Ereignis in der Geschichte des frühen Christentums hatte das Ende der judenchristlichen Jerusalemer Urgemeinde zur Folge. Das Judenchristentum verlor damit sein einflussreiches Zentrum. Zwar gab es noch für mehrere Jahrhunderte Gruppen von Judenchristen, vor allem in Judäa und Galiläa, aber auch in den angrenzenden Gebieten des östlichen Mittelmeerraums sowie in den großen Metropolen der damaligen Welt. Aber diese wurden einerseits durch die in der Zeit um 100 n.Chr. erfolgende Ablehnung seitens der Synagogengemeinden an den Rand des Judentums gedrängt. Andererseits blieben sie im Zusammenhang der um diese Zeit einsetzenden Entwicklung zur Großkirche ohne Einfluss. Die Großkirche war in ihrem Wesen und Selbstverständnis heidenchristlich orientiert.

Dies erklärt den Umstand, dass bereits in einigen – um 100 n.Chr. entstandenen – neutestamentlichen Spätschriften eine erstaunliche Israel-Vergessenheit begegnet.

Juden, die nunmehr zu Christen wurden, konnten dies nur, indem sie die Gemeinschaft des jüdischen Volkes verließen und dessen Leben im Bereich der Tora aufgaben. Christentum begegnete ihnen ausschließlich in der Gestalt des Heidenchristentums, und damit als eine ihrer religiösen Lebenswelt und Tradition sich zunehmend entfremdende Größe.

3.2.8 Aus diesem biblisch-neutestamentlichen Befund ergeben sich folgende für die gegenwärtige Diskussion zum Stichwort »Judenmission« unmittelbar relevante Einsichten:

- Bereits die frühen Zeugen christlichen Glaubens haben die Erfahrung gemacht, dass jüdische Menschen sich in ihrer überwiegenden Mehrzahl dem Glauben an Jesus verschlossen haben. Ebenso haben sie gelernt, dies nicht nur als im Willen Gottes beschlossene Tatsache zu respektieren, sondern es als in einem unmittelbaren Zusammenhang stehend mit der Zulassung der Heiden zur Gemeinschaft mit dem Gott Israels zu begreifen. Dies zu respektieren und darin das Handeln Gottes zu sehen, sollte

auch heute für das Verhalten der Heidenchristen angesichts der Gegenwart Israels bestimmend sein.

- Die frühen neutestamentlichen Zeugen – vorab der Apostel Paulus – wussten davon, dass Israel das Volk der Bundsetzungen und Verheißungen Gottes war und dies auch trotz seiner mehrheitlichen Verweigerung des Glaubens an Jesus blieb. Daraus gewannen sie die Gewissheit, Gottes unverbrüchliche Treue zu seinem Volk werde es – trotz des weitgehenden Scheiterns des christlichen Zeugnisses – zum endzeitlichen Heil führen. Christen haben nach langer Vergessenheit das apostolische Zeugnis von der bleibenden Erwählung Israels neu entdeckt. Aus ihm ergibt sich für uns die notwendige Folgerung, dass Juden keineswegs im Status der Heilsferne und Heillosigkeit stehen. Unbeschadet der grundsätzlichen Universalität des christlichen Zeugnisses ist die Notwendigkeit besonderer christlicher missionarischer Zuwendung zu den Juden heute kritisch in Frage zu stellen.

3.3 Historische Gesichtspunkte

3.3.1 War dem Christentum auch das Bewusstsein seiner Verbundenheit mit dem Judentum abhanden gekommen, so kam es jedoch niemals im Verlauf seiner Geschichte zu einer völligen Ablösung vom Judentum. Weil sich das Christentum nicht ohne das Judentum definieren konnte, ist das Judentum zu keinem Zeitpunkt für das Christentum zu einer Fremdreigion geworden. Nachdem allerdings das Christentum Staatsreligion geworden war, bildete sich ein Verhalten heraus, das als christlicher Vormundschaftsanspruch gegenüber dem Judentum bezeichnet werden kann.

In christlichen Augen hatten die Juden das schuldhaft versäumt, was ihre urreigenste Sache hätte sein müssen: der zuallererst an sie ergangenen Botschaft des Evangeliums zu glauben. Sie hatten gegenüber dem Anspruch Gottes versagt. Darin bestand das sie kennzeichnende Defizit. Vor allem aber konnte man sich als Ursache ihrer Verweigerung des Glaubens nur entweder böswillige Verblendung oder gar den Einfluss widergöttlicher Mächte vorstellen. Die Juden waren so in christlichen Augen ein Volk, dem die Fähigkeit zur Orientierung auf die Wahrheit hin abhanden gekommen war. Deutlich kommt dies etwa in der häufig anzutreffenden Darstel-

lung der Synagoge mit verbundenen Augen zum Ausdruck. Die Kirche sah ihre Aufgabe darin, die Blinden endlich zum Licht der Wahrheit zu führen.

Was diese Aufgabe umso dringlicher erscheinen ließ, war der Umstand, dass im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa Juden fast überall als Minderheit präsent waren – freilich nicht als integrierte Teile der christlichen Gesellschaft, sondern als deren äußerer Rand. Dadurch fühlte sich die Kirche in ihrem problematischen Anspruch auf Verchristlichung der gesamten Gesellschaft gestört.

Für die christliche Obrigkeit galten die Juden in alledem mehr oder weniger selbstverständlich als eine Menschengruppe, über die zu verfügen sie das Recht, ja die Pflicht hatte. Dabei konnten die äußeren Formen, in denen sich solches Verfügen über die Juden vollzog, durchaus unterschiedlich sein. Sie reichten von herablassender Betreuung bis zu Bedrohung, Diskriminierung und Verfolgung. Fest eingegraben in jüdisches Bewusstsein haben sich etwa die mittelalterlichen Zwangsbekehrungen, die in Spanien teilweise dazu führten, dass Juden sich zwar taufen ließen, im Geheimen jedoch ihre jüdischen Lebensformen weiter pflegten.

Auch da, wo Christen sich von jedem Gedanken an Zwang und Nötigung ausdrücklich verabschiedet haben, um stattdessen auf die Juden liebevoll zuzugehen und sie behutsam zum Verstehen der Botschaft des Evangeliums zu führen, wird man kritisch fragen können: Empfinden sich die Juden nicht letztlich auch wieder nur als Gegenstand christlicher Betreuung, nicht jedoch als in ihrer Eigenständigkeit ernst genommene, mündige Partner? Die Art, wie in der Vergangenheit Christen mit Juden umgegangen sind, hat tief gehende Traumata hinterlassen. Dessen sollen sich Christen bewusst sein.

Das Verhältnis Martin Luthers zu den Juden ist ein warnendes Beispiel dafür, wie nahe beide Formen christlichen Umgangs mit Juden beieinander liegen konnten. In seiner frühen Schrift »Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei« (1523) teilt Luther zwar das allgemeine Urteil der Kirche seiner Zeit, das jüdische Volk stehe unter dem Zorn Gottes, weil es den in seinen eigenen heiligen Schriften geweissagten Jesus nicht als Messias anerkannt habe. Er verweist jedoch auf die jüdischen Wurzeln des Christentums, wendet sich gegen Diskriminierung von Juden und jüdischen Lebensformen und redet statt-

dessen einer liebevollen Zuwendung der Christen zu Juden das Wort, ja er plädiert sogar für ihre Integration in die Gesellschaft. Er hofft, dass dadurch die Juden bereit werden, die christliche Botschaft zu hören und anzunehmen.

Enttäuscht darüber, dass diese Hoffnung sich nicht erfüllte, und besorgt um den Bestand seines reformatorischen Lebenswerkes, verfasste Luther zwanzig Jahre später (1543) die Schrift »Von den Juden und ihren Lügen«. Sie ist ein erschreckendes Zeugnis tief verwurzelter Judenfeindschaft. In ihr zeigt sich, dass Luther, nicht anders als seine Zeitgenossen, die Verweigerung des Glaubens an Christus durch die Juden auf böswillige Verblendung und auf den Einfluss teuflischer Mächte zurückführte. Diese Spätschrift des Reformators enthält die furchtbaren sieben Ratschläge an die Obrigkeit, in denen er das Verbrennen von Synagogen, die Zerstörung jüdischer Häuser, Lehrverbot, Konfiszierung von Talmud und Gebetbüchern, Handelsverbot und Zwangsarbeit empfiehlt.

3.3.2 Das besondere Verhältnis zwischen Christentum und Judentum wurde in der christlichen theologischen Tradition vorwiegend im Sinne einander ausschließender Gegensätzlichkeit reflektiert. Nicht das Bewusstsein des Miteinanders in entscheidenden Punkten, sondern das Vorurteil des grundsätzlichen Widerspruchs zueinander bestimmte die christliche Wahrnehmung des Judentums. Dieses galt als eine dem Christentum in jeder Hinsicht entgegengesetzte Religion, ja geradezu als dessen verzerrtes Gegenbild. Das wirkt bis heute – wenn auch weithin unreflektiert – in den Klischees der christlichen Verkündigungssprache nach, wenn in ihr jüdisches Denken und Leben immer wieder als dunkle Folie erscheint, vor der sich die Wahrheit christlichen Glaubens abhebt (vgl. Studie II, 3.2.1).

Die Tatsache, dass dieses Denkschema nicht auf Kirche und Theologie beschränkt blieb, sondern in der Neuzeit erhebliche Auswirkungen auch auf das Denken einer säkularen Gesellschaft hatte, ist zu einleuchtend, als dass sie leichthin bestritten werden könnte.

3.3.3 Erst nach der Schoa begannen die Kirchen, ihr Verhältnis zu den Juden neu zu bedenken. Es konnte nicht ausbleiben, dass dabei die Problematik der Judenmission in einem neuen Licht erschien. Kann, ja darf nach dem Massenmord an den Juden christliche Mis-

sion an ihnen noch möglich sein? Es waren vor allem im christlich-jüdischen Dialog engagierte Christen, die diese kritische Frage stellten. Sie teilten dabei weithin die Sichtweise ihrer jüdischen Gesprächspartner, wonach in der Schoa die geschichtliche Folge jener Grundeinstellung sichtbar geworden sei, die seit der Zeit der Alten Kirche Christen gegenüber Juden eingenommen haben. Die Schoa sei die letzte Konsequenz aus der christlichen Bestreitung des jüdischen Selbstverständnisses, als das erwählte Volk Gottes eine einzigartige Geschichte mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu haben. Und sie zogen daraus die Folgerung: »Judenmission nach Auschwitz – nie wieder!« (Rolf Rendtorff).

Dem ist von Befürwortern judenmissionarischer Aktivitäten widersprochen worden. Trotz der Bereitschaft, einen Zusammenhang zwischen der Schoa und der Wirkungsgeschichte der negativen christlichen Grundeinstellungen gegenüber den Juden zu konstatieren und darüber hinaus eine besondere Schuld der Kirchen in Deutschland einzuräumen, wurde in diesen Kreisen weithin bestritten, dass die Christenheit insgesamt aufgrund ihrer Geschichte in die Ursachen der Schoa schuldhaft verstrickt sei. Nicht selten argumentierte man sogar, intensiviere missionarische Zuwendung zu den Juden könne eine Art christlicher Wiedergutmachung für die an ihnen verübten Verbrechen sein. Sollte es nicht möglich sein, so fragte man, die Judenmission nach der Schoa dadurch auf eine neue Basis zu stellen, dass Christen sich in einem Akt der Neubesinnung von den bisherigen negativen Denkmustern lösen und durch ihr Verhalten gegenüber jüdischen Menschen ihre liebevolle Gesinnung gegenüber dem jüdischen Volk eindeutig unter Beweis stellen? Wäre nicht sogar eine intensiviere missionarische Bemühung um die Juden der sprechendste Beweis solcher liebevollen Gesinnung?

Solche Argumentation greift jedoch zu kurz, weil sie die Grundsätzlichkeit der durch die Schoa ausgelösten Fragen nicht wirklich wahrnimmt. Es geht nicht nur um die Korrektur eines Fehlverhaltens, sondern um ein grundsätzlich neues Denken und ein daraus folgendes neues Verhalten.

Christen können sich von ihrer Vergangenheit so wenig distanzieren wie Juden. Die Schoa gehört wesentlich zur Vergangenheit beider und ist für beide Gegenstand bleibenden Gedenkens und damit zugleich ein Wendepunkt ihrer Geschichte. Dies gilt in besonderer Weise für Deutschland und seine Schuldgeschichte mit den Juden.

Der Schoa zu gedenken, bedeutet aber für alle Christen die Erkenntnis, dass sie Folge und Kumulation eines fast zweitausendjährigen fehlgeleiteten Verhältnisses zum Judentum ist. Mit anderen Worten: Sie ist für Christen ein in seiner Deutlichkeit unüberhörbarer Ruf zur Umkehr, der das gesamte bisherige Verhältnis zwischen ihnen und den Juden in Frage stellt – und damit auch die Haltung zur Judenmission.

Wer Judenmission nach der Schoa für nicht mehr möglich hält, will damit der Schoa keine heilsgeschichtliche Bedeutung zuschreiben. Sehr wohl aber ist es unsere Sache als Christen, zu bedenken, was die Schoa für unsere eigene Geschichte als Christen und für unser Gottesverhältnis bedeutet: Sie ist für uns ein geschichtliches Geschehen, aus dem ein in seiner Nachdrücklichkeit nicht mehr überhörbarer Bußruf Gottes an uns ergeht. Buße heißt, den falschen Weg bisherigen Denkens und Handelns zu erkennen, sich realistisch dessen Konsequenzen zu stellen, und sich auf einen neuen Weg des Urteilens und Handelns einzulassen.

3.3.4 Als Fazit dieser geschichtlichen Überlegungen ergibt sich:

- *Wir erkennen* als Christen angesichts der Schoa *den falschen Weg unseres bisherigen Denkens und Handelns gegenüber den Juden*. Vorher kaum bewusstes und reflektiertes Fehlverhalten wird von seinen schrecklichen Folgen her manifest.
- *Wir stellen uns* als Christen *den Konsequenzen solchen Fehlverhaltens*, wenn wir uns dessen bewusst werden, dass die Schoa in unwiderruflicher Weise einen tiefen Einschnitt im Verhältnis zwischen Christen und Juden bedeutet. So sollte uns deutlich sein: Eine Kirche, die sich nicht mit aller Macht ihres Zeugnisses gegen die an Juden verübten Verbrechen eingesetzt hat, sollte bei der Bezeugung ihres Glaubens gegenüber jüdischen Menschen – um es vorsichtig zu formulieren – äußerste Zurückhaltung üben. Eine Kirche, die sich nicht mit allen ihr verfügbaren Mitteln in der Zeit tödlicher Bedrohung vor ihre getauften Glieder jüdischer Herkunft gestellt hat, hat schwerlich die Vollmacht zur Judenmission.
- *Wir lassen uns* aufgrund des Bußrufs der Schoa *auf einen neuen Weg des Urteilens und Handelns ein*. Ein wichtiger Schritt dazu besteht in der Einsicht, die sich aufgrund eines neuen Lesens des

Alten und Neuen Testaments ergibt: Gott hat Israels Bund zu keinem Zeitpunkt gekündigt. Israel bleibt Gottes erwähltes Volk, obwohl es den Glauben an Jesus als seinen Messias nicht angenommen hat. »Gott hat sein Volk nicht verstoßen« (Röm 11,1). Diese Einsicht lässt uns – mit dem Apostel Paulus – darauf vertrauen, Gott werde sein Volk die Vollendung seines Heils schauen lassen. Er bedarf dazu unseres missionarischen Wirkens nicht.

3.4 Zeugnis, Begegnung, Dialog: Begriffliche Klärungen

3.4.1 Ein neues Verhältnis von Juden und Christen erfordert auch eine neue Begrifflichkeit. Manches spricht für die Verwendung des Begriffs »Zeugnis« als übergreifendes theologisches Leitwort (vgl. Studie I, 3.6). Er ist im biblischen Sprachgebrauch verwurzelt und gewinnt von da her einen gewissen Grad von Eindeutigkeit. Sowohl dem Alten Testament und dem Judentum wie auch dem Neuen Testament ist die Rede von »Zeugen« und »Zeugnis« geläufig. Es geht dabei durchweg um die Haltung eines personhaften Eintretens für Gott und seine Wahrheit. Und zwar ist Zeugenschaft durchweg nicht auf bloß verbale Äußerungen eingegrenzt, sondern umfasst einen weiten Bereich von Bedeutungsnuancen, die in einem zentralen Sachverhalt übereinstimmen: Zeuge ist man nicht nur durch die Weitergabe einer Botschaft, sondern durch die Gesamtheit der Existenz. In solchem umfassenden, biblisch begründeten Sinn verstanden, können die Begriffe »Zeuge« und »Zeugnis« zum Ausdruck bringen: Christen und Juden begegnen einander als Zeugen in der Weise, dass sie jeweils ihre Glaubenserfahrung und Lebensform einbringen. Damit wäre ausgeschlossen, dass unterschiedliche Machtpositionen einseitig ausgespielt werden oder dass ein Partner als bloßer Sender, der andere als bloßer Empfänger einer Botschaft erscheint. Zugleich wäre so die Fixierung auf verbale Inhalte aufgehoben und die existentielle Art einer sich in Gedanken, Worten und Taten, also in der Ganzheit des Seins ausdrückenden Beziehung unterstrichen. Gerade hier drohen jedoch immer wieder Missverständnisse, die ausgelöst werden durch die Verflachung des Begriffs »Zeugnis« in der kirchlichen Umgangssprache. Hier nämlich dient er weithin als Bezeichnung für monologische Verkündigung, für eine einseitige, auf andere ausgerichtete, auf das bloß Verbale beschränkte Prokla-

mation. Ein auf diesen Aspekt eingegengtes christliches Zeugnis gegenüber Juden liefe darauf hinaus, diesen gleichberechtigte Partnerschaft zu verweigern und sie lediglich als Objekte von Verfügungs- bzw. Betreuungsabsicht wahrzunehmen.

3.4.2 Der Begriff »Begegnung« erscheint am besten geeignet, diesem Missverständnis entgegenzuwirken, denn er stellt die tiefe personale Dimension der Beziehung heraus. In einer Begegnung bleibt für die Dominanz des einen über den anderen Partner kein Raum, wohl aber für den gegenseitigen Respekt, für die Achtung vor der Überlieferung, in der der Partner steht, und vor den Überzeugungen, zu denen er gelangt ist. Vor allem aber ist der Begriff »Begegnung« auch offen für Gott, der über beiden Partnern steht und dem gegenüber beide verantwortlich sind und bleiben (vgl. Studie II, 3.5.2).

Das schließt nicht aus, sondern ein, dass es in der Begegnung auch zur Bezeugung des eigenen Glaubens kommt, so sehr Takt und das Bewusstsein der Belastungen aus der Vergangenheit Christen zur Zurückhaltung anleiten sollten.

