

Leuenberger Kirchengemeinschaft

Kirche und Israel - Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden

Auf der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, die sich 2003 in die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) umbenannte, wurde die von einer Expert:innengruppe verfasste Studie vorgestellt und sich zu eigen gemacht. In drei Abschnitten wird in drei Perspektiven auf das christlich-jüdische Verhältnis geblickt. Zuerst wird in einem kirchengeschichtlichen Zugang, das bisherige geschichtliche, aber auch aktuelle Verhältnis der reformierten Kirchen in Europa zum Judentum vorgestellt, sowie die Fragestellung eingehender behandelt. Im zweiten Abschnitt werden systematisch-theologische Zugänge zu einer Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel aufgezeigt und die Entwicklung dieser theologischen Fragen und Denkmodelle vorgestellt. Dabei wird dem Bild vom Ölbaum, dessen Wurzel die Verheißung Gottes und sein Erwählungsgeschehen, als ekklesiologisch hilfreiches Bild vorgestellt. Sowohl Judentum als auch die hinzugekommene Kirche können aus der Erwählung Gottes leben und auf seine Verheißungen hoffen. Die Definition von Erwählung schützt vor Abgrenzung und Substitution, indem Erwählung hier nicht als Selbstzuschreibung, sondern als zugesprochener Ehrentitel verstanden wird. Ekklesiologisch speist sich daraus die Rede von der Kirche als Volk Gottes, die genau wie das Judentum als Volk Gottes aus der Erwählung lebt, dies aber in einer zu respektierenden Unterschiedlichkeit sich zeigt. Im dritten Abschnitt unterbreitet die Studie Vorschläge, wie ein nichtantisemitisches und auf Respekt und der Wahrnehmung einer besonderen Beziehung beruhendes Verhältnis zum Judentum in Gemeinde, Gottesdienst, Unterricht und Ausbildung Ausdruck finden kann.

Keywords: Interreligiöser Dialog, Judentum, Christentum, Leuenberger Kirchengemeinschaft, Ekklesiologie, Volk Gottes

Quelle:

<https://www.leuenberg.eu/documents/> (2024-11).

Leuenberger Texte Heft 6
Leuenberg Documents Vol. 6

Kirche und Israel

**Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen
Europas zum Verhältnis von Christen und Juden**

Church and Israel

**A Contribution from the Reformation Churches
in Europe to the Relationship between
Christians and Jews**

Im Auftrag des Exekutivausschusses
für die Leuenberger Kirchengemeinschaft
herausgegeben von Helmut Schwier

Mandated by the Executive Committee
of the Leuenberg Church Fellowship
edited by Helmut Schwier

Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main 2001

Inhaltsverzeichnis / Contents

Vorwort des Herausgebers	7	
Preface by the Editor	9	
Kirche und Israel – Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden	11	
Einleitung	12	
Teil I: Israel und die Kirche	15	
1	Theologische und geschichtliche Voraussetzungen	15
2	Begegnungen zwischen Kirche und Israel in refor- matorischen Kirchen Europas	19
3	Israel und die Kirche im Horizont der biblischen Überlieferung	27
4	Zur geschichtlichen Entwicklung der Abgrenzung zwischen Kirche und Israel	34
Teil II: Die Kirche und Israel	45	
1	Theologische Versuche einer Klärung der Beziehung zwischen Kirche und Israel	45
1.1	Die Vorstellung der „zwei Wege“	45
1.2	Die Vorstellung des „ungekündigten Bundes“ und der Hineinnahme in den Einen Bund	46
1.3	Die Übernahme des Gedankens der „Völkerwall- fahrt zum Zion“	47
1.4	Der Gedanke des Einen Gottesvolkes aus Israel und Kirche	48

1.5	Ergebnis	49	
2	Israel und die Kirche in der christlichen Lehre	50	
2.1	Die Offenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus	50	
2.2	Das christliche Verständnis der Heiligen Schriften Israels	54	
2.3	Das christliche Gottesverständnis	58	
2.4	Gottes erwählendes Handeln	61	
2.5	Die Kirche als „Volk Gottes“ – Israel als „Volk Gottes“	66	
3	Das Zusammenleben der Kirche mit Israel	70	
 Teil III: Die Kirche in Israels Gegenwart 74			
1	Folgerungen für die Praxis der Kirchen	74	
1.1	Gemeindearbeit und kirchenleitendes Handeln	75	
1.2	Kirchliche Verkündigung und Unterricht	77	
1.3	Gottesdienst und Festkalender	79	
1.4	Kirchliche Ausbildung und Fortbildung	81	
2	Zur gemeinsamen Verantwortung von Christen und Juden	82	
 Schlußwort 83			
 Anhang			
Themen der während der Lehrgespräche gehaltenen			
Referate			84
Mitglieder der Lehrgesprächsgruppe „Kirche und			
Israel“			86

Church and Israel – A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews89

Introduction90

Part I: Israel and the Church93

- 1 Theological and historical presuppositions 93
- 2 Encounters between the Church and Israel in the Reformation churches of Europe 97
- 3 Israel and the Church in the context of the biblical heritage 104
- 4 The historical development of the dividing line between the Church and Israel 111

Part II: The Church and Israel121

- 1 Theological attempts to clarify the relation between the Church and Israel 121
 - 1.1 The conception of “two ways” 121
 - 1.2 The conception of the “uncancelled covenant” and the idea of inclusion in the One Covenant122
 - 1.3 The adoption of the concept of the “pilgrimage of the nations to Zion” 123
 - 1.4 The conception of the One People of God comprising Israel and the Church 124
 - 1.5 Conclusion 125
- 2 Israel and the Church in Christian doctrine 125
 - 2.1 The revelation of the God of Israel in Jesus Christ 126
 - 2.2 The Christian understanding of Israel’s Holy Scriptures 129

2.3	The Christian understanding of God	134
2.4	God's act of election	136
2.5	The Church as "people of God" – Israel as "people of God"	141
3	The coexistence of the Church with Israel	145

Part III: The Church in Israel's presence 148

1	Consequences for the practice of the churches ...	148
1.1	Parish work and church leadership	149
1.2	The church's preaching and teaching	151
1.3	Worship and the festival calendar	153
1.4	Church education and further training	154
2	The common responsibility of Christians and Jews	155

Concluding remarks 157

Appendices

Subjects of addresses given during the doctrinal conversations	158
Members of the doctrinal working group on "Church and Israel"	160

Vorwort des Herausgebers

Mit der Studie „Kirche und Israel“ legen die reformatorischen Kirchen Europas erstmals einen gemeinsamen theologischen Beitrag zum Verhältnis von Christen und Juden vor. Ein im Auftrag der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft (Wien, 1994) in den Jahren 1996 bis 1999 von einer Lehrgesprächsgruppe erarbeiteter Textentwurf, dessen Entstehungsgeschichte im einzelnen in der Einleitung skizziert wird, durchlief im Jahre 2000 ein Stellungnahmeverfahren in den Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie sowie in weiteren Kirchen und kirchlichen Zusammenschlüssen.

Die in Belfast tagende 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft hat den Text eingehend beraten und sich die hier vorliegende Fassung am 24. Juni 2001 einstimmig „zu eigen gemacht“. Was dies bedeutet, hatte Wilhelm Hüffmeier, Leiter des Sekretariats der Leuenberger Kirchengemeinschaft und seit Beginn in der Lehrgesprächsgruppe „Kirche und Israel“ engagiert, bereits in seiner „Einführung“ zur Leuenberger Studie „Die Kirche Jesu Christi“ erläutert: „Die Vollversammlung identifiziert sich mit diesem Text. Der Text formuliert den in dieser Frage gefundenen Konsens. Dieser Konsens besitzt zwar nicht die gleiche Verbindlichkeit wie die von den einzelnen Kirchen rezipierte Konkordie. Doch drückt der Konsens eine hohe Verpflichtung für die theologische Arbeit der in der Leuenberger Gemeinschaft verbundenen Kirchen aus.“ (Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, hrsg. von Wilhelm Hüffmeier, Leuenberger Texte 1, Frankfurt/M. 1995, S.11). In ihrem Beschuß hat die 5. Vollversammlung die Kirchen deshalb gebeten, „das Lehrgesprächsergebnis aufzunehmen und im christlich-jüdischen Dialog und bei eigenen Arbeiten zum Thema ‚Kirche und Israel‘ zu berücksichtigen.“

Der gefundene innerevangelische Konsens, der bereits in den Beratungen der Lehrgesprächsgruppe immer neu in Diskussion und Reflexion errungen wurde – auf Abstimmungen, die zu Mehrheits- und Minderheitspositionen hätten führen müssen, ist prinzipiell verzichtet worden –, lädt nun ein zu einer breiten

Rezeption in den Kirchen und Gemeinden, in den verschiedenen Dialoggruppen und in der Öffentlichkeit. Synoden, Kirchenleitungen, theologische Ausschüsse, Seminare an Hochschulen, Pastoralkollegs oder in der Erwachsenenbildung werden von der Auseinandersetzung mit dieser Studie profitieren. Je nach Fragestellung können die Zugänge über einen der drei Teile der Studie, also eher historisch, eher dogmatisch oder eher praktisch gewählt werden; dabei sollte in Erinnerung bleiben, daß diese Dimensionen stets wechselseitig aufeinander bezogen sind.

Der breiten Rezeption der vorgelegten Studie soll die zweisprachige Ausgabe in deutsch und englisch dienen. Der französische Text wird auf der Leuenberger website zur Verfügung stehen (www.leuenberg.net) und ebenso in den Ergänzungslieferungen zur Textsammlung: *Accords et dialogues oecuméniques, Textes édités par André Birmelé et Jacques Terme, Les Bergers et les Mages, Paris 1995ff.*

Daß diese Studie so rasch nach der Beschußfassung veröffentlicht werden konnte, ist das Verdienst vieler, denen zu danken ich die Freude habe: Margaret A. Pater für die zuverlässige englische Übersetzung, Hera Moon und Mark Pockrandt vom Berliner Leuenberg-Sekretariat für die organisatorische Kleinarbeit und die Gestaltung des Layouts, Dr. Wolfgang Neumann vom Verlag Otto Lembeck für die problemlose und schnelle Zusammenarbeit und last but not least den Mitgliedern der Leuenberger Lehrgesprächsgruppe, die bei den Konsultationen und bei den zusätzlichen Sitzungen der Redaktionsgruppe unter der Leitung von Dr. Ernst Michael Dörrfuß, des Vorsitzenden der Lehrgesprächsgruppe, unermüdlich und sachbezogen miteinander gearbeitet haben.

Die Veröffentlichung haben durch großzügige finanzielle Unterstützung der Schweizerische Evangelische Kirchenbund, die Evangelische Kirche in Deutschland, die Evangelische Kirche der Union, die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands und die Evangelische Kirche im Rheinland ermöglicht. Allen Verantwortlichen sei von Herzen gedankt.

Helmut Schwier, Berlin im Juli 2001

Preface by the Editor

The document ‘Church and Israel’ marks the first joint theological contribution of the Reformation churches in Europe to the relationship between Church and Israel. A draft document, whose genesis is outlined in its introduction stage by stage, was worked out between 1996 and 1999 by a Leuenberg working group pursuant to a resolution of the 4th General Assembly of the Leuenberg Church Fellowship (Vienna 1994). In 2000 it underwent a discernment procedure in the signatory churches of the Leuenberg Agreement and some other churches and church families.

It was submitted to the 5th Leuenberg General Assembly in Belfast for an in-depth discussion and was adopted unanimously on 24 June 2001 in the present form. Its consequence was elucidated by Wilhelm Hüffmeier – himself actively involved from the onset in the ‘Church and Israel’ working group as director of the Leuenberg Secretariat – in his introduction to the Leuenberg document ‘The Church of Jesus Christ’ as follows: ‘The General Assembly identifies itself with this text. The text formulates the consensus reached on this issue. Although this consensus does not possess the binding force like the Agreement accepted by each individual church, it does constitute a high degree of commitment for the theological work of the churches affiliated through the Leuenberg Fellowship’ (The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity, Leuenberg Documents 1, Frankfurt/M. 1995, p.77). Accordingly, the 5th General Assembly requested the churches in its resolution to ‘receive the results of the doctrinal conversations and to take them into account in Christian/Jewish dialogue and in their own work on the issue »Church and Israel«.’

The inner-Protestant consensus reached which was continuously acquired afresh as the consultations of the study group proceeded in discussions and reflections – we forewent on principle any votes liable to majority or minority positions – calls for a broader reception in churches and congregations, various dialogue groups and the public. Dealing with this study

will be of advantage to synods, church governing bodies, theological committees, seminaries and faculties, pastoral colleges or in the adult education. The three parts of the document with their respective emphasis on historical, dogmatic or practical aspects may be selectively approached depending on the question raised. It should be kept in mind, however, that these dimensions are cross-referenced throughout the paper.

This German-English volume is to facilitate a broader reception of this paper. The French text will be available at the Leuenberg website (www.leuenberg.net) in the near future and shall be included in one of the next supplements to the collection volume ‘Accords et dialogues oecuméniques’ (ed. André Birmelé and Jacques Terme, *Les Bergers et les Mages*, Paris 1995ff).

The short time span between the adoption and the publication of this paper is due to the help of many whom I have pleasure in thanking: Margaret A. Pater for her reliable translation, Hera Moon and Mark Pockrandt of the Leuenberg Secretariat for organisational petty works and the layout, Dr Wolfgang Neumann of the Lembeck Publishing House for his uncomplicated and rapid coordination, and last but not least all the members of the Leuenberg doctrinal working group who have worked together with indefatigability and expertise in the consultations and supplementary editorial sessions under the chairmanship of Dr Ernst Michael Dörrfuß.

The publication was made possible through the general financial support of the Federation of Swiss Protestant Churches, The Evangelical Church in Germany, The Evangelical Church of the Union, the United Evangelical Lutheran Church of Germany and the Evangelical Church in the Rhineland. Many warm thanks are due to all those in charge.

Helmut Schwier, Berlin, July 2001

Kirche und Israel

**Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen
Europas zum Verhältnis von Christen und Juden**

Die 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft hat am 24. Juni 2001 einstimmig beschlossen:

1. Sie dankt der Leuenberger Lehrgesprächsgruppe „Kirche und Israel“ für ihre Arbeit und für das vorgelegte Ergebnis ihrer Lehrgespräche.
2. Sie macht sich das Lehrgesprächsergebnis zu eigen.
3. Sie bittet die Kirchen, das Lehrgesprächsergebnis aufzunehmen und im christlich-jüdischen Dialog und bei eigenen Arbeiten zum Thema „Kirche und Israel“ zu berücksichtigen.

Einleitung

Die 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft verabschiedete am 9. Mai 1994 in Wien die Studie „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“. Diese Studie, in der die reformatorischen Kirchen in Europa zum ersten Mal ein gemeinsames Kirchenverständnis formulieren, beschreibt an zentraler Stelle das Wesen der Kirche als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden, aus der sich die Selbstbezeichnung der Kirche als ‘Volk Gottes’ ableitet. Da die Bezeichnung ‘Volk Gottes’ entsprechend der alttestamentlichen Überlieferung das Selbstverständnis des Volkes Israel wiedergibt, ist durch die Selbstbezeichnung der Kirche als ‘Volk Gottes’ von vornherein die Frage der Nähe und der Abgrenzung der Kirche gegenüber Israel gestellt.

In der Leuenberger Kirchenstudie heißt es deshalb ausdrücklich: „Das Verhältnis von Juden und Christen, Israel und der Kirche bedarf weiterer Lehrgespräche zwischen den an der Leuenberger Kirchengemeinschaft beteiligten Kirchen. Es ist deshalb von der Vollversammlung 1994 zu einem der drei neuen Lehrgesprächsthemen bestimmt worden.“ (S.37, Anm.3)

Der daraufhin gebildeten Lehrgesprächsgruppe ‘Kirche und Israel’ gab der Exekutivausschuß der Leuenberger Kirchengemeinschaft Projektleitlinien vor, die vier Grunddaten enthielten:

1. „Es besteht ein untrennbarer Zusammenhang zwischen der Erwählung der Kirche und der Erwählung Israels, zwischen ‘Altem’ und ‘Neuem’ Bund.
2. Das Verhältnis zu Israel gehört für Christen und Kirchen unabdingbar zur Frage nach der Begründung ihres Glaubens.
3. In der Begegnung mit dem Lebenszeugnis der Juden werden die Christen Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten im Leben von Kirche und Synagoge entdecken.
4. Der Dialog zwischen Juden und Christen lebt davon, daß beide das Zeugnis von der erfahrenen Wahrheit ihres

Glaubens nicht zurückstellen und im Bemühen um gegenseitiges Verständnis aufeinander hören.“

Nach diesen Leitlinien sollte das Lehrgespräch das Ziel haben, „ein gemeinsames Verständnis der reformatorischen Kirchen zum Thema ‘Kirche und Israel’ zu erarbeiten“. Es solle den in der Leuenberger Konkordie (Ziff.38) benannten Kriterien entsprechen, also bestimmt sein „vom Bemühen um die Aktualisierung des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums“, und zwar „auf dem Hintergrund der besonderen Herausforderungen des christlich-jüdischen Dialogs“. Es solle offen sein „für den Dialog zwischen Christen und Juden als Grundlage zur Förderung des gegenseitigen Vertrauens“ und geeignet, „sich in Verkündigung, Unterricht und Seelsorge der Kirchen zu bewahren“. Und es solle schließlich „ein Beitrag zum ökumenischen Dialog“ sein.

Wichtig ist ein Hinweis zu der im Text der vorliegenden Studie verwendeten Begrifflichkeit: Der Begriff *Israel* bezeichnet das jüdische Volk und das Judentum als religiöse, soziale und kulturelle Größe, einschließlich möglicherweise einander widersprechender Selbstdefinitionen innerhalb der vielfältigen Strömungen des Judentums sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart. Wenn *Israel* im politischen Sinne gemeint ist, wird ausdrücklich vom *Staat Israel* gesprochen.

Den eingangs genannten Projektleitlinien folgend ist die Lehrgesprächsgruppe von dem jeweiligen Kontext ausgegangen, in dem sich das von den reformatorischen Kirchen in Europa geführte christlich-jüdische Gespräch gegenwärtig vollzieht.

Dabei wird in *Teil I* zunächst gezeigt, in welchem Maße die Unterzeichnerkirchen der Leuenberger Konkordie das Gespräch mit Israel suchen, in welchen Fragen dabei untereinander ein Konsens zu erkennen ist und wo in Einzelfragen Unterschiede bestehen (Teil I, Abschnitte 1 und 2). Da das Nachdenken über eine Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel nicht ohne die kritische Analyse der biblischen Grundlagen und der kirchengeschichtlichen Zusammenhänge gesche-

hen kann, folgt eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Israel (Teil I, Abschnitte 3 und 4).

Teil II enthält die notwendige dogmatische Reflexion: Zunächst werden in Abschnitt 1 bereits vorliegende theologische Versuche einer Klärung der Beziehung zwischen Kirche und Israel erörtert; in Abschnitt 2 wird dann aufgrund theologischer Kriterien in mehreren Schritten eine eigene Bestimmung dieses Verhältnisses entfaltet. In Abschnitt 3 werden die zuvor gewonnenen Erkenntnisse im Blick auf das Zusammenleben von Kirche und Israel konkretisiert.

Die Studie mündet in *Teil III* in praktische Konsequenzen. In Abschnitt 1 werden kirchliche Handlungsfelder benannt und Aufgaben formuliert; dieser Teil schließt in Abschnitt 2 mit einer Aussage zur gemeinsamen Weltverantwortung von Juden und Christen.

Im *Schlußwort* werden das Wissen der Kirchen um ihre Schuld, die Bitte um Vergebung und die Hoffnung, neue Wege beschreiten zu können, ausgesprochen.

Zur Erarbeitung der vorliegenden Studie kamen die von mehr als 20 europäischen Kirchen entsandten Delegierten zu sieben Konsultationen zusammen (Winter 1996: Basel; Frühjahr 1997: Preetz; Herbst 1997: Warschau; Frühjahr 1998: Amsterdam; Herbst 1998: Dresden; Frühjahr 1999: Prag; Herbst 1999: Berlin). Nach dem Stellungnahmeprozeß in den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft kam die Lehrgesprächsgruppe im November 2000 zu einer abschließenden achten Konsultation in Rom zusammen, um die mehr als 30 eingegangenen Voten zu beraten und deren Anliegen aufzunehmen.

