

(4) Die wissenschaftliche und öffentliche Arbeit des Institutum Judaicum Delitzschianum Münster weiterhin zu unterstützen: In der Erforschung und Vermittlung von Geschichte, Literatur, Theologie und Philosophie des Judentums, in der Aufarbeitung der jüdisch-christlichen Beziehungen durch die Jahrhunderte sowie in seiner Aufgabe, in Kirche und Gesellschaft an der Erneuerung des Verhältnisses zum jüdischen Volk mitzuwirken.

(5) In verschiedenen Formen an der publizistischen Arbeit mitzuwirken, im Besonderen durch die Zeitschrift „Friede über Israel“.

(6) Den vertrauensvollen Kontakt zu jüdischen Gemeinden zu suchen, einander im brüderlichen Geist zu begegnen, gemeinsame Veranstaltungen zu fördern und gemeinsame Aufgaben wahrzunehmen.

(7) Die lutherisch geprägten judenchristlichen Gemeinden in Israel im diakonischen Bereich (Altenheim Eben-Ezer, Haifa) und in der Entwicklung einer eigenständigen Theologie (Caspari-Center, Jerusalem) zu unterstützen.

(8) Darüber hinaus einzelne Projekte zu fördern:

- die der Solidarität mit dem jüdischen Volk in aller Welt dienen,
- die die partnerschaftliche Begegnung zwischen Juden, Christen und Muslimen, zwischen Arabern und Juden in Israel fördern,
- die Mißtrauen abbauen, gegenseitiges Vertrauen entstehen lassen und so zu einem Beitrag auf dem „Weg des Friedens“ in Israel, dem Nahen Osten und darüber hinaus werden können.

Wortlaut in: Friede über Israel 74, 1991, 165–172.

E.III.24'

RAT

DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND

Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum vom 30. Oktober 1991

Nach der Studie der EKD Christen und Juden von 1975 hat die Studienkommission der EKD weitergearbeitet und mit der Studie von 1991 einen weiteren richtungweisenden Text vorgelegt. Nachdem der bisher erreichte Konsens kurz umrissen wird, beschäftigt sich die Studie Christen und Juden II mit dem Thema ‚Christologie‘ und dann in besonderer Weise mit dem Thema ‚Juden und Christen als Volk Gottes‘. Wie die nachfolgende Diskussion gezeigt hat, stößt die Studie hier in Neuland vor und findet Formulierungen, auf die sich nachfolgende Erklärungen immer wieder beziehen. Auch wenn die wissenschaftlich-theologische Diskussion hier noch zu keiner Einheit gefunden hat, so darf die Rede von der ‚bleibenden Erwählung Israels als Volk Gottes‘ inzwischen zum Grundkonsens kirchlicher Erklärungen zum christlich-jüdischen Verhältnis

gerechnet werden. In ihrem Abschnitt 3.4.3 bietet die Studie in nuce eine neutestamentliche Ekklesiologie.

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 Schuldbekenntnis“ 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 Neubesinnung 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)¹ 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

1 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.

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 kontroverse, 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 (BEKDDR) 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 eigenständigen 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 Den-

ken 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

bewußt, 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 zurückhalten-

der. 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 Hoffnungsgeschichte 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 Christen 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 Judentumhaß 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 jüdenfeindliche Einstellungen und die jüdische Glaubensweise herabsetzende Äußerungen im Verlauf der Geschichte der christlichen 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 vereinzelte 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 Überzeugun-

gen, 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.² Die Behauptung, der Staat Israel als „nationale Heimstätte der Juden“ (Balfour Declaration 1917) verhalte sich rassistisch, verkennt, daß der Staat Israel 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

² 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.

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 vieltimmige 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 Tanach³, während sich in der Kirche die Bezeichnung „Altes Testament“⁴ 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 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.

3 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.

4 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“.

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) Messiasen 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 einzutau-

schen 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 Kirchengeschichte 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 jahrhundert-, 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 sol-

ches 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 Schuldenerkenntnis auf der christlichen Seite auslöst. Schuld so konkret wie möglich aufzuweisen und zu benennen, ist aber die Voraussetzung dafür, daß Schuldbekenntnisse 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 „Auseinandergelien der Wege“. Sie ist aber keineswegs durchgängig erfolgt. Der Gebrauch als Bezeichnung und als Name gehen lange nebeneinander 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 Messiaskönigs 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 (1Kor 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 verfehlt Variation der Messiaserwartung. 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 davidischen Messiasüberlieferungen (z.B. Röm 1,3) und hält an entscheidender Stelle die Unterordnung des Christus und seiner Herrschaft unter Gott und seine Herrschaft durch (1Kor 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 Schriftzitate 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 nahelegen, 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 geeignet, „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 be-

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 Kriegeren, 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 Gottese Erfahrungen. 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 (Dtn 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 zureichendem 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“ (Dtn 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. Dtn 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 (Gen 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 (Gen 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 Jerusalem 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 Zerstreuung 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 Hinweis 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 (2Kor 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“⁵, von christlicher Seite die scharfen Worte gegen

5 Der sogenannte „Ketzersegen“ ist eine Einfügung in das jüdische Hauptgebet, das Achtzehn-Bitten-Gebet, die bald nach dem Jahre 70 erfolgte und sich allmählich durch-

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.

setzte. Sie stellt nicht einen Segen dar, sondern eine Verwünschung der „Nozrim“ (Judenchristen) und „Minim“ (Sektierer), durch die die jüdische Gemeinde sich gefährdet sah.

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 keinen 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 1Kor 10,1–13 die Kirche der Wüstengeneration Israels, den „Vätern“ (1Kor 10,1), gegenüber. Dabei kann er sie, wie das Israel der Wüstenzeit, als „Volk“ bezeichnen (1Kor 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 vergangensten Heilserweise Gottes, in deren Kontinuität sich die Kirche Jesu Christi sieht, in 2Kor 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. Lev 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 (1Kor 11,25; 2Kor 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 heidenchristlichen 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 Weissung, „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 (Eterbung). 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 Über-

zeugung 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: „ausgewähltes 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 (1Petr 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 „Himmlisches“ 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 neutestamentlichen 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 1Thess 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 (Gen 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 Zionsehnsucht 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 Episteltexte 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 Eigensaussage 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 Versuchungen 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 Feindschaft 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 ändern 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 haben 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.⁶ 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 religiösen Traditionen von den Pharisäern herleitet. Im Unterricht

6 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).

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 Gesetzmäßigkeit, die als Negativfolie für die Freiheit des Evangeliums der Christen erhalten 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.

(...)

Wortlaut in: Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum, Gütersloh 1991.

E.III.25'

EVANGELISCHE KIRCHE IN HESSEN UND NASSAU

Kirchengesetz zur Änderung der Kirchenordnung (Auszug) vom 3. Dezember 1991

Mit der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau hat eine weitere protestantische Kirche in Deutschland ihren Grundartikel dahingehend geändert, daß die Beziehung zum Judentum Aufnahme fand. Die Sätze, die hinzugefügt wurden, sind im folgenden Text kursiviert.

Als Kirche Jesu Christi hat sie [sc. die Evang. Kirche in Hessen und Nassau] ihr Bekenntnis jederzeit in gehorsamer Prüfung an der Heiligen Schrift und im Hören auf die Brüder und Schwestern neu zu bezeugen. In diesem Sinne be-