3.4.3 Ähnlich bringt der Begriff »Dialog« den Aspekt gleichberechtigter Partnerschaft zur Geltung. Er betont jedoch stärker als der Begriff »Begegnung« das Moment des diskurshaften Austausches von Positionen und Meinungen. Darüber hinaus ist er geeignet, das Verhältnis zwischen Christen und Juden in eine gewisse Analogie zu den im Rahmen der innerchristlichen Ökumene geführten Gesprächen zwischen verschiedenen christlichen Kirchen zu rücken und zu einer Übertragung der in diesem Bereich gemachten Erfahrungen zu ermutigen.

In ökumenischen Dialogen zwischen verschiedenen christlichen Kirchen haben sich Debatten, die mit der Absicht geführt wurden, den Partner von der Richtigkeit der eigenen Position zu überzeugen, als unergiebig erwiesen. Wenig hilfreich war es aber auch, wenn in solchen Dialogen die jeweils eine Seite bemüht war, ihre eigene Position möglichst weit der des Gesprächspartners anzunähern und dabei die tatsächlich bestehenden Differenzen möglichst zu verkleinern und in den Hintergrund treten zu lassen. Sinnvoll und weiterführend sind Dialoge nur dann, wenn beide Partner sich selbst, ihre eigenen Positionen und die dahinter stehenden Traditionen in ihrer Tragweite und Bedeutung aufzuschließen bereit sind, und wenn

gleichzeitig die Bereitschaft vorhanden ist, die Positionen und Traditionen ihres Gesprächspartners zu verstehen und ggf. den eigenen Standpunkt zu verändern. Dabei machen sie die Erfahrung, dass die Bereitschaft, den Partner in seiner Eigenständigkeit und individuellen Prägung wahrzunehmen, dazu führt, sich selbst neu zu erkennen und Neues über die eigene Identität zu erfahren.

Wenn Verfechter einer Judenmission traditionellen Stils gegen das Dialogmodell einwenden, hier werde die Eindeutigkeit des Zeugnisses von Jesus als dem Messias Israels durch die Unverbindlichkeit bloßen Meinungs austauschs ersetzt, so greift dieser Vorwurf zu kurz, denn er setzt die traditionelle, einseitige Blick- und Denkrichtung vom Christentum auf das Judentum voraus und stellt damit letztlich die theologische Legitimität jüdischer Existenz in Frage.

Haben Christen es nicht nötig, über den Reichtum jüdischer Tradition und die existentielle Tiefe jüdischer Gotteserfahrung etwas zu lernen? Sind sie ihrer eigenen Existenz und deren geschichtlicher Ausprägungen so gewiss, dass sie darauf verzichten können, sich durch den Dialog mit jüdischen Partnern in einem neuen, ungewohnten Licht zu sehen? Können Christen es sich leisten, auf die Möglichkeit zu verzichten, vom Judentum Impulse für eine bessere Gerechtigkeit, für eine treuere und gehorsamere Erfüllung des Willens Gottes zu empfangen?

Soll das christlich-jüdische Verhältnis auf eine neue Basis gestellt werden, so muss an die Stelle der besitzergreifenden Umarmung eine behutsame Freundschaft treten mit so viel Distanz, wie der andere sie braucht.

3.5 Anhang: Judenchristen und »Messianische Juden«

3.5.1 Mit der Frage der »Judenmission« werden oft die Judenchristen und »Messianischen Juden« in Verbindung gebracht. Hier gibt es zwar Berührungen, jedoch handelt es sich im Kern um ein eigenständiges Phänomen.

Seit den Anfängen der christlichen Kirche hat es immer wieder Juden gegeben, die sich dem Glauben an Jesus geöffnet haben und sich taufen ließen. Die Urgemeinde in Jerusalem bestand ausschließlich aus solchen, die anfängliche Ausbreitung des christlichen Glaubens im Lande Israel geschah gleichfalls unter ihnen. Wenn ausnahmsweise

ein Nichtjude zum christlichen Glauben kam, wurde dies als große Ausnahme vermerkt (vgl. Apg 10). Im Zuge der weiteren Entwicklung (vgl. 3.2.7) wurde die Situation dieser urchristlichen Judenchristen zunehmend prekärer. Innerhalb der christlichen Kirche wurden sie immer mehr zur Randerscheinung, von jüdischer Seite wurde ihnen die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk bestritten. Sie verschwanden im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte von der Bildfläche. Wer seit der Zeit der Alten Kirche als Jude zum christlichen Glauben kam, musste seine jüdische Identität aufgeben und sich der inzwischen »heidenchristlich« gewordenen Kirche anschließen.

Dabei blieb es bis weit ins 19. Jahrhundert hinein.

Im Rahmen der bürgerlichen Emanzipation der Juden Europas im 19. Jahrhundert entwickelte sich unter den hier lebenden Juden eine Tendenz, mit dem Eintreten in Bürgerrechte und Bildungsmöglichkeiten auch die Taufe als »Entreebillet in die europäische Kultur« (Heinrich Heine) zu erbitten. Dabei standen Glaubensfragen weit hin nicht im Vordergrund. Die Aufgabe der jüdischen Identität war auch hierbei das Ergebnis. Sie wurde von der christlichen Gesellschaft verlangt, von den übertretenden Juden oft bereitwillig erbracht. Waren Glaubensgründe für den Übertritt entscheidend (auch durch Beteiligung judenmissionarischer Organisationen), so wurden die Übergetretenen bewusst »Judenchristen« genannt; einige von ihnen wirkten auch als Interpreten des Judentums in der Kirche. Ein lockerer Zusammenschluss solcher Einzelpersonen war die 1925 gegründete »Internationale Judenchristliche Allianz«.

3.5.2 Eine neue Tendenz zeichnete sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch die Gründung bewusst »judenchristlicher« Gemeinden in Gebieten mit starker jüdischer Bevölkerung ab. Dabei wollte man von dem bis dahin allgemein gültigen Modell des Einzelübertritts unter Aufgabe der jüdischen Identität weg- und zu einer Beibehaltung dieser Identität durch eigenständige Gemeindebildung hinführen. Versuche dieser Art gab es in Galizien, Ungarn und Südrussland. Am bekanntesten und beständigsten wurde die Gemeinde des Joseph Rabinowitsch in Kischinew (heute Moldawien), die sich den Namen »Israeliten des Neuen Bundes« gab und die von 1884 bis zur Schoa existierte und bis heute nachwirkt.

In Anknüpfung an solche Vorläufer haben sich seit den 60er Jahren in den USA Gruppen und Gemeinden mit ähnlicher Tendenz ge-

bildet: Aus der Jugendbewegung der Jesus People entstand die Organisation »Jews for Jesus«, die vor allem in der akademischen Jugend durch ihren lockeren Stil Zulauf fand. Daneben und unabhängig davon bildete sich eine Vielzahl von – meist sehr kleinen – Gemeinden, die sich mit der Zeit zu größeren Verbänden zusammenschlossen; diese unterscheiden sich besonders durch den Grad der Aufnahme jüdischer gottesdienstlicher Gebräuche. Man rechnet in den USA und Kanada heute mit etwa 50.000 Mitgliedern dieser Bewegung, von denen allerdings bei weitem nicht alle ihrer Herkunft nach Juden sind. Ableger der amerikanischen Bewegung finden sich in den meisten Ländern, in denen Juden in größerer Zahl leben. Auch in Deutschland entfalten Messianische Juden, die aus Ländern der ehemaligen Sowjetunion zugewandert sind, Aktivitäten zur Bildung messianischer Gemeinden.

In Israel gab es Ansätze zur Sammlung von Judenchristen schon in der Zeit vor der Staatsgründung. Ihre Zahl wuchs allmählich durch Neueinwanderer und das Hinzugewinnen neuer Mitglieder. Hier entstand zuerst die Notwendigkeit, eine im jüdischen und hebräischen Kontext verständliche Bezeichnung zu finden: Die im Hebräischen gängige Bezeichnung der Christen als *nozrim* hat einen negativen Klang. Daher versuchte man es mit einer Rückübersetzung ins Hebräische und begann von *Jehudim meschichiim*/Messianischen Juden zu sprechen. Diese Bezeichnung hat sich in Israel und in der ganzen Welt schnell durchgesetzt. Die erwähnte Organisation heißt nun »Internationale messianische jüdische Allianz«. Zu den inzwischen über 80 Gemeinden und unabhängigen Hauskreisen, die sich in der Intensität der Beachtung jüdischer Gebräuche, aber auch in dem Maß der Identifikation mit der übrigen Christenheit unterscheiden, gehören nach neuesten Feststellungen etwa 2.500 Juden (im weiteren Sinn). Alle Gemeinden und Gruppen betonen ihre jüdische Identität, die sie als nicht im Widerstreit mit ihrem christlichen Glauben stehend ansehen. Die meisten legen Wert auf organisatorische Unabhängigkeit, auch untereinander, was die Entgegennahme finanzieller Unterstützung nicht ausschließt.

3.5.3 Der religiöse Status der Messianischen Juden und ihrer Gemeinden ist weithin ungeklärt. Von Seiten der klassischen christlichen Kirchen und Konfessionen werden sie meist nicht wahrgenommen. Unterstützung finden sie am stärksten in charismatischen

und pfingstlerischen Kreisen. Von den jüdischen Autoritäten werden sie nicht als Juden anerkannt, sie gelten höchstens als abtrünnige Juden. In das christlich-jüdische Gespräch sind die Messianischen Juden infolgedessen in der Regel nicht einbezogen. Die Messianischen Juden selbst betonen jedoch, wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung und Intensität, dass sie sich dem jüdischen Volk zugehörig fühlen und sich zugleich als Teil der Gemeinschaft aller Christusgläubigen sehen.

4. Handlungsfelder und Aufgaben von Christen und Juden

4.1 Menschenrechte

Die Juden und Christen gemeinsame biblische Grundlage eröffnet eine Fülle von Perspektiven und Handlungsfeldern, in denen ein Zusammenwirken Gestalt gewinnen kann. Allerdings lassen sich zweitausend Jahre der Abgrenzung der Kirche vom Judentum mit ihrem christlichen Antijudaismus nicht einfach überspringen. Für eine gemeinsame Verantwortung vor der Welt muss erst das Vertrauen zwischen beiden Religionsgemeinschaften wachsen.

Von fundamentaler Bedeutung wird dabei der Einsatz für die *Menschenrechte* sein. Die biblische Grundorientierung an Recht und Gerechtigkeit kann sich heute nicht zuletzt deshalb immer wieder darin konkretisieren, weil die Menschenrechte eine ihrer historischen Wurzeln in den biblischen Texten des Alten Testaments, speziell im biblischen Recht, der Tora, haben.

Jüdische Stimmen haben deshalb die neuzeitliche Entwicklung der Menschenrechte zumeist begrüßt und darin ihr Eigenes wiedererkannt. Die meisten christlichen Kirchen und die Ökumene dagegen haben die Menschenrechte ausdrücklich erst lange nach dem Zweiten Weltkrieg positiv aufgenommen und damit auch den vielen Menschenrechtsverletzungen der eigenen Geschichte, z.B. gegenüber Juden und Frauen, eine Absage erteilt. Das geschah im Zusammenhang theologischer Neuorientierungen, bei denen sich zugleich eine Neubewertung des Alten Testaments, seines Menschenbildes und seiner Rechtstradition vollzog. Vorher waren neben dem Dekalog nur wenige alttestamentliche Gebote wie das der Nächstenliebe (3 Mose 19,18) christlich rezipiert worden. Daneben aber bestanden viele Vorurteile und abwertende Missverständnisse, die sich mit der Vorstellung verbanden, dass diese Weisungen für Christen grundsätzlich überwunden seien.

Ein wichtiges Beispiel dafür ist bis heute das so genannte Talionsgesetz »Auge um Auge, Zahn um Zahn«. Es gilt zwar im allgemeinen öffentlichen Bewusstsein und vor allem in der Sprache der Medien als typisch »alttestamentarisches« Rachegesetz. Man braucht aber nur etwa die Fassung in 2 Mose 21,24f. in ihrem Zusammenhang

zu lesen, um zu sehen, dass schon alttestamentlich Körperverletzungen rechtlich gerade *nicht* durch entsprechende Verletzungen des Täters geahndet wurden, sondern durch angemessene Ausgleichszahlungen an die geschädigte Seite (2 Mose 21,18f.22). Die jüdische Auslegung hat es dementsprechend als Regelung dafür verstanden, dass die Strafe für ein Verbrechen dem Schaden und den beteiligten Personen angemessen sein soll. Hiermit legt das Alte Testament – ganz im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Meinung – die Grundlage für ein Rechtssystem, in dem Verhältnismäßigkeit und Gerechtigkeit gewährleistet sind.

So ist im Talmud zu lesen (Bab. Tal. Baba qama 83b): »Wer seinen Nächsten verletzt, hat fünf Zahlungen zu leisten: Schadenersatz, Schmerzensgeld, Kurkosten, Versäumnisgeld und Beschämungsgeld.« Dieses aus der Mischna stammende Wort wird in der Gemara weiter diskutiert, jetzt auch konkret an der Frage, wie »Auge um Auge« zu verstehen sei: »Es wird gelehrt: R. Dostaj b. Jehuda sagte: Auge um Auge, eine Geldentschädigung. Du sagst eine Geldentschädigung, vielleicht ist dem nicht so, sondern wirklich das Auge? Ich will dir sagen, wie könnte man in dem Falle, wenn das Auge des einen groß und das Auge des anderen klein ist, aufrecht erhalten [die Worte] Auge um Auge? Wolltest du erwidern, in einem solchen Falle nehme man von ihm eine Geldentschädigung, so sagt ja die Tora: Einerlei Recht soll für euch gelten, das Recht soll für euch alle gleichmäßig sein.« So wird in der Gemara in mehreren Schritten das Talionsgebot diskutiert, immer wieder mit dem Ergebnis: Es geht um eine angemessene Erstattung des Schadens.

Auch das Neue Testament stellt diese Tradition einer gerechten Wiedergutmachung nicht grundsätzlich in Frage. Wenn Jesus in der Bergpredigt dem Talionsgebot die Aussage gegenüberstellt: »Wenn dir einer auf die rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar« (Mt 5,39), so setzt er das Gebot der gerechten Bestrafung nicht außer Kraft. Für seine Jünger soll aber der Verzicht auf Vergeltung für erlittenes Unrecht Vorrang haben.

Ähnlich ist es für Christen wichtig zu erkennen, dass das Gebot der Nächstenliebe (3 Mose 19,18) »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der HERR« von Jesus in seiner Bibel, unserem »Alten Testament«, vorgefunden wurde, wo es zugleich um die Fremdenliebe ergänzt ist (19,33f.). Auch die so genannte Überbietung des Liebesgebotes in der Bergpredigt (Mt 5,44): »Ich aber sage euch: Liebt

eure Feinde ... bittet für die, die euch verfolgen«, tritt nicht aus der jüdischen Tradition heraus. Vielmehr kennt schon das Alte Testament die Aufforderung, dem Feind zu helfen: »Wenn du dem Rind oder Esel deines Feindes begegnest, die sich verirrt haben, so sollst du sie ihm wieder zuführen.« (2 Mose 23, 4; vgl. Spr 25,21f.)

Dass Christen und Juden die Menschenrechtserklärungen als Ausdruck ihres eigenen Menschenverständnisses auffassen können, ist besonders deutlich im Menschenbild. Haben die Menschenrechte ihr Fundament in der *Menschenwürde*, so ist hier der Zusammenhang mit dem biblischen Menschenbild, speziell der Vorstellung vom Menschen als Ebenbild Gottes (1 Mose 1,26ff.), eindeutig. Die biblische Vorstellung der Abstammung aller Menschen von einem einzigen ersterschaffenen Paar bringt die grundsätzliche Gleichheit alles Menschlichen unübersehbar zum Ausdruck. Dies ist ein wichtiges Argument gegen alle Formen von Rassismus und übersteigertem Nationalismus. In der Mischna heißt es dazu: »Warum schuf Gott nur *einen* Menschen? Damit niemand zu seinem Mitmenschen sagen kann: Mein Vorfahr war größer als deiner« (Sanhedrin 4,5). Der Bezug auf die Erschaffung des Menschen ist am deutlichsten in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776: »All men are created equal.« Dieser Gedanke wurde ähnlich von der Französischen Nationalversammlung (1789) aufgenommen und schließlich von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948. Dort heißt es: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.« (Artikel 1)

Aus der Menschenwürde und ihrer Wahrung erwachsen die Schutzbestimmungen für das menschliche Leben. Es gibt eine Vielfalt der Entsprechungen und Zusammenhänge zwischen dem biblischen Recht und den modernen Menschenrechten. Sie reichen von formalen Aspekten – in beiden Bereichen geht es um ein Recht, das nicht, wie das positive Recht sonst, vom Staat festgesetzt ist, sondern diesem übergeordnet bleibt und geradezu als Maßstab dafür gilt – über die klassischen Freiheits- und Gleichheitsrechte bis zu den besonders engen Entsprechungen im Bereich der so genannten sozialen Menschenrechte. Zwar sind diese bis heute nicht Teil der geltenden Grundrechtskataloge, sondern bei uns etwa im Rahmen des Sozialstaates gesichert, aber dass auch für die Armen und sonst sozial Schwächsten

ein menschenwürdiges Leben einschließlich einer gesicherten ökonomischen Grundlage rechtlich garantiert sein soll, ist ein Hauptthema biblischen Rechts, das immer neu zur Geltung zu bringen ist.

Die Geltung der Menschenrechte wird sich immer wieder an den Menschen zu bewähren haben, die als Fremde und Ausländer, als Flüchtlinge, Vertriebene und Asylsuchende in Gefahr stehen, zu Rechtlosen zu werden. Gerade dieses fundamentale »Recht, Rechte zu haben« (Hannah Arendt) wurzelt in den vielen biblischen Schutzbestimmungen für Fremde, die von der Fremdenliebe bis zur Betonung der rechtlichen Gleichheit reichen: »Einerlei Recht gelte für euch und für den Fremden, der bei euch weilt« (4 Mose 15,16f.; 3 Mose 24,22 u.a.).

Ausgehend von dieser biblischen Grundlegung in Gottes Geboten werden Juden und Christen ihren Auftrag in der Welt gerade auch in der Wahrung und Stärkung der grundlegenden Menschenrechtsbestimmungen sehen. Menschenrechtsverletzungen, von wem auch immer sie begangen werden, können nicht entschuldigt werden. Deshalb werden immer wieder Christen und Juden ihre Stimme erheben, wo Unrecht in der Welt geschieht.