Besondere Bedeutung hat die Tatsache, daß die Professorin für Judaica und Rabbinica Dr. Chana Safrai (Jerusalem) regelmäßig an den Beratungen teilnahm; an der Tagung in Warschau waren auch der inzwischen verstorbene Rabbiner Dr. Roland Gradwohl (Jerusalem) sowie Stanislav Krajewski (Warschau) beteiligt.

Die Titel aller während der Beratungen gehaltenen Vorträge sind im Anhang chronologisch zusammengestellt.

Teil I

Israel und die Kirche

1 Theologische und geschichtliche Voraussetzungen

1.1 Die Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel erfolgt aus mehreren Gründen: Die Kirche ist in Israel verwurzelt. Die Heiligen Schriften Israels sind als das Alte Testament ein Teil der christlichen Bibel. Die Kirche wird vom Glauben verstanden als die Gemeinschaft der an Gottes Heilstat in Jesus Christus glaubenden Menschen, als der ‘Leib Christi’; die Kirche wird aber auch verstanden als das in Christus erwählte Volk Gottes. Damit macht der christliche Glaube über die Kirche eine Aussage, die zum Selbstverständnis Israels als Volk Gottes in Spannung steht. Diese Spannung hat im Laufe der Geschichte des Verhältnisses zwischen Kirche und Israel zu unterschiedlichen Konsequenzen geführt: Epochen des Miteinanders wurden abgelöst durch Epochen des Desinteresses, oft auch der Feindschaft und des Hasses.

Die Kirchen blicken zurück auf Epochen von Judenverfolgungen und insbesondere auf die Schoah, die in ihrer programmatischen Brutalität und Perfektion alle bisherigen Verfolgungen übersteigt. Die Kirchen wissen, daß sie in dieser Situation versagt haben; etliche Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft haben deshalb ihre Schuld gegenüber Israel und ihre Mitschuld an der Schoah auf unterschiedliche Weise bekannt und ihr Versagen ausgesprochen. Die Kirchen versagten aus Gleichgültigkeit und Furcht, Hochmut und Schwäche; sie versagten auch und vor allem aufgrund von falschen Auslegungen biblischer Texte und daraus resultierendem schrecklichen theologischen Irrtum. Bisweilen hatte es im Christentum die Vorstellung gegeben, die Ablehnung und Abwertung des Judentums bis hin zu ausdrücklicher Judenfeindschaft sei gera-dezu als ein Aspekt christlichen Selbstverständnisses anzusehen.

Wenn es angesichts dieser Vergangenheit gelingt, zu einer theologisch verantworteten neuen Klärung des Verhältnisses

von Kirche und Israel zu kommen, so stellt dies für die Kirche einen Gewinn an Freiheit, zugleich aber auch eine theologische Bereicherung und eine vertiefte Einsicht in ihr eigenes Wesen dar.

1.2 In den im Jahre 1987 von der Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Straßburg für die Erarbeitung der Studie „Die Kirche Jesu Christi“ gegebenen Empfehlungen war unter anderem gesagt worden, es müsse „das Verhältnis der Christenheit zum jüdischen Volk im Rahmen reformatorischer Ekklesiologie und in der Perspektive unserer Identität als Kirche“ bedacht werden. Die dann im Jahre 1994 vorgelegte Studie folgt dieser Maßgabe, indem sie an mehreren Stellen Aussagen zum Verhältnis der Kirche zu Israel macht.

1.2.1 Das Wesen der Kirche, ihre Sendung und ihr Auftrag, wird folgendermaßen beschrieben (S.22): Sie ist „das in Christus erwählte Volk Gottes“, das vom Heiligen Geist gesammelt und gestärkt auf dem Weg ist durch die Zeit zur Vollendung im Reiche Gottes. „Im Wirksamwerden dieses allumfassenden Handelns Gottes hat die Kirche ihren Ursprung und bleibenden Grund.“ Die Kirche, die der Glaube so als „in Christus erwähltes Volk Gottes“ versteht, hat historisch gesehen ihren Ursprung in Israel. Israel aber sieht sich unverändert und ungeachtet des Christusgeschehens als das durch Gottes Handeln erwählte Volk: Gott und sein Volk Israel sind unauflöslich aneinander gebunden. Ausdruck dieses erwählenden Handelns ist der Bund Gottes, wie er insbesondere in der biblischen Überlieferung vom Geschehen am Sinai (Ex 19-24) zum Ausdruck gebracht wird. Der untrennbare Zusammenhang zwischen der Erwählung der Kirche und der Erwählung Israels als Volk Gottes ist in der Kirchenstudie aus christlicher Sicht so beschrieben (S.37): „Als sein Volk hat Gott Israel zum Glauben gerufen (Jes 7,9), ihm durch seine Weisungen den Weg zum Leben gezeigt (Ex 20,1-17; Dtn 30,15-20) und es so zum Licht der Völker bestimmt (Jes 42,6). Diese an Israel ergangene Verheibung ist mit dem Christusgeschehen nicht hinfällig geworden, denn Gottes Treue hält an ihr fest (Röm 11,29).“

1.2.2 In Kapitel I der Kirchenstudie („Das Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“) wird in Abschnitt 1.1 zunächst vom „rechtfertigenden Handeln des dreieinigen Gottes“ gesprochen. In Abschnitt 3.1 wird unter der Überschrift „Der Grund der Bestimmung der Kirche in der Erwählung – Kirche als Volk Gottes“ das Kirchenverständnis unter Bezugnahme auf biblische Aussagen näher ausgeführt: Gott hat uns „in Christus erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war“ (Eph 1,3-6); es heißt dann unter Hinweis auf Ex 19,5f ausdrücklich, daß „diese Erwählung der Kirche ... in einem untrennbaren Zusammenhang mit der ... Erwählung Israels als Volk Gottes“ steht. Die Studie spricht von der „Kirche als Volk Gottes (1 Petr 2,9f)“ als der „von Christus berufene(n) Gemeinschaft der Glaubenden aus Juden und Völkern (Röm 9,24)“ (S.37). In diesem Zusammenhang wird dann in einer Anmerkung der oben in der Einleitung zitierte Satz über die Notwendigkeit von Lehrgesprächen zu dieser Thematik formuliert.

1.2.3 In Kapitel II der Kirchenstudie („Die Gemeinschaft der Heiligen in der Gesellschaft der Gegenwart“) wird in Abschnitt 3 („Die Kirchen im Dialog“) vor dem Unterabschnitt „Dialog mit den Religionen“ (3.2) zunächst vom Dialog mit dem Judentum gesprochen (3.1). Es heißt dort unter anderem (S.51): „Kirche zu sein bedeutet für die Kirchen der Reformation, daß sie sich in biblisch begründeter Priorität der Aufarbeitung ihres Verhältnisses zum Judentum zuwenden. Das Gespräch mit dem Judentum ist unverzichtbar.“ Nach einer Erinnerung an die für die Juden leidvolle Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Israel heißt es dann weiter: „Die Auseinandersetzung mit der schmerzvollen und belastenden Geschichte des Verhältnisses von Juden und Christen ist für alle Kirchen zu einer zentralen Aufgabe geworden. Wo das Evangelium von der Gnade Gottes in Jesus Christus dazu mißbraucht wird, die ‘Verwerfung’ der Juden zu begründen oder Gleichgültigkeit gegenüber ihrem Schicksal zu rechtfertigen, wird das Evangelium selbst als Existenzgrund der Kirche in Frage gestellt. *Das Verhältnis zu Israel gehört darum für die Christen und Kirchen unabdingbar zur Frage nach der Begründung ihres Glaubens.*“

Bevor die Studie dann konkret vom Dialog spricht, stellt sie fest: „Die Existenz des Judentums ist für die Kirche ein Zeichen der Treue Gottes zu seinen Verheißenungen, auf die auch die Kirche angesichts ihres vielfältigen Versagens, gerade in ihrem Verhältnis zu den Juden, angewiesen bleibt.“

1.2.4 Sehr bewußt unterscheidet die Kirchenstudie den Dialog mit dem Judentum vom Dialog mit den Religionen. Zum „Dialog mit den Religionen“ wird gesagt, der Glaube wende sich „kritisch gegen jedwede Verehrung fremder Götter und jedwede Aufrichtung fremder Ideologien“, auch innerhalb der Kirche selber. Der Glaube an den in Jesus Christus handelnden Gott befähige allerdings „bei aller Kritik der Religionen auch zur Wahrnehmung des Anliegens und Sinns im Kultus und in der Vorstellungswelt anderer Religionen, ja sogar von Wahrheitsmomenten der Gottesverehrung und Gottesvorstellung in ihnen“, wobei aber „synkretistische Harmonisierungen“ im Sinne „einer neuen Überreligion“ für den christlichen Glauben ausgeschlossen blieben (S.53). Eine genaue theologische Reflexion der prinzipiellen Differenz zwischen dem Gespräch mit dem Judentum und dem Gespräch mit „den Religionen“ bzw. mit „den Weltanschauungen“ (3.3) fehlt in der Kirchenstudie. Die vorliegende Studie „Kirche und Israel“ wurde deshalb erarbeitet, weil das Verhältnis der Kirche zu Israel Teil der Ekklesioologie, also ein unmittelbarer Aspekt der Identität der Kirche ist; das Problem des Verhältnisses zu den Religionen muß an anderer Stelle bedacht werden.

1.3 Wenn Christen von der bleibenden Erwählung Israels sprechen, so schließt das die Anerkennung des jüdischen Volkes als Volk Gottes ein. Demgegenüber ist die Selbstbezeichnung ‘Volk Gottes’ für die Kirche keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Selbst dann, wenn dabei zugleich die bleibende Erwählung Israels betont wird, kann das Selbstverständnis und die Selbstbezeichnung der Kirche als ‘Volk Gottes’ von Juden gleichwohl als Anmaßung empfunden werden. Jedenfalls kann die Kirche, wenn sie sich als ‘Volk Gottes’ versteht, nicht von

ihrem besonderen Verhältnis und ihrer besonderen Verbundenheit mit dem Judentum absehen.

Die Zuordnung von Kirche und Israel, die in dem je eigenen Selbstverständnis als 'Volk Gottes' gründet, ist für die Kirche und für die christliche Theologie keine Randfrage. Hier wird vielmehr ein zentraler Punkt reformatorischen Kirchenverständnisses, das sich vom Handeln Gottes herleitet, berührt: Die Kirche ist vom Grund ihres Glaubens her an Israel gewiesen, und ihre Beziehung zu Israel gehört darum „unabdingbar zur Frage nach der Begründung ihres Glaubens“ (Die Kirche Jesu Christi, S.51). Das ist eine eigene Einsicht des christlichen Glaubens: Eine theologisch begründete christliche Aussage zu Israel als Volk Gottes muß aber respektieren, daß Israel sich selbst als 'Volk Gottes' auf seine eigene Weise beschreibt. Beide Aussagen über Israel müssen aber nicht notwendig miteinander übereinstimmen.

1.4 Das Leben des zeitgenössischen Judentums ist auch nach mehr als fünfzig Jahren durch die Schoah geprägt. Die Schoah stellt eine bleibende Herausforderung für die Kirchen und ihre Theologie dar: Sie ist eine Aufgabe für alle Kirchen in Europa, auch für diejenigen, deren Glieder an der Schoah nicht beteiligt waren. Die Schoah bleibt Anlaß zu ständiger theologischer Selbstprüfung und Erneuerung; sie zwingt dazu, den Ursachen für den immer wieder aufflammenden Judenhaß und für eine auch heute noch zu findende Judenfeindschaft nachzugehen. Diese Selbstprüfung muß den Willen und die Bereitschaft zu Buße und Umkehr sichtbar werden lassen.

2 Begegnungen zwischen Kirche und Israel in reformatorischen Kirchen Europas

2.1 Die im Wesen der Kirche liegende theologische Notwendigkeit für eine sachgemäße Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel und die aus der Geschichte resultierende Verantwortung und Schuld sind unmittelbar aufeinander bezogen. Beiden Aspekten muß je für sich Rechnung getragen werden.

Mit den folgenden Überlegungen soll ein Forum für das weitere Nachdenken und für künftige Gespräche auf der Ebene der Leuenberger Kirchengemeinschaft geschaffen werden. Hierzu ist es notwendig, die jeweils in den einzelnen Kirchen unterschiedlich intensiv geführte Diskussion wahrzunehmen und einen inneren Dialog der reformatorischen Kirchen zu beginnen.

2.2 Die Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft hat im Jahre 1994 in Wien die reformatorischen Kirchen in Europa dazu aufgerufen, die bisher in einzelnen Kirchen gewonnenen Ergebnisse der theologischen Reflexion des Verhältnisses der Kirche zu Israel aufzunehmen und jeweils selber das Gespräch mit Israel zu suchen, zu pflegen und zu intensivieren. Darin ist die Herausforderung enthalten, über das bisher Geleistete hinaus eine von allen reformatorischen Kirchen mitgetragene und mitverantwortete Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel zu finden.

2.3 In der Vergangenheit verlief die Reflexion der eigenen Begegnung mit Israel in den reformatorischen Kirchen in Europa sehr unterschiedlich. Im Zusammenhang des christlich-jüdischen Gesprächs lässt sich ein breites Spektrum an Erfahrungen, Entwicklungen und Tendenzen erkennen. In vielen europäischen Kirchen kam es erst nach 1945 auf offizieller Ebene zur Begegnung von Christen und Juden. Damit verband sich ein Nachdenken über die Ursachen der christlichen Entfremdung vom Judentum, ja der Feindschaft gegenüber Juden, sowie die theologische Reflexion über das Selbstverständnis der jeweiligen Kirche im Gegenüber zu Israel.

Die folgenden Abschnitte spiegeln die Berichte aus denjenigen Kirchen wider, die auf entsprechende Anfragen reagiert haben. Diese zeigen aus der Perspektive der jeweiligen Kirche und ihrem historischen Kontext, wie sie die Begegnung von Kirche und Israel beschreiben. Es handelt sich um eine knappe Übersicht, die die unterschiedlichen Schwerpunkte und charakteristische Entwicklungen erkennen lassen soll.

2.3.1 In *Polen* gab es in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts die auf die Bekehrung von Juden zum Christentum gerichtete „Barbican“ Mission. Nach dem Zweiten Weltkrieg dauerte es mehrere Jahre, bis die polnische reformierte Kirche mit der Erinnerung an die Zeit der Besetzung fertig wurde – jener Zeit, als das Gemeindehaus und die Kirche in Warschau von allen Seiten vom jüdischen Ghetto umgeben gewesen waren. Neben den Bemühungen um den Wiederaufbau der Kirche stand das Bestreben, den Kontakt mit dem Judentum nun in neuer Weise wieder aufzunehmen. In der Zeitschrift ‘*Jednota*’ (Einheit) wurde die Frage diskutiert, ob der religiöse Dialog zwischen den Christen und den gläubigen Juden möglich sei. Im Jahre 1995 gab die Synode der evangelisch-reformierten Kirche in Polen eine Erklärung zum Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz ab.

2.3.2 In der Staatsverfassung *Norwegens* von 1814 bis 1851 waren die Juden vom Reich ausgeschlossen (ohne Wohnrecht), wurden danach aber eine lebendige, nicht immer akzeptierte, Minorität. Interesse für die Juden und Solidarität mit ihnen und dem Staat Israel sind in der Kirche von Norwegen, besonders nach dem Zweiten Weltkrieg und der deutschen Okkupation Norwegens, sehr stark geworden. Die Kirche hat, obwohl spät, 1942 die erste öffentliche Kritik gegen die Deportation der norwegischen Juden geäußert. Die Solidarität mit den Juden hat sich auch durch die Begegnung mit den Juden durch die Judenmission entwickelt. Die Jüdischen Gemeinden in Norwegen sind heute klein, spielen aber eine Rolle in den öffentlichen Kultur- und Religionsdebatten. Die Kirche von Norwegen unterhält seit 1996 eine ständige Dialog-Kommission mit den Mosaischen Gemeinden in Norwegen.

2.3.3 In *Dänemark* war die Haltung der Kirchenleitungen gegenüber den Juden seit der Etablierung der ersten Synagogen (Ende 17. Jahrhundert) bis ins 19. Jahrhundert durchgehend antijüdisch. Die Regierungen waren dagegen toleranter; 1814 erhielten die Juden bürgerliche Gleichberechtigung, 35 Jahre bevor die allgemeine Religionsfreiheit eingeführt wurde. Als

die deutsche Besatzungsmacht im Jahre 1943 die Juden verhafteten und deportieren wollte, wurde ein Hirtenbrief im Gottesdienst verlesen, in dem mit Verweis auf Bibel und Gewissen Judenverfolgungen ausdrücklich verurteilt wurden. Etwa 94% der 8000 dänischen Juden wurden durch den Beistand der Bevölkerung nach Schweden gerettet. Nach dem Zweiten Weltkrieg war das Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge immer harmonisch, jedoch ohne nähere Verbindungen. Die Oberrabbiner haben aber bis in die jüngste Zeit durch persönliche Kontakte und zahlreiche Vorträge in kirchlichen Gemeinden Auskünfte über das Judentum gegeben. Ein offizielles Forum für Gespräche zwischen der Volkskirche und der Mosaischen Glaubensgemeinschaft gibt es aber nicht.

2.3.4 In den Kirchen der *Niederlande*, wo es schon nach der Dordrechter Synode im 17. Jahrhundert zu intensiven und direkten Kontakten mit Rabbinern gekommen war, entwickelte sich eine eigenständige Sicht des Verhältnisses von Christen und Juden. Das besondere Interesse am Alten Testament und die gottesdienstliche Praxis des sonntäglichen Psalmengesangs hatten einen Nährboden bereitet, auf dem sich das inhaltliche Interesse an Israel entwickelte, das Ende des 19. Jahrhunderts bei einigen Theologen ein deutliches Profil bekam. In den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts rang man mit dem Thema „Das Judentum als (An)Frage an die Kirche“ und mit dem bald brennenden Thema „Edda und Tora“. Es festigte sich die Überzeugung, daß sich das Verhältnis der Kirche zu Israel vom christlichen Verhältnis zu anderen Religionen unterscheide und daß insbesondere nicht von einer „Enterbung“ Israels gesprochen werden könne. Die Bedeutung eines theologisch reflektierten Verhältnisses zur Gegenwart Israels wurde in der Studie ‘Israel, Volk, Land und Staat’ der ‘Hervormde Synode’ im Jahre 1973 unterstrichen. 1995 wurde unter demselben Titel eine weiterführende Besinnung als Zwischenbericht den Gemeinden zugesandt.

2.3.5 In *Italien* sind die Beziehungen zwischen Juden und Protestanten davon geprägt, daß Juden und Waldenser jahrhun-

dertelang die beiden religiösen Minderheiten waren, die diskriminiert und verfolgt, aber nie ausgerottet oder assimiliert wurden; im Jahre 1848 wurden beide emanzipiert („parallele Schicksale“). Im 19. Jahrhundert gab es unter den italienischen Protestanten eine verbreitete Judenfreundlichkeit, geprägt von einer wörtlichen Auslegung einiger Verheißungen der Bibel über das Ende der Diaspora und die Heimkehr Israels in das Gelobte Land; nicht zuletzt deshalb blieben die italienischen Protestanten unanfällig für den Antisemitismus, und sie leisteten verfolgten Juden Hilfe, auch wenn es zu keiner öffentlichen Verurteilung der Rassengesetze seitens der Generalversammlungen und der Kirchenleitungen kam. Direkte Kontakte zwischen Protestanten und Juden entstanden vornehmlich nach dem Zweiten Weltkrieg, sowohl im Rahmen des gemeinsamen Interesses an der Verteidigung und am Schutz der Rechte der Minderheiten und an einem pluralistischen Charakter der Gesellschaft, wie auch im Bereich des Dialogs zwischen Juden und Christen.

2.3.6 In *Frankreich* fühlte sich der Protestantismus, der sich aus der geschichtlichen Erfahrung der Verfolgung und des Exils entwickelt hatte und der sich aus intensiver Bibellektüre insbesondere des Alten Testaments nährte, immer dem Judentum nahe. Im Jahre 1942 bezog die vom theologischen Denken Karl Barths beeinflußte Reformierte Kirche Stellung gegen die Rassengesetze der Vichy-Regierung; die protestantische Bevölkerung verhielt sich oft mit den Juden solidarisch. Nach dem Krieg gründete der Protestantische Bund in Frankreich eine Kommission mit dem Auftrag, dem Verhältnis zum Judentum nachzugehen und es zu überdenken; allerdings hat keine der französischen Kirchen die Frage der christlichen Mitverantwortung für die Schoah offiziell angesprochen. Die Reformierte Kirche in Elsaß-Lothringen hat 1990 auf der Synode von Saint-Louis dieser Frage eine allgemeine Einführung zum Thema „Die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens“ gewidmet.

2.3.7 In der *Schweiz* kam es im Rahmen des „Hilfswerks für die Bekennende Kirche in Deutschland“ 1941 zu einem erbitterten theologischen Grundsatzstreit über das Verständnis von Joh 4,22 („Das Heil kommt von den Juden“). Eine Gruppe verstand den Satz als Aussage über die Vergangenheit: „Das Heil *kam* ...“ von den nun verworfenen Juden hin zur Kirche; eine andere Gruppe las die Aussage „Das Heil *kommt* von den Juden“ in dem Sinn, daß die Kirche dadurch in eine bleibende Verbundenheit mit dem Volk Israel versetzt sei. Eine repräsentative Versammlung der Kirche erklärte schließlich bekenntnismäßig: „Weil geschrieben steht: ‘Das Heil kommt von den Juden’ (Joh 4,22), darum ist Antisemitismus mit der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde unvereinbar.“

2.3.8 In der *Tschechischen Republik* verläuft in der Kirche der Böhmisches Brüder seit langem ein Prozeß intensiven Nachdenkens und Bemühens um eine theologische Klärung und praktische Besserung der Beziehung zu den Juden. Die Böhmisches Brüder schließen sich auf diese Weise den reformatorischen Kirchen an. Sie können dabei jene Intention aufgreifen, die in der Arbeit der tschechischen Bibelübersetzer und -ausleger zur Zeit der Reformation zu erkennen und auch in der Gegenwart wahrzunehmen ist.

2.3.9 Durch die in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft von Deutschen organisierte Judenvernichtung sehen die evangelischen Kirchen in *Deutschland* sich Israel in besonderer Weise verpflichtet. Ein in die Zukunft weisendes Signal gab 1950 die Synode der EKD in Berlin-Weißensee. Sie benannte erstmals die Mitschuld, die die Evangelische Kirche während der NS-Herrschaft gegenüber den Juden auf sich geladen hatte, wobei sie aussprach, daß die Kirche schuldig geworden war „durch Schweigen und Unterlassen“; und sie bekannte ihren Glauben, „daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist“. Seit dem Berliner Kirchentag 1961 wird auf den Kirchentagen kontinuierlich das Gespräch mit Jüdinnen und Juden geführt. Nicht zuletzt solchen Gesprächen verdanken

sich die drei Studien „Christen und Juden“ aus den Jahren 1975, 1991 und 2000. In der Studie „Christen und Juden II“ wurde ein inzwischen erreichter „Grundkonsens“ festgestellt, der die „Absage an den Antisemitismus“ und das „Eingeständnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust“ umfaßt; hervorgehoben wird „die unlösbare Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum“ sowie „die bleibende Erwählung Israels“, hingewiesen wird auf „die Bedeutung des Staates Israel“.

In den einzelnen deutschen Landeskirchen sind die Ergebnisse des theologischen Nachdenkens und des Gesprächs mit Israel auf unterschiedliche Weise aufgenommen und umgesetzt worden, wobei insbesondere der Synodalbeschuß der *Evangelischen Kirche im Rheinland* aus dem Jahr 1980 zu nennen ist. Seitdem haben viele Landeskirchen Erklärungen zum Verhältnis von Christen und Juden verabschiedet. Zum Teil wurden Ergänzungen der Kirchenordnungen beschlossen, in denen von der bleibenden Erwählung Israels gesprochen wird. Einige deutsche Landeskirchen formulierten eine ausdrückliche Absage an jede Form von Judenmission.

2.3.10 Die Generalsynode der Evangelischen Kirche in *Österreich* verabschiedete im Jahre 1998 eine ausführliche Erklärung unter dem Titel „Zeit zur Umkehr“. Darin wird festgestellt, daß die Kirchen an der Schoah mitschuldig geworden seien und daß sie sich verpflichtet wissen, „jeglichem gesellschaftlichen und persönlichen Antisemitismus zu wehren“. Es heißt in diesem Zusammenhang: „Da der Bund Gottes mit seinem Volk Israel aus lauter Gnade bis ans Ende der Zeit besteht, ist Mission unter den Juden theologisch nicht gerechtfertigt und als kirchliches Programm abzulehnen.“

2.3.11 Die Kirche von *Schottland* verweist darauf, daß sie die Erfahrungen von kriegsbedingter Besatzung oder totalitärer Herrschaft nicht gemacht hat und mit den Extremen des Antisemitismus nicht konfrontiert wurde; in Schottland gibt es sehr kleine jüdische Gemeinden in wenigen Teilen des Landes. Im

allgemeinen bestehen gute Beziehungen zwischen der Kirche von Schottland und ihren jüdischen Nachbarn.

2.4 Die Frage einer theologischen Deutung des Staates Israel wird von den Kirchen unterschiedlich beantwortet. In einigen Erklärungen wird die Gründung dieses Staates im Jahre 1948 ausdrücklich als ein geschichtliches Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk gewertet; in anderen Erklärungen fehlt eine theologische Aussage über den Staat Israel. Ein weitgehender Konsens besteht darin, daß sorgfältig unterschieden wird zwischen der biblischen Landverheißung an das Volk Israel und dem säkularen Staat Israel. In der erwähnten österreichischen Erklärung aus dem Jahre 1998 wird die Hoffnung ausgesprochen, daß „dieser Staat mit seinen Nachbarn – insbesondere mit dem palästinensischen Volk – in gegenseitiger Achtung des Heimatrechtes einen sicheren Frieden findet, so daß Juden, Christen und Muslime friedlich zusammenleben können“.

2.5 Die Frage nach der Bedeutung der sich zu Jesus Christus bekennenden Juden, insbesondere derjenigen, die sich auch als Christen ihrer jüdischen Herkunft und Tradition verpflichtet sehen, wurde selten gestellt. Das hängt auch damit zusammen, daß die Gefahr gesehen wird, in der Begegnung zwischen Juden und Christen gewachsenes Vertrauen könnte aufs Spiel gesetzt werden. In vielen theologischen Aussagen zum Verhältnis von Kirche und Israel wird die christliche Kirche ausdrücklich oder implizit als „Kirche aus den Völkern“ verstanden, in der Menschen jüdischer Herkunft nicht mehr im Blick sind. Andererseits sagt etwa die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland im November 2000: „Das Neue Testament bezeugt die eine Kirche aus Judenchristen und Heidenchristen. Wir sehen in unseren christlichen Geschwistern jüdischer Herkunft Zeugen unserer unlösbaren Verbundenheit mit dem bleibend erwählten Gottesvolk Israel.“ Auch die Frage, ob und in welcher Weise das Zeugnis von der in Christus geschehenen Versöhnung Gottes mit der Welt, auch Israel betrifft, wurde häufig nicht thematisiert. Gerade diese Frage ist es, die Juden beunruhigt und die das Gespräch ge-

fährdet; deshalb vermeiden viele kirchliche Aussagen jeden Hinweis auf diese Thematik; andere halten fest, daß das Zeugnis von Christus aller Welt gilt.

2.6 Die Geschichte der reformatorischen Kirchen ist in Europa oft eng mit der Geschichte der einzelnen Nationalstaaten verbunden. Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirchen und der einzelnen Christen wurde dabei auf unterschiedliche Weise wahrgenommen: In einigen Ländern standen die Kirchen in einer so engen Beziehung zum Staat, daß sie eine gegen Juden gerichtete staatliche Politik unterstützten oder sich zumindest jeder Kritik enthielten. Es gab auch Kirchen, die zwar selber in bestimmten geschichtlichen Phasen ebenso wie die Juden als religiöse Minderheiten unterdrückt und verfolgt wurden, die dabei aber keine positive Interpretation des Judentums entwickelten oder gar aktive Solidarität mit Juden übten.

Beides muß gesagt werden: Aus der Zeit des Nationalsozialismus resultiert eine besondere Verantwortung Deutschlands und der Christen in Deutschland; aber alle Kirchen haben an der besonderen europäischen Schuldgeschichte an Israel teil, insoweit sie der Judenfeindschaft nicht nachdrücklich widersprochen oder ihr sogar im Gegenteil direkt oder indirekt Vorschub geleistet haben.

3 Israel und die Kirche im Horizont der biblischen Überlieferung

3.1 Die Notwendigkeit, über das Verhältnis von Kirche und Israel nachzudenken, ergibt sich unmittelbar von den Anfängen des Christentums her. Die diese Anfänge bezeugenden biblischen Texte verweisen nicht nur auf den historischen Ursprung der Kirche und damit auf das geschichtliche Verhältnis zu Israel, sondern sie sind Ausgangspunkt und kritischer Bezugspunkt (*fons et iudex*) aller theologischen Reflexion.

3.2 Die Heiligen Schriften Israels, der Tenach (Tora, Propheten, ‘Schriften’), bezeugen die Geschichte Gottes, des Schöp-

fers, der sein Volk Israel erwählt hat und es durch die Geschichte hindurch führt. Diese Geschichte setzt ein mit der Erwählung der Väter und Mütter. Die Heiligen Schriften erzählen vom befreien Auszug des Volkes aus Ägypten und von Gottes Gabe der Tora am Sinai, von der Landnahme und der Staatwerdung. Die in diesen Schriften bezeugte Geschichte setzt sich fort im Babylonischen Exil, der Rückkehr in das Land und dem Bau des Zweiten Tempels. Es gehört zu dieser Geschichte, daß ein großer Teil des Volkes in der Diaspora lebt. Die im Kontext dieser Geschichte Gottes mit Israel ergehende Verkündigung der Propheten spiegelt Erfahrungen von Heil und Gericht, Erfahrungen der Hoffnung und der Rettung. Zugleich verweisen die biblischen Texte auf die Breite der menschlichen Lebenswelt, auf die Erfahrung von Leben und Tod.

3.3 Nach neutestamentlichem Zeugnis ist ein Teil dieser Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel das Leben und das Wirken Jesu von Nazareth. Jesus verkündigte die Nähe der kommenden Gottesherrschaft. Jesus war und blieb Jude. Ihm ging es darum, den Willen Gottes unmittelbar zur Geltung zu bringen; darin stand er in der Tradition der biblischen Propheten. Gleichzeitig beanspruchte er, die wahre Intention der Tora aufzudecken; darin stand er in der Tradition der Schriftgelehrten und Weisheitslehrer. In bestimmten Situationen nahm er für sich aber auch in Anspruch, Positionen der religiösen Tradition und einzelne Aussagen der zeitgenössischen Tora-Interpretation im Horizont der kommenden Herrschaft Gottes infragestellen zu können. Jesus provozierte damit Konflikte mit religiösen und politischen Autoritäten seiner Zeit. Die Überlieferung läßt das deutlich werden beispielsweise an Jesu Umgang mit dem Sabbatgebot (Mk 2,23-28), an seiner Kritik an der Unterscheidung von 'rein und unrein' (Mk 7,1-23), an seiner Ablehnung der Praxis der Ehescheidung (Mk 10,2-12), vor allem aber an seiner Ankündigung der nahen Königsherrschaft Gottes (Lk 6,20; 10,9). Jesu Tod am Kreuz, wieviel Mißverständnis und menschlicher Irrtum auch immer daran beteiligt gewesen

sein mögen, lag in der Konsequenz seiner Verkündigung und seines Lebens.

3.4 Jesu Tod bedeutete nicht sein Ende; der christliche Glaube bekennt und bezeugt, daß der gekreuzigte Jesus nicht im Tode blieb, sondern daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat. Aus dem Kreis derer, die Jesus in Galiläa und in Jerusalem als seine Jüngerinnen und Jünger gefolgt waren, wurde alsbald das Bekenntnis laut: Jesus ist von den Toten auferstanden (Lk 24,34). Sie sprachen ihren Glauben aus: Gott hat Jesus von den Toten auferweckt (Röm 10,9) und so den Gekreuzigten ins Recht gesetzt; damit hatte es sich erwiesen, daß der irdische Jesus eine unvergleichliche Vollmacht besessen hatte. Der auferstandene Jesus wird mit biblischen, jüdischen Hoheitstiteln als der Herr, als der Messias, als der Christus geglaubt. Sein Tod wird mit Hilfe biblischer, „alttestamentlicher“ Kategorien verstanden als stellvertretendes Sterben für die Sünden der Menschen (Röm 3,25), als ein Sterben „gemäß den Schriften“, wie es in dem von Paulus zitierten Bekenntnis 1 Kor 15,3b heißt. Die an Jesu Auferweckung Glaubenden tragen diese Botschaft hinein in ihr Volk Israel.

3.4.1 Die ersten „Christen“ waren Juden; sie waren davon überzeugt, daß eben derselbe Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat und der Israel durch die Geschichte hindurch führt, nun an Jesus Christus und durch ihn gehandelt hatte. Sie erwarteten die baldige Ankunft des Auferstandenen vom Himmel her. Sie erwarteten, damit verbunden, das Endgericht und den Anbruch der neuen Schöpfung. Sie verstanden also Jesu Auferweckung als das eschatologische Ereignis. Im Glauben an die Auferstehung Jesu und im Vertrauen auf die von ihnen erfahrene Gegenwart des Geistes Gottes (Apg 2) sahen sie sich dazu legitimiert, neue Wege zu gehen. Dies zeigte sich insbesondere im Kreis um Stephanus in einer gewissen kritischen Distanz gegenüber der auf die Tora und den Jerusalemer Tempel bezogenen religiösen Tradition (Apg 6-7).

3.4.2 Die an Jesu Auferweckung durch Gott glaubenden Juden sahen sich selbstverständlich als Teil des Volkes Israel. Zugleich begriffen sie sich aber auch, ähnlich wie beispielsweise die zur gleichen Zeit in Qumran am Toten Meer lebende jüdische Gemeinde, als eine besondere Gemeinschaft innerhalb Israels. Das Handeln Gottes am gekreuzigten Jesus war für sie der Zielpunkt der Gottesgeschichte. Dies war eine Glaubensaussage, die für das Selbstverständnis der jüdischen Mehrheit eine Herausforderung darstellte.

3.4.3 Die an Jesu Auferweckung glaubenden Juden verstanden sich in besonderer Weise als „Gemeinde, Kirche“, als ‘ekklesia’ (Apg 8,3).

3.4.3.1 Das Wort ‘ekklesia’ kann sowohl die einzelne Gemeinde als auch die Kirche als ganze bezeichnen und entsprechend übersetzt werden. In der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel bezeichnet ‘ekklesia’ die religiöse Gemeinschaft Israels. In der griechischen Alltagssprache bezeichnete das Wort die politische Gemeindeversammlung; um diesem Verständnis gegenüber ihr besonderes Selbstverständnis zum Ausdruck zu bringen, sprach die Kirche entsprechend alttestamentlichem Sprachgebrauch von sich betont als von der „Gemeinde Gottes“ (Gal 1,13 und sehr oft; nur in Röm 16,16 spricht Paulus von den „Kirchen Christi“). In dem betonten Bezug zu Gott kommt zum Ausdruck, daß die Gemeinde sich nicht aus eigenem Entschluß konstituiert, sondern daß sie sich der Berufung durch Gott verdankt.

3.4.3.2 Das in der Antike sehr häufig gebrauchte Bild von einer Gemeinschaft als einem „Leib“ überträgt Paulus auf die christliche Gemeinde (1 Kor 12; vgl. Röm 12,4-8). Die christliche Gemeinschaft dieses Leibes, in dem alle Glieder zwar unterschiedliche Funktionen ausüben, dabei aber untereinander gleichberechtigt sind, wird von ihm an einer Stelle sogar als „Leib Christi“ bezeichnet (1 Kor 12,27). In der Studie „Die Kirche Jesu Christi“ heißt es dazu (S.24): „Das biblische Bild des Leibes drückt aus, wie die Kirche lebt und worin sie Be-

stand hat. Kirche ist die Gemeinschaft von Gliedern, deren Einheit untereinander in der Einheit mit Christus begründet ist (1 Kor 12,12f). Die Gemeinschaft der Glieder lebt darin, daß alle gleichberechtigt gemäß der Verschiedenheit der ihnen von Gott verliehenen Gaben dem Aufbau der Gemeinde dienen (1 Kor 12,12-31; Röm 12,4-8).“ In der Rede vom Leib Christi wird ausgesagt, daß diese Gemeinde zu verstehen ist als jene Gemeinschaft, in der der auferstandene und erhöhte Christus als der die Lebensvollzüge der Glaubenden bestimmende Herr gegenwärtig ist. Im Kolosser- und im Epheserbrief wird dieses Bild weiterentwickelt hin zur Vorstellung von der Kirche als dem Leib und Christus als dem Haupt dieses Leibes.

3.5 Das Selbstverständnis der jüdischen Christusgläubigen, ‘Kirche Gottes’ zu sein, trennte sie nicht vom Volk Israel. Die Christusgläubigen waren und blieben Juden. Sie lebten in der Erwartung, auch die anderen Juden würden von der Wahrheit des Christusbekenntnisses überzeugt werden. Dies führte zu Konflikten zwischen Juden, die an die Auferweckung des Gekreuzigten durch Gott glaubten, und anderen Juden, die diese Botschaft ignorierten oder sie verwarfen. Diese, die jedenfalls die große Mehrheit bildeten, versuchten auf unterschiedliche Weise, die Christusgläubigen zum Schweigen zu bringen. Paulus sagt von sich, er habe als Pharisäer das Ende der Jesusbewegung gewaltsam herbeiführen, „die Kirche zerstören“ wollen (Gal 1,13,14; vgl. 1 Kor 15,9). Die Umkehr von diesem Weg der Verfolgung bedeutete für Paulus zugleich seine Berufung zum Verkünder des Evangeliums.

3.6 Die an Jesu Auferweckung glaubenden Juden kamen zu der Erkenntnis, die Christusbotschaft sei nicht nur innerhalb des Volkes Israel zu predigen, sondern darüber hinaus auch den Völkern, den „Heiden“, zu verkündigen. Die Erzählung von der Bekehrung und der Taufe des Hauptmanns Cornelius durch den Apostel Petrus (Apg 10) beschreibt anschaulich, wie in der Missionssituation die traditionelle Unterscheidung von ‘rein’ und ‘unrein’ und damit die Unterscheidung von Juden und Heiden ihre zentrale Bedeutung verliert. Der Apostel Paulus,

von Gott zum Verkünder des Evangeliums Christi bei den Heiden berufen (Gal 1,15.16), begründet das Recht zur Heidenmission nicht nur mit seinem besonderen Missionsauftrag (Gal 1,15-17), sondern auch mit der Aussage, daß der Eine Gott „nicht nur Gott der Juden, sondern auch Gott der Heiden“ ist (Röm 3,29; vgl. Röm 15,8-11). So kam es zu der zunächst durchaus nicht unumstrittenen Entscheidung, daß die aus den Völkern kommenden Christusgläubigen nicht Juden zu werden brauchten, daß sie also die besonderen, die Identität des Volkes Israel bestimmenden Verpflichtungen der Tora, vor allem die Beschneidung, nicht zu übernehmen hatten, um zur ‘Kirche Gottes’ gehören zu können. Zugleich aber wird vor allem in der Apostelgeschichte immer wieder betont, daß sich Paulus in seiner Missionspredigt zuerst an die Menschen in den Synagogen wandte. Die Kirche wurde zu einer Gemeinschaft, in der Menschen aus dem Volk Israel und Menschen aus den Völkern miteinander leben sollten und konnten. Sie waren verbunden durch den Glauben daran, daß Gott an Jesus von Nazareth gehandelt hatte und daß Gott der gegenwärtig in Jesus Christus Handelnde ist. Dabei wird durch die Taufe verwirklicht, daß „Juden wie Griechen, Sklaven wie Freie, Männer und Frauen“ in Christus eine Einheit sind (Gal 3,28).