4.2 Bewahrung der Schöpfung

Seit in der ökologischen Krise unübersehbar geworden ist, dass eine Fortsetzung des Raubbaus an der Natur die Grundlagen des menschlichen Lebens auf dieser Erde in Frage stellen kann, wird christlicherseits unter dem Stichwort »Bewahrung der Schöpfung« verstärkt nach dem Verständnis der Welt als Schöpfung sowie den ethischen und rechtlichen Folgerungen daraus gefragt. Dabei spielt die Wiederentdeckung der einschlägigen biblischen Grundlagen eine große Rolle. Besonders seit dem Beginn der Neuzeit war christlicherseits das so genannte *dominium terrae*, der göttliche Auftrag an den Menschen, sich die Erde »untertan« zu machen und die Tiere zu beherrschen (1 Mose 1, 28), im Sinne einer unbegrenzten, durch keine Regeln und Gebote eingeschränkten Ausbeutung der Welt verstanden worden, so dass der neuzeitliche Umgang mit der Natur religiös legitimiert schien. Zwar werden im biblischen Schöpfungsbericht am Anfang des Alten Testaments die Menschen beauftragt, sich Erde und Tiere zu unterwerfen, aber der Zusammenhang zeigt eindeutig,

dass damit trotz der Härte der benutzten Worte zunächst keinerlei Tötung, selbst zum Zweck der Nahrung, eingeschlossen ist. Demnach waren die ersten Menschen Vegetarier. Erst als in die friedliche und deshalb »sehr gute« Welt (1,31) Gewalt eingedrungen ist, die zur Sintflut führt (6,11f.), kommt es nach der Flut zur Eindämmung dieser Gewalt durch göttliche Gebote, die auf rechtliche Ordnungen zielen (1 Mose 9,1ff.). Zwar dürfen jetzt Tiere gegessen werden, doch das Verbot des Genusses von Blut, als dem Träger des Lebens, ist ein dauerhaftes Zeichen für die Grenze menschlicher Verfügungsgewalt. Es ist im Zusammenhang der jüdischen Speisegesetze im Judentum bis heute bewahrt worden.

Diese anfängliche Eindämmung der Gewalt gegenüber der außermenschlichen Schöpfung findet in einer großen Anzahl weiterer Gebote der Tora eine Fortsetzung. Beispielhaft sei auf den Schutz der Tiermütter (5 Mose 22,6f.), das Verbot, Tiere zu quälen (25,4), und die Regeln zur Erhaltung der Sauberkeit der Natur durch eine Art Verursacherprinzip (23,14f.) hingewiesen. In alledem zeichnet sich modellhaft ein verantwortungsbewusster Umgang mit der Umwelt ab, der für christliche wie jüdische Praxis richtungweisend, aber auch für heute umstrittene Fragen wie die nach Rechten außermenschlicher Geschöpfe anregend sein kann und weitgehend noch der Entdeckung harret. Besonders hingewiesen sei darauf, dass das heute neu auftretende Problem der Verantwortung für nachfolgende Generationen auf wichtige biblische Erkenntnisse zurückgreifen kann (vgl. Jer 31,29; Ez 18,2; 2 Mose 20,5).

Viele dieser Gebote und die aus ihnen resultierenden Haltungen sind im Judentum weit lebendiger geblieben als im Christentum. Vor allem sind die für die meisten Christen weithin unverständlichen jüdischen Speisegesetze letztlich aus solchen biblischen Regeln zum verantwortlichen Umgang mit Tieren und Pflanzen hervorgegangen. Ohne dass Christen sie übernehmen sollen oder müssen, kann die Erkenntnis derartiger Zusammenhänge heute nicht nur Respekt hervorrufen, sondern zum neuen Nachdenken über einen verantwortlichen Umgang mit den Mitgeschöpfen anleiten bis hin zum Überdenken der eigenen Essgewohnheiten. Für die in Zukunft immer wichtiger werdende ethische Frage nach Regeln und Grenzen für Eingriffe in das Erbgut von Pflanzen, Tieren und Menschen könnte eine gemeinsame Orientierung an den biblischen Grundlagen besondere Bedeutung gewinnen.

4.3 Arbeit und Ruhe, Sonntagsheiligung und Sabbatruhe

Die Sieben-Tage-Woche mit ihrem Ruhetag ist eine der nachhaltigsten christlichen Übernahmen aus dem Judentum. Sie prägt den Rhythmus des Lebens, ragt in Fragen der sozialen und politischen Ordnung hinein, betrifft von ihrem Ursprung her auch das Verhältnis zur Natur und hat Bedeutung für viele persönliche Lebensaspekte. Sie steht heute in heftigen aktuellen Auseinandersetzungen neu auf dem Prüfstand. Als Christen erkennen wir dankbar diese soziale Er rungenschaft der jüdischen Gemeinschaft. Sie heute zu bewahren und neu mit Leben zu füllen, ist eine wichtige gemeinsame Aufgabe für die Zukunft.

Noch immer gibt es viele Christen, die das Feiertagsgebot des Dekalogs in der Formulierung des Kleinen Katechismus Martin Luthers: »Du sollst den Feiertag heiligen« wie selbstverständlich auf den Sonntag beziehen. Aber die Bibel spricht im Feiertagsgebot vom Halten des *Sabbat*, also nach unserer üblichen Bezeichnung vom Sonnabend/Samstag. In der alttestamentlichen Ursprungszeit geht es vor allem anderen um einen Ruhetag, an dem jede Arbeit unterbrochen wird. Demgegenüber tritt z.B. auch Gottesdienst und Kult deutlich zurück. Alle Menschen sollen diesen Sabbat halten. Auch dem Fremdling und sogar den Tieren soll die Möglichkeit zur Ruhe gegeben werden (2 Mose 20,10). Gott selbst ist dabei das Vorbild (1 Mose 2,2). Es geht um eine allumfassende Ruhe in der gesamten Gesellschaft, die in sich die Kraft zu neuer Kreativität birgt. Dass der Sabbat im nachbiblischen Judentum als Vorgeschmack der messianischen Zeit verstanden wird, zeigt seine hohe Bedeutung gerade im Gegensatz zum Arbeitsalltag.

Die christliche Urgemeinde hat zunächst den Sabbat mit seinen ursprünglichen Inhalten als den siebten Tag der Schöpfung weiter be gangen. In der neutestamentlichen Diskussion um das Einhalten des Sabbats werden bestimmte Aspekte seiner Heiligung, die auch im Judentum vorhanden waren, unterstrichen. Etwa wenn Jesus in der Diskussion mit den Pharisäern betont: »Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen« (Mk 2,27), wird die Erhaltung und Förderung menschlichen Lebens als überragendes Ziel gesehen. Neben den Sabbat aber tritt die Feier der Auferstehung Jesu am ersten Tag der Woche. Mit der Feier der Auferstehung als Anfang der neuen Schöpfung konnte sich der Ge-

danke der Erschaffung des Lichts am ersten Tag der Schöpfung verbinden. Hieraus ist schließlich der christliche Sonntag entstanden. In bestimmten Zeiten und Regionen feierten die Christen beide Tage. So heißt es noch im 4. Jahrhundert in den Apostolischen Konstitutionen: »Ich Petrus und ich Paulus ordnen an, daß die Unfreien fünf Tage arbeiten und den Sabbat und den Herrentag freihaben sollen« (VIII 31). In der kirchlichen Tradition verbanden sich dann immer mehr Elemente der Sabbatheiligung, insbesondere die Arbeitsruhe, mit dem Sonntag.

Der Sonntag als gesellschaftlich anerkannter gemeinsamer Ruhetag ist heute durch aktuelle Diskussionen um Ladenöffnungs- und Maschinenlaufzeiten in Frage gestellt. Das fordert zur Neubesinnung auf die biblische Tradition heraus. So haben sich der Rat der EKD und der Zentralrat der Juden in Deutschland 1998 »gemeinsam gegen eine weitere Aushöhlung des Schutzes des Ruhetages (Schabbat/Sonntag)« gewandt und die für Juden wie Christen gemeinsame Tradition eines Ruhetages für Mensch und Tier betont. Nach biblischer Überlieferung ist für menschliches Leben der Wechsel von Arbeit und Ruhe unaufgebbar: »Sechs Tage sollst du arbeiten« – dieser Satz hängt im Dekalog mit dem Ruhetagsgebot untrennbar zusammen. Arbeit gehört zum menschlichen Leben ebenso, wie der für alle Mitglieder der Gesellschaft gemeinsame freie Tag zu einer menschlichen gesellschaftlichen Ordnung gehört.

Zu erinnern ist schließlich daran, dass sich in der Bibel wie in der Gegenwart mannigfaltige Versuche finden, den Sabbatrhythmus, der sich in der Woche durch viele Kulturen und Zeiten hindurch bewährt hat, auf größere Zeiträume zu übertragen. Im angelsächsischen Bereich kennt man schon seit längerem die Einrichtung des Sabbatjahres (sabbatical). Dies spielt auch in Deutschland in manchen Berufen zunehmend eine Rolle in der Diskussion um eine Verkürzung der Lebensarbeitszeit, von der man sich eine Entlastung des Arbeitsmarktes erhofft. In bestimmten Bereichen wird sie bereits praktiziert. Statt eines immer früheren Übergangs in den Ruhestand bzw. in die Rente könnte ein derart durch kreative Unterbrechungen veränderter Lebensrhythmus durchaus neue Perspektiven eröffnen.

Biblisch ist das Sabbatjahr zugleich das Jahr eines umfassenden Schuldenerlasses (5 Mose 15,12ff.). In der Kampagne für eine Schuldenbefreiung für die ärmsten Länder der Dritten Welt ist diese Ausformung des biblischen Glaubens an den befreienden Gott – in Verbin-

dung mit dem größeren Zeitraum eines Jubeljahres nach Ablauf von sieben Sabbatjahrperioden (3 Mose 25) – aktuell aufgenommen worden. Sie hat aber auch im neuen Insolvenzrecht mit der Möglichkeit, aus überhöhten Privatschulden befreit zu werden, eine moderne Entsprechung gefunden. Dass derartige Traditionen heute auch ohne kirchliche Vermittlung aufgenommen und in ihrem Wert erkannt werden, zeigt, welche Schätze Juden und Christen in der gemeinsamen Tradition haben und für die Zukunft neu entdecken können.

4.4 Den Antisemitismus bekämpfen – Minderheiten schützen

4.4.1 *Den Antisemitismus bekämpfen*

Schon 1948 erklärte der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) auf seiner Gründungsversammlung: »Antisemitismus ist Sünde gegen Gott und Menschen.« Nach mehr als fünfzig Jahren ist festzustellen, dass antisemitische Einstellungen weiterhin bestehen.

Rechtsradikale Parteien hatten in den letzten Jahren in Deutschland und auch in anderen europäischen Ländern Wahlerfolge zu verzeichnen. Die Zahl antisemitisch motivierter Straftaten hat seit 1994 deutlich zugenommen. Zwischen 1980 und 1989 registrierte das Bundesministerium des Innern insgesamt 3159 antisemitische Straftaten, zwischen 1990 und (September) 1999 jedoch 7049. Zu diesen Straftaten zählen unter anderem Brandanschläge, Körperverletzungen und Störungen der Totenruhe. Neue Medien wie das Internet, aber auch Computerspiele werden zur Verbreitung antisemitischer Propaganda missbraucht. Hetz- und Drohbriefe gehören zum Alltag jüdischer Persönlichkeiten, die im öffentlichen Leben stehen. Jüdische Einrichtungen – vom Kindergarten bis zum Synagogenraum – sind auf strenge Sicherheitsvorkehrungen und Polizeischutz angewiesen.

Diese Situation weckt verständlicherweise bei vielen jüdischen Menschen in Deutschland – und nicht nur bei ihnen – große Sorge. Sie erinnern sich daran, dass es in den zwanziger Jahren ebenfalls kleine Splittergruppen waren, die mit antisemitischen Aktionen auf sich aufmerksam machten und die anfangs niemand ernst nahm. Als sich die wirtschaftliche Krise zuspitzte, zeigte sich, wie schnell der Antisemitismus in breiten Kreisen der Bevölkerung Boden gewinnen konnte.

Auf gefährliche Entwicklungen hinzuweisen kann nicht einzig die Aufgabe jüdischer Bürgerinnen und Bürger sein. Öffentlicher Protest gegen jede Diskriminierung und Zeichen der Solidarität gerade von christlicher Seite sind notwendige Beweise für die ehrliche Bereitschaft, aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen.

Trotz vieler guter Ansätze in Pädagogik und Homiletik ist es noch nicht gelungen, die alten Klischees gänzlich auszuräumen. Gerade in der älteren Generation hält sich z.B. hartnäckig die Auffassung, »die Juden« – und nicht *alle* Menschen – seien schuld am Tod Jesu, obwohl diese Behauptung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil von kirchlicher Seite in zahlreichen Erklärungen als falsch zurückgewiesen wurde. Einerseits gilt es, theologisch einen Zugang zum Kreuzesgeschehen zu vermitteln. Dies geschieht etwa in dem Passionslied von Paul Gerhardt, das im Blick auf Jesus und sein Leiden formuliert:

»Ich, ich und meine Sünden,
die sich wie Körnlein finden
des Sandes an dem Meer,
die haben dir erreget
das Elend, das dich schläget,
und deiner schweren Martern Heer« (EG 84,3).

Andererseits ist es nötig, dem immer noch bestehenden Mangel an historischer Information abzuhelfen. Erforderlich ist vor allem eine Hilfestellung, wie mit solchen Texten des Neuen Testaments umzugehen ist, die scharfe Kritik am Tun und Lassen von Juden üben. Nach allem, was in 2000 Jahren Kirchengeschichte geschehen ist, verbietet es sich, diese Texte weiter zu gebrauchen, ohne auf ihren zeitbedingten Kontext aufmerksam zu machen (vgl. Studie II, 3.5.4). Eine verhüllte Form von Antisemitismus, die auch in christlichen Kreisen anzutreffen ist, äußert sich in oft höchst emotional vorgebrachter Kritik am Staat Israel und dessen Politik, für die pauschal alle Juden zur Verantwortung gezogen werden. So werden dort inakzeptable und verletzende Parallelen zwischen der NS-Politik und der israelischen Politik gegenüber den Palästinensern gezogen, wobei man Letztere als »Opfer der Opfer« bezeichnet.

Wie jede andere Regierung darf auch die Regierung des Staates Israel in ihren politischen Entscheidungen kritisiert werden. Solche Kritik ist nicht ohne weiteres schon antisemitisch. Es muss allerdings an-

gesichts der Tatsache, dass es nach der Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden weder zwischen Juden und Christen (besonders in Deutschland) noch zwischen Deutschland und Israel ein »normales« Verhältnis gibt, mit besonderer Sorgfalt darauf geachtet werden, dass dadurch nicht willentlich oder unwillentlich der alte Antisemitismus neue Nahrung bekommt.

Gefährlich sind aber auch die überspannten Erwartungen, die vor allem fundamentalistisch eingestellte Christen an den Staat Israel knüpfen. Sie können leicht in bittere Enttäuschung umschlagen. Nicht selten verbirgt sich auch hinter philosemitischen Sympathiebekundungen ein uneingestandes und diffuses Schuldgefühl. Problematisch ist die damit oft einhergehende Weigerung, die schwierige Situation der Palästinenser ebenso einfühlsam wahrzunehmen wie die der Juden.

Durch glaubhafte und bleibende Solidarität mit Juden können Christen ihren bescheidenen Beitrag zum Frieden leisten. Durch enge Beziehungen zu Juden und zu christlichen Palästinensern gelingt manchmal sogar ein Brückenschlag.

4.4.2 Minderheiten schützen

Wie in der Zeit des Nationalsozialismus auch andere Minderheiten (z.B. Sinti und Roma) aus rassistischen Motiven diffamiert, verfolgt und ermordet wurden, so zeigt sich auch heute in rechtsradikalen Kreisen ein enger Zusammenhang zwischen Judenhass, Rassismus, Sündenbock-Denken und Fremdenfeindlichkeit.

Die Verschlechterung der sozialen Lage mit einer dauerhaft hohen Zahl von Arbeitslosen und tief greifenden Veränderungen der sozialen Sicherungssysteme kennzeichnet die gegenwärtige Entwicklung in Deutschland. Dies führt in besonders betroffenen Bevölkerungsteilen zu starker Verunsicherung. Es besteht die Gefahr, dass viele anstelle einer differenzierten Auseinandersetzung um zukunftsfähige Modelle in Wirtschaft und Gesellschaft den einfachen Erklärungsmustern und Lösungen rechtsextremer Parteien Glauben schenken. Existenzielle Ängste sind von jeher ein gefährlicher Nährboden für Fremdenhass und die Suche nach Sündenböcken.

Die Kirche als Teil der Gesellschaft kann in dieser Situation nicht abseits stehen. Sie hat die Pflicht, die biblischen Wertvorstellungen, die sie aus der jüdischen Tradition übernommen hat – Gerechtig-

keit, Menschenwürde, Nächstenliebe, Fremdenfreundlichkeit, Gastfreundschaft, Barmherzigkeit – in den Prozess politischer Meinungsbildung mit Nachdruck einzubringen. An dieser Stelle können Juden und Christen eine in ihrem jeweiligen Glauben begründete gemeinsame Aufgabe wahrnehmen.

Zentral steht in der Bibel die Erinnerung daran, dass die Israeliten selbst Fremdlinge gewesen sind in Ägypten: »Wenn ein Fremdling bei euch wohnt in eurem Lande, den sollt ihr nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägypten.« (3 Mose 19,33f.) Im Neuen Testament identifiziert sich Christus selbst mit den Bedrängten: »Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich aufgenommen!« (Mt 25,35).

Die Fähigkeit, sich in die Lage eines anderen hineinzusetzen, ist die wichtigste Voraussetzung für die Entwicklung hilfreichen Verhaltens in einer Gemeinschaft. Menschen, die auch gegen Widerstand Zivilcourage beweisen, zeichnen sich außerdem durch gesundes Selbstwertgefühl und ausgeprägten Gerechtigkeitsinn aus. In Erziehung und Unterricht hat die Kirche vielfältige Möglichkeiten, verantwortliches und hilfreiches Verhalten einzuüben und der Tendenz, in der anonymen Masse unterzutauchen, entgegenzuwirken. Die prinzipiell gleiche Würde aller Menschen unterstreicht die Schöpfungserzählung (1 Mose 1). Sie bezeugt im Unterschied zu den Schöpfungsmythen vieler anderer Völker, in denen der erste Mensch der Ahnherr des jeweils eigenen Volkes ist (mit allen Merkmalen der eigenen Volkszugehörigkeit), dass *der Mensch* als Gattung nach dem Bilde Gottes erschaffen wurde (vgl. 4.1).