3.7 Spätestens im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung überstieg die Zahl der Christusgläubigen aus den Völkern („Heidenchristen“) die Zahl der Christusgläubigen aus dem Volk Israel; es wurde für die toratreuen „Judenchristen“ immer schwerer, ihr Judesein, einschließlich des Gehorsams gegenüber den Geboten der Tora, zu bewahren und zu leben. Es begann eine Entwicklung, in deren Verlauf die der Tora verpflichteten Judenchristen mehr und mehr an den Rand der Kirche gedrängt wurden. Die vor allem von Paulus betonte Erkenntnis, daß die Kirche stets Kirche aus Juden und Heiden ist, geriet in Vergessenheit. Zugleich sah sich die Kirche mehrheitlich nicht mehr in der Kontinuität mit dem biblischen und dem gegenwärtigen Israel; sie begann vielmehr, sich als Ablösung Israels zu verstehen. Schon im Hebräerbrief findet sich die Vorstellung, der „Erste Bund“ mit Israel sei als eine durch

das Christusereignis „überholte“ Größe zu verstehen (Hebr 8,6-13). Im Matthäusevangelium wird ein historisches Ereignis wie die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels durch die Römer im Jahre 70 als die Strafe Gottes für den Ungehorsam der Juden gedeutet (Matth 21,43; 22,7).

3.8 Gleichzeitig entwickelte sich ein deutlicher Unterschied zwischen Juden und Christen im Gebrauch der Heiligen Schriften Israels. Die vor allem seit der Zeit des ersten jüdisch-römischen Krieges (66-70/73) ganz überwiegend außerhalb von Judäa und Galiläa existierende christliche Kirche hielt an der im Diasporajudentum verwendeten griechischen Fassung der biblischen Texte („Septuaginta“) im Wortlaut und im Umfang fest. Dagegen entschied sich das normativ werdende rabbinische Judentum dafür, allein die in hebräischer und aramäischer Sprache erhaltenen biblischen Schriften als verbindlich anzuerkennen, von denen dann neue griechische Übersetzungen angefertigt wurden.

3.8.1 Dementsprechend wurden Schriften wie die Bücher Jesus Sirach oder Weisheit Salomos und historische Werke wie die Makkabäerbücher in der christlichen Kirche als zur Bibel gehörig anerkannt, nicht aber im Judentum. Im rabbinischen Judentum wurde zudem die Vorstellung von der dem Mose am Sinai zusammen mit der schriftlichen Tora anvertrauten „mündlichen Tora“ weiterentwickelt.

3.8.2 In die lateinische Bibelübersetzung, die Vulgata, wurden über die Septuaginta hinaus noch weitere Schriften aufgenommen; so wuchs die Differenz noch weiter, obwohl der Vulgata-Übersetzer Hieronymus nicht auf den griechischen, sondern wo immer möglich auf den hebräischen Wortlaut der Schriften zurückgriff.

3.8.3 Martin Luther folgte bei seiner Bibelübersetzung, entsprechend dem humanistischen Prinzip, daß man „zu den Quellen“ (*ad fontes*) zurückgehen müsse, dem hebräischen Originaltext des Alten Testaments; deshalb maß er den nur griechisch

überlieferten Schriften als „Apokryphen“ einen abgestuften Rang zu, auch wenn er sie in allen Bibelausgaben beibehielt. Damit gab es nun auch auf christlicher Seite die Einheit des biblischen Kanons nicht mehr, weil die römisch-katholische Kirche an der Vulgata festhielt.

Ähnlich wie beim Neuen Testament, wo Luther im Unterschied zur Tradition drei Briefe (Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief) aus theologischen Gründen ans Ende vor die Offenbarung des Johannes rückte, wählte er auch beim Alten Testament aus theologischen Gründen eine von der hebräischen Bibel abweichende Reihenfolge der Bücher: In der Luther-Bibel schließt das Alte Testament mit dem Zwölfprophetenbuch, also mit den eschatologischen Verheißungen des Maleachi-Buches (Mal 3,23f): „Siehe, ich will euch senden den Propheten Elia, ehe denn der große und schreckliche Tag des Herrn kommt. Der soll das Herz der Väter bekehren zu den Kindern und das Herz der Kinder zu ihren Vätern, daß ich nicht komme und das Erdreich mit dem Bann schlage.“ Die theologisch durchaus beabsichtigte Folge ist, daß der Anfang des Neuen Testaments mit Jesu Stammbaum im ersten Kapitel des Matthäusevangeliums und mit der Überlieferung von dem als Elia verstandenen Johannes dem Täufer unmittelbar an diese prophetischen Verheißungen anschließt. Die Sammlung der Heiligen Schriften Israels dagegen endet, theologisch ebenfalls bewußt, mit den zu den ‘Schriften’ gehörenden Chronik-Büchern, die mit dem Edikt des persischen Königs Kyros schließen, der den in Babylon gefangenen Israeliten die Rückkehr nach Jerusalem und den Wiederaufbau des Tempels ermöglicht (2 Chr 36,23): „Wer nun unter euch zu seinem Volk gehört, mit dem sei der HERR, sein Gott, und der ziehe hinauf.“

4 Zur geschichtlichen Entwicklung der Abgrenzung zwischen Kirche und Israel

4.1 Die an Jesu Auferweckung glaubenden Juden und auch die Christusgläubigen aus den Völkern sahen sich zunächst ganz als Teil der Geschichte des biblischen Gottesvolkes Israel.

Deshalb war es für sie selbstverständlich, die vom Volk Israel als verbindliches Gotteszeugnis anerkannten heiligen Schriften zu verwenden. Dabei lasen sie – ähnlich wie andere zeitgenössische jüdische Gruppen – diese Schriften als bezogen auf ihre eigene Gruppe und ihren eigenen Glauben. Die Schriften halfen ihnen, die Ostererfahrung zu verstehen. Die Glaubenden verstanden nun die Aussagen dieser Schriften als auf Christus verweisend; und sie sahen sich selber als in der Kontinuität der in diesen Schriften bezeugten Geschichte Gottes mit seinem Volk stehend.

Dementsprechend konnte auch der für das Selbstverständnis Israels charakteristische biblische Begriff 'Volk Gottes' als für die Gemeinschaft der an Jesu Auferweckung Glaubenden geläufig verstanden werden; eine entsprechende ausdrückliche Formulierung im Neuen Testament findet sich an zwei Stellen (1Petr 2,9.10; Tit 2,14; vgl. Röm 9,25). Zugleich aber bedeutete dies, daß die frühe christliche Kirche nun begann, sich allein als das eigentliche Volk Gottes zu sehen. Dabei blieben die übrigen Glieder des Volkes Israel jedoch eingeladen, an Jesu Auferweckung durch Gott zu glauben; denn dieser Glaube wurde verstanden als die fortdauernde Teilhabe an der ungebrochenen und zugleich durch Gottes Handeln erneuert ~~geglaubten~~ Geschichte.

4.2 Dennoch wird die Geschichte der Beziehung zwischen der Kirche und dem Volk Israel schon früh zu einer Geschichte der Abgrenzung. Aussagen im Johannesevangelium lassen vermuten, daß Juden, die sich zu Jesus bekannten, aus der Synagoge ausgeschlossen wurden (Joh 9,22; 16,2). Bald aber wurde nun auch seitens der Kirche diese Abgrenzung vorangetrieben, bis hin zur Verachtung, schließlich sogar zur offenen Feindschaft und zum Haß, auch wenn damit in den ersten drei Jahrhunderten eine physische Bedrohung für die Juden noch nicht verbunden war.

Erste Anzeichen für diese Entwicklung finden sich schon in antijüdischen Aussagen mancher Schriften des Neuen Testaments (vgl. 1 Thess 2,14-16; Matth 21,33-44; 27,25; Joh 8,44f). Dabei ist daran zu erinnern, daß Menschen wie der

Apostel Paulus und die Evangelisten Matthäus und Johannes selber Juden sind: Mit ihrer polemischen Abgrenzung von dem nicht an Christus glaubenden Judentum beanspruchen sie für sich die Kontinuität des jüdischen Traditionszusammenhangs, und sie versuchen, diese Kontinuität den anderen Juden zu bestreiten; es handelt sich also um einen zunächst innerjüdischen Konflikt. Im Grunde kann man es sogar als historisch erstaunlich bezeichnen, daß sich solche antijüdische Polemik nur in recht begrenztem Umfang im Neuen Testament findet. Eine durchgängig scharf polemische Schrift wie der im 2. Jahrhundert verfaßte „Barnabasbrief“, der immerhin einem Begleiter des Paulus zugeschrieben wurde, ist von der Kirche nicht ins Neue Testament aufgenommen worden.

4.3 In den ersten drei Jahrhunderten befaßte sich das rabbinische Judentum kaum mit der Kirche und dem Christentum, während es auf christlicher Seite neben einem werbenden Bemühen um Juden auch schärfste Polemik gegen sie gab. Einerseits wurden zahlreiche christliche Schriften „Gegen die Juden“ verfaßt; andererseits aber schwand auf Seiten der Kirche weithin das Interesse, das gegenwärtige Judentum als eine geschichtlich existierende und theologisch bedeutsame Größe überhaupt noch zur Kenntnis zu nehmen.

4.3.1 Als im Laufe des 4. Jahrhunderts die staatlichen Christenverfolgungen im Römischen Reich endeten und das Christentum zunächst anerkannt und dann seit 381 Staatsreligion wurde, verbanden sich politische Interessen der römischen Kaiser und theologische Urteile der Kirche zu einer für die Juden weithin unheilvollen Allianz. In der römischen Gesetzesammlung des Codex Theodosianus aus dem Jahre 438 wurden den Juden erstmals besondere rechtliche Auflagen gemacht: Ihre bürgerlichen Rechte wurden beschränkt, und sie wurden von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen. Andererseits behielten die Juden, im Unterschied zu den „Heiden“ und den christlichen Häretikern, ein Bleiberecht im Römischen Reich.

4.3.2 In den folgenden Jahrhunderten gab es in Europa lange Phasen des friedlichen Miteinanders von Christen und Juden. Europäische Herrscher stellten Juden nicht zuletzt aufgrund politischer und wirtschaftlicher Interessen unter ihren Schutz, gewährten ihnen Handels- und Gewerbefreiheit, Zugang zu Hofdienst und Bürgerrecht. Viele jüdische Gemeinden entstanden. In Mainz, Troyes und Worms wurden die Talmudschulen Zentren jüdischer Kultur und Wissenschaft. Eine tiefe Zäsur bildete der erste Kreuzzug von 1096; in dessen Zusammenhang wurden in bis dahin nicht gekanntem Ausmaße Juden ermordet und Synagogen zerstört. Zugleich wurden theologische Vorstellungen verstärkt aufgegriffen, denen zufolge die Existenz der Juden dazu diene, der christlichen Gemeinde Gericht und Verworfenheit vor Augen zu stellen. Es entstand der Gedanke, daß es richtig sei, die Juden einerseits rechtlich zu erniedrigen, andererseits aber ihr Leben zu schützen, damit durch ihre elende Existenz den Christen möglichst drastisch die Folgen der göttlichen Verwerfung anschaulich gemacht werden könnten.

4.3.3 In der Zeit der Kreuzzüge wurde die physische Existenz der Juden in Europa zunehmend bedroht. Die rechtlichen Einschränkungen – Berufsverbote, Ghettoisierung, Verbot von Landbesitz, diskriminierende Kleidervorschriften – wurden immer drastischer. Die Aggressivität der religiös motivierten Vorwürfe nahm zu; Juden wurden des Ritualmords und des Hostienfrevels beschuldigt. In der Zeit der Inquisition kam es zu Massenhinrichtungen von zwangsgetauften Juden, die weiterhin an ihren Bräuchen festgehalten hatten.

Im späten Mittelalter wurden die Juden aus den meisten Ländern und Städten West- und Mitteleuropas vertrieben. Wirtschaftliche Interessen, insbesondere der erstarkenden Zünfte, und religiöser Haß, geschürt insbesondere von den Predigern der Bettelorden, bildeten hierfür den Hintergrund.

4.3.4 Insgesamt gab es im Verhältnis zwischen Christen und Juden im Mittelalter große Ambivalenzen: Phasen der Tolerierung und der Koexistenz stehen solchen der Anfeindung, Ausgrenzung und Verfolgung gegenüber. Es wäre deshalb falsch,

das ganze christliche Mittelalter als eine ausschließlich durch ausgeprägte religiös oder gar „theologisch“ motivierte Judenfeindschaft bestimmte Epoche zu sehen. Zum Teil entsprach der Kampf der offiziellen Kirche gegen die Juden dem Kampf auch gegen die innerchristlichen „Ketzerbewegungen“; es gab auch Päpste und Lehrer der Theologie, die sich interessiert dem Judentum zuwandten und die sich sogar um Formen eines Dialogs bemühten. Dies führte aber nicht zu einem theologisch reflektierten positiven Verständnis des Judentums.

4.4 Die Haltung der Reformatoren gegenüber dem Judentum spiegelt das Spektrum der unterschiedlichen Möglichkeiten, die es als kirchliche und gesellschaftliche Praxis schon im ausgehenden Mittelalter gegeben hatte.

4.4.1 Martin Luther, dessen Predigten und Schriften immer wieder Ausdrucksformen zeitgenössischer Judenfeindschaft enthalten, verfaßte 1523 die Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“, in der er den Juden mit relativer Offenheit begegnete. Da er die Papstkirche für gänzlich ungeeignet hielt, Juden den christlichen Glauben zu vermitteln, war er von der Hoffnung erfüllt, sie würden jetzt für das durch die Reformation ans Licht gekommene Evangelium gewonnen werden. In der Anfangsphase der Reformation gab es im Gefolge Luthers sogar Ansätze für ein christlich-jüdisches Gespräch, verbunden mit einem zumeist literarischen Bemühen um die Missionierung von Juden. Ganz vereinzelt kam es zu Übertritten von Juden zum reformatorischen Christentum. Zugleich trug der Rückgriff auf die Bibel in Luthers Theologie dazu bei, daß er von seinen Gegnern als dem Judentum nahestehend bezeichnet wurde; man sprach von ihm als dem „Judenvater“. Als sich für Luther aber zeigte, daß seine Hoffnungen auf eine breite „Bekehrung“ von Juden zu Christus vergeblich gewesen waren, als chiliastische und antitrinitarische Strömungen aufkeimten und Tendenzen auftraten, den Sabbat anstelle des Sonntags zu feiern, fürchtete Luther den „Irrweg“ eines „neuen Judentums“, und er änderte seine Haltung: War er anfänglich noch bereit gewesen, die Juden im Blick auf ihre mögliche

Bekehrung zu dulden, so sah er in ihnen nun eine soziale, politische und religiöse Gefahr (Wucher, Türkenspionage, Proselytenmacherei) und riet von ihrer weiteren Duldung ab. In seiner ersten antijüdischen Schrift „Wider die Sabbater“ (1538) wandte er sich gegen die angebliche Blindheit, Lüge und Gotteslästerung der Juden. In der im Jahre 1543 verfaßten Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ wurde dann eine radikale apokalyptisch begründete Judenfeindschaft erkennbar: Er forderte, Synagogen und Schulen als „Orte der Lästerung“ anzuzünden, Häuser von Juden zu zerstören und die Bücher zu verbrennen und den Rabbinen das Lehren zu verbieten; darüber hinaus sollte aber auch das freie Geleit auf den Straßen aufgehoben, der „Wucher“ verboten und den Juden Gold und Silber weggenommen werden. Den Gedanken einer Judenmission verwarf Luther jetzt als aussichtslos.

4.4.1.1 Bei einigen reformatorischen Theologen stieß Luthers Haltung auf Ablehnung. Der Nürnberger Reformator Andreas Osiander distanzierte sich in einem Brief an den jüdischen Gelehrten Elias Levita von der Polemik Luthers, da sie unsachgemäß sei. Heinrich Bullinger, Nachfolger Zwinglis in Zürich, sah in Luthers Judenschriften den inquisitorischen Eifer des Mittelalters wieder aufflammen. Gleichzeitig benutze er antijüdisches Vokabular und warnte vor der Aufnahme von Juden in die Schweiz.

4.4.2 Auch Johannes Calvin sprach von den Juden als von Aufschneidern, Lügnern und Verfälschern der Schrift und nannte sie habgierig. Da er überwiegend in Regionen wirkte, in denen schon seit mehreren Jahrzehnten nur noch wenige Juden lebten, sah er das Verhältnis zum Judentum nicht als eine vordringliche Frage an. Dennoch disputierte er nach eigenem Zeugnis öfter mit Juden, und für die Auslegung des Alten Testaments nahm er auch zahlreiche jüdische Kommentare zur Kenntnis. Da er die Annahme zurückwies, alle alttestamentlichen Aussagen seien allein auf Christus hin zu deuten, wurde er als „Calvinus Judaizans“ bezeichnet. In einer um 1555 verfaßten Schrift setzte er sich intensiv mit jüdischen Disputati-

onsargumenten des Mittelalters auseinander. Calvin beschreibt den dem Volk Israel gewährten ‘Alten Bund’ oft als nahezu identisch mit dem in Christus allen Menschen gewährten ‘Neuen Bund’; Unterschiede zwischen beiden seien eher gradueller, nicht grundsätzlicher Art: Der neue Bund hebt den alten Bund nicht auf, sondern beide sind derselbe eine Gnadenbund in zwei unterschiedlichen Asteilungen (Institutio II, 10.2). Da auch „der Menschen Treulosigkeit“ den Gottesbund „nicht ins Wanken“ bringen könne, nähmen „die Juden als die Erstgebornen der Familie Gottes den ersten Platz“ ein, doch könnten sie aus der Perspektive des Christusbekenntnisses nur als „Abtrünnige“ wahrgenommen werden. So spricht auch Calvin davon, daß die Kirche „an die Stelle der Juden gerückt“ und das Judentum also eigentlich eine Größe der Vergangenheit sei. Vor allem in seinen späten Predigten ist Calvins Haltung gegenüber dem Judentum von Ablehnung und Polemik bestimmt: Weil die Juden das Heil in Jesus Christus zurückgewiesen haben, seien sie mit Blindheit und Verderben geschlagen. Gleichzeitig sprach er aber auch davon, es gebe im jüdischen Volk einen Rest Erwählter, um derentwillen man die Juden nicht verachten oder gar mißhandeln dürfe.

4.4.3 Nur wenige Anhänger der Reformation nahmen eine konsequent judenfreundliche Haltung ein. Zu ihnen gehörten der Straßburger Reformator Wolfgang Capito und der Basler Theologieprofessor Martin Borrhaus. Sie glaubten an eine endzeitliche Bekehrung ganz Israels und verlangten von den Christen einen freundlichen Umgang mit den Juden. Der ebenfalls in Basel lebende christliche Humanist Sebastian Castellio forderte sogar bereits ausdrücklich religiöse Toleranz.

4.4.4 Im ganzen muß man sagen, daß die Reformation fast überall die spätmittelalterlichen Judenvertreibungen bestätigte oder sogar zu neuen Vertreibungen führte. Nur selten, z.B. in Frankfurt a. M. und in Fürth, lebten in protestantischen Territorien Deutschlands noch Juden. Katholische Obrigkeiten waren, wenn auch aus überwiegend wirtschaftlichen Interessen, im 16. Jahrhundert toleranter. Ein bedeutendes Zentrum jüdischen

Lebens wurden die reformierten Niederlande, und zu neuen Zentren entwickelten sich das katholische Prag und das katholische Polen.

4.5 Im Konfessionellen Zeitalter des späten 16. und des 17. Jahrhunderts gab es unter protestantischen Theologen vereinzelt ein gelehrtes Interesse am Judentum. In der lutherischen Orthodoxie wurde über die Frage, ob christliche Obrigkeit Juden tolerieren durften und ob eine große endzeitliche Judenbekehrung zu erwarten sei, kontrovers diskutiert. Es überwog eine distanzierte Grundhaltung, wobei man sich auch auf Luthers judefeindliche Schriften berief. Vereinzelt wurde gefordert, Juden sollten zum Besuch evangelischer Predigtgottesdienste gezwungen werden. Judentaufen waren seltene Ereignisse, und organisierte missionarische Anstrengungen gab es nicht.