Nötig ist gerade in Zeiten zunehmender Vereinzelung und sozialer Kälte die Wiederentdeckung der Gastfreundschaft, wie sie in der Bibel begegnet. Sprichwörtlich ist die Gastfreundschaft Abrahams (1 Mose 18,1-15; Hebr 13,2). Die Evangelien erzählen von zahlreichen Gastmählern, die Jesus mit Freunden und Fremden hielt. Am Abendmahlstisch feiert die Gemeinde, dass Gott selbst uns Gäste sein lässt: »Schmeckt und seht, wie freundlich der Herr ist!« (Ps 34,9).

Christliche Initiativen, die sich darum bemühen, Brücken zu schlagen zwischen Menschen verschiedener Herkunft, Kultur oder Religion, verdienen Anerkennung und Unterstützung. Sie machen sichtbar, dass die christliche Gemeinde ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft ist, die alle Grenzen von Nationalität und Kultur

überschreitet. Diese Einheit in der Vielfalt wird in der Pfingstgeschichte abgebildet: Der Heilige Geist überwindet die Barrieren, die Menschen voneinander trennen, und stellt sie in eine neue Gemeinschaft (Apg 2,7-11).

Die Vision einer versöhnten Menschheit, die Juden und Christen miteinander teilen (Jes 2; Offb 21), bestärkt und verpflichtet sie, schon jetzt für die Einheit und Versöhnung aller Menschen zu arbeiten. Denn: »So spricht der Herr: Wahr ist das Recht und übt Gerechtigkeit, denn mein Heil ist nahe, dass es komme, und meine Gerechtigkeit, dass sie offenbar werde« (Jes 56,1).

4.5 Formen des Gedenkens

4.5.1 Die Pflege der Erinnerung an bestimmte Gestalten und Ereignisse gehört seit alters zur menschlichen Kultur. »In der jüdisch-christlichen Tradition ist das Erinnern und die generationenübergreifende Weitergabe geschichtlicher Erfahrungen für die individuelle wie kollektive Identitätsbildung zentral. Die Frage nach der Identität der Deutschen und dem Rang der nationalsozialistischen Gewaltverbrechen für ihr kulturelles Gedächtnis steht heute neu auf der Tagesordnung« (Gestaltung und Kritik, Seite 30).

Seit dem 19. Jahrhundert war solches Gedenken immer mehr in den Dienst eines überzogenen Nationalstolzes gestellt worden durch Siegesfeiern an Jahrestagen, Denkmäler berühmter Feldherren, Künstler und Wissenschaftler und Kriegerdenkmäler. In diesen Entwicklungen war nicht christlicher Geist am Werk, aber auch die Kirchen haben sich daran beteiligt. Ihre letzte Übersteigerung erfuhr diese Entwicklung in den bombastischen Feiern und Denkmälern des Nationalsozialismus – allerdings auch in dem von oben verordneten und politisierten Gedenken in den sozialistischen Ländern.

Als Reaktion auf solche Übersteigerungen hat sich nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in Deutschland allmählich eine Neubesinnung durchgesetzt. Es werden nicht mehr »Helden« gefeiert, sondern auch in der Durchsetzung ihrer Ziele Gescheiterte wie die Gestalten des deutschen Widerstands gegen Hitler. Erst später rückte auch das Gedenken an die Opfer des Faschismus und damit die Auseinandersetzung mit der Schuld der Täter in den Vordergrund. Aus dem Erschrecken über die Schoa heraus wurde vor allem auch an belastende

Ereignisse der Vergangenheit erinnert durch KZ-Gedenkstätten, Gedenktage für die Opfer der NS-Herrschaft, Dokumentationen in Funk und Fernsehen zu bestimmten Anlässen usw. Eine neue Kultur des Gedenkens, die die Opfer und die Schuld in den Mittelpunkt stellt, hat sich auch in den Kirchen durchgesetzt, z.B. in Gottesdiensten und Feiern zum 10. Sonntag nach Trinitatis (Israelsonntag), zum 9. November (Gedenktag des Novemberpogroms) oder zum 27. Januar (Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus/Gedenktag der Befreiung des KZ Auschwitz). Es gibt viele Orte, Personen und Termine, die Anlass zum Gedenken geben.

4.5.2 Durch die Diskussion um das zentrale Holocaust-Mahnmal in Berlin wurde die Frage nach einem angemessenen Erinnern und Gedenken wieder neu und grundsätzlich aufgeworfen. Die Zahl der Zeitzeugen aus den Reihen der Opfer und der Täter wird immer kleiner, und die nachwachsenden Generationen in Deutschland haben keinen unmittelbaren Zugang mehr zur Zeit des Nationalsozialismus.

In dieser Situation wird erneut gefragt, ob es nicht an der Zeit sei, einen Schlussstrich unter die Vergangenheit zu ziehen, um die aus ihr herrührenden Verwundungen ausheilen zu lassen. Ferner wird gefragt, ob die bisherigen Formen des Gedenkens nicht zur Routine erstarrt seien und so eher zur Neutralisierung und Verdrängung der Vergangenheit beitragen als zu ihrer Vergegenwärtigung. Alle Überlegungen führen jedoch immer wieder zu dem Ergebnis, dass ein Verzicht auf die Beschäftigung mit der Vergangenheit nicht möglich und sogar gefährlich wäre, dass aber über die Formen des Gedenkens angesichts des Generationenwechsels neu nachzudenken ist. Die immer noch anwachsende Literatur zum Holocaust spiegelt ein starkes Interesse auch der jungen Generation an der neueren Geschichte wider.

4.5.3 In diesem Zusammenhang ist der Hinweis auf die intensive Kultur des Gedenkens im Judentum, das in besonderer Weise ein Volk der Geschichte ist, hilfreich. Wenn es in der Pessach-Haggada heißt: »Ein jeder verstehe sich so, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen«, so ist damit die grundsätzliche Gleichzeitigkeit aller Generationen angesprochen, die den tiefen Graben zur Vergangenheit überbrückt. Die Feste Israels dienen insgesamt der Vergegenwärtigung einer heilvollen Vergangenheit (vgl. 4.3). Ein wesentli-

cher Teil des Gedenkens ist das Wachhalten des Geschehenen durch das Erzählen (5 Mose 6,20ff.).

Doch auch belastende Erinnerungen haben ihren festen Ort im jüdischen Leben. Das Gedenken an die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier (587 v.Chr.) und durch die Römer (70 n.Chr.) hat die biblischen Schriften ebenso geprägt wie die nachbiblische Tradition. In den Memorbüchern der Gemeinden wird die Erinnerung an die Opfer von Verfolgungen und Pogromen in alter und neuerer Zeit lebendig gehalten. Die Mahnung »Sachor/Gedenke!« (5 Mose 25,17) findet sich heute in vielen Synagogegebäuden.

Auf vielfache Weise wird so im Judentum die Vergangenheit erinnert, vergegenwärtigt und bewusst gehalten; sie ist integraler Bestandteil der Gegenwart.

4.5.4 Auch das Christentum hat durchaus Ansätze zu einer solchen Kultur des Gedenkens: Die Verlesung und Auslegung biblischer Texte im Gottesdienst und bei anderen Gelegenheiten hält die biblische Geschichte gegenwärtig. Das Gedenken an Märtyrer und andere bedeutende Gestalten der Kirchengeschichte hat in weiten Teilen der Christenheit seinen festen Ort. Das Abendmahlswort »Dies tut zu meinem Gedächtnis« lädt ein zum Gleichzeitigwerden mit der Geschichte Jesu und der seines Volkes Israel.

Allerdings sind diese Ansätze wenig entwickelt und oft verdeckt. Das Gedenken der Märtyrer und Glaubenszeugen ist in den orthodoxen und katholischen Kirchen in eine Heiligenverehrung umgewandelt, in den evangelischen Kirchen demgegenüber sehr zurückgetreten; Glaubenszeugen aus der jüdischen Bibel, erst recht aus dem späteren Judentum, werden kaum einbezogen. Die Einladung zum Gedenken im Rahmen des Abendmahls wurde im Zusammenhang der theologischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit nur eingeschränkt wahrgenommen. Die Tradition des Schuldbekenntnisses ist stark individualisiert. Auch wenn der Buß- und Betttag traditionell oft die Schuld des Einzelnen in den Blick nimmt, so ist er doch von seinem Ansatz her auf das Leben in der Gemeinschaft und ihre Schuld vor Gott ausgerichtet.

4.5.5 Heute gilt es neu zu entdecken, was Erinnern und Gedenken wirklich heißt. Es geht um ein tief greifendes Erinnern und Vergegenwärtigen früherer Ereignisse und Gestalten, die für das Leben in

Gegenwart und Zukunft maßgebende Bedeutung haben sollen, um ein Gleichzeitigwerden, das die Vergangenheit wirkungskräftig erhält in Ermutigung und Mahnung.

Dabei muss jeweils geprüft werden, wer Subjekt des Gedenkens ist: Es ist nicht dasselbe, ob überlebende Opfer sich erinnern oder Täter, ob es Menschen sind, die den Ereignissen gleichzeitig waren oder solche, die später geboren sind. Das Gedenken kann – getrennt oder gemeinsam – gelingen, wenn zuvor ehrlich Rechenschaft über diese Unterschiede gegeben wird. Ältere, die Zeitgenossen der Schoa waren, können ihre Trauer und ihre Schuld eingestehen. Jüngere, die persönlich nicht in das Geschehen der Schoa verwickelt sind, können doch stellvertretend für ihre Vorfahren/Eltern Verantwortung für das Geschehene übernehmen. Sie leisten so einen Beitrag zu einer Identitätsstiftung über den persönlichen Bereich hinaus, über die Generationsgrenzen hinweg. Nachkommen von Tätern, Opfern und Zuschauern können zu gemeinsamem Gedenken zusammenfinden, indem sie das Erinnern verbinden mit dem festen Entschluss »Nie wieder!« Ein solches Gedenken darf nicht abstrakt sein, sondern muss konkret deutlich machen, dass es um bestimmte einzelne Menschen ging, nicht um die abstrakte Zahl von sechs Millionen. Von solchem Gedenken wird immer wieder neue Beunruhigung ausgehen. So wird Gedenken zur Mahnung, ebenso wie die Erinnerung an Taten der Menschlichkeit zur Ermutigung wird.

Diesem umfassenden Gedenken muss in der Gesellschaft und auch in der Kirche Raum gegeben werden. Die Formen des Gedenkens werden sich von Generation zu Generation ändern. Zu den bewährten Formen des Aufsuchens besonderer Orte, des Wahrnehmens besonderer Termine werden neue hinzutreten, die das Gewohnte verwandeln, verlebendigen und erneuern: Verlesung der Namen von Opfern, aktiver Einsatz im Friedensdienst, Pflege jüdischer Friedhöfe, Vergegenwärtigung von ermutigenden Beispielen des Widerstands und des Glaubensmuts und von mahnenden Schicksalen der Opfer durch Bild, Wort und Ton, durch symbolisches Nacherleben/erlebendes Gedenken (vgl. Kindermahnmal in Jad-wa-Schem; United States Holocaust Memorial Museum in Washington). Gerade in einer zum Individualismus neigenden Zeit ist es wichtig, dass Gedenken nicht nur individuell, sondern auch gemeinschaftlich geschieht; so wird die Identität nicht nur der Einzelnen, sondern der Gesell-

schaft insgesamt geprägt. Solches Gedenken wird Auswirkungen auf eine Vertiefung des gottesdienstlichen Gedenkens haben. Dafür könnte auch der Buß- und Betttag bei entsprechender Gestaltung eine Möglichkeit bieten. Ein Schritt dazu ist auch das von der evangelischen und der katholischen Kirche gemeinsam vorbereitete Gedenken an die Märtyrer des 20. Jahrhunderts.

Durch das Überprüfen bisheriger Formen und das Entdecken neuer Formen erweist sich Gedenken als ein Prozess lebendiger Auseinandersetzung in Aneignung und Abwehr.

4.6 Israel – Land und Staat

4.6.1 *Warum geht uns das Thema an?*

Die Existenz des Staates Israel, der in seiner Gründungsurkunde und mit seinem Namen ausdrücklich an biblische Traditionen anknüpft, macht es Christen unmöglich, von Israel so zu sprechen, als handle es sich dabei nur um eine Größe der Vergangenheit. Der moderne jüdische Staat fordert Christen dazu heraus, über ihr Verhältnis zum jüdischen Volk nachzudenken. Er ist ein wichtiger Faktor im Gespräch mit Juden innerhalb und außerhalb des Staates Israel.

Für arabische Christen allerdings stellen Existenz und Politik des Staates Israel das größte Hindernis auf dem Weg zu einer theologischen Neuorientierung im Blick auf das Judentum dar. Dies gilt in abgeschwächter Form auch für Christen anderer Länder und für kirchliche Organisationen, die sich besonders mit den Palästinensern und ihrem Anspruch auf das Land solidarisieren.

Einerseits eröffnet die Existenz eines jüdischen Staates ganz neue Möglichkeiten der Begegnung, weil sich dort zum ersten Mal seit fast zweitausend Jahren die jüdischen Gesprächspartner gegenüber den Christen in der sicheren Mehrheit befinden und von daher unbefangener ihre Positionen vertreten können. Andererseits blockiert der politische Streit zwischen dem Staat Israel, den Palästinensern und der arabischen Welt oft das Gespräch zwischen den drei abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum, Islam.

Umstritten ist, ob es für Christen *theologische* Gründe gibt, für den Staat Israel besonders einzutreten, und welche Bedeutung für sie das Land der Verheißung hat.

4.6.2 *Widerstreitende theologische Positionen*

Als erste Kirche der Welt widmete sich die Nederlandse Hervormde Kerk in einer theologischen Handreichung »Israel: Volk, Land und Staat« vom 16. Juni 1970 ausführlich der Frage, ob der Staat Israel für Christen auch eine Glaubensdimension habe. Diese Handreichung kommt zu dem Schluss, dass der Staat Israel für Christen kein Staat wie jeder andere sein könne, weil die Bindung des jüdischen Volkes an das Land biblisch begründet sei. Sie stellt fest: »Darum sind wir davon überzeugt, daß der, der aus dem Glauben heraus die Wiedervereinigung von Volk und Land bejaht, unter den gegebenen Verhältnissen auch die Gestalt eines eigenen Staates für dieses Volk bejahen muß.« Mit dieser Einschätzung verbindet die Handreichung allerdings den hohen Anspruch an das jüdische Volk, sein Volksein unter den Nationen der Welt exemplarisch zu verwirklichen. Auch der Staat Israel müsse exemplarisch sein: »Wenn Israel für uns ein Staat wie alle anderen wäre, dürften wir an ihn auch nicht solche Maßstäbe anlegen, denen kein einziger anderer Staat Genüge tut. Aber wir glauben, daß Israel einzigartig ist: Sein einzigartiger Charakter beruht auf Gottes Erwählung, denn das jüdische Volk ist noch immer das besondere Volk, das auf Grund der Verheißungen Gottes mit diesem besonderen Land verbunden ist. Darum erhoffen wir von diesem Volk auch mehr als von irgendeinem anderen Volk.«

Es überrascht nicht, dass die 1970 formulierte und mehrheitlich von der niederländischen Synode unterstützte Handreichung auch Widerspruch hervorrief. In der teilweise öffentlich geführten Debatte meldeten sich vor allem ökumenische Partner der Palästinenser kräftig zu Wort. Das Stichwort von der »doppelten Solidarität« gegenüber Juden und Palästinensern machte die Runde. Im Jahr 1988 – als die Intifada (der Volksaufstand gegen die israelische Besatzung) bereits die Schlagzeilen beherrschte und viele zum ersten Mal auf die verzweifelte Situation der Palästinenser aufmerksam wurden – entschloss sich die Synode zu weitergehenden Studien über das Thema.

In einem neuen Beratungsprozess fanden bewusst auch die Stimmen der palästinensischen Christen Gehör. Vor dem Hintergrund ihrer leidvollen Erfahrungen hinterfragen palästinensische Theologen wie Naim Ateek oder Mitri Raheb die Gültigkeit der biblischen Landverheißung in der Gegenwart. Sie verweisen darauf, dass die entsprechenden biblischen Texte fast alle in eine Situation hinein gesprochen wur-

den, in der das jüdische Volk ohne Land war. Man dürfe sie keinesfalls dazu benutzen, die heutige Machtposition Israels zu untermauern. Wer die Rückkehr der Juden nach Palästina und die Errichtung des jüdischen Staates als »Zeichen der Treue Gottes« interpretiere, wie westliche Christen dies z. T. getan haben, unterstelle, dass es auch Gottes Wille war, dass etwa eine Million palästinensische Menschen als direkte oder indirekte Folge der Staatsgründung ihre Heimat verloren. In einer 1995 vorgelegten Stellungnahme der Synode der Niederlande Hervormde Kerk werden diese Schwierigkeiten dargestellt und Missverständnisse zurechtgerückt, die die Handreichung von 1970 – vor allem bei fundamentalistisch eingestellten kirchlichen Kreisen – befördert hatte. Zu einer einvernehmlichen theologischen Position findet die niederländische Studienkommission jedoch nicht. Inspiriert nicht zuletzt von der theologischen Debatte in den Niederlanden hat sich in Deutschland zuerst die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland deutlich zum Staat Israel geäußert: Sie bezeugt in ihrem Synodalbeschluss vom 11. Januar 1980 die »Einsicht, daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind«. Während die Mehrzahl der kirchlichen Stellungnahmen seitdem in der Argumentation vorsichtiger ist (s.o. I, 1.2; vgl. Studie II, 3.5.1), heißt es in den von der Hauptversammlung des Reformierten Bundes 1990 beschlossenen Leitsätzen »Wir und die Juden – Israel und die Kirche«: »Weil wir als Christen in einem besonderen Zusammenhang mit dem jüdischen Volk stehen, treten wir öffentlich für das Leben dieses Volkes ein und begleiten voll Hoffnung und Sorge das Leben der Juden im Land Israel und den Weg des Staates Israel. Wir widersprechen allen Bestrebungen, die das Lebensrecht Israels problematisieren. Mit unseren Gebeten und in politischer Verantwortung sind wir dem Staat Israel, seiner Lebensgestalt und seiner Entwicklung, besonders in seinen Gefährdungen und Bedrohungen, zugewandt und verpflichtet.« In den ausführlichen Erläuterungen wird erklärt: »Dies bedeutet nicht, daß wir in der Existenz des Staates Israel unmittelbar die endzeitliche Erfüllung der Verheißungen erkennen könnten. Es bedeutet aber ausdrücklich, daß wir denen widersprechen, die Israel als Volk, Israel als Land und Israel als Staat aus den Fragen des Glaubens und der Theologie fernhalten möchten.«

4.6.3 *Der ungekündigte Bund und das Land der Verheißung*

Zu den neuen Einsichten, die aus dem christlich-jüdischen Dialog ihren Weg bis in die Grundordnungen mehrerer Gliedkirchen der EKD hinein gefunden haben (vgl. 1.1.1), gehören der ungekündigte Bund Gottes mit seinem Volk Israel und dessen bleibende Erwählung.

Es ist unbestreitbar, dass nach dem biblischen Befund Erwählung, Bund und Landverheißung aufs Engste miteinander verknüpft sind (z.B. 1 Mose 12,1ff.; 17,2ff.; 5 Mose 6,1ff.). Dabei sind allerdings weder die Grenzen des verheißenen Landes noch eine bestimmte Organisationsform für das Wohnen im Land eindeutig zu beschreiben. Die archäologischen Erkenntnisse über den Prozess der so genannten Landnahme ergeben ein wesentlich differenzierteres Bild als es die biblischen Berichte nahe legen. Vermutlich haben zu jeder Zeit verschiedene Völker nebeneinander im Land gelebt. Für das Verständnis der biblischen Geschichtsschreibung ist zu beachten, dass es sich immer um in einem bestimmten Kontext *interpretierte Geschichte* handelt.

Schon Abraham wird das Land versprochen: »Ich will aufrichten meinen Bund zwischen mir und dir und deinen Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht, dass es ein ewiger Bund sei, so dass ich dein und deiner Nachkommen Gott bin. Und ich will dir und deinem Geschlecht nach dir das Land geben, darin du ein Fremdling bist, das ganze Land Kanaan, zu ewigem Besitz, und will ihr Gott sein.« (1 Mose 17,7f.).

Mit der Gabe des Landes ist die Berufung verknüpft, gemäß der Tora zu leben: »Du bist ein heiliges Volk dem Herrn, deinem Gott. Dich hat der Herr, dein Gott aus allen Völkern, die auf Erden sind, für sich erwählt, dass du sein eigen seist.« (5 Mose 7,6ff.) Die Erwählung und das Land sind Gnadengaben. Darum mahnt die Schrift zur Demut: »So wisse nun, dass der Herr, dein Gott, dir nicht um deiner Gerechtigkeit willen dies gute Land zum Besitz gibt, da du doch ein halsstarriges Volk bist.« (5 Mose 9,6).

Das Land schafft die Bedingungen, um an einem ganz konkreten Ort nach der Weisung Gottes zu leben – als Licht für die Völker. Die Bibel hält aber fest, dass das Land nur geliehen ist. Es gehört Israel nicht: »Das Land ist mein, und ihr seid Fremdlinge und Beisassen bei mir.« (3. Mose 25,23) Die Gesetze über Sabbat- und Erlassjahr basieren auf dieser Grundüberzeugung (3 Mose 25). Die Propheten drohen sogar mit dem Verlust des Landes, wenn Israel

den religiösen und ethischen Forderungen Gottes zuwiderhandelt: »Bessert euer Leben und euer Tun, dass ihr recht handelt einer gegen den andern und keine Gewalt übt gegen Fremdlinge, Waisen und Witwen und nicht unschuldiges Blut vergießt an diesem Ort und nicht andern Göttern nachlauft zu eurem eigenen Schaden, so will ich euch wohnen lassen an diesem Ort, in dem Lande, das ich euren Vätern gegeben habe für immer und ewig.« (Jer 7,5-7).

Auch wenn solche Worte Israel Anlass geben, darüber nachzudenken, ob sein Leben im Land »Verwirklichung und Bewährung« (Martin Buber) des Auftrags ist, den es von Gott empfangen hat, so legitimieren sie Christen doch nicht, die Gültigkeit der Verheißung und des Bundes in Zweifel zu ziehen.

Auch Israels Verhältnis zu den heidnischen Weltvölkern ist in den Blick genommen, wo es um das Land geht: »Wenn ich euch aus den Völkern bringen und aus den Ländern sammeln werde, in die ihr zerstreut worden seid, werde ich mich an euch als der Heilige erweisen vor den Augen der Heiden. ... Und ihr werdet erfahren, dass ich der Herr bin, wenn ich so an euch handle zur Ehre meines Namens, und nicht nach euren bösen Wegen und verderblichen Taten, du Haus Israel, spricht Gott der Herr.« (Hes 20,41ff.).

In der nachbiblischen Tradition gewinnt die Auffassung von der Heiligkeit des Landes noch an Bedeutung: »Nur in *Erez Israel*« (im Land Israel) läßt sich der Geist Gottes auf den Menschen nieder.« (Bab. Tal. Baba batra 158b). Vielfach findet sich aber auch eine Spiritualisierung des Landes. In der jüdischen Mystik des Mittelalters wird die Zionsliebe ein beherrschendes Motiv. Eine sichtbare Folge davon ist im 16. Jahrhundert eine beachtliche jüdische Präsenz im Land in Safed (Galiläa). Die Sehnsucht nach Zion setzt sich fort bis in die Gedankenwelt des religiösen Zionismus in diesem Jahrhundert (z.B. in der britischen Mandatszeit bei Rabbi Abraham Isaak Kook).

Von der Zeit der Kirchenväter bis in unsere Zeit hinein war die vorherrschende Auffassung der Kirchen, dass die Zerstörung der Stadt Jerusalem und des Tempels ebenso wie die Vertreibung der Juden aus ihrem Land Folge ihres Fehlverhaltens seien, insbesondere ihrer Ablehnung Jesu als Messias Israels. Hier wurde Geschichte in einer bestimmten Weise christlich theologisch gedeutet.

Auch für die kirchliche Haltung gegenüber der zionistischen Bewegung und dem Staat Israel spielte die traditionelle Verwerfungstheologie eine entscheidende Rolle. Als Beispiel mag die Antwort dienen,

die Papst Pius X. 1904 in einem Interview Theodor Herzl gab: »Wir können diese Bewegung (den Zionismus) nicht gutheißen ... Der Boden Jerusalems ... ist geheiligt durch das Leben Jesu Christi. ... Die Juden haben unseren Herrn nicht anerkannt, folglich können wir das jüdische Volk nicht anerkennen.« Wo es unter Christen Zustimmung gab, stand dahinter weithin die Hoffnung, dass die Rückkehr der Juden in ihr Land der erste Schritt zu ihrer Bekehrung und damit zur endzeitlichen Vollendung sei. Auch heute gibt es eine starke Bewegung, vor allem in charismatisch geprägten und evangelikalen christlichen Gruppen, die auf derselben theologischen Grundlage den Staat Israel und seine Politik, soweit sich diese auf biblische Prophezeiungen beziehen lässt, bedingungslos unterstützen.

Wäre es angesichts der Gefahr missbräuchlicher Benutzung biblischer Texte für die eigenen Interessen nicht besser, auf jede theologische Deutung der Rückkehr der Juden ins Land und der Gründung eines Staates, der den Namen Israel trägt, zu verzichten?

Viele Juden fühlen sich aus biblischen, aus religiösen oder geschichtlichen Gründen an das Land bzw. den Staat Israel gebunden. Der moderne Staat Israel hat für die jüdische Existenz im Land und in der Diaspora eine unentbehrliche Sicherungsfunktion. Er hat sich zum geistigen Zentrum und zum Mittelpunkt jüdischer Kultur und Wissenschaft entwickelt. Aus Respekt vor der Glaubensüberzeugung der Juden und in dem Bewusstsein, dass es auch die schuldbeladene Geschichte der europäischen Nationen ist, die das Land Israel zum Asylort werden ließ und schließlich zum Teilungsbeschluss der Vereinten Nationen von 1947 führte, bejahen Christen die Notwendigkeit des Staates Israel. Sein Existenzrecht ist völkerrechtlich unbestreitbar und bedarf keiner theologischen Legitimation. Die Behauptung, dass Gottes Bund und Verheißungen weiterhin gelten (vgl. Röm 9,4; 11,1ff.) und das Alte Testament unverzichtbarer Teil der christlichen Bibel ist, fordert aber zu theologischer Reflexion über die Bedeutung des Landes und der Landverheißung heraus.

Der Einwand, im Neuen Testament spiele das Land keine Rolle, führt nicht weiter. Erstens ist die Frage, ob die Zurückhaltung an diesem Punkt nicht andere Gründe hat, etwa die Abgrenzung gegen politische Messiaserwartungen (Apg 1,6) oder die stillschweigende Voraussetzung, dass Volk und Land Israel zusammengehören. Zweitens hat das Alte Testament für Christen seinen eigenen Wert auch dort, wo das Neue Testament nicht ausdrücklich Bezug darauf nimmt. »Was Christum

treibet« (Luther) ist nicht losgelöst zu sehen von dem Einen Gott Israels, von dessen Gnade und Treue auch das Alte Testament zeugt.

Die von palästinensischen Theologen geforderte Universalisierung aller biblischen Aussagen über das Land (»jedem Volk hat Gott ein Land gegeben«) widerspricht der in den Abschnitten 2.2 und 2.4 beschriebenen biblischen Einsicht, dass Gott sich selbst unauflöslich an das jüdische Volk gebunden hat, Bund und Land aber zusammengehören. Auch wo ausdrücklich das verheißene Heil für die ganze Welt in den Blick genommen ist, hält die Bibel an der Besonderheit der Erwählung Israels fest.

Gewiss kann, was als Gnadengabe Gottes gemeint war, um ein Leben in Gerechtigkeit und Freiheit zu ermöglichen und zu schützen – Schöpfung, Erwählung, Bund und die Gabe des Landes –, durch menschliche Schuld Unrecht und Tod bewirken. Die Bundestreue Gottes fällt damit nicht hin. Zwischen dem Land als Gnadengabe Gottes und dem säkularen Staat Israel ist in jedem Fall sorgfältig zu differenzieren. Dieser Auffassung stimmen gerade religiöse Juden in der Mehrheit zu.

4.6.4 Konsequenzen

Alle Staaten haben – wie Familien oder Völker – die ethische Funktion, das Leben in Gemeinschaft zu schützen. Sie unterliegen der Kritik und der Notwendigkeit, so gestaltet zu werden, dass sie menschliches Leben, Zusammenleben und Überleben fördern. Dies gilt für den Staat Israel in derselben Weise, wie es für alle anderen Staaten – auch einen möglichen Staat Palästina – Gültigkeit hat.

Nach dem Zeugnis der Schrift dient die Gabe des Landes, dessen Mittelpunkt der Zion ist, dem Zweck, Frieden und Gerechtigkeit für Israel und die Völker zu erreichen (vgl. Mi 4; Jes 2). Nach seiner Gründungsurkunde will sich der Staat Israel an diesem prophetischen Erbe messen lassen. Eine Verabsolutierung des Landes, die von nationalreligiösen Kräften in Israel, aber auch von manchen christlichen Zionisten betrieben wird, widerspricht dem Geist der Propheten Israels. Eine religiöse Überhöhung des Staates Israel ist theologisch unzulässig und gefährdet die Bemühungen um einen friedlichen Interessenausgleich zwischen den Bürgern des Staates Israel und seinen arabischen Nachbarn.

Ebenso falsch wäre es allerdings, zu behaupten, dass geschichtliche Ereignisse – besonders wenn sie das jüdische Volk betreffen – für

den christlichen Glauben nicht relevant seien. Die Bibel verbindet die Sehnsucht nach der Rückkehr aus der Fremde in das Land der Verheißung mit der Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Dass Israel in Frieden leben soll nach seiner Verheißung wird dadurch ebenso Teil des christlichen Glaubens wie die Utopie von einer Welt, in der sich die Wölfe bei den Lämmern lagern. Dass es in Jerusalem niemals Frieden geben werde – wie es auch aus dem Mund von Christen oft zu hören ist –, ist ein vor dem Hintergrund der biblischen Hoffnung nicht vertretbarer Satz.

Christen sind – wie Juden – berufen, Zeugen der Güte Gottes vor der Welt zu sein. Dazu gehört das Ringen um Frieden und Gerechtigkeit, aber auch die Bereitschaft zur Versöhnung. Versöhnung hat mit Heilwerden, mit »Entfeindung« des Feindes zu tun – um der eigenen Menschlichkeit willen. »Wie oft muss ich meinem Bruder, der gegen mich sündigt, vergeben? Ist siebenmal genug?« fragt Petrus. Darauf Jesus: »Ich sage dir, nicht siebenmal, sondern siebenmal siebenmal.« (Mt 18,21).

Vergebung ist kein Ersatz für Gerechtigkeit, sondern die notwendige Voraussetzung für eine Gerechtigkeit, die nicht erzwungen ist. Sie erwächst aus der Ehrfurcht vor dem Recht und aus der Liebe zum Menschen. Vergebung wurzelt nicht im Rechtsbewusstsein, sondern in dem Bewusstsein der existentiellen Bedürftigkeit des Menschen vor Gott: »Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern!« Das Gebet, das Jesus seinen Jüngern aufgetragen hat, bleibt eine Herausforderung auch für die Christen in Jerusalem und in Palästina, die an den Folgen des politischen Konflikts zwischen dem Staat Israel und den arabischen Nachbarländern, der viele von ihnen zu Fremden im eigenen Land gemacht hat, bis heute tragen.

Christen in Deutschland sollen sich um eine differenzierte Wahrnehmung der Situation bemühen und den Betroffenen auf beiden Seiten mit gleicher Aufmerksamkeit zuhören. Sie sollen zum Frieden ermutigen, die Begegnung und Zusammenarbeit von Israelis und Palästinensern und den interreligiösen Dialog nach Kräften unterstützen und nicht aufhören für Jerusalem zu beten: »Wünschet Jerusalem Glück! Es möge wohlgehen denen, die dich lieben. Es möge Frieden sein in deinen Mauern und Glück in deinen Palästen! Um meiner Brüder und Freunde willen will ich dir Frieden wünschen!« (Ps 122,6ff.).

4.7 Der christliche Gottesdienst in seinem Verhältnis zum jüdischen Gottesdienst

4.7.1 *Gemeinsames und Eigenes*

4.7.1.1 Der christliche Gottesdienst geht in seinen vielfältigen Erscheinungsformen letztlich auf den Gottesdienst in den Synagogen zur Zeit Jesu zurück, der den ersten Christen aus dem jüdischen Volk vertraut war (vgl. Studie I, 1.4). Er hat Merkmale seines geschichtlichen Ursprungs bis heute bewahrt, obwohl Christen über viele Jahrhunderte in Abgrenzung von den Juden gelebt haben und kaum Kenntnis von deren Gottesdienst hatten. Im Laufe der Geschichte haben allerdings auch andere kulturelle Einflüsse auf den christlichen Gottesdienst eingewirkt.

4.7.1.2 Die Verwandtschaft vom Ursprung her zeigt sich bis heute in Gebetsformeln, die aus dem Synagogengottesdienst bzw. der Jüdischen Bibel, dem Alten Testament der Christen, stammen, wie »Amen«, »Halleluja« oder »Hosianna« und in Segensworten. Die Lesung aus dem Alten Testament ist bis heute fester Bestandteil christlicher Gottesdienstordnungen. Besondere Bedeutung hat das Gebetbuch der Bibel, das Buch der Psalmen, ohne welches christliches Beten und Singen nicht denkbar ist.

Jüdisches Erbe ist ferner die Sieben-Tage-Woche, auch wenn im Christentum der wöchentliche Feiertag vom Samstag (vgl. 1 Mose 2,2f.; 2 Mose 20,11) auf den Sonntag (zum Gedenken an die Auferstehung Jesu, vgl. Mt 28,1ff.) verlegt wurde. Ebenso ist das Kirchenjahr in Anknüpfung an das jüdische Festjahr entstanden, das schon im Alten Testament in seinen Grundzügen hervortritt (vgl. 2 Mose 23,14-19; 34,18-26; 3 Mose 23,1-44; 5 Mose 16,1-17). Dabei ist zu bedenken, dass schon in der biblischen Zeit die ursprünglich an landwirtschaftlichen Terminen orientierten Feste immer mehr durch Bezugnahmen auf geschichtliche Vorgänge geprägt worden sind, in denen das Volk Israel die rettende und bewahrende Gegenwart Gottes besonders eindrücklich erlebt hatte. Es schälten sich die drei Wallfahrtsfeste heraus, an denen ursprünglich möglichst alle Israeliten im Tempel in Jerusalem erscheinen sollten und die auch nach der Zerstörung des Tempels im Judentum bis heute eine große Rolle spielen:

- Pessach/Passafest als Fest der Befreiung, des Exodus aus Ägypten,
- Schawuot/Wochenfest als Fest der Sinaioffenbarung,
- Sukkot/Laubhüttenfest als Fest der Erinnerung an die Wüstenwanderung.

Dadurch wurden in den Festen Israels im Laufe der Zeit die grundlegenden Ereignisse der Gottesoffenbarung und des Bundesschlusses mit Israel erinnert und vergegenwärtigt.

An diese Strukturen, die den ersten Christen von ihrer jüdischen Herkunft oder durch ihre Nähe zum jüdischen Gottesdienst geläufig waren, knüpfte das Kirchenjahr in eigenständiger Weiterentwicklung an. Die Beziehung zu den Gotteserfahrungen des Volkes Israel wurde dabei überlagert und umgeprägt durch Bezugnahmen auf die Christusoffenbarung. Die Erinnerung an den ursprünglichen Sinn der jüdischen Feste ging aber nie ganz verloren. Beim Osterfest wird die Verbindung schon dadurch deutlich, dass der Termin des Osterfestes wie des Pessachfestes nach dem ersten Frühlingsvollmond berechnet wird. Auch bei den sieben Wochen später gefeierten Festen Pfingsten/Schawuot besteht ein theologischer Zusammenhang, insofern die Gabe der Tora gefeiert wird – im Christentum die Gabe des Geistes und damit die Entstehung der Kirche. Das Laubhüttenfest lässt sich in gewisser Weise mit dem Erntedankfest vergleichen.

Die Anknüpfung des Kirchenjahres an das jüdische Festjahr geriet mit der Zeit in Vergessenheit, wurde oft auch bewusst verdrängt. Es liegt heute nahe, sie wieder stärker bewusst zu machen.

4.7.1.3 Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes zeigen sich in den jeweils konstitutiven gottesdienstlichen Elementen: den feststehenden Gebeten, dem Psalmengebet, dem Dreimal Heilig (Jes 6,3), der/den Schriftlesung(en), der Predigt, dem aaronitischen Segen (4 Mose 6,24-26). Im jüdischen Gottesdienst ist ein einjähriger Tora-Lesezyklus verbindlich geworden, dem Prophetentexte zugeordnet sind. Für den christlichen Gottesdienst in den unterschiedlichen kirchlichen Traditionen gibt es zwar verschiedene Leseordnungen, allen ist jedoch gemeinsam, dass den Evangelientexten immer eine besondere Bedeutung zukommt. Sie prägen den Charakter des Sonntags.