4.5.1 Anders als in Deutschland wurden in den Niederlanden und in England starke philosemitische Strömungen lebendig. Eine Folge war, daß unter Oliver Cromwell den Juden die Wiederansiedlung in England erlaubt wurde. In den Niederlanden fanden in einer freien Atmosphäre christlich-jüdische Religionsgespräche statt; die reformierte Föderaltheologie regte eine neue, positive theologische Sicht Israels an.

4.5.2 Im Pietismus wurde vielfach, auch in Anknüpfung an den jungen Luther, ein freundlicher Umgang mit den Juden gefordert. Die Christen sollten den Juden ein positives Beispiel geben und sie so zur Bekehrung reizen. Diese Haltung wurzelte in der pietistischen Eschatologie, die allgemein mit einer großen endzeitlichen Judenbekehrung rechnete. Ausgehend von Halle und von Herrnhut wurde mit einer aktiven Judenmission begonnen. Dieses missionarische Bemühen führte dazu, daß sich Christen stärker als zuvor für die Juden interessierten, ihre Sprache lernten und sich mit ihren religiösen Bräuchen und Lebensumständen befaßten; dies trug zum Abbau von Vorurteilen bei.

Trotz dieses neu aufgekommenen christlichen Missionseifers konnten Juden, die Christen werden wollten, nicht unbedingt damit rechnen, von den Landeskirchen akzeptiert, unterrichtet und getauft zu werden. Viele jüdische Taufbewerber wurden abgewiesen; getaufte Juden wurden in der Regel nicht in die christliche Gesellschaft integriert, sondern mußten häufig als Bettler von Ort zu Ort ziehen und wurden zeitlebens mit ihrer Herkunft aus dem Judentum behaftet. An der Universität Halle traten Pietisten und Aufklärer mit Gutachten für die Tolerierung der jüdischen Minderheiten ein und bekämpften antijüdische Vorurteile. Der radikale Pietismus zeigte sogar eine ausgeprägte Judenfreundlichkeit, die Bereitschaft zur Toleranz und ein besonderes Interesse an jüdischer Lehre und Leben. In der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt wurden gegen Ende des 17. Jahrhunderts Juden zum Universitätsstudium in Gießen zugelassen und der Bau von Synagogen genehmigt; in Hessen-Kassel wurden zu Beginn des 18. Jahrhunderts Rabbinen in der Universitätsausbildung eingesetzt.

4.5.3 Der Anstoß zur Judenemanzipation ging allerdings nicht von kirchlichen Kreisen, sondern von der antikirchlichen Aufklärung aus; bahnbrechend war dabei die Französische Revolution von 1789. In Deutschland widersetzten sich reformatorische Theologen und Kirchen im 19. Jahrhundert überwiegend der Judenemanzipation. Selbst rationalistische und liberale Theologen traten nur selten für sie ein, und sie verachteten das Judentum ihrer Zeit wegen seiner angeblich dem äußerlich-zeremoniellen verhafteten Religiosität. Ein freundliches Interesse an den Juden hatten, in der Tradition des Pietismus, viele Angehörige der Erweckungsbewegungen; es verband sich allerdings mit einem starken missionarischen Impetus, den bald auch konfessionalistische Kreise teilten. Nach einem Londoner Vorbild wurden zahlreiche Judenmissionsgesellschaften gegründet. Vereinzelt wurden Angehörige der Erweckungsbewegungen zu Bundesgenossen des Zionismus und Wegbereitern der zionistischen Kolonisation Palästinas.

Die protestantische Theologie wurde im 19. Jahrhundert in Deutschland erstmals durch eine neu entstehende moderne

jüdische Theologie herausgefordert. Vereinzelt kam es zu jüdisch-christlichen Begegnungen und sogar zu Formen von Kooperation: Protestantische Pfarrer besuchten jüdische Gottesdienste, 1837 erschien für kurze Zeit eine gemeinsam von Protestanten, Katholiken und Juden herausgegebene „Kirchenzeitung“.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert entwickelte sich dann aber in konfessionalistischen und christlich-sozialen Kreisen eine neue Form von Judenfeindschaft durch die Verbindung mit dem inzwischen aufgekommenen rassistischen Antisemitismus.

4.6 Mit Beginn des 20. Jahrhunderts entstand sowohl in Teilen des deutschen Judentums, etwa bei Franz Rosenzweig und Leo Baeck, wie auch auf christlicher Seite erneut ein theologisches Interesse, sich wechselseitig wahrzunehmen. Joseph Klausner schrieb die erste große jüdische Darstellung des Lebens Jesu. Der Religionsphilosoph Martin Buber führte in den Jahren 1928-1933 im Lehrhaus in Stuttgart Gespräche mit nichtjüdischen Philosophen und mit christlichen Theologen. In Großbritannien befaßte sich der jüdische Gelehrte Claude Montefiore eingehend mit dem Neuen Testament und schrieb Kommentare zu neutestamentlichen Schriften.

4.7 Der Machtantritt der Nationalsozialisten und die sofort einsetzende – freilich nicht religiös, sondern „rassisches“ begründete, von den christlichen Kirchen aber im wesentlichen tatenlos hingenommene und zum Teil von den „Deutschen Christen“ sogar befürwortete – Judendiskriminierung und -verfolgung machten in Deutschland alle solche Ansätze zunicht. Einige Theologen zeigten sogar eine ausgeprägte Nähe zur nationalsozialistischen Ideologie; sie bemühten sich, die Judenfeindschaft und den Antisemitismus „wissenschaftlich“ zu untermauern. Die Frage, ob der „Arierparagraph“, der Juden von allen Ämtern ausschloß, auch in der Kirche Geltung erhalten sollte, wurde im Sommer 1933 kontrovers diskutiert und in theologischen Gutachten unterschiedlich beantwortet; es entstand die Bekennende Kirche, die sich der von den Nationalsozialisten angestrebten „Gleichschaltung“ der Kirchen wider-

setzte. Eine intensive Beschäftigung mit jüdischer Tradition und jüdischer Gegenwart gab es aber selten.

4.8 Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs kam es in einzelnen europäischen Ländern zu antijüdischen Übergriffen, und bis heute gibt es in vielen Ländern einen immer wieder aufkeimenden offenen oder verdeckten Antisemitismus. Bei der Gründung des Weltkirchenrats 1948 in Amsterdam wurde eine Erklärung gegen den Rassismus verabschiedet und dabei auch allen Formen des Antisemitismus eine Absage erteilt. Seit den 60er Jahren wächst in Theologie und Kirche allmählich die Bereitschaft, das Gespräch mit Juden zu suchen. Dabei wird respektiert, daß es innerhalb des Judentums eine erhebliche Reserve oder auch Ablehnung solcher Gespräche gibt. Die christliche Theologie bemüht sich zunehmend darum, allen Formen des Antisemitismus deutlich entgegenzutreten und zugleich die Besinnung auf das Verhältnis der Kirche zum Volk Israel als eine theologische Aufgabe zu begreifen.

4.9 Der Rückgriff auf die Geschichte der Kirche und insbesondere auch auf die Geschichte der christlichen Theologie zeigt, daß es im theologischen Nachdenken über das Judentum und über die besondere Beziehung zwischen der Kirche und Israel fundamentale Defizite gab. Auch Mängel in der kirchlichen Lehre – im Bereich des Schriftverständnisses, der Gotteslehre, aber auch der Christologie – haben wesentlich dazu beigetragen, daß es in vielen reformatorischen Kirchen gegenüber den Verbrechen des Nationalsozialismus keinen wirksamen Widerstand gab. Angesichts dieser Erfahrungen besteht, unbeschadet der besonderen deutschen Verantwortung, für alle Kirchen die Notwendigkeit zu einer dogmatisch reflektierten Neubestimmung ihres Verhältnisses zu Israel.

Teil II

Die Kirche und Israel

1 Theologische Versuche einer Klärung der Beziehung zwischen Kirche und Israel

Im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs nach 1945 hat es in der christlichen Theologie unterschiedliche Versuche gegeben, das Verhältnis der Kirche zu Israel sachgemäß zu bestimmen. Einige besonders wirksam gewordene theologische Denkmodelle sollen im folgenden dargestellt und dann in einem zweiten Schritt jeweils kritisch befragt werden.

Dabei wird von der Erkenntnis ausgegangen, daß Israel ein unausweichliches und bleibendes Thema der theologischen Selbstbesinnung und des Selbstverständnisses des Christentums ist. Ferner ist die Einsicht leitend, daß die Vorstellung, Israel als Volk Gottes sei durch die Kirche abgelöst worden, von Grund auf unsachgemäß ist. Dies nicht nur deshalb, weil sich Israel aufgrund seiner Glaubens- und Wahrheitsgewißheit unverändert als Volk Gottes sieht, sondern vor allem deshalb, weil der christliche Glaube selber das Christusgeschehen und die Erwählung der Kirche nicht als das Hinfälligwerden der Verheißenungen Gottes an Israel, sondern als den Erweis seiner Treue zu ihnen versteht. Alle im folgenden vorgestellten Ansätze setzen daher mit Recht voraus, daß die Theorie der „Enterbung“ Israels bzw. der „Ablösung“ Israels durch die Kirche falsch ist.

1.1 Die Vorstellung der „zwei Wege“

1.1.1 In einer sehr frühen – bis heute nachwirkenden – Phase des christlich-jüdischen Gesprächs nach 1945 wurde die Vorstellung zweier nebeneinander verlaufender Heilswege formuliert: Die beiden Wege haben ihren gemeinsamen Bezugspunkt in dem Einen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; für Israel ist der Weg zu diesem Gott die Tora, für die Völker ist es Christus.

1.1.2 Die Rede von den „zwei Wegen“ will betonen, daß Israels Weg mit Gott gegenüber dem christlichen Weg nicht abgewertet werden darf.

Der christliche Glaube kann im Blick auf Gottes Offenbarung und im Blick auf Gottes Heilswillen allerdings nicht einfach von einem unverbundenen Nebeneinander zweier Wege sprechen. Er muß vielmehr die Bedeutung Jesu Christi für beide, die Juden und die Menschen aus den ‘Völkern’, in den Blick nehmen; dabei hat er jedoch zu berücksichtigen, daß sich diese Bedeutung schon im Neuen Testament und auf andere Weise auch in der Gegenwart unterschiedlich darstellt, insofern Juden den einen lebendigen Gott schon kennen, während er den Menschen aus der Völkerwelt erst bekanntgemacht werden muß (1 Thess 1,9f). Die Theorie der „zwei Wege“ übersieht auch, daß das Christentum seinen Ausgangspunkt innerhalb des Judentums hatte und aus ihm hervorgegangen ist. Es hat von allem Anfang an Juden gegeben, die Jesus von Nazareth als ihren Messias/Christus bekannt haben, und es gibt sie auch heute.

1.2 Die Vorstellung des „ungekündigten Bundes“ und der Hineinnahme in den Einen Bund

1.2.1 Die an Martin Buber anknüpfende Rede vom „ungekündigten Bund“ war auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Berlin im Jahre 1961 das Thema der dort gegründeten Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“. Vom ungekündigten Bund sprechen auf unterschiedliche Weise zahlreiche Synodalerklärungen deutscher Landeskirchen und jetzt auch mehrere Kirchenverfassungen. In den im Jahre 1990 verabschiedeten Leitsätzen des Reformierten Bundes „Wir und die Juden – Israel und die Kirche“ heißt es im Leitsatz II: „Gott hat seinen Bund mit Israel nicht gekündigt. Wir beginnen zu erkennen: In Christus Jesus sind wir, Menschen aus der Völkerwelt – unserer Herkunft nach fern vom Gott Israels und seinem Volk –, gewürdigt und berufen zur Teilhabe an der Israel zuerst zugesprochenen Erwählung und zur Gemeinschaft im Gottesbund.“ Damit soll die Einsicht ausgesprochen werden, daß der durch

die Offenbarung in Christus begründete ‘Neue Bund’ (1 Kor 11,25; Hebr 9,15; 12,24) nicht ein zweiter Bund ist, sondern der in Jer 31 verheiße erneuerte Bund und somit eine Bestätigung und eine – über den Bund mit Israel hinausgehende – weitere Entfaltung des von Gott mit Israel geschlossenen Bundes.

1.2.2 Der Gedanke des einen, ungekündigten Bundes betont, daß die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden sich dem Erwählungshandeln Gottes verdankt, das mit der Erwählung Israels begonnen hat: Gott gibt den an ihn glaubenden Menschen aus der Völkerwelt Teil an seinem Heil; das kann die Kirche nur dankbar und Gott preisend aussprechen.

Die These vom ungekündigten Einen Bund läßt jedoch offen, wie das Verhältnis Israels als Volk Gottes zur Kirche als Volk Gottes theologisch zu denken ist. Zum einen ist es unzureichend, wenn die Kirche ausschließlich als „Kirche aus der Völkerwelt“ gesehen wird. Zum andern bleibt der Charakter der in Jer 31 verheißenen und in Christus als geschehen geglaubten Erneuerung des Bundes unbestimmt. Der Denkansatz, das Wort „neu“ im Reden vom ‘Neuen Bund’ lediglich im Sinne von „erneuert“ zu verstehen, wird zudem der Aufnahme und Interpretation von Jer 31 im Neuen Testament nicht gerecht (vgl. die Abendmahlsworte bei Paulus und im Lukasevangelium, ferner Hebr 8). Eine zureichende Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis des ‘neuen Bundes’ zum ‘alten Bund’ wird hier nicht gegeben.

1.3 Die Übernahme des Gedankens der „Völkerwallfahrt zum Zion“

1.3.1 In Anknüpfung an die in Jesaja 2 und in Micha 4 ausgesprochene Erwartung der endzeitlichen Wallfahrt der Völker zum Zion wird darauf verwiesen, daß Juden und Christen eine gemeinsame Verheißungs- und Hoffnungstradition teilen. Von daher wird versucht, das Verhältnis zwischen Israel und den Völkern und damit auch das Verhältnis des Volkes Gottes

Israel zur Kirche als Volk Gottes näher zu bestimmen: Die Kirche ist in die Verheißungsgeschichte Israels hineingenommen, und das wird verstanden als Beginn der Erfüllung jener prophetischen Erwartung.

1.3.2 Mit diesem Denkansatz wird die Verbindung zu einer fundamentalen Hoffnungsaussage Israels hergestellt: Die auch vom Neuen Testament benannten Vorzüge Israels (Röm 9,4f) bleiben anerkannt; die Völker werden als „Miterben der Verheißung“ verstanden.

Auch hier kommt also der Gedanke in den Blick, daß die Kirche sich dem Erwählungshandeln Gottes verdankt, daß sie sich neben dem Volk Israel auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ziel sieht. Die Gefahr auch dieses Denkansatzes besteht aber darin, daß die Kirche als eine ausschließlich „heidenchristliche“ Kirche definiert werden könnte. Ungeklärt bleibt darüber hinaus, wie das Verhältnis der in Christus erwählten „Völkerkirche“ zu den Weisungen der Tora zu bestimmen ist: Die prophetische Erwartung von der Völkerwallfahrt zum Zion schließt ausdrücklich den Gedanken ein, daß am Ende aller Zeit die Tora von allen Völkern als die gültige Weisung Gottes anerkannt werden wird (Micha 4,2; Jes 2,3f); dies wirft nicht zuletzt Fragen auf hinsichtlich des Verständnisses paulinischer Aussagen zur Geltung der Tora für die an Christus Glaubenden (vgl. Röm 10,4).

1.4 Der Gedanke des Einen Gottesvolkes aus Israel und Kirche

1.4.1 Es ist der Versuch unternommen worden, ausgehend von dem spezifischen Singular ‘Volk Gottes’ von einer inneren Differenzierung des Volk-Gottes-Verständnisses zu sprechen. Damit soll zweierlei zusammengehalten werden: Die Souveränität des erwählenden und sich erbarmenden Gottes, der alles zu seinem Ziel führen und am Ende „alles in allem“ sein wird (1 Kor 15,28), und die Erfahrung der Trennung zwischen dem ursprünglichen Gottesvolk Israel und der in dessen Mitte ent-

standenen Kirche, die sich – weil in gleicher Erwählung wurzelnd – ebenfalls als Volk Gottes sieht.

1.4.2 Dieses Denkmodell beruft sich wesentlich auf Röm 9-11. Es nimmt den Schmerz auf, den Paulus über die Ablehnung der Christus-Botschaft durch die ‘Israeliten’ empfindet und ausspricht (9,1-5; 10,1-4), und es nimmt die Gewißheit des Paulus auf, daß die gegenwärtige „Verstockung“ der nicht an Christus Glaubenden nicht deren endgültige Verwerfung bedeutet (Röm 11,23).

Dabei droht aber die Gefahr, daß die Bedeutung des Christusereignisses reduziert wird; die Beziehung Christi zu Israel bleibt offen, bzw. es deutet sich der Gedanke an, das Christusgeschehen habe Heilsbedeutung allein für die Menschen aus den Völkern, nicht aber für Israel. Eine ähnliche kritische Anfrage gilt gegenüber der Rede von dem Israel und die Kirche umfassenden „gespaltenen Gottesvolk“. Beide Denkansätze werden den Aussagen, die Paulus in Röm 9-11 im ganzen macht, nicht in vollem Umfang gerecht.

1.5 Ergebnis

Die unterschiedlichen Bemühungen um eine Klärung des Verhältnisses von Kirche und Israel, insbesondere mit Blick auf die Frage nach dem ‘Bund’ und mit Blick auf die Rede vom ‘Volk Gottes’, sind Stationen eines noch unabgeschlossenen theologischen Denkweges. Sie haben die Kirche, ihre Theologie und ihre Spiritualität, bereichert. Sie haben Impulse gegeben für den inneren Dialog der Kirchen; und sie haben Menschen dazu ermutigt, miteinander über eine positive Sicht Israels nachzudenken.

Die Kirche wird deshalb diesen Weg fortsetzen und weiter nach Möglichkeiten suchen, wie sie ihre Identität im Gegenüber zu Israel zu bestimmen und zu verstehen vermag. Dabei muß sich jede Antwort daran messen lassen, ob sie zum einen den in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugten Aussagen über die Erwählung Israels durch Gott und

die Erwählung der Kirche in Jesus Christus gerecht wird, und ob sie zum andern den besonderen Weg Gottes mit seinem Volk Israel ernstnimmt

2 Israel und die Kirche in der christlichen Lehre

Die Selbstoffenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus und die durch den Heiligen Geist geschaffene Gewißheit des Glaubens ist Grund und Gegenstand des christlichen Bekenntnisses. Daraus ergibt sich für die Kirche die Notwendigkeit, ihr Verhältnis zu Israel theologisch zu bestimmen.

In der christlichen Lehre wird der Inhalt der Christusoffenbarung entfaltet. Diese selbst gibt den Blick frei auf den Ursprung von Glaube und Kirche in dem Erwählungshandeln Gottes, das mit der Erwählung Israels beginnt. Da dieses Gotteshandeln die unlösliche Verbundenheit der Kirche mit Israel begründet, muß diese Verbundenheit ein durchgängiges Thema der christlichen Lehre sein.

Das soll im folgenden Teil der Studie gezeigt werden: Dem Wesen des christlichen Glaubens entsprechend wird zuerst das Verständnis der Offenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus bedacht (2.1). Das Bekenntnis zur Wahrheit dieser Offenbarung führt zur Frage nach der christlichen Auslegung der Heiligen Schriften Israels (2.2) und zur Frage nach dem christlichen Gottesverständnis (2.3). Es schließen sich Überlegungen zum christlichen Verständnis von Gottes erwählendem Handeln (2.4) und zum christlichen Verständnis der Kirche als „Volk Gottes“ (2.5) an.

2.1 Die Offenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus

2.1.1 Der christliche Glaube versteht die Christusoffenbarung als den entscheidenden Akt im erwählenden Handeln Gottes (Gal 4,4; Hebr 1,1–4). Christen glauben und bezeugen, daß das Christusgeschehen das letztgültige Offenbarungshandeln Gottes darstellt; darum begreifen sie es als das „eschatologische

Ereignis“ (vgl. 2 Kor 6,2): Sie bekennen, daß Gott, der Schöpfer, in der Welt wirkmächtig gegenwärtig ist im Heiligen Geist. Dieser schafft durch die Verkündigung des Evangeliums, durch die Predigt und durch die Feier der Sakramente das Heil der Gemeinschaft mit Christus und so mit dem Schöpfer und mit allen Geschöpfen. Christen erwarten die Parusie als die alle Geschichte vollendende Ankunft Christi als des Weltenrichters.

2.1.2 Der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus richtet sich auf ein geschichtliches Ereignis: In der Ostererfahrung wird der Gekreuzigte als der Auferstandene (1 Kor 15,5-8; Lk 24,34), als der zu Gott Erhöhte (Phil 2,9), sichtbar. Die Gläubenden werden von der Wahrheit ergriffen, daß in diesem Christus Jesus die Gottesherrschaft schon die Gegenwart bestimmt (1 Kor 15, 25-28; vgl. 2 Kor 4,6).

Im Licht der österlichen Ereignisse erkennt der Glaube, daß das am Kreuz vollendete Lebenszeugnis des Christus die Erfüllung der zentralen Erwartung Israels ist: Gott kommt zu seiner Herrschaft. Die Offenbarung Gottes in Christus setzt also das ihr voraufgehende Erwählungs- und Offenbarungsgeschehen voraus, bestätigt, vertieft und erweitert es.

2.1.3 Der im Christusgeschehen von Gott gesetzte „Neue Bund“ (1 Kor 11,25) steht im Zusammenhang der in den Heiligen Schriften Israels bezeugten Bundesschlüsse; er wird von Christen geglaubt als das endgültige, nicht überbietbare Gotteshandeln für das Volk Israel und für die Menschen aus der Völkerwelt. So bedeutet der Glaube an Gottes Selbstoffenbarung im Christusgeschehen die Bestätigung und Bekräftigung der vorangegangenen Offenbarungen Gottes: Unverändert in Geltung steht die Hinwendung Gottes an seine Geschöpfe im Noah-Bund (Gen 8f). Unverändert in Geltung steht das erwähnende Handeln Gottes, durch welches das Volk Israel konstituiert und erhalten wird und durch welches ihm seine Rolle in der und für die Völkerwelt zugewiesen wird, der Bund mit Abraham (Gen 15,7-18; 17,1-16) und der am Sinai geschlossene Bund mit Israel (Ex 24,1-11; 34,1-28).

Diese Bestätigung des Bundes bedeutet nach christlichem Verständnis zugleich seine Erneuerung, die ihn vertieft und erweitert. Unter Aufnahme der alttestamentlichen Einsicht, daß Gott selbst die Gerechtigkeit schafft (vgl. Gen 15,6), wird der Bund insofern *vertieft*, als Gott die Gerechtigkeit schafft, die vor ihm gilt, indem er selbst in Christus die Sünder mit sich versöhnt (2 Kor 5,19.21). Der Bund wird mit seiner Erneuerung insofern *erweitert*, als der erneuerte Gottesbund offensteht „allen, die daran glauben, den Juden zuerst und ebenso den Griechen“ (Röm 1,16).

2.1.4 Das Bekenntnis „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich“ schließt das Bekenntnis zur Person Jesu als des „Christus“, als des „Sohnes Gottes“ und als Inkarnation des schöpferischen Wortes Gottes ein (Joh 1,14).

Dieser Gehalt des Glaubens an Jesus kommt in dem Bekenntnis zur Sprache: Jesus ist „wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch“ (*vere Deus – vere homo*). Dieses Bekenntnis hält den Gehalt des Inkarnationsglaubens nur dann fest, wenn das „wahrhaft Mensch geworden“ das „wahrhaft Jude“ unmittelbar und unverlierbar einschließt. Nicht ein beliebiger, sondern eben dieser Mensch – von Geburt Jude, Angehöriger des Volkes Israel, stammend aus dem Geschlecht Davids – ist zu Ostern als der Christus, als der Sohn Gottes offenbar geworden. Indem Gott den Juden Jesus als den wahren Zeugen des Kommens der Gottesherrschaft sichtbar macht, bezeugt er seine definitive Selbstbindung an Israel.

2.1.5 Die Inkarnation des präexistenten Gottessohnes in einem Menschen aus dem Volk Israel ist Ausdruck der Selbstbindung Gottes an Israel. Sie kann deshalb vom christlichen Glauben nicht als etwas bloß geschichtlich Zufälliges bewertet werden; denn die zur Selbstoffenbarung Gottes in Christus hinführende Geschichte ist die Geschichte Gottes mit Israel, mit keinem anderen Volk.

2.1.6 Daher gilt: Das durch das Christusgeschehen geschaffene besondere Verhältnis der Kirche zu Israel ist unauflöslich, weil

die Erwählung Israels in die Geschichte des Einen Gottes hineingehört, der sich in Christus offenbart hat.

Dann aber gilt auch, daß die Erwählung Israels als Volk Gottes auch aus der Perspektive des Christusglaubens nicht der Vergangenheit angehört und daher nicht als ungültig und überholt verstanden werden kann. Mit Paulus ist zu sagen, daß die Verheißenungen für Israel durch das Christusereignis bestätigt (2 Kor 1,20) und zugleich vertieft und erweitert worden sind (Gal 3,6-18).

2.1.6.1 Bedeutet dies, daß das Erwählungshandeln Gottes an seinem Volk Israel auch weiterhin gilt, obwohl Israel das Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Christus nicht annimmt? Wie ist dieses Fortgelten dann zu verstehen? Die Antwort auf diese Frage ist für das christliche Reden von Gott von entscheidender Bedeutung, weil es hier um die Frage geht, ob Gott sich selbst treu bleibt.

2.1.6.2 Die prophetische Verheißung hofft darauf, daß Gott „einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen“ wird (Jes 65,17) Diese prophetische Verheißung wird aufgenommen und bestätigt in 2 Petr 3,13: „Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde *nach seiner Verheißung*, in welchen Gerechtigkeit wohnt.“ Der Seher der Johannesoffenbarung verbindet diese Sicht der neuen Welt ebenso wie der Prophet in Jes 65,17-25, mit der Schau des Neuen Jerusalem; er fügt allerdings hinzu, daß in dieser Stadt Gottes kein Tempel sein wird, „denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel, und das Lamm“ (Offb 21,22). Christen warten also wie die Juden auf die Erfüllung der prophetischen Verheißung der Zukunft Gottes und auf seine zukünftige Welt. Sie verstehen diese Erfüllung aber so, daß in ihr das in der Christusoffenbarung angebrochene Heil vollendet wird.

2.1.7 Es ist also deutlich: Die Offenbarung Gottes in Christus veranlaßt den christlichen Glauben, das in den heiligen Schriften des Judentums fixierte Offenbarungs- und Wahrheitszeugnis festzuhalten und diese Schriften im Licht der Christusoffenbarung zu lesen, zu verstehen und auszulegen. Also ist es

die Christusoffenbarung selbst, die das spezifisch christliche Verständnis der Heiligen Schriften Israels (2.2) und das daraus resultierende christliche Gottesverständnis (2.3) begründet.

2.2 Das christliche Verständnis der Heiligen Schriften Israels

2.2.1 Die Kirche liest und versteht die Heiligen Schriften Israels, das christliche Alte Testament, im Licht der Christusoffenbarung. Zugleich liest und versteht die Kirche das neutestamentliche Christuszeugnis im Licht ihres Alten Testaments.

2.2.2 Durch die Tatsache, daß die Heiligen Schriften Israels als „Altes Testament“ ein Teil des zweiteiligen Kanons der christlichen Bibel sind, wird die Kirche immer wieder an ihren Bezug zu Israel erinnert. Die alttestamentlichen Schriften besitzen im Gottesdienst, aber auch in der persönlichen Frömmigkeit der einzelnen Christen, eine große Bedeutung. Jeder christliche Umgang mit alttestamentlichen Texten, insbesondere auch jede Predigt, muß aber beachten, daß dieselben Schriften auch im Judentum Autorität besitzen.

2.2.3 Aus der spannungsvollen Kontinuität des einen Handelns Gottes an Israel und an der Kirche folgt für die Kirche ein bestimmter Umgang mit der alt- und neutestamentlichen biblischen Tradition: Nach dem christlichen Verständnis der Heiligen Schriften Israels zielt die in ihnen ausgesprochene Verheißung auf das Christusgeschehen, also auf das Kreuz und die Auferweckung Jesu von Nazareth als des Christus und auf sein Kommen als endzeitlicher Richter und Retter. Neben und vor diesem christlichen Verständnis der Heiligen Schriften Israels gibt es aber die jüdische Leseweise, die im Tenach (Tora, Propheten und ‘Schriften’) gerade nicht das „Alte“ (oder „Erste“) Testament sieht, sondern die eine in sich abgeschlossene Heilige Schrift. Zu fragen ist nicht, welche dieser beiden Leseweisen der Heiligen Schriften Israels als die „richtige“ anzusehen ist. Vielmehr gilt, daß sowohl Israel als auch die Kirche ihre Auslegung

der ihnen jeweils anvertrauten Texte je für sich selbst zu verantworten haben.

2.2.3.1 Der Kanon der christlichen Bibel, in dem die Heiligen Schriften Israels nur ein Teil sind, ist ein anderer Kanon als der jüdische, der allein den Tenach umfaßt. Es wäre allerdings unsachgemäß, wollte man sagen, der christliche Kanon umfaßt den jüdischen Kanon mit, der jüdische Kanon sei also einfach ein Teil des christlichen. Vielmehr haben wir es mit zwei unterschiedlichen Kanons zweier unterschiedlicher Gemeinschaften zu tun. Obwohl in beiden Kanons teilweise dieselben Texte enthalten sind, stehen sie in jeweils unterschiedlichen Lektüre- und Auslegungszusammenhängen.

2.2.3.2 Wenn die Heiligen Schriften Israels im christlichen Kanon als das „Alte Testament“ bezeichnet werden, ist damit nicht das „Alte“ im Sinne des „Veralteten“ gemeint; „alt“ bezeichnet vielmehr das Anfängliche und Grundlegende. Dies soll auch der bisweilen gebrauchte Begriff „Erstes Testament“ zum Ausdruck bringen; er kann allerdings dahin mißverstanden werden, als würde das erste Glied einer beliebig fortsetzbaren Reihe benannt. Auch würde durch das Nebeneinander von „Erstem Testament“ und „Neuem Testament“ der christliche Gedanke der Einheit beider Teile der Bibel eher gefährdet als bewahrt. Auch die Bezeichnungen „Jüdische Bibel“ oder „Hebräische Bibel“ sind problematisch, wenn damit der erste Teil des christlichen Kanons bezeichnet werden soll; denn durch sie könnte der Irrtum entstehen, der jüdische Kanon sei ein Teil des christlichen. Ihr Recht haben alle diese Bezeichnungen darin, daß sie daran erinnern wollen, daß der erste Teil des Kanons der christlichen Bibel im Schriftenbestand textidentalisch ist mit dem ganzen jüdischen Kanon.

2.2.4 Die frühe christliche Gemeinde hat – was historisch betrachtet im Grunde überraschend ist – die ihr überkommene Überlieferung der Heiligen Schriften Israels in deren Wortlaut festgehalten. Die Texte wurden weder durch nachträgliche Einfügungen, Streichungen oder „Verbesserungen“ verändert,

noch wurden diese Schriften christlich „redigiert“. Die christlichen Gemeinden rezipierten das vorösterliche Schriftzeugnis also bewußt in der diesem Zeugnis eigenen Offenheit für unterschiedliche Verstehensmöglichkeiten; die Kirche hat dann in ihrem zweifachen biblischen Kanon dieses Zeugnis gerade so als für ihre Verkündigung verbindlich erklärt. Durch den veränderten Aufbau des Kanons des Alten Testaments insbesondere aufgrund der Entscheidungen der Reformation wurde allerdings die Bezogenheit der alttestamentlichen Schriften auf das Geschehen der Christusoffenbarung stärker betont.

2.2.5 Der christliche Umgang mit dem Alten Testament muß in dem Bewußtsein geschehen, daß dessen Texte mit den Texten der Heiligen Schriften Israels in Wortlaut und Bestand übereinstimmen, auch wenn sie nicht der jüdische Kanon sind. Die Offenbarung Gottes in Christus bestätigt die mit Israel begonnene Erwählungsgeschichte; sie lenkt daher die Aufmerksamkeit auf das Offenbarungs- und Glaubenszeugnis Israels vor der Entstehung der Kirche. Sie führt zur Anerkennung der in diesem Zeugnis enthaltenen Wahrheit. Die Kirche wird dabei allerdings ihren eigenen Auftrag nicht vergessen, daß sie die Texte der Heiligen Schriften Israels von ihrem Christusglauben her zu lesen und sich den eigenen Glauben auch von den Aussagen des Alten Testaments füllen zu lassen hat. Jede Begegnung der Kirche mit der jüdischen Lektüre und Auslegung des Tenach wird davon geprägt bleiben, daß ihr eigener Zugang zum Alten Testament vom christlichen Glauben bestimmt ist.

2.2.6 Bei der Frage nach dem Verhältnis von jüdischer und christlicher Leseweise geht es zunächst nicht darum, ob wir – beispielsweise dank der Möglichkeit der historisch-kritischen Erforschung der Texte – die Notwendigkeit erkennen, zwischen dem historisch „ursprünglichen“ Sinn der Textaussagen einerseits und deren vom Osterglauben her gewonnener christlicher Auslegungsperspektive andererseits zu unterscheiden. Die Perspektive, um die es hier geht, ist vielmehr die der Predigt, d.h. es geht um die kirchliche Verkündigung der Botschaft

der Heiligen Schriften Israels als des christlichen Alten Testaments.

Dies schließt eine historisch-kritische Auslegung keineswegs aus, sondern legt sie im Gegenteil nahe. Aber selbst dann ist zu berücksichtigen, daß auch eine scheinbar ausschließlich historisch-kritische Interpretation von einem „Vorverständnis“ bestimmt ist: Sie steht unter einer hermeneutischen Grundentscheidung, die aller Auslegung vorausliegt. Diese hermeneutische Grundentscheidung sieht im Judentum prinzipiell anders aus als im Christentum. Die Tatsache, daß es Textauslegung nie ohne ein Vorverständnis gibt, ist schon sowohl im antiken Judentum wie auch im entstehenden Christentum als legitim anerkannt worden.

2.2.7 Die jüdische, also die nicht durch den Glauben an das Christusgeschehen bestimmte Auslegung der Heiligen Schriften Israels enthält eine auch für die christliche Auslegung nicht nur legitime, sondern sogar notwendige Perspektive. Nur so ist es möglich, den eigenen Sinn der Texte der Heiligen Schriften Israels zu erkennen; andernfalls bestünde die Gefahr, daß die christliche Auslegung in den Texten des Alten Testaments immer nur sich selbst wiederentdecken würde. Durch das Lesen der jüdischen Auslegung des Alten Testaments und durch ihren Dialog mit Juden wird die Kirche in ihrer Theologie bereichert.

2.2.8 Aus den genannten Gründen hat das christliche Schriftverständnis völlig sachgemäß die Möglichkeit, von der jüdischen Auslegung der Heiligen Schriften Israels nicht nur zu wissen und sie zu respektieren, sondern sie auch bei der eigenen Auslegung zu beachten. Auf der Ebene historischer Forschung geschieht das in der theologischen Wissenschaft ganz selbstverständlich. Aber auch für Predigt und Unterricht der Kirche ist es ein Gewinn, daß das Glaubenszeugnis der Heiligen Schriften Israels nicht nur in seinem vom Neuen Testament her zurückblickenden christlichen Verständnis zur Geltung gebracht wird, sondern auch in der Offenheit für das diesen Schriften eigene jüdische und also nichtchristliche Verständnis

und damit zugleich in der Offenheit für die hieraus resultierende Auslegungstradition.

2.2.9 Die Osterbotschaft sagt, daß das Christusereignis die biblischen Verheißenungen nicht allein bestätigt, sondern daß es sie zugleich neu interpretiert. Die jüdische Leseweise derselben biblischen Texte macht aber zugleich ein Zweifaches klar: Wir erkennen zum einen, daß sie Verheißenungen enthalten, deren Erfüllung offenbar noch aussteht. Zum andern wird deutlicher, daß und in welcher Weise in der biblischen Überlieferung die diesseitig-irdische Existenz in ihrer ganzen Vielfalt auf Gott bezogen ist.

2.2.10 Für die christliche Verkündigung ist das Zeugnis der Heiligen Schriften Israels ein konstitutiver Teil der eigenen Offenbarungsgeschichte. In der im zweiten Jahrhundert von Marcion entwickelten Zwei-Götter-Lehre zeigen sich die Folgen einer Theologie, die den zwischen dem Zeugnis der Heiligen Schriften Israels und dem Christusgeschehen bestehenden Zusammenhang zu zerreißen versucht. Das Christusgeschehen selbst verpflichtet die Kirche, sich dessen bewußt zu bleiben, daß die in den Heiligen Schriften Israels bezeugte („alttestamentliche“) Offenbarung nicht nur ursprünglich, sondern bleibend an Israel gerichtet ist, wobei es nicht möglich ist, eine Diskrepanz zwischen dem „Gott für Israel“ und dem „Gott für die Welt“ zu konstruieren.

2.3 Das christliche Gottesverständnis

2.3.1 Die Kirche bekennt sich zu dem Einen Gott Israels. Sie tut das aufgrund von Tod und Auferstehung Jesu Christi sowie aufgrund der Ausgießung des Heiligen Geistes. Daher versteht sie diesen Gott anders als Israel, und sie spricht auch anders von diesem Gott, als Israel es tut. Sie bekennt sich zu dem dreieinigen Gott. Gerade so will sie dem Bekenntnis zu dem Einen Gott Israels treu bleiben. Die Lehre von Gott in der christlichen Ausformung als Lehre von der Dreieinigkeit Got-

tes (Trinität) kann nicht ohne ihren Ursprung in der Christusoffenbarung angemessen verstanden werden und darum auch nicht ohne Bezug auf die Geschichte und Gegenwart Israels.

2.3.2 In der Trinitätslehre wird ausgesagt, daß Gott mit Christus Jesus in der Einheit mit dem Heiligen Geist, immer schon, „vor Grundlegung der Welt“, der dreieinige Gott ist. Das Fundament für dieses Gottesverständnis ist bereits in den Schriften des Neuen Testaments gelegt. Die neutestamentlichen Schriften enthalten zwar noch keine begrifflich ausgeformte Trinitätslehre, wohl aber Aussagen zur Präexistenz Christi, also dazu, daß Christus vor aller Zeit bei Gott ist (Joh 1,1-14; Phil 2,6; vgl. Joh 8,58). Damit wird an bestimmte jüdische, schon im Alten Testament belegte Aussagen, insbesondere über die Präexistenz der Weisheit (vgl. Spr 8,22-36), angeknüpft. Nach christlichem Glauben handelt Gott in der Kirche und in der Welt gegenwärtig im Heiligen Geist, der zugleich die fortdauernde Gegenwart des auferstandenen und erhöhten Christus in Kirche und Welt bezeugt und verwirklicht. Die Trinitätslehre ist deshalb der für Christen theologisch angemessene Versuch, vom Geheimnis der Offenbarung Gottes zu sprechen. Die Trinitätslehre wird mißverstanden, wenn sie gedeutet wird als das menschliche Bemühen, Gott auf diese Weise definieren zu wollen. Vielmehr soll sie dazu dienen, die Rede von dem Einen Gott (vgl. Dtn 6,4) mit dem neutestamentlichen Zeugnis von der Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi (Phil 2,9-11) zu verbinden.

2.3.3 Der dreieinige Gott, von dem das christliche Bekenntnis spricht, ist kein anderer als der, zu dem Israel betet. Er ist der Schöpfer, der sich frei mit Israel verbunden hat und sich ihm in der Tora gnädig vergegenwärtigt. Nach christlichem Verständnis hat Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt; durch den Heiligen Geist wird dieses Versöhnungshandeln Gottes zur Glaubensgewißheit, und in der Predigt wird es allen Menschen zugesprochen und vergegenwärtigt.