Die Form des Abendmahls mit der Segnung und Austeilung von Brot und Wein geht auf jüdische Mahlfeiern zurück und damit auch auf die Festmahle, die Jesus mit seinen Jüngern, ebenso mit Sündern, Zöllnern und Dirnen gehalten hat. Für die Deutung von Brot und Wein im Abendmahl gibt es Analogien in der Erklärung der Speisen beim Passamahl, ohne dass Jesu Deuteworte daraus ableitbar wären. Wie die Beschneidung Zeichen des Bundes Gottes mit Abraham und mit der Verpflichtung zur Tora verbunden ist, so wird in der christlichen Taufe der Täufling der Herrschaft Jesu Christi unterstellt und in seine Nachfolge gerufen. Die Konfirmation als Erneuerung des Taufgelübdes und Datum der Religionsmündigkeit der christlichen Jugendlichen hat eine Entsprechung in der eigenverantwortlichen Übernahme der Toraverpflichtung nach Vollendung des 13. Lebensjahres für Jungen (Bar Mizwa) und (ausgehend von Reformgemeinden) für Mädchen (Bat Mizwa).

4.7.1.4 Die gemeinsamen Wurzeln des jüdischen und christlichen Gottesdienstes haben in neuester Zeit immer wieder zu Versuchen geführt, jüdische gottesdienstliche Bräuche – auch solche, die erst nach dem Auseinandergehen der Wege von Christentum und Judentum entstanden sind – in den christlichen Gottesdienst zu integrieren. Das gilt etwa für die Aufnahme jüdischer Gebete oder für die Einbeziehung von Elementen der Feier des Sederabends beim jüdischen Passafest in die christliche Abendmahlsfeier.

An solchen Versuchen wird von jüdischer Seite immer wieder Anstoß genommen. Man sieht in ihnen eine missbräuchliche Verwendung, ja sogar eine »Enteignung« jüdischer gottesdienstlicher Traditionen durch Christen. Diese Bedenken sind ernst zu nehmen. Zwar lässt die ursprüngliche Nähe von christlichem und jüdischem Gottesdienst keine völlig reinliche Unterscheidung zwischen beiden zu, so dass Übernahmen herüber und hinüber nicht völlig auszuschließen sind. Insbesondere bei nachbiblischen gottesdienstlichen Bräuchen muss aber bewusst gehalten werden, dass das »Wir« Israels nicht deckungsgleich ist mit dem »Wir« der Kirche (vgl. 2.1-5). Auch ist darauf zu achten, dass das jüdische Verständnis nicht verdeckt oder gegen seinen Sinn ausgelegt wird. Bei der Verwendung biblischer Psalmen im christlichen Gottesdienst muss nicht durchweg die trinitarische Formel folgen, um sie christlich verwendbar zu machen. Durch knappe einleitende Worte (Präfamina) kann vielmehr deut-

lich gemacht werden, dass die Psalmen Gebete des Volkes Israel (und der jüdischen Gemeinden bis heute) sind. Ähnliches gilt für den Aaronitischen Segen, dessen Ursprung in der Jüdischen Bibel bewusst gehalten werden sollte. Die Gewohnheit, Psalmen nur in Auswahl zu verwenden, ist auf die Kriterien der Auswahl hin zu befragen. Insgesamt hat jedoch das Wissen um den jüdischen Ursprung des christlichen Gottesdienstes, wie es sich im Evangelischen Gesangbuch und in neuen Agenden niedergeschlagen hat, in den letzten Jahrzehnten deutlich zugenommen.

4.7.1.5 Gemeinsame christlich-jüdische Gottesdienste sind vom gemeinsamen Ursprung her aus christlicher Sicht grundsätzlich möglich. Jedoch muss dabei bedacht werden, dass Christen und Juden sich in ihren Gottesdiensten zwar an den Einen Gott wenden, aber durch den Glauben an Jesus Christus geschieden sind. Das kann weder durch Weglassen noch durch Überspielen überwunden, sondern muss in gegenseitigem Respekt ausgehalten werden. Eine genauere Untersuchung hat ergeben, dass es eine durchaus ernst zu nehmende Gefahr ist, das besondere christliche und jüdische Profil des Gottesdienstes zugunsten eines »kleinsten gemeinsamen Nenners« zu unterdrücken.

Gottesdienste, in denen Christen und Juden zusammenwirken, müssen daher besonders sorgfältig vorbereitet werden. Unproblematischer sind gastweise Einladungen eines jüdischen Kantors oder Rabbiners in einen christlichen Gemeindegottesdienst – oder umgekehrt ein Grußwort von Christen in einem jüdischen Gottesdienst. Aus besonderem Anlass kann auch eine ganze jüdische Gemeinde zur gastweisen Teilnahme am Gottesdienst eingeladen werden. Es bleibt eine Aufgabe, die Nähe von Christen und Juden auch im gottesdienstlichen Leben klarer zum Ausdruck zu bringen.

4.7.2 Schritte der kirchlichen Praxis

4.7.2.1 Das Evangelische Gesangbuch (EG)

Das Evangelische Gesangbuch, zuerst eingeführt 1993, ist das erste evangelische Gesangbuch, das ausdrücklich auf die jüdischen Ursprünge gottesdienstlicher Elemente hinweist. In der Einführung zu den Psalmen heißt es: »Psalmen zu lesen und zu singen gehört bis

heute zum Gottesdienst der jüdischen Gemeinde. Seit den frühesten Zeiten der Kirche sind Psalmen auch fester Bestandteil des christlichen Gottesdienstes. Christen und Juden beten so mit den gleichen Psalmworten und bringen Lob und Dank, Klage und Bitte vor Gott.« In der Einleitung der Gottesdienste zu den Tageszeiten wird gesagt: »Die Psalmen der Bibel laden dazu ein, den Tageslauf mit dem Lob Gottes zu beginnen und zu beenden. So halten es Juden und Christen.« In der Beschreibung des Kirchenjahres heißt es: »Durch die Verheißungen, die Gott seinem Volk Israel gab, hat alle Zeit ihr Ziel bekommen.« Für die Bestimmung des Ostertermins wird auf die jüdische Passatradition hingewiesen. In den Liedern, die das Evangelische Gesangbuch neu aufgenommen hat, wird deutlicher als bisher des Bundes Gottes mit Israel gedacht:

O Israel, Gott herrscht auf Erden.
Er will von dir verherrlicht werden;
er denket ewig seines Bund's
und der Verheißung seines Mund's,
die er den Vätern kundgetan:
Ich laß euch erben Kanaan (EG 290).

An dieser Stelle und an 15 weiteren Stellen im Evangelischen Gesangbuch (Stammteil) wird der Name »Israel« oder die Bezeichnung »Volk« Gottes für das Volk Israel nicht, wie sonst vielfach in christlicher Tradition und auch an anderen Stellen im Evangelischen Gesangbuch, für die Kirche gebraucht. Zwölf dieser Stellen finden sich in Texten, die gegenüber dem vorherigen Gesangbuch neu sind. Das Lied »Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren« ist, wenn man von den sonntäglich wiederkehrenden liturgischen Stücken absieht, das am häufigsten gesungene Lied des Evangelischen Gesangbuchs. Die ökumenische Textfassung (EG 316) hatte in Strophe 5 aus sprachlichen Gründen den Text geändert: »Lob ihn mit allen, die seine Verheißung bekamen«. Dennoch sollte im Evangelischen Gesangbuch an dieser Stelle der Name Abrahams erhalten bleiben, um die Verbindung zu Israel weiter deutlich zu machen: »Lobe mit Abrahams Samen«. Deshalb ist das Lied im traditionellen evangelischen Wortlaut ebenfalls im Evangelischen Gesangbuch abgedruckt worden (Nr. 317).

4.7.2.2 Das Evangelische Gottesdienstbuch der Evangelischen Kirche der Union und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands

Zu den maßgeblichen Kriterien, nach denen diese »Erneuerte Agenda« (1997) erarbeitet wurde, zählt die Erkenntnis, dass die Christenheit bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden ist. Wie im Evangelischen Gesangbuch, so wird auch hier ausgesprochen, dass der christliche Gottesdienst in den Anfängen vielfach aus den Traditionen der Synagogengottesdienste und der jüdischen häuslichen Feiern geschöpft hat. Der Gottesdienst ist ein wichtiger Ort, an dem der Berufung Israels gedacht und die bleibende Verbundenheit mit Israel zur Sprache gebracht werden soll.

Deshalb wurden die Lesungstexte und die Predigtperikopen für den 10. Sonntag nach Trinitatis, dem traditionellen Israel-Sonntag, neu gestaltet. Als Evangelium des Sonntags ist neben Lk 19,41-48 (Jesus weint über Jerusalem) die Perikope Mk 12,28-34 (Die Frage nach dem höchsten Gebot) getreten. Die Verortung von Lk 19 auf den 10. Sonntag nach Trinitatis ist sehr alt, wahrscheinlich ist dieser Text mehr als 1000 Jahre lang an diesem Sonntag gelesen worden. Das hängt mit der Nähe dieses Tages zum Tischa b'Aw, dem jüdischen Gedenktag der Zerstörung des Tempels, zusammen. Als Epistel des 10. Sonntags ist nunmehr Röm 9,1-5.6-8.14-16 (»...denen die Kinderschaft gehört und die Herrlichkeit und die Bundesschlüsse und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen...«) gewählt worden, während die bisherige Epistel Röm 11,25-32 in die Predigtperikopen dieses Sonntags eingereiht wurde. Die Perikope Joh 2 (Tempelreinigung) ist nicht mehr Predigttext für den 10. Sonntag nach Trinitatis.

Darüber hinaus bietet das Evangelische Gottesdienstbuch ein eigenes Proprium »Christen und Juden« an, das kirchenjahreszeitlich nicht festgelegt ist. Es kann etwa im Umkreis des 9. November oder des 27. Januar oder zu einem anderen geeigneten Termin verwendet werden. Der für einen solchen Gottesdienst ausgewählte Spruch des Tages lautet: »Der Herr gedenkt ewiglich an seinen Bund, an das Wort, das er verheißten hat für tausend Geschlechter, an den Bund, den er geschlossen hat mit Abraham, und an den Eid, den er Isaak geschworen hat.« (Ps 105,8-9).

4.7.2.3 Auch andere Agenden aus den letzten Jahren bieten Texte an, die dem Verhältnis von Christen und Juden besser entsprechen. In der Einführung zur »Reformierten Liturgie« (Entwurf von 1998) heißt es: »Eine reformierte Agende hat dem, was der Kirche an neuen Erkenntnissen und Einsichten zugewachsen ist, Rechnung zu tragen. Deshalb bemüht sich die Reformierte Liturgie darum, der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden liturgisch gerecht zu werden. Das gilt sowohl durchgängig, etwa im Blick auf die Gebete, als auch im Blick auf besondere Themen und Anlässe (Israel-Sonntag; Schoa-Gedenken).« Unter den Dankbeten und Fürbitten zum Israel-Sonntag (10. Sonntag n.Tr.) findet sich das Beispiel:

»Barmherziger Gott, wir danken dir für die neuen Anfänge im Verhältnis von Christen und Juden, die unsere alten Vorurteile und Feindbilder überwinden. Es ist eine kostbare Erfahrung, daß Begegnungen mit jüdischen Menschen möglich sind, nach all dem Schrecklichen, das ihnen durch unser Volk angetan worden ist. Segne alle christlich-jüdischen Gespräche, laß uns entdecken, wie viel wir lernen können aus dem Schatz der jüdischen Tradition – auch für unseren Glauben ...

Breite Frieden über Israel und über seine Nachbarn und Gerechtigkeit über die ganze Erde.«

Neben dem Israel-Sonntag bildet das Schoa-Gedenken einen eigenen Anlass, zu dem Gebete angeboten werden. Die »Reformierte Liturgie« informiert in ihren Beigaben auch über das jüdische Jahr. Die wichtigsten jüdischen Gedenk- und Festtage werden genannt, die dafür maßgeblichen Bibeltexte werden angegeben, die Feste selbst werden von jüdischen Kommentatoren erläutert. Dazu heißt es: »In einigen Fällen (z.B. Pessach oder Tisch'a b'Aw) gibt es direkte Bezüge zum christlichen Festkreis, die erläutert und theologisch fruchtbar gemacht werden können. Die Kenntnis der jüdischen Feste wirft ein neues Licht auf die jeweiligen Bibeltexte und regt zum Predigen an.«

4.7.2.4 In der Agende der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (1996) werden Psalmentexte, die für den 10. Sonntag n.Tr. vorgeschlagen, eingeleitet mit Formulierungen wie: »Mit Israel bitten wir Gott um Erbarmen« oder »Mit Israel danken wir Gott für seine Gnade«, »Mit Israel hoffen wir auf den Herrn« (Ziffern 488, 489). In einem Fürbittengebet heißt es: »Laßt uns voller Hoffnung zu Gott beten: Für Christen und Juden, wo sie sich begegnen, daß

sie einander näherkommen und vertrauen können, daß die Wunden und Verletzungen anfangen zu heilen, die Christen den Juden zugefügt haben, daß Schuld ernstgenommen und nicht verdrängt wird und die christlichen Vorurteile überwunden werden« (Ziffer 495). Oder: »Laßt uns mit den jüdischen Brüdern und Schwestern nach unserer gemeinsamen Verantwortung in dieser Welt fragen« (Ziffer 496).

4.7.2.5 Die Sammlung »Ordnung der Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen« (1996), die das Landeskirchenamt München im Sinne einer Handreichung zur Agende herausgegeben hat, hebt den 10. Sonntag n.Tr. sowohl beim Tagesgebet (»... Wir bitten dich, daß du Juden und Christen leitest auf dem Weg zu dem Heil, das du allen bereitest...«) als auch beim großen Lobgebet (Präfation) hervor (»... In ihm hast du die Verheißung bestätigt, die du Israel, deinem Volk, gegeben hast ...«).

4.7.2.6 Das Kirchenbuch für die Evangelische Kirche in Württemberg, Teil I (1988), schlägt als Eingangsgebet für den 10. Sonntag n.Tr. einen Text vor, der beginnt: »Vater im Himmel, du Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, du hast das Volk Israel erwählt zum Zeugen deines Namens in der Welt. Du bist ihm treu geblieben bis auf diesen Tag« (Ziffer 86). In den Fürbittengebeten zum gleichen Tage heißt es: »Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, daß es zur Fülle der Erlösung gelangt« (Ziffer 228). Vergleicht man diese Formulierungen mit solchen aus der vorangegangenen Generation von Agenden, so fällt der Unterschied deutlich ins Auge. Der Israelvergessenheit oder Israelfremdheit, wenn nicht gar der (latenten) Israelfeindschaft wird in den neueren Agenden deutlich entgegengewirkt. Während diese neuen gottesdienstlichen Formulierungen für viele bereits vertraut klingen, werden andere noch Schritte des Lernens und der Aneignung zu gehen haben, bis sie sich die theologische Erkenntnis zu Eigen gemacht haben, die in ihnen zum Ausdruck kommt.

5. Orientierungen im christlich-jüdischen Gespräch

5.1 Im Schatten von Auschwitz

Jede Begegnung zwischen Christen und Juden geschieht heute im Schatten von Auschwitz, zumal in Deutschland. Der systematisch vorbereitete und brutal ausgeführte Mord an Millionen von Juden und darüber hinaus einer großen Zahl von Nichtjuden, deren Menschenrecht auf Leben die nationalsozialistische Ideologie ebenfalls verneinte, stellt einen irreparablen Bruch in der europäischen Geschichte und Geistesgeschichte dar. Der deutsche Philosoph Theodor W. Adorno spricht von einem »neuen kategorischen Imperativ«, an dem sich alles Denken und Handeln zu messen habe: *dass Auschwitz nicht noch einmal sei!*

Für die Kirche und für die christliche Theologie hat Auschwitz dazu noch eine eigene theologische Dimension: die Schuld vor Gott. Denn zugleich mit den Juden hat die Kirche den Gott verraten, der in Jesus Christus seine Kirche unauflöslich mit dem jüdischen Volk verbunden hat. Wo christlicher Glaube und kirchliche Lehre die Beziehung zum Judentum als zufälliges, geschichtlich bedingtes Faktum abtun, verleugnen sie den in der Schrift bezeugten Gott Israels, seinen Bund und seine Erwählung. Schon um ihrer eigenen Botschaft willen hätten die Christen dem erklärten Ziel der Nationalsozialisten, das Judentum auszurotten, Widerstand leisten müssen. Dass sie es nicht taten – oder nur in verschwindend kleiner Zahl –, unterstreicht die Notwendigkeit einer fundamentalen Kritik der von traditionell anti-jüdischen Denkmustern geprägten christlichen Theologie.

Diese Einsicht setzt sich erst allmählich durch. Viele Abwehrmechanismen auf Seiten der Christen waren und sind zu überwinden, bevor Christinnen und Christen die schuldhafte Verwicklung von Kirche und Theologie in jene Katastrophe, für die der Name Auschwitz steht, zu erkennen bereit sind. Die Verbindungslinien zwischen der Behauptung, die Kirche sei an die Stelle Israels getreten, während die Juden als vermeintliche Gottesmörder unter einem ewigen Fluch stünden, hin zu den Judenpogromen, die durch die Jahrhunderte das christliche Abendland von Spanien bis nach Russland überzogen und in letzter Konsequenz nach Auschwitz führten, treten immer deutlicher zutage. Die vordringliche Aufgabe jeder christli-

chen Theologie, die *von Auschwitz berührt* (Johann Baptist Metz) ist, bleibt es, das traditionelle Antiverhältnis zum Judentum zu überwinden. Im Hören auf die Schrift wird sie Israel als Volk Gottes bejahen und würdigen, dass Juden und Christen unterwegs sind zu demselben Ziel, wenn auch auf verschiedenen Wegen. Die in Studie II und in dieser Studie gewonnenen neuen Einsichten zu den biblischen Begriffen *Volk Gottes*, *Christus/Messias* und *Bund* untermauern exegetisch die Überzeugung, dass zwischen Gottes Treue zu seinem Bundesvolk Israel und dem Heil aller Menschen ein unauflösbarer Zusammenhang besteht. Die Kirche kann darum ihre Identität nicht gegen Israel oder an Israel vorbei beschreiben. Aus dieser besonderen Nähe zum Judentum erwuchs, wie die Theologiegeschichte zeigt, allerdings immer wieder die Gefahr einer Verfremdung oder gar Enteignung jüdischer Vorstellungen und Begriffe, die in der Konsequenz zu Judenfeindschaft führte. Auf diese Gefahr zu achten, ist nach Auschwitz eine Frage der Glaubwürdigkeit jeder christlichen Theologie.

5.2 Das Alte Testament als Schrift der Christen

»Das christlich-jüdische Verhältnis ist dadurch einzigartig, daß Juden und Christen die Schrift gemeinsam haben, die die Bibel Jesu, seiner Jünger und der neutestamentlichen Autoren ist.« (Studie II, 3.2.2). Dies ist in der Vergangenheit kaum gewürdigt worden und blieb deshalb folgenlos. Die jüdische Schriftauslegung zum Beispiel schien den Christen ohne theologische Bedeutung, da die Juden Christus als den für sie entscheidenden Schlüssel zur Auslegung der Schrift ablehnten. In der christlichen Kunst des Mittelalters kommt diese Einstellung zum Ausdruck in dem beliebten Motiv von Kirche und Synagoge, das – in Anspielung auf 2 Kor 3,14ff. – die blinde Synagoge mit den zerbrochenen Tafeln des Bundes im Kontrast zur triumphierenden Kirche zeigt.

Im christlich-jüdischen Gespräch haben Christen neu entdeckt, welchen Gewinn für Auslegung und Bibelwissenschaft es bedeutet, die jüdische Schriftauslegung in Talmud und Midrasch kennen zu lernen. Es war Hochmut, zu meinen, die Juden, die seit mehr als 2000 Jahren mit der Schrift umgehen, hätten den Christen nichts zu sagen.

Das Evangelium von Jesus Christus ist nicht zu verstehen ohne das Alte Testament. Dass Gott Liebe ist und Versöhnung will – nicht nur für Israel, sondern für die gesamte Menschheit –, ist alttestamentliche und jüdische Tradition. Gerade die Texte, die von der Deutung des Todes Jesu als Heilsereignis sprechen, sind stark alttestamentlich geprägt (Mk 14,24; Röm 3,25). Für die neutestamentlichen Zeugen ist das, was im Alten Testament von Gott gesagt ist, verdichtet in der Person Jesu Christi, dem Fleisch gewordenen Wort Gottes. Das »Neue« ist in der Deutung des Neuen Testaments gerade das Alte, nämlich das von alters her als das Neue Erwartete.

Im Rahmen ihres zweiteiligen Kanons hat die christliche Kirche die Jüdische Bibel – ihr »Altes Testament« – stets von Christus her und auf Christus hin verstanden. Ohne Zweifel wird damit eine Perspektive eingenommen, die nicht aus dem Alten Testament selbst hervorgeht, sondern vom Neuen Testament her an das Alte herantgetragen wird. Aber auch die umgekehrte Perspektive ist für das christliche Verständnis unaufgebbar, um die Botschaft Jesu im weiten Horizont der biblischen Verheißungen und damit ihn selbst als den Christus zu verstehen. Ohne die Sprache des Alten Testaments würde der Kirche die Sprache überhaupt ausgehen. Zentrale Begriffe des Neuen Testaments wie Sühne und Vergebung, Rechtfertigung und Heil kommen aus dem Alten Testament. Es ist noch zu wenig ins Bewusstsein gerückt, dass ebendiese Sprache bis heute – im wörtlichen und im übertragenen Sinne – im jüdischen Volk gesprochen wird. Für Christen kann es nur ein Gewinn sein, zu erfahren, wie Jüdinnen und Juden die Schrift deuten und in ihrem Leben darauf antworten: Die jüdische Bibel und das jüdische Volk gehören zusammen.

Wie das Neue Testament sich auf das Alte Testament bezieht, so steht auch die nachbiblische jüdische Tradition, die im Laufe der Jahrhunderte gesammelt und schriftlich zusammengefasst wurde (z.B. in den beiden Talmudim), unbestreitbar in Kontinuität zur Schrift. Jeder Versuch, jüdische Auslegung oder jüdisches Leben mit der Tora als defizitär zu beschreiben, ist entschieden zurückzuweisen. Angemessen ist vielmehr eine Haltung des Respekts und der Dankbarkeit gegenüber den jüdischen Lehrern, die über Jahrhunderte hinweg den alttestamentlichen Text und das Verständnis seines Wortlauts bewahrt und auch der Kirche überliefert haben.

5.3 Die Einheit der Bibel

Es gab und gibt auf Seiten der Christen immer wieder Versuche, das Neue gegen das Alte Testament auszuspielen, so etwa mit der Begründung, das Gottesbild des Alten Testamentes sei von dem des Neuen Testamentes grundsätzlich verschieden (vgl. Studie II, 3.2.2). So wird unterstellt, der Gott des Alten Testamentes (und der Juden) sei ein ferner, richtender Gott. Im Neuen Testament dagegen würde Gott als der zugewandte, barmherzige und menschenfreundliche Gott (der Christen) dargestellt. Solche Gegensätze beruhen auf Vorurteilen und sind aus den biblischen Texten nicht zu rechtfertigen. Das Neue Testament selbst gibt nirgends einen Hinweis darauf, dass das Gottesbild des Alten Testamentes ganz oder teilweise zu korrigieren sei. Es gibt sowohl im Alten wie im Neuen Testament Texte, die für Bibelleser anstößig sind und der Auslegung bedürfen. Die jüdische Art, mit schwierigen Texten des Alten Testamentes umzugehen, kann für Christen eine Hilfe sein – auch im Blick auf das Neue Testament.

Christen würden sich zu Richtern über Gottes Wort machen, wenn sie eigenmächtig jeweils entscheiden wollten, was ihnen, zum Beispiel am Gottesbild der Bibel, akzeptabel scheint und was sie ablehnen und daher aus ihrer Bibel verbannen möchten. Solche Versuche hat es von Marcion, der im 2. Jahrhundert lebte, bis zu den »Deutschen Christen« in der NS-Zeit immer wieder gegeben. Auch in der Gegenwart findet sich besonders in der populärwissenschaftlichen Literatur gelegentlich eine das Alte Testament pauschal diskreditierende Bewertung.

Die Einheit zwischen Altem und Neuem Testament tritt klarer hervor, wenn man vermeidet, alttestamentliche Texte ausschließlich in christologischer Perspektive zu lesen. In der Schrift begegnet Juden und Christen der eine Gott, der sich zu erkennen gibt in seinen »herrlichen Taten«: Gott, der mit den Menschen unterwegs ist und ihnen Gnade und Barmherzigkeit erweist. Auf diese, Juden und Christen verbindende, Grundüberzeugung sollte bei der Rezeption alttestamentlicher Texte immer wieder hingewiesen werden.

5.4 Sachkritik am Neuen Testament?

Die kritische Sichtung antijüdischer Traditionen im Christentum hat zu der Frage Anlass gegeben, ob und in welchem Maße die Wurzel judenfeindlicher Einstellungen bereits im Neuen Testament zu suchen ist. In der Tat gibt es Stellen im Neuen Testament, die Jesus – und später die christusgläubige Gemeinde – im Konflikt mit Juden zeigen bzw. solche Konflikte voraussetzen.

Für eine sachgemäße Auslegung solcher Texte ist dreierlei zu beachten:

- Die in den Evangelien geschilderten Auseinandersetzungen Jesu, etwa mit Pharisäern und Schriftgelehrten, sind innerjüdische Konflikte. Man mag sie mit einem Familienstreit vergleichen, der mit Härte ausgetragen wird, aber die grundsätzliche Zusammengehörigkeit nicht in Frage stellt.
- Zweitens ist in den Evangelien zu unterscheiden zwischen der erzählten Jesusgeschichte und dem, was aus der aktuellen Situation der einzelnen Evangelisten bzw. ihrer Adressaten in die Darstellung mit einfließt. So schlagen sich z.B. im Matthäusevangelium Probleme nieder, die erst in der Zeit nach 70 n.Chr. eine Rolle spielen. Bei einer Reihe von antijüdisch empfundenen Texten eröffnen die Analyse des historischen Hintergrunds und die Berücksichtigung der begrenzten Aussageabsicht eines Textes durchaus Möglichkeiten einer nicht polemischen, sachgemäßen Interpretation.
- Drittens ist darauf zu achten, dass die spätere Trennung von Juden und Christen nicht schon in die Interpretation der neutestamentlichen Texte eingetragen wird.

Umstritten ist, wie weit die Sachkritik – also die Zurückweisung einzelner biblischer Aussagen von der Mitte der Schrift her – gehen darf. Einerseits beruft man sich auf die Mündigkeit des Christentums, das um seiner Glaubwürdigkeit willen aus der nachweisbar fatalen Wirkungsgeschichte einiger neutestamentlicher Texte nun auch Konsequenzen ziehen müsse. Andererseits gibt es grundsätzliche Vorbehalte gegen Sachkritik an biblischen Texten: Der offene Prozess der Exegese werde durch Sachkritik abgebrochen und die Möglichkeit, das vermeintlich schon Verstandene noch einmal anders zu verstehen, verbaut.

Es scheint noch kaum ausgelotet, wie grundsätzlich die Anfragen an den christlichen Umgang mit der Schrift sind, die sich aus der Aufdeckung der negativen Seiten ihrer Wirkungsgeschichte ergeben. Die Autorität der Bibel ernst zu nehmen, erfordert von Christen, dass sie von deren Mitte her die Interpretationsmuster und das Vorverständnis ihrer Interpreten immer wieder befragen und überprüfen.

5.5 Die Wiederentdeckung der Kapitel 9 bis 11 des Römerbriefs

Sehr verschieden sind die geschichtlichen Beziehungen zwischen Synagoge und christlicher Gemeinde, die den jeweiligen Hintergrund der neutestamentlichen Texte bilden. Sie reichen von bestätigender Anknüpfung an das (seinerseits höchst disparate) Judentum bis zu vernichtender Polemik. Das Neue Testament gibt Einblick in die Entstehungszeit des Christentums. In ihm werden nicht nur die für seine frühe Entwicklung maßgeblichen Hauptlinien sichtbar, sondern auch die konkreten geschichtlichen Umstände, unter denen seine Glaubensüberzeugungen ausformuliert worden sind (z.B. beim sog. Apostelkonzil, s.o. 3.2.3). Verschiedene theologische Stränge liefen damals nebeneinander her, deren grundlegende Gemeinsamkeit im Bekenntnis zu Christus als dem auferstandenen Herrn bestand.

Bei dem Versuch, zu einer theologischen Verhältnisbestimmung von Christen und Juden in der Gegenwart zu gelangen, kann man sich daher nicht auf einzelne Schriftstellen berufen. Stattdessen ist der Gesamtzusammenhang neutestamentlicher Verkündigung zu beachten und der Kontext eines Textes – damals und in der Gegenwart – zu berücksichtigen. Ein Beispiel für solches Vorgehen ist die Entscheidung in Studie II (3.4.4), dem Abschnitt Röm 9 bis 11 bei der theologischen Urteilsbildung über den Begriff »Volk Gottes« Priorität einzuräumen. In der vorliegenden Studie (2.6) kann umgekehrt dem Hebräerbrief keine vergleichbare Schlüsselstellung zugewiesen werden.

Im Anschluss an Röm 9,1-5 hat sich heute die Überzeugung durchgesetzt, dass alle Juden, auch die nicht an Christus glaubenden, in der Kontinuität des Bundes und der Verheißungen Gottes stehen: Sie sind »Israeliten ..., denen die Kindschaft gehört und die Herrlichkeit und die Bundesschlüsse und das Gesetz und der Gottesdienst und die

Verheißungen, denen auch die Väter gehören, und aus denen Christus herkommt nach dem Fleisch«. Die alte kirchliche Tradition, die in Israel nur mehr eine Größe der Vergangenheit sah, lässt sich biblisch nicht rechtfertigen. Diese Einsicht hat für das christlich-jüdische Gespräch grundlegende Bedeutung (s.o. 2.1 und 3.2.4).

Inspiriert von Röm 9 bis 11 erweist sich ein *theologischer* Ansatz, der das ewige, Zeiten und Völker umfassende Wort Gottes in den Vordergrund stellt, im Unterschied zu einem individualistisch, allein auf die Entscheidung des Einzelnen ausgerichteten Verständnis des Evangeliums als der Schrift gemäßer. Die neue Sicht auf Röm 9 bis 11 hat den für den evangelischen Glauben zentralen Punkt der Rechtfertigung allein aus Gnaden durch Glauben vertieft, indem sie diese mit der Treue Gottes zu seinem erwählten Volk Israel in Beziehung setzt. Sie ist ein Beispiel dafür, wie der Dialog mit dem Judentum sich bereichernd für das Verständnis des eigenen Glaubens auswirken kann.

5.6 Konturen des christlich-jüdischen Gesprächs in der Gegenwart

Grundvoraussetzung für den Dialog zwischen Christen und Juden ist die Bereitschaft vieler Juden, sich trotz Auschwitz auf das Gespräch mit Christen einzulassen. Paradoxerweise ist der Dialog mit dem Judentum nie so intensiv geführt worden wie seit dem Zweiten Weltkrieg, obwohl infolge der Vertreibung und Vernichtung die Zahl der jüdischen Gelehrten und Gemeinden in Deutschland immer noch sehr gering ist. Vor dem Krieg, als sich u.a. einige der renommiertesten jüdischen Hochschulen auf deutschem Boden befanden, wurde diese Chance – mit wenigen Ausnahmen – vertan.

Zu den Voraussetzungen eines gelungenen Dialogs gehört die Bereitschaft, die vielfältige Gestalt des Judentums wahrzunehmen. Im jüdischen Selbstverständnis gibt es ebenso deutliche Unterschiede wie im christlichen. Die Beziehungen zwischen Juden und Christen haben oft darunter gelitten, dass von christlicher Seite den Juden ein aus dem Bezugsrahmen christlicher Theologie gewonnenes Verständnis des Judentums unterstellt und ihr eigenes Selbstverständnis dadurch nicht wahrgenommen wurde. Um über den Glauben sprechen zu können, muss man außerdem – wie auch sonst in der

Ökumene – zunächst zu einer Verständigung über die Sprache kommen. Oft sind dieselben Worte bei Juden und Christen unterschiedlich gefüllt (z.B. die Begriffe Gesetz, Gerechtigkeit, Erlösung). An ethischen Fragen und an den Möglichkeiten gemeinschaftlichen Engagements sind die jüdischen Gesprächsteilnehmer häufig stärker interessiert als an der Frage, wie Christen Gott oder Jesus Christus verstehen.

Eine weitere Bedingung für den Dialog ist seine prinzipielle Offenheit (vgl. Abschnitt 3 dieser Studie). Im Gespräch zwischen Juden und Christen soll das je eigene Zeugnis Platz haben und bereichernd wirken, aber nicht auf Bekehrung des anderen ausgerichtet sein. Nach den überwiegend leidvollen Erfahrungen, die Juden im Lauf ihrer Geschichte mit Christen gemacht haben, ist für viele Juden eine unmissverständliche Absage an die Judenmission Voraussetzung für ein ehrliches und gleichberechtigtes Glaubensgespräch.

Das leitende Interesse der Partner im christlich-jüdischen Dialog ist nicht identisch: Christen können ihre eigene christliche Identität nicht bestimmen, ohne sich über ihr Verhältnis zu den Juden und zum jüdischen Glauben Rechenschaft abzulegen. Gerade in ihrem Bemühen um ein neues Verstehen der jüdischen Wurzeln ihres Glaubens sind sie auf jüdische Gesprächspartner angewiesen. Nach einer jahrhundertelangen Geschichte der Verzeichnung und Diffamierung des jüdischen Glaubens hat der begonnene Dialog in erster Linie den Charakter des Lernens, aber auch des Verlernens von negativen Klischees. Juden brauchen das Christentum nicht, um ihren eigenen Glauben zu beschreiben, obwohl auch das Judentum im Verlauf seiner Entwicklung vom Christentum beeinflusst worden ist. Sie wollen in der Begegnung mit Christen vor allem ein authentisches Bild vom Judentum vermitteln und auf diese Weise Vorurteilen und antisemitischen Einstellungen entgegenwirken. Die Gestaltung des Zusammenlebens zwischen Juden und Nichtjuden in einer traditionell christlich geprägten Umgebung ist ein wichtiges Anliegen. Der latente Antisemitismus in Deutschland und anderen Ländern bleibt dabei der Kontext, dem auch die christliche Seite ihre Aufmerksamkeit schenken muss. Das Wachhalten der Erinnerung an die Opfer der Schoa ist eine gemeinsame Aufgabe. Jede Generation wird dafür die eigenen angemessenen Formen finden müssen (vgl. 4.5).

Angesichts der wenigen jüdischen Gemeinden in Deutschland haben viele Christen kaum eine Möglichkeit, nachbarschaftliche Be-

ziehungen zu einer jüdischen Gemeinschaft aufzubauen oder sich direkt am jüdisch-christlichen Dialog zu beteiligen. Dass jüdische Gemeinden angesichts ihrer eigenen integrativen Aufgaben (vgl. Abschnitt 1.1.2) oft überfordert sind mit den Anfragen christlicher Gruppen nach Begegnung oder Teilnahme am Synagogengottesdienst, darf ihnen nicht als Desinteresse ausgelegt werden. Es ist zu wünschen, dass auch von kirchlicher Seite in Unterricht und Verkündigung die Aufgabe übernommen wird, jüdische religiöse Positionen unverstellt zu vermitteln und Kenntnisse des jüdischen religiösen Lebens weiterzugeben. In die eigene theologische Arbeit können die Früchte des jüdisch-christlichen Gesprächs, die inzwischen in einer umfangreichen Literatur Niederschlag gefunden haben, einbezogen werden. So wirkt darin indirekt ein dialogisches Element. Wünschenswert ist jedoch die Präsenz jüdischer Lehrerinnen und Lehrer an den Theologischen Fakultäten und Ausbildungsstätten, wie sie an mehreren Orten schon seit längerem gegeben ist.

5.7 Vor neuen Aufgaben

Das christlich-jüdische Gespräch hat bedeutende Ergebnisse erzielt. Es ist bisher jedoch trotz großer Bemühungen nur unzureichend gelungen, diese auch auf die Ebene der Gemeinden zu tragen. Hier liegt eine der wichtigsten Aufgaben für die Zukunft.

In den zurückliegenden Jahren standen die kritische Auseinandersetzung mit der Rolle der Kirchen im Dritten Reich und die Suche nach einer Theologie, die die überkommenen antijüdischen Denkmuster hinter sich lässt, im Vordergrund. Die Themen hat dabei oft die christliche Seite vorgegeben. So unverzichtbar diese Phase des Dialogs gewesen ist, um Christen überhaupt erst dialogfähig zu machen, so gewiss wird die Bedeutung des christlich-jüdischen Dialogs gerade für die jüdischen Gesprächspartner in Zukunft davon abhängen, ob seine Inhalte die beide Seiten berührenden drängenden Themen unserer Zeit betreffen.

Die pluralistische Gesellschaft braucht dringend Modelle, wie mit den kulturellen und religiösen Differenzen positiv umzugehen ist, die so oft Anlass zu Konflikten geben – sogar innerhalb einzelner Religionsgemeinschaften. Die Frage, wie sich die eigene Identität ohne Überheblichkeit oder eine abwehrende Haltung gegen die je-

weils »anderen« bestimmen und behaupten lässt, steht heute an vorderster Stelle. In einer unübersichtlich gewordenen Welt, in der es immer weniger gemeinsame Werte und Traditionen gibt, wächst das Bedürfnis des Einzelnen nach Identität.