2.3.4 Der christliche Glaube bezeugt, daß Gott in der Geschichte handelt und daß er sich dabei in die Geschichte hinein vergegenwärtigt – vom Anfang der Schöpfung bis hin zur endzeitlichen Vollendung. Aufgrund der biblischen Überlieferung sieht die christliche Theologie Gott nicht als ein in sich ruhendes „höchstes Wesen“, sondern spricht vom lebendigen, handelnden Gott, der sich aus freier, souveräner Entscheidung den Menschen offenbart; dieses Offenbarungsgeschehen steht in Beziehung zur Geschichte. Die christliche Theologie spricht insofern nicht von der „Unveränderlichkeit“ Gottes – sie tut das schon deshalb nicht, weil sie trinitätstheologisch Gott als den mit sich selbst in Beziehung Stehenden denkt.

2.3.5 Der christliche Glaube bekennt sich zu dem gnädigen und barmherzigen Gott (Ps 103,8), der die Offenbarung seines Bundes mit den Geschöpfen in und mit Israel begonnen hat. In Israel hat er diesen Bund auch erneuert: Er hat sich in dem Juden Jesus selbst vergegenwärtigt und in ihm durch den Heiligen Geist seine Gnade und Wahrheit in ihrer ganzen Tiefe und Weite erschlossen (Joh 1,14).

2.3.6 Das christliche Gottesverständnis schließt die Einsicht ein, daß auch das außerhalb der Christusoffenbarung in Israel lebendige Verständnis des Schöpfers, seiner Gnade und Wahrheit, ihn selbst zum Grund und Gegenstand hat. Christen werden so daran erinnert, daß Gott die Freiheit hat, seinen Geist wehen zu lassen, wo er will. Deshalb weiß der christliche Glaube auch, daß die Hinwendung Gottes zu seinem Volk Israel, das Gott nicht trinitarisch denkt, durch die Erwählung der Kirche nicht aufgehoben wird.

2.3.7 Wo das christliche Gottesverständnis zur Sprache kommt, ist derselbe Gott gemeint wie der, von dem Israel spricht. Der christliche Glaube sieht das christliche und das jüdische Reden von Gott nicht nur als zwei unterschiedliche Weisen des Sprechens von demselben Gott, sondern als Ausdruck zweier verschiedener Verständnisse desselben Gottes. Der Eine Gott wird im Licht der Christusoffenbarung anders

verstanden als ohne diese Offenbarung, nämlich als der, der sich in Jesus Christus in neues Verhältnis zur Welt gesetzt hat. Die Tatsache, daß Israel und die Kirche denselben Gott meinen, wenn sie von Gott sprechen, und daß sie gleichwohl auf prinzipiell unterschiedliche Weise von diesem Einen Gott sprechen, muß in der Gotteslehre gewissenhaft reflektiert werden. Wir fragen: Was bedeutet es, daß Gott sich sowohl dem Volk Israel als auch der Kirche zuwendet? Wir können jedenfalls nicht sagen, die Kirche bilde mit Israel im Gegenüber zu dem Einen Gott gleichsam eine Einheit. Der christliche Glaube hofft aber, daß es in dem Einen Gott eine Einheit gibt, die Israel und die Kirche umfaßt und die endzeitlich sichtbar werden wird.

2.4 Gottes erwählendes Handeln

2.4.1 Der christliche Glaube spricht in Übereinstimmung mit dem Selbstzeugnis der Heiligen Schriften Israels von der Erwählung des Volkes Israel in Abraham und von der Erwählung durch die Gabe der Tora am Sinai. Zugleich spricht der christliche Glaube – in Analogie zu der jüdischen Vorstellung, Gott habe die Welt geschaffen, damit Israel erwählt werde – von der Erwählung der Kirche in Jesus Christus als einer Erwählung „vor Grundlegung der Welt“ (Eph 1,4). Beide Aussagen stehen nebeneinander – aber so, daß keine der beiden sich über die andere zu erheben vermag. Denn im Erwählungsglauben geht es um ein von Gott selbst her kommendes Geschehen, nicht um eine Reaktion Gottes auf menschliches Handeln. Das Motiv der Erwählung lenkt die Aufmerksamkeit auf das Handeln Gottes, und damit werden zugleich alle Ansprüche abgewiesen, mit denen sich Menschen aus sich heraus vor der Welt hervorzutun versuchen. Weder Israel noch die Kirche können deshalb einen Erwählungsanspruch erheben; beide sprechen vielmehr von *Gottes* Erwählungstat, der gegenüber die Erwählten immer nur Objekt, niemals Subjekt sind. Nach christlichem Verständnis schließt die Erwählung der Kirche „vor Grundlegung der Welt“ Gottes freie Entscheidung zur Erwählung des Volkes Israel ein, wodurch jeder Gedanke an eine Verwerfung Israels unmöglich

gemacht ist. Die Identität der Kirche in ihrer Geschichte – nicht nur in ihrer Geschichte mit Gott, sondern auch in der „Welt“-geschichte – hängt daran, daß sie den Ursprung ihrer eigenen geschichtlichen Entstehung im Volk Israel nicht vergißt oder verleugnet, sondern daß sie daran festhält, womit dann zugleich die bleibende Stellung Israels in der Offenbarungsgeschichte und damit das bleibende Verhältnis der Kirche zu Israel erkannt und anerkannt ist.

2.4.2 Die Offenbarung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus als des Christus bestätigt das Offenbarungs- und Erwählungshandeln Gottes, das dieser mit Israel begonnen hat. Gottes freies Erwählungshandeln trägt das Ganze der Schöpfung und der Heilsgeschichte; es liegt seinem Ratschluß schon vor der Erschaffung der Welt zugrunde. Gott ist der in Freiheit Liebende. Das von ihm gewählte Ziel der Schöpfung ist die im Christusgeschehen sichtbar gewordene geschichtliche Vergegenwärtigung seines vorzeitlichen Heilswillens, der in der kommenden Vollendung der Schöpfung umfassend verwirklicht wird (vgl. Kol 1,15-20; Eph. 1,3-12). Im freien Heilswillen des Schöpfers gründet die Erwählung Israels als Volk Gottes, die Erwählung der Kirche als Volk Gottes aus Juden und Heiden und deren unauflösliche Bindung an das unwiderruflich erwählte Volk Israel.

2.4.3 Gott hat in souveräner Freiheit und Liebe Israel als sein Volk erwählt und mit ihm seinen Bund geschlossen. Die Erwählung ist allein in der sich erbarmenden Liebe Gottes und in der Verheißung an die Väter begründet. Exemplarisch dafür steht Dtn 7,6-8:

„Denn du bist ein dem HERRN, deinem Gott, geweihtes Volk; dich hat der HERR, dein Gott, aus allen Völkern, die auf Erden sind, für sich erwählt, daß du sein eigen seiest. Nicht weil ihr zahlreicher wäret als alle Völker, hat der HERR sein Herz euch zugewandt und euch erwählt – denn ihr seid das kleinste unter allen Völkern –, sondern weil der HERR euch liebte und weil er den Eid hielt, den er euren Vätern geschworen, darum hat euch der HERR mit starker Hand herausgeführt und hat dich

aus dem Sklavenhause befreit, aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten.“

Dieses Bundesverständnis gilt in seinen Grundbestimmungen für beide Testamente der christlichen Bibel.

2.4.4 Gott schafft nach dem Zeugnis der biblischen Schöpfungserzählungen die Menschen, nicht die Völker. Aber er schafft die Menschen nicht nur als einzelne, sondern zugleich als soziale Wesen, die gemeinsames Leben gestalten und über Generationen miteinander verbunden sind. So kann auch die Entstehung des Volkes Israel als Erfüllung der Mehrungsverheißung Gottes an Abraham (Gen 12,2) und insofern geradezu als eine „Familiengeschichte“ dargestellt werden.

2.4.5 Daß Israel erwählt wird, bedeutet also: Israel wird von Gott erst zu einem Volk, eben zu *seinem* Volk, gemacht. Gott wendet sich aus reinem Erbarmen einer kleinen Menschengruppe in Ägypten zu, um sie aus der Unterdrückung zu befreien. In diesem Zusammenhang wird in Ex 1,9 erstmals im biblischen Text der Name Israel auf das Volk bezogen; in der Gottesrede Ex 3,7-10 wird Israel dann ausdrücklich „mein Volk“ genannt. Für die Erwählung gibt es keinen anderen Grund als Gottes Liebe.

2.4.5.1 In den Schriften des Alten Testaments wird als Benennung des von Gott erwählten Volkes überwiegend das hebräische Wort ‘*am*’ verwendet, während die Israel umgebenden ‘Völker’ begrifflich davon unterschieden und zumeist ‘*gojim*’ genannt werden. Aber nach biblischer Aussage steht auch ‘mein Volk’ (‘*ammi*’) Israel in der Gefahr, zu einem ‘Nicht-mein-Volk’ (‘*lo ammi*’; Hos 1,9) zu werden. Der Begriff des „Volkes Gottes“ bezeichnet also nicht nur eine soziologische oder biologische Größe, sondern er ist zunächst und vor allem in der Beziehung zu Gott begründet.

2.4.5.2 Die Herausführung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten ist die Bestätigung der Zusage an Abraham für Israel als Volk. In diesem Errettungshandeln Gottes wurzeln die

Gaben des Bundesschlusses und der Tora sowie des dem Volk gegebenen Landes, durch die fortan Israels Leben wesentlich bestimmt und geprägt sind.

2.4.6 Sobald sich der Erwählungsglaube und ein Machtanspruch miteinander verbinden, geht die Wahrheit des Bekenntnisses, das von dem besonderen Rettungshandeln Gottes aus menschlicher Ohnmacht spricht, verloren.

2.4.6.1 Wenn sich also Israel als „das erwählte Volk Gottes“ versteht, begründet diese Aussage nicht einen Machtanspruch. Dasselbe gilt für die Kirche: Wenn Christen sich als „das in Christus erwählte Volk Gottes“ verstehen, dann begründen auch sie damit keinen Machtanspruch. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments sind sie die Gemeinde derer, die das Kreuz Christi zu tragen haben. Sie sind also erwählt zur Hingabe des Lebens als Dienst an der Gottesherrschaft (Mk 8,35; 10,43-45).

2.4.6.2 Durch die Erwählung Israels entsteht eine Abgrenzung, die als eine besondere Indienstnahme erscheint. Im Bund zwischen Gott und dem Volk wird dessen ganze Existenz in den Dienst des erwählenden Gottes gestellt. Daraus folgt praktischer Nonkonformismus; er gehört zum Selbstverständnis des Gottesvolkes dazu (Robert Raphael Geis) und ist in der antwortenden Treue auf Gottes Festhalten an seiner Erwählung begründet.

Dasselbe gilt für die Kirche: Gerade als ‘Volk Gottes’ hat sie ebenso wie Israel eine besondere Stellung in der säkularen Welt. Der Titel ‘Volk Gottes’ schließt den an der Weisung Gottes orientierten „praktischen Nonkonformismus“ mit ein.

2.4.7 Nach biblischem Verständnis ist in die Erwählung des Volkes eine Verpflichtung eingeschlossen: Durch die Einzigkeit Gottes ist alles Tun des Menschen in den Horizont des Ersten Gebots gestellt. Die Einweisung des Volkes Gottes in den Willen dieses Gottes kulminiert im Ausschluß der Verehrung fremder Götter; dadurch soll sich das Volk Gottes in be-

sonderer Weise von den es umgebenden Völkern unterscheiden.

2.4.7.1 Der Kirche wird der Sinn und die Bedeutung des Ersten Gebotes durch Jesus Christus erschlossen. In der Begegnung mit Gottes Volk Israel wird sie immer wieder an die überragende Bedeutung des Ersten Gebotes für Glaube und Handeln erinnert. Vom erwählenden Handeln Gottes her ergeben sich bestimmte Pflichten für das Leben der von Gott erwählten Gemeinschaft: Israel als das von Gott erwählte Volk ist an Gottes Weisung, die Tora, gewiesen und durch das Liebesgebot an Gott gebunden. Für die christliche Gemeinde ist ihr Bekenntnis zu Jesus Christus die Antwort auf Gottes Selbstoffenbarung und darin zugleich die Antwort auf das Erste Gebot: Die Erwählung in Christus enthält die Verpflichtung auf das Gebot, den Einen Gott und den Nächsten zu lieben (Mk 12,28-32; Röm 13,8f) und auf die Weisung, „einer trage des anderen Last“, und so das „Gesetz Christi“ zu erfüllen (Gal 6,2).

2.4.7.2 Nachfolge Jesu Christi bedeutet für die Kirche, daß allein durch den Glauben an Gottes Heilstat in Christus Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt werden (Confessio Augustana, Art. IV). Daraus folgt, daß der Glaube „gute Früchte und gute Werke hervorbringen soll“; dabei sollen die Glaubenden aber nicht auf Werke vertrauen, sondern sie wissen, daß „Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus“ empfangen werden (Confessio Augustana, Art. VI). Die Kirche bekennt, daß „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, das eine Wort Gottes [ist], das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“; wie Christus „Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist“, so ist er auch „Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben“ (Theologische Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen, These I und II).

2.4.8 Es gehört zum Realismus der Schriften Israels, daß sie in aller Klarheit und Nüchternheit auch die Verfehlungen des

Volkes Gottes zur Sprache bringen und beklagen; dies geschieht insbesondere durch die Schärfe prophetischer Kritik. Aber aus Gnade hält Gott seinem Volk die Treue. Dies spiegelt sich in der Vorstellung, daß dieses Volk Gottes Eigentum ist: Gott ringt um sein Volk und gibt es nicht auf (vgl. Hos 2,19-25).

Dasselbe gilt entsprechend für die Kirche: Sie muß in ihrer Theologie in aller Klarheit und Nüchternheit auch ihre Verfehlungen zur Sprache bringen und beklagen; dies geschieht schon in den Briefen des Neuen Testaments, und es geschieht in der Selbstkritik der kirchlichen Lehre. Gleichwohl darf auch die Kirche hoffen und vertrauen auf die Gnade Gottes, auf die Treue und Beständigkeit des Eintretens Gottes für sein Volk – wie anders wollte die Kirche angesichts ihrer Geschichte auch bestehen.

2.4.9 Alle theologischen Versuche, die göttliche Erwählung plausibel zu machen und sie völlig zu durchdringen, stoßen an Grenzen. Gottes Treue zu der mit seiner Erwählung gegebenen Verheibung schließt die Möglichkeit des Gerichts ein. Die prophetische Verkündigung in Israel hat diesen Zusammenhang von Erwählung und Gericht immer wieder betont; in gleicher Weise spricht dies auch das Neue Testament für die Kirche und für die Christen aus (2 Kor 5,10).

2.5 *Die Kirche als „Volk Gottes“ – Israel als „Volk Gottes“*

2.5.1 Die Kirche hat ihren Ursprung in der Ostererfahrung der Jüngerinnen und Jünger Jesu. Indem die Kirche an diesen Ursprung gebunden bleibt, bleibt sie an Israel gebunden. Dies muß in der Lehre von der Kirche, der Ekklesiologie, ausdrücklich festgehalten werden.

2.5.2 Im Anschluß an Paulus läßt sich die Kirche verstehen als die in Christus berufene Gemeinschaft; die im Christusgeschehen offenbarte und dem Menschen zugesprochene Rechtfertigung aus Glauben erweist sich als die Bestätigung des Han-

delns Gottes schon an Abraham (Röm 4). In gleicher Weise sieht der Apostel die Annahme der Völker durch Gott in der Verheißung an Abraham vorangekündigt (Gal 3,6-8).

2.5.3 Aufgrund seiner biblisch begründeten Glaubens- und Wahrheitsgewißheit sieht sich Israel unverändert als Volk Gottes. Weil es den christlichen Glauben, daß die biblischen („alttestamentlichen“) Texte auf die Erwählung der Kirche vorausverweisen, nicht teilt, muß die Frage nach dem Nebeneinander von Erwählung Israels und Erwählung der Kirche durch denselben Gott gestellt werden.

Es gilt beides: Gott hat das Volk Israel erwählt, und: Er hat die Kirche aus Juden und aus den Völkern erwählt und dadurch zu seinem Eigentum gemacht. Gott hat Israel durch die Gabe der Tora seinen Bund gewährt, und: Er hat in der Erneuerung, Vertiefung und Erweiterung dieses Bundes mit Israel allein aus Gnade allen an sein Handeln in Christus Glaubenden seine Gerechtigkeit zugesprochen.

2.5.3.1 Nach dem von Paulus in Röm 11 entworfenen Bild vom Ölbaum bildet Gottes erwählendes Handeln uranfänglich eine Einheit („die Wurzel“), und dieses Handeln bezieht sich zunächst allein auf den „Ölbaum“ Israel. Aber Gott hat aus diesem Ölbaum nun einige der Zweige „wegen ihres Unglaubens“ herausgerissen und andere eingepflanzt (Röm 11,17ff). Für Paulus ist der Ölbaum das Ganze der im vorzeitigen Ratsschluß Gottes erwählten Träger der Abrahamsverheißung; der Ölbaum ist also nicht identisch mit dem empirischen Volk Israel. Paulus ist aber dessen gewiß, daß gleichwohl Gottes Heilsverheißung für Israel als Ganzes unverändert gilt und daß Israels Erwählung also unverändert in Kraft ist, obwohl das Gottesvolk in seiner Mehrheit Gottes Handeln in Christus nicht anerkennt. Paulus sieht darin den „Unglauben“ (11,23); aber er spricht auch davon, daß Gott am Ende aller Zeit die „ausgerissenen Zweige“ wieder „einpfropfen“ könne und werde (11,24); er entnimmt der Bibel die Verheißung Gottes, daß „der Retter aus Zion kommen wird“, und daß „so ganz Israel gerettet wer-

den wird“ (11,26f), jenseits der geschichtlichen Größen „Israel“ und „Kirche“.

2.5.3.2 Paulus versteht die Hineinnahme der Heiden in die eine uranfängliche Erwählung, das „Einpfropfen“ der „wilden Zweige“ in den Stamm des edlen Ölbaums, geradezu als das Zeichen dafür, daß Gott auch an den „ausgerissenen Zweigen“ am Ende nicht anders handeln wird. Keineswegs sind für Paulus „die Heiden“ an die Stelle „der Juden“ getreten, sondern Gott ist der souverän Handelnde für beide (Röm 11,21-24).

2.5.4 Das Neue Testament spricht an zwei Stellen ausdrücklich von der Kirche als dem ‘Volk Gottes’. In beiden Fällen, sowohl im Ersten Petrusbrief (2,9f) als auch im Titusbrief (2,14), werden Aussagen der biblischen, „alttestamentlichen“ Tradition verwendet und nun auf die christliche Gemeinde bezogen. In diesen Aussagen ist weder von einer Enterbung oder einer Ersetzung Israels als Volk Gottes die Rede, noch läßt sich auf andere Weise eine Herabsetzung Israels erkennen; wohl aber muß man sagen, daß das gegenwärtige, nicht an Christus glaubende Israel überhaupt nicht im Blick ist. Von einem „neuen Gottesvolk“ im Gegenüber zu einem „alten Gottesvolk“ ist im Neuen Testament nirgends die Rede.

2.5.5 Daraus ergeben sich Folgerungen für den sachgemäßen Gebrauch der Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes.

2.5.5.1 Es ist ein Mißbrauch des Titels ‘Volk Gottes’, ihn der Kirche so zuzusprechen, daß er dadurch Israel abgesprochen wird.

2.5.5.2 Richtig verwendet wird die Bezeichnung ‘Volk Gottes’ für die Kirche, wo sie als durch die Erwählung Gottes geschaffene Gemeinschaft unter die Verheißung der endzeitlichen Vollendung gestellt wird. Diese Heilsverheißung gilt der Schöpfung als ganzer. Daher gibt das richtige Verständnis der Kirche als ‘Volk Gottes’ immer auch der Relativierung der Kirche in ihrer Beziehung auf die noch ausstehende Vollen-

dung Ausdruck; es bringt ihr Gesendetsein zu Zeugnis und Dienst zur Sprache und behauptet nicht etwa ein Vorrecht für sie.

2.5.6 In den reformatorischen Kirchen hat die Selbstbezeichnung ‘Volk Gottes’ lange kaum eine Bedeutung gehabt. Über lange Zeit hinweg stand eine Vorstellung von Volk als natürlicher Gemeinschaft im Vordergrund auch des theologischen Denkens und des Selbstverständnisses der Kirchen.