Christen haben im Dialog mit dem Judentum gelernt, die wechselseitige Beziehung zwischen Theologie und Glaubenspraxis ernster zu nehmen. Sie beginnen nach Auschwitz zu erkennen, dass sowohl die Sprache als auch das Handeln Kriterien für die Wahrhaftigkeit von Theologie sind. Diese Umkehr im Denken muss sich in einer veränderten Praxis bewähren.

Die Hinwendung zum Alten Testament als der gemeinsamen Bezugsgröße im Gespräch mit Juden hat den Blick geschärft für den Wert der biblischen Tradition gerade in den aktuellen Auseinandersetzungen um gesellschaftliche und ethische Probleme (vgl. Abschnitt 4.1-5).

Der Traditionsabbruch, der sich am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts unübersehbar zeigt, stellt Christen und Juden gleichermaßen vor die Herausforderung, in einer Welt, die den Namen Gottes kaum noch nennt, von der Hoffnung des Glaubens und seiner orientierenden Kraft Zeugnis zu geben.

Christen und Juden bestimmen ihre Identität aus dem Glauben an Gott, der den Menschen zu seinem Ebenbild geschaffen hat und ihm in seinem Wort den Weg zum Leben offenbart. Die biblische Rede vom Bund hat für beide – allerdings in unterschiedlicher Weise – Identität stiftende Bedeutung (vgl. Abschnitt 2): Für Juden ist ihr Gottesbund mit der Gabe der Tora unauflöslich verknüpft. Für Christen ist die Gemeinschaft mit Christus, wie sie besonders im Heiligen Abendmahl erfahren wird, die Grundlage des endzeitlich erneuerten Bundes. Durch diesen Bund haben sie teil an Israels Hoffnung auf die Vollendung des Gottesreiches, dessen Anbruch im Kommen Jesu Christi sie glaubend bezeugen.

Ein wichtiges Anliegen der Theologie nach Auschwitz ist die Überwindung der Vorstellung, christliche Identität könne sich nur in polemischer Abgrenzung zum Judentum aussprechen.

Die in Teil 2 dieser Studie vorliegende Untersuchung zeigt exemplarisch, dass die traditionelle Rede vom »alten« und »neuen« Bund, die bewusst oder unbewusst fast immer eine Herabsetzung des Judentums einschloss, sich keineswegs auf die Breite der biblischen Tradition stützen kann.

Als Ergebnis von Studie II und dieser Studie kann aber auch festgehalten werden, dass die Suche nach einer biblisch fundierten Formel, mit der sich das Verhältnis zwischen Kirche und Israel treffend beschreiben ließe, bisher zu keiner befriedigenden Lösung geführt hat. Deutlich erweist sich allerdings am Bundesbegriff, wie sehr die frühe Gemeinde ihr Bekenntnis zu Christus aus der Mitte der Schrift heraus verstanden hat.

Der christlich-jüdische Dialog lebt davon, dass beide Partner die Glaubensüberzeugung des jeweils anderen in ihrem Anspruch auf Wahrheit respektieren und sich darauf einlassen, ihre eigene Glaubensüberzeugung zu der des anderen in Beziehung zu setzen. Von Christen und Juden wird Gott als Grund und Einheit aller Wahrheit verstanden; zugleich wissen sie aber, dass Gottes Wahrheit für seine Schöpfung noch nicht vollständig erschienen ist. Insofern schafft für beide der Verweis auf Gott als Grund und Ort der Wahrheit Raum für das Wahrheitsbewusstsein des jeweils anderen (vgl. Teil 3).

Wenn es der Kirche gelänge, an der tiefsten Bruchstelle, die ihre Geschichte über Jahrhunderte geprägt hat, neue Wege zu beschreiten und vorzuleben, dass ihr Vertrauen in Gott, »der da ist, der da war und der da kommt« (Offb 1,8) so groß ist, dass, was Juden und Christen im Glauben trennt, ausgehalten werden kann und das geschwisterliche Leben miteinander nicht hindern muss, dann wäre sie ein hoffnungsvolles Zeichen für die Möglichkeit versöhnten Lebens in der Zerrissenheit der Welt.

6. Anhang

6.1 Begriffserklärungen

Abrahamitische Religionen

Die sich auf Abraham als Stammvater berufenden monotheistischen Religionen: Judentum, Christentum und Islam.

Christologie

Lehre von Person und Bedeutung Jesu Christi.

Ekklesiologie

Lehre von Entstehung, Wesen und Bedeutung der Kirche.

Eschatologie

Lehre von der zukünftigen und endgültigen Vollendung der Welt.

Gemara

Auslegung und Diskussion der Sätze der Mischna. Sie bildet gemeinsam mit ihr den Talmud.

Heiden

Nach dem zwischen den Juden und den (Welt-)Völkern unterscheidenden biblischen Sprachgebrauch Menschen, die nicht der jüdischen Religion angehören. Im kirchlichen Sprachgebrauch: Menschen, die weder der christlichen noch der jüdischen (noch der muslimischen) Religion angehören.

Heidenchristen

Glieder der christlichen Gemeinde, die nicht aus dem Judentum, sondern aus den »Weltvölkern« hervorgegangen sind.

Holocaust

Englisches (aus dem Griechischen übernommenes) Wort, das ursprünglich das alttestamentliche »Brandopfer« im Sinne des »Ganzopfers« bezeichnete. Heute wird es weithin gebraucht für den Massenmord an europäischen Juden durch den Nationalsozialismus. Allerdings wird er in dieser Bedeutung zunehmend durch das hebräische Wort »Schoa« (s.u.) ersetzt.

Homiletik

Wissenschaftliche Theorie der Predigt und

	– darüber hinaus – aller Formen christlicher Verkündigung.
Judenchristen	Christen jüdischer Herkunft, die an ihrer Zugehörigkeit zum jüdischen Volk und an jüdischen Lebensformen festhalten.
Midrasch	Von hebr. <i>darasch</i> = »untersuchen«, »erklären« abgeleitete Bezeichnung erbaulicher Auslegungen alttestamentlicher Bücher durch jüdische Schriftgelehrte.
Mischna	Von hebr. <i>schana</i> = »wiederholen« abgeleitete Bezeichnung der ursprünglich mündlichen, im 2. Jahrhundert n. Chr. schriftlich zusammengefassten Auslegungen der Tora durch pharisäische Rabbinen. Die Mischna ist in 63 Traktate eingeteilt und bildet den ältesten Teil des Talmud (s.u.)
Normatives Judentum	Die jüdische Religion in der über die Jahrhunderte bis in die Gegenwart maßgeblichen Ausprägung, die sie durch die Schriftgelehrten des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. gewonnen hat.
Pneumatologie	Lehre von Wesen, Funktion und Wirkung des Geistes Gottes in den einzelnen Glaubenden sowie in Kirche und Welt.
Qumran	Ruinenstätte nordwestlich des Toten Meeres, die zwischen ca. 150 v. Chr. und 68 n. Chr. Siedlungsstätte einer jüdischen religiösen Gemeinschaft war. Die von dieser in den nahe gelegenen Höhlen eingelagerten und 1947-1956 entdeckten Schriftrollen sind wichtige Quellen, denen wir eine erhebliche Ausweitung unserer Kenntnis des Judentums zur Zeit Jesu verdanken.
Schoa	Hebräisch = »Katastrophe, Untergang«. Das Wort dient (neben »Holocaust« (s.o.) als Bezeichnung für den Massenmord der Nationalsozialisten an den europäischen Juden.

Soteriologie	Lehre von der Erlösung. Ihr Gegenstand ist vor allem die Bedeutung Jesu für heilvolle Veränderung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott.
Talmud	Von hebr. <i>lamad</i> = »einüben«, »lernen« abgeleitete Bezeichnung des zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert n. Chr. entstandenen umfangreichen Sammelwerks, das die ursprünglich mündliche Schriftauslegung der Rabbinen, bestehend aus Mischna (s.o.) und Gemara (= »Vervollständigung«) enthält. Es gibt zwei Fassungen des Talmud: den babylonischen und den palästinischen Talmud.
Tora	Hebräisch = »Lehre«, »Unterweisung«. Bezeichnung sowohl des biblischen Einzelgebotes wie auch der fünf Bücher Mose in ihrer Gesamtheit.

6.2 Ausgewählte Literatur

- Avemarie, Friedrich/Lichtenberger, Hermann*: Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Geschichte (WUNT 92), Tübingen 1996.
- Baumann, Arnulf H. (Hg.)*: Was jeder vom Judentum wissen muß, Gütersloh 1997 (8., überarbeitete Auflage).
- Baumann, Arnulf H./Schwemer, Ulrich (Hg.)*: Liebe mit Abrahams Samen. Israel im Evangelischen Gottesdienst, Heppenheim/Wolfsburg 1995.
- Crüsemann, Frank/Theissmann, Udo (Hg.)*: Ich glaube an den Gott Israels, Gütersloh 1998.
- Gestaltung und Kritik*: Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert. Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Geschäftsstelle der Vereinigung Evangelischer Freikirchen = EKD-Texte 64, 1999.
- Ginzler, Günther B. (Hg.)*: Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980.

- Gradwohl, Roland*: Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen, Bd.1ff., Stuttgart 1986ff.
- Henze, Dagmar u.a. (Hg.)*: Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten, Gütersloh 1997.
- Die Kirchen und das Judentum (Bd. 1)*: Dokumente von 1945-1985. Hrsg. von Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann, Paderborn/München 1988.
- Die Kirchen und das Judentum (Bd. 2)*: Dokumente von 1986-2000. Hrsg. von Kraus, Wolfgang/Henrix, Hans Hermann, Paderborn/Gütersloh 2001.
- Kirche und Israel*: Themenheft zum Thema Bund, Heft 1, Neukirchen 1994.
- Kruse, Wolfgang (Hg.)*: Predigtmeditationen im christlich- jüdischen Kontext, Neuhausen, 1998ff.
- Lohrbächer, Albrecht (Hg.)*: Was Christen vom Judentum lernen können, Freiburg 1997.
- Lohrbächer, Albrecht (Hg.)*: Shoa. Schweigen ist unmöglich, Stuttgart 1999.
- Petersen, Birte*: Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort, Berlin 1996.
- Rink, Marion*: Was habt ihr da für einen Brauch? Jüdische Riten und Feste. Schönberger Hefte, Sonderband 8, Frankfurt am Main 1988.

6.3 Mitglieder der Studienkommission »Kirche und Judentum« der Evangelischen Kirche in Deutschland

Professor Dr. Jürgen Roloff, Erlangen – *Vorsitzender*
Pastor i.R. Arnulf H. Baumann, D.Min., Wolfsburg
Professor Dr. Frank Crüsemann, Bielefeld
Pastorin Astrid Fiehland-van der Vegt, Hamburg
Oberkirchenrat Udo Hahn, Hannover
Pfarrerin Katja Kriener, Düsseldorf (seit 1998)
Professor Dr. Hermann Lichtenberger, Tübingen
Privatdozentin Dr. Julia Männchen, Greifswald
Pfarrer Ulrich Schwemer, Heppenheim

Oberkirchenrat Ernst Lippold, Hannover – *Geschäftsführung*

An den Vorarbeiten zu dieser Studie waren als ehemalige Mitglieder der Studienkommission beteiligt:

Professor Dr. Günther Baumbach, Berlin
Professorin Dr. Jutta Hausmann, Budapest
Pfarrer Wilhelm Hofius, Siegen
Professor Dr. Bertold Klappert, Wuppertal
Schuldekan Albrecht Lohrbächer, Weinheim
Professor Dr. Joachim Mehlhausen, Tübingen
Professor Dr. Berndt Schaller, Göttingen
Professor Dr. Stefan Schreiner, Tübingen
Professor Dr. Christoph Schwöbel, Kiel
Professorin Dr. Leonore Siegele-Wenschkewitz (†), Arnoldshain

Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland

*Kundgebung der 9. Synode der Evangelischen Kirche
in Deutschland auf ihrer 5. Tagung zu Christen und Juden (2000)*

50 Jahre Erklärung von Weißensee

Vor 50 Jahren erklärte die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 2. Tagung in Berlin-Weißensee:

»Wir glauben an den Herrn und Heiland, der als Mensch aus dem Volk Israel stammt. Wir bekennen uns zur Kirche, die aus Judenchristen und Heidenchristen zu einem Leib zusammengefügt ist und deren Friede Jesus Christus ist.

Wir glauben, daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist.«

Erstmals hat damit eine evangelische Synode der auch in der evangelischen Kirche weit verbreiteten Auffassung, nach der das Volk Israel von Gott verworfen und durch die Kirche als das wahre Israel ersetzt sei, widersprochen und ihr die Überzeugung entgegengestellt, dass die Verheißung Gottes über dem erwählten Volk in Kraft geblieben sei.

Zugleich hat sie erklärt:

»Wir sprechen es aus, daß wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist.«

Damit hat die Synode die Mitschuld der Kirche an der Verfolgung und Ermordung des europäischen Judentums bekannt. Zugleich hat sie die Warnung ausgesprochen,

»das, was über uns Deutsche als Gericht Gottes gekommen ist, aufrechnen zu wollen gegen das, was wir an den Juden getan haben.«

Wir weisen alle Versuche zurück, einen Schlussstrich unter unsere deutsche Geschichte bis 1945 zu ziehen.

Wir führen – auf der Grundlage der Studien des Rates der EKD »Christen und Juden« I (1975), II (1991) und III (2000) sowie der Synodalerklärungen zahlreicher Gliedkirchen und gliedkirchlicher Verbände zur Neubestimmung ihres Verhältnisses zu Israel – die Erklärung von 1950 fort:

Nicht nur durch »Unterlassen und Schweigen« ist die Kirche schuldig geworden. Vielmehr ist sie durch die unheilvolle Tradition der Entfremdung und Feindschaft gegenüber den Juden hineinverflochten in die systematische Vernichtung des europäischen Judentums. Diese theologische Tradition hat nach 1945 Versuche zu einer Neubestimmung ihres Verhältnisses zum jüdischen Volk belastet und hinausgezögert.

Heute können wir aussprechen:

1. Wir glauben, dass Gott, der Schöpfer und Herr der Welt, in Jesus Christus »unser Vater«, Israel als sein Volk erwählt hat. Er hat sich für immer an Israel gebunden und bleibt ihm in der Kontinuität von biblischem Israel und jüdischem Volk treu. Die Jüdinnen und Juden sind uns Zeugen der Treue Gottes.
2. Wir bekennen uns zur Heiligen Schrift Israels, der Bibel Jesu und der Urchristenheit, unserem Alten Testament. Das Christuszeugnis des Neuen Testaments ist Mitte und Quelle unseres christlichen Glaubens. Beide Testamente bilden eine sich wechselseitig auslegende Einheit. Sie sind Grundlage und Richtschnur für die Neubestimmung unseres Verhältnisses zum jüdischen Volk. Wir sind dankbar dafür, dass Jüdinnen und Juden uns durch ihre Auslegung zu einem vertieften Verständnis der Bibel helfen.
3. Wir glauben an Jesus Christus, Sohn Gottes und Glied seines Volkes. In ihm ist der Gott Israels Mensch geworden und hat die Welt mit sich selbst versöhnt.
4. Wir bezeugen unsere Teilhabe an der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Unsere Erwählung in Christus ist Erwählung durch denselben Gott, der sein Volk Israel erwählt hat.

5. Das Neue Testament bezeugt die eine Kirche aus Judenchristen und Heidenchristen. Wir sehen in unseren christlichen Geschwistern jüdischer Herkunft Zeugen unserer unlösbaren Verbundenheit mit dem bleibend erwählten Gottesvolk Israel.
6. Wir erkennen – bei aller Unterschiedenheit – als Gemeinsamkeit:
 - den Glauben an den Einen Gott – für uns Christen in der Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist,
 - das Hören und Tun der Gebote Gottes – für uns Christen in der Nachfolge Jesu,
 - die Erwartung des letzten Gerichts und die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde – für uns Christen verbunden mit der Wiederkunft Jesu Christi.
7. Das Gespräch über den Glauben schließt die Achtung vor der Identität der anderen ein. Die Bemühungen um ein geschwisterliches Verhältnis von Christen und Juden sind eine für Kirche und Theologie zentrale Herausforderung und bleibende Aufgabe.

Braunschweig,
den 9. November 2000

Schmude
Präses der Synode
der Evangelischen Kirche in Deutschland

Wort zur Judenfrage vom April 1950

Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in Berlin-Weißensee vom 23. bis 27. April 1950 stand unter dem Thema »Was kann die Kirche für den Frieden tun?« »In der Aussprache setzte sich ganz überraschend und gänzlich unprogrammgemäß die Überzeugung durch, die Synode müsse vor einem Wort zum Frieden ein Wort zur Judenfrage sagen. Nur dann sei sie berechtigt, auch zum Frieden zu reden. So wurde ... über Nacht das Wort erarbeitet, von dem gesagt werden muß, daß es mindestens schon seit 1945 seitens der Evangelischen Kirche Deutschlands hätte gesprochen werden müssen« (Johannes Beckmann in der Einleitung im Kirchlichen Jahrbuch 1950, S. 5). Das »Wort zur Judenfrage« (häufig auch als »Wort zur Schuld an Israel« zitiert) geht also darin über das Stuttgarter Schuldbekenntnis hinaus, daß es ausdrücklich bekennt, daß die Kirche mitschuldig geworden ist »an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist«. Im Gegensatz zum Wort des Bruderrats der EKD betont es außerdem, »daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist«. Damit zeigt sich ein erster Ansatz eines neuen theologischen Nachdenkens über das Verhältnis der Kirche zum Judentum.

Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme. Röm 11,32

Wir glauben an den Herrn und Heiland, der als Mensch aus dem Volk Israel stammt.

Wir bekennen uns zu der Kirche, die aus Judenchristen und Heidenchristen zu einem Leib zusammengefügt ist und deren Friede Jesus Christus ist.

Wir glauben, daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist.

Wir sprechen es aus, daß wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem

Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist.

Wir warnen alle Christen, das, was über uns Deutsche als Gericht Gottes gekommen ist, aufrechnen zu wollen gegen das, was wir an den Juden getan haben: denn im Gericht sucht Gottes Gnade den Bußfertigen.

Wir bitten alle Christen, sich von jedem Antisemitismus loszusagen und ihm, wo er sich neu regt, mit Ernst zu widerstehen und den Juden und Judenchristen in brüderlichem Geist zu begegnen.

Wir bitten die christlichen Gemeinden, jüdische Friedhöfe innerhalb ihres Bereiches, sofern sie unbetreut sind, in ihren Schutz zu nehmen.

Wir bitten den Gott der Barmherzigkeit, daß er den Tag der Vollendung heraufführe, an dem wir mit dem geretteten Israel den Sieg Jesu Christi rühmen werden.

Aus: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1950, Gütersloh 1951, 5f.