Erst als dieses Verständnis durch katastrophale Erfahrungen seine beherrschende Stellung verlor, konnte in der ökumenischen Bewegung die Bezeichnung der Kirche als ‘Volk Gottes’ aufgegriffen werden. Seit der Gründungsversammlung des ÖRK 1948 bezeichnet dieser Begriff die Kirche als eine alle natürlichen Völker übergreifende Gemeinschaft, die durch Gottes Erwählung geschaffen, auf die Vollendung am Ende der Zeit bezogen und auf diese Vollendung hin zu Zeugnis und Dienst verpflichtet ist. Dieses Zeugnis schließt die Bezeugung der unlöslichen Verbundenheit der Kirche als Volk Gottes durch göttliche Erwählung mit Israel als Volk Gottes durch göttliche Erwählung ein. Dieser Gedanke ist in der Studie der Leuenberger Kirchengemeinschaft „Die Kirche Jesu Christi“ von 1994 weitergeführt worden.

In der römisch-katholischen Kirche ist durch das Zweite Vatikanische Konzil der Begriff ‘Volk’ wichtig geworden für das Verständnis des Wesens der Kirche im Gesamtzusammenhang des erwählenden Handelns Gottes.

2.5.7 Die Kirche ist nicht allein eine „historische“, sondern zugleich eine geglaubte Größe. Dies zeigt die ekklesiologische Akzentuierung des vom Heiligen Geist sprechenden Dritten Artikels der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse. Die Kirche ist beides: sichtbar als Gemeinschaft von Menschen und verborgen als Werk Gottes.

2.5.8 Mit den nur für die Kirche geltenden Bezeichnungen allein kann die volle Ökumenizität der Kirche nicht ausgesagt werden – schon deshalb nicht, weil es für die Kirche nach ih-

rem Selbstverständnis unmöglich ist, sich allein und prinzipiell als „Kirche aus den Völkern“, also nur als „heidenchristliche“ Kirche zu sehen.

2.5.9 Der Titel ‘Volk Gottes’ stellt die Kirche in einen sie selbst heilsam relativierenden größeren Gesamtrahmen, der die menschheitliche Perspektive des Heilswillens Gottes anzeigt. Neben dem erwählungs- und bundestheologischen Begründungszusammenhang ist die eschatologische Perspektive das Hauptkennzeichen eines theologisch qualifizierten Verständnisses von ‘Volk Gottes’. Auch die Kirche ist als ‘Volk Gottes’ noch nicht der Ort der Erfüllung; vielmehr ist sie unterwegs zum verheißenen Reich der Herrlichkeit Gottes. Deshalb ist die Bezeichnung der Kirche als ‘Volk Gottes’ ihrem theologischen Gehalt nach gar keine „Selbstbezeichnung“, sondern sie ist ein der Kirche *sola gratia* zugesprochener Ehrentitel, der sie angesichts ihres faktischen Erscheinungsbildes eher beschämen als bestätigen müßte. Aus sich heraus kann die Kirche nicht beanspruchen, ‘Volk Gottes’ zu sein, und dementsprechend kann sie aus dieser Bezeichnung vor der Welt auch nichts für sich selber ableiten. Sie kann nur immer wieder neu die Verleihung und den Zuspruch dieser Ehrenbezeichnung in der Praxis des **le**bendigen Christus entdecken und preisen.

2.5.10 Erst wenn das letzte Ziel aller Geschichte Gottes mit der Welt erreicht ist, wird das ‘Volk Gottes’ in seiner ihm von Gott her zukommenden Bestimmtheit sichtbar hervortreten. Bis dahin kann die Theologie das Geheimnis, das mit dem Verhältnis von Kirche und Israel gegeben ist, nicht auflösen. Die Kirche bekennt, daß sie durch Gottes Erwählungshandeln geschaffen ist und daß sie dadurch ‘Volk Gottes’ ist – mit Israel. Die Rede vom ‘Volk Gottes’ ist Bekenntnis und Lobpreis Gottes.

3 Das Zusammenleben der Kirche mit Israel

3.1 Aus dem Gesagten ergeben sich Konsequenzen für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Kirche und Israel.

Die Kirche versteht sich als vom Gott Israels in Freiheit erwählt. Sie sieht sich als die durch den Glauben an die Offenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus gestiftete Gemeinschaft. Israel sieht sie als das Volk, das Gott erkennt und verehrt im Horizont der in seinen Heiligen Schriften bezeugten Offenbarung, ohne das Bekenntnis zu Christus. Gerade von der Christusoffenbarung her kann aber nicht gesagt werden, Israel sei lediglich als der geschichtlich vergangene Kontext des Christusgeschehens anzusehen und sei nun „überholt“. Vielmehr ist Israel der unverändert konstitutive, keinesfalls überholte Bezugspunkt der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth als dem Christus. Der Glaube weiß, daß in der Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung, vom Anfang bis zum Ende der Zeiten, das Volk Israel seinen bleibenden Ort behält.

3.1.1 Aus der Perspektive des christlichen Glaubens gilt, daß der bleibende Platz, der Israel zukommt, aus dem göttlichen Erwählungshandeln resultiert. Israel selber definiert sich auch als Zusammenhang eines Volkslebens. Christen wissen, daß die Gemeinschaft des Volkes Israel durch ein Erwählungshandeln Gottes begründet ist, welches sich auf einen Lebenszusammenhang bezieht, der sowohl sozial wie religiös bestimmt ist.

3.1.2 Es gibt im Judentum unterschiedliche Selbstdefinitionen dessen, was ‘Israel’ ist. Neben der orthodoxen Bestimmung, wonach Jude ist, wer von einer jüdischen Mutter geboren wurde, gibt es auch den Gedanken einer Abstammung vom Vater her.

Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß es auch nicht-religiöse Juden gibt, für die ihre Zugehörigkeit zum Volk Israel keineswegs mit der Zugehörigkeit zum ‘Volk Gottes’ identisch ist. Die Vielfalt jüdischen Selbstverständnisses ist zu respektieren.

3.1.3 Allen Selbstaussagen des Judentums gemeinsam ist, daß das Volk Israel sich auch im sozialen Sinn als Volk begreift, als eine Gemeinschaft, die sich durch Verwandtschaftsbezüge

hungen in der Kontinuität der Geschichte seit biblischer Zeit reproduziert und erhält. Der auf dem erwählenden Handeln Gottes liegende Akzent verdeutlicht aber, daß der Begriff ‚Volk Gottes‘ primär weder eine soziologische noch eine biologische Größe bezeichnet, sondern zunächst und vor allem fundamental theologisch begründet ist. Diese theologische Fundierung impliziert dann aber ihre eigene Soziologie; denn sie ordnet die Gemeinschaft dem Einzelnen vor, ohne damit die Einzelnen zu mißachten, und sie eröffnet so eine konsequenzenreiche Gestaltungsperspektive für das Leben dieses Volkes. Eine dieser Konsequenzen ist die Bindung Israels an die Gebote der Tora.

3.2 Christliche Verkündigung geschieht öffentlich und richtet sich an alle Menschen. Sie geschieht im Kontext des Dialogs mit den Religionen der Welt und im Gespräch mit nichtreligiösen Weltanschauungen. Ihnen allen gegenüber bezeugen Christen durch ihr Reden und Handeln selbstverständlich ihren Glauben.

Dies gilt auch in der Begegnung mit Juden. Die Gemeinsamkeit des Zeugnisses von dem Gott Israels und das Bekenntnis zum souveränen Erwählungshandeln dieses Einen Gottes ist ein gewichtiges Argument dafür, daß sich die Kirchen jeglicher gezielt auf die Bekehrung von Juden zum Christentum gerichteten Aktivität enthalten.

3.2.1 Die Kirche ist sich dessen bewußt, daß ihre Anfänge in Israel liegen, und dies bedeutet, daß es im frühen Christentum eine Verkündigung des Evangeliums auch und zuerst unter Israel gegeben hat. Nicht das Recht der Verkündigung des Osterereignisses unter Juden war theologisch umstritten, sondern es bedurfte im Gegenteil die Heidenmission einer besonderen theologischen Begründung. Der Apostel Paulus hoffte, er werde bei seiner Arbeit als „Apostel der Völker“ auch Menschen aus dem Volk Israel für den Glauben an die Gottesoffenbarung in Christus gewinnen (Röm 11,13f). Er spricht in Röm 11,26-32 die Gewißheit aus, daß Gott am Ende aller Zeit sich Israels erbarmen werde, auch dann, wenn die Israeliten in ihrer

Mehrheit geschichtlich nicht zum Glauben an Christus kommen.

3.2.2 Die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses wird notwendigerweise von den konkreten Erfahrungen beeinflußt, die Juden mit Christen machen. Es ist unübersehbar, daß Erfahrungen, die Juden mit Christen machten, sehr oft die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses von Grund auf erschüttert haben. Daran müssen Christen sich erinnern lassen, wann und wo immer sie ihren Glauben bezeugen.

Teil III

Die Kirche in Israels Gegenwart

Aus den in Teil I beschriebenen Erfahrungen und den in Teil II gewonnenen Erkenntnissen für eine theologische Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel ergeben sich Konsequenzen für die Praxis der Kirche. Die Erkenntnis, daß der christliche Glaube in Israel entstanden und die Kirche von ihren geschichtlichen Anfängen her bis heute auf Israel bezogen ist, führt zu der Einsicht, daß die Beschäftigung mit Israel im Leben der Kirche zu vertiefen ist. Die Kirchen in der Welt bestehen neben den empirisch wahrnehmbaren Formen jüdischer Existenz. Dies hat Folgen insbesondere für die Reflexion christlicher Gottesdienstpraxis und christlichen Glaubenszeugnisses neben und gegenüber Israel. Die Kirche hat stets neu die Aufgabe, ihren Standort in der Welt auch von ihrem Verhältnis zu Israel her zu reflektieren. Das Verständnis ihres Standorts in der Geschichte läßt die Kirche in allen ihren Handlungsfeldern auch nach den ethischen Herausforderungen unserer Zeit im Licht biblischer Tradition fragen. Dabei ist an die in Teil I betonte Erkenntnis zu erinnern, daß die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft bei der Bestimmung ihres Verhältnisses zu Israel ihre Verflechtung mit ihren jeweiligen nationalen Kontexten zu berücksichtigen und die daraus resultierenden unterschiedlichen Formen der kirchlichen Zugänge aufzunehmen haben.

1 Folgerungen für die Praxis der Kirchen

Die Folgerungen für die Praxis der Kirchen betreffen insbesondere (1.1) *Gemeindearbeit und kirchenleitendes Handeln*, (1.2) *kirchliche Verkündigung und Unterricht*, (1.3) *Gottesdienst und Festkalender* sowie (1.4) *kirchliche Ausbildung und Fortbildung*. Dabei werden am Ende jeweils praktische Empfehlungen formuliert, die in den Kirchen beraten und jeweils nach den gegebenen Möglichkeiten umgesetzt werden sollten.

1.1 Gemeinarbeit und kirchenleitendes Handeln

1.1.1 Die Kirchen tragen Sorge dafür, daß das Evangelium von Jesus Christus seine Leuchtkraft und Klarheit behält; deshalb achten sie darauf, daß christliche Identität nicht durch Abwertung oder Verzeichnung des jüdischen Glaubens profiliert wird. Notwendig ist ein Miteinander der eigenen Glaubensidentität und Glaubensgewißheit mit dem verstehendem Hören auf das Bekenntnis und die Identitätsaussagen Israels. Die Reflexion eines schriftgemäßen und theologisch angemessenen Verhältnisses von Kirche und Israel ist eine bleibende Aufgabe der Kirchen.

1.1.2 Im Kampf gegen alle Erscheinungsformen von Diskriminierung, Rassismus und Antisemitismus weiß sich die Kirche an der Seite Israels. Christliche Gemeinden gewinnen an Glaubwürdigkeit, wenn sie bereit sind, auch über ihren eigenen Bereich hinaus gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen. Sie fördern das Verständnis von Humanität und Menschenrechten aufgrund des christlichen Menschenbildes. Sie bemühen sich um die sachgerechte Darstellung der Geschichte und die kritische Reflexion der aktuellen Situation im Hinblick auf Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und den Umgang mit anderen Kulturen, Religionen und ethnischen Minderheiten. Der den christlichen Gemeinden durch ihre eigenen theologischen Wurzeln von vornherein mitgegebene Reflexionshorizont 'Kirche und Israel' ist dafür eine wichtige Grundlage. In ihrem Alltag werden Gemeinden unterschiedliche Situationen vorfinden und dementsprechend unterschiedliche Formen des Engagements und der Vermittlung suchen. Das Bemühen, die Geschichte früher bestehender jüdischer Gemeinden im eigenen Umfeld wieder bewußt zu machen, hat in vielen christlichen Gemeinden die Sensibilität für die Geschichte und für die Gegenwart neu geweckt.

1.1.3 Die Kirche ist aus geschichtlichen und theologischen Gründen mit Israel in Solidarität verbunden. Dies gilt auch dann, wenn Kirchen zum arabisch-israelischen Konflikt und zu

aktuellen politischen Entscheidungen der Regierung des Staates Israel kritisch Stellung nehmen. Die Kirchen treten allen Tendenzen entgegen, die zionistische Bewegung, die zur Gründung des Staates Israel führte, als rassistisch zu diffamieren. Die Kirchen unterstützen alle Bemühungen des Staates Israel und seiner Nachbarn, insbesondere des palästinensischen Volkes, in gegenseitiger Achtung einen sicheren, dauerhaften und gerechten Frieden zu finden und zu bewahren.

Die Frage, ob die Gründung und Existenz des Staates Israel auch für Christen eine theologische Bedeutung hat, wird in den Kirchen unterschiedlich beantwortet und bleibt eine Herausforderung für die Kirchen. In diesem Zusammenhang ist jede direkte politische Inanspruchnahme der biblischen Landverheißungen zurückzuweisen. Ebenso sind alle Deutungen, die diese Verheißungen im Licht des christlichen Glaubens als überholt ansehen, abzulehnen. Die christliche Wahrnehmung der Erwählung Israels als Volk Gottes kann in keinem Fall dazu führen, daß die Unterdrückung von politischen, ethnischen und religiösen Minoritäten religiös legitimiert wird.

1.1.4 Im Gespräch mit anderen Religionen, in vielen Ländern Europas vor allem mit dem Islam, sind die Gemeinden und ihre Mitglieder heute mehr als je zuvor herausgefordert, ihren Glauben in Dialog und Auseinandersetzung zu bezeugen und zu reflektieren. Auch in diesem Zusammenhang gilt es, die besondere Beziehung, die Christen mit Juden verbindet, unter Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes zu vermitteln: Im Religionsunterricht, in Konfirmandenunterricht und Katechese, in der Erwachsenenbildung sowie in Arbeitskreisen und Projektgruppen.

1.1.5 Empfehlungen

- Die Kirchen fördern kontinuierlich arbeitende Gruppen, die die Aufgabe haben, die theologischen und gesellschaftlichen Konsequenzen der Begegnung von Kirche und Israel zu bedenken und für alle kirchlichen Handlungsfelder fruchtbar zu machen. Wenn möglich sollte dies unter Beteiligung jüdischer Gesprächspartner geschehen.

- Die Kirchen pflegen einen lebendigen Austausch über ihre jeweilige Arbeit zur Klärung des Verhältnisses von Kirche und Israel. Sie geben einander Teil an den von ihnen durch diese Arbeit gewonnenen Erkenntnissen. Die Kirchen bemühen sich darum, auf allen Ebenen Kontakte zu jüdischen Gemeinden in ihrer Nachbarschaft aufzubauen und lebendig zu halten. Nicht zuletzt angesichts der durch Migrationsbewegungen ausgelösten neueren Entwicklungen innerhalb der jüdischen Gemeinden in Europa bemühen sie sich um praktische Solidarität, wo immer diese willkommen ist.
- Die Kirchen nehmen ihre Kontakte und Mitgliedschaften in solchen Organisationen aktiv wahr, die Vertreterinnen und Vertreter von Kirche und Israel zusammenführen bzw. die sich dem Bemühen um Verständigung, Frieden und Entwicklung im Nahen Osten widmen.

1.2 Kirchliche Verkündigung und Unterricht

1.2.1 Christlicher Glaube entsteht durch das diesen Glauben bezeugende Weitersagen, und er lebt davon. Christen sagen die Botschaft von dem Einen Gott weiter, den sie als den Schöpfer und Retter bekennen. Christen erkennen, daß Juden ebenfalls Zeugnis ablegen von diesem Einen Gott. Deshalb kann kirchliche Verkündigung in Predigt und Unterricht dem Gemeinsamen von Juden und Christen und dem sie Verbindenden Raum geben. Dabei ist insbesondere daran zu erinnern, daß Christen den Tenach als ihr Altes Testament lesen, und daß sie mit Juden durch Hoffnungen verbunden sind, deren Erfüllung sie auf je ihre Weise erwarten.

1.2.2 Christliche Predigt ist Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus. Christliche Verkündigung geschieht unter dem Maßstab des Ersten Gebots: Sie bezeugt das Einssein und die Einzigkeit des Gottes Israels. Sie bekennt den Einen Gott in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. So steht sie in der Spannung von Verbinden-

dem und Trennendem. Indem sie die Einheit Gottes bezeugt, macht sie deutlich, daß auch die Christuspredigt „in Israels Gegenwart“ erfolgt.

1.2.3 Christen und Juden legen voreinander Zeugnis ab von ihrem Glauben. Dabei berücksichtigt die Artikulation der christlichen Glaubensüberzeugung die unheilvolle Geschichte christlicher Versuche, Juden für den Glauben an Jesus Christus zu gewinnen. Das angemessene christliche Zeugnis gegenüber Israel vermeidet deshalb insbesondere alle Formen, die es in den Verdacht geraten lassen könnten, bestehende Zwangslagen ausnützen zu wollen.

1.2.4 In ihrer Verkündigung tritt die Kirche jeder Form von „Israelvergessenheit“ entgegen. Sie nimmt die vom Judentum in besonderer Weise betonte Bedeutung der Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes ernst. Der Ruf zur Umkehr zu dem Einen Gott verbindet Kirche und Israel miteinander. Dies findet seinen Niederschlag insbesondere auch dort, wo die kirchliche Verkündigung die in der Tora und den anderen Teilen der Heiligen Schriften Israels, des christlichen Alten Testaments, bezeugte Barmherzigkeit Gottes weitersagt. Kirche und Israel bezeugen in gleicher Weise, daß diese Barmherzigkeit den Anspruch aller Menschen auf Gerechtigkeit und das Recht der Schöpfung auf Integrität einschließt.

1.2.5 Empfehlungen

- Christliche Verkündigung bringt die Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum zum Ausdruck. Sie tritt insbesondere allen Versuchen entgegen, den angeblich unbarmherzigen, rächenden Gott des Alten Testaments dem barmherzigen, gnädigen Gott des Neuen Testaments gegenüberzustellen. Sie trägt zur Überwindung des bis heute nachwirkenden Vorwurfs bei, die Juden seien „Gottesmörder“.
- Christliche Verkündigung bemüht sich um sachgemäße Aussagen über das Judentum und seinen Glauben. Sie vermeidet beispielsweise die Weitergabe von Klischees

- über die jüdische Gesetzesfrömmigkeit und achtet auf jüdisches Selbstverständnis.
- Die in einigen Kirchen bis heute erkennbare Zurückhaltung gegenüber alttestamentlichen Predigttexten wird kritisch reflektiert und überwunden. Dazu ist das verstärkte Bemühen der alttestamentlichen Wissenschaft und der Homiletik um eine der christlichen Predigt dienliche Hermeneutik ebenso erforderlich wie eine Überprüfung der Predigtperikopenreihen, ebenso die Ermutigung, alttestamentliche Texte als Lesungen zu gebrauchen und als Predigttexte zu wählen.

1.3 Gottesdienst und Festkalender

1.3.1 In Gottesdienst und Feier bezeugt die Kirche ihre Verbindung mit Israel im Glauben an den Einen Gott, der die Menschheit geschaffen hat.

1.3.2 Viele liturgische Elemente des christlichen Gottesdienstes, die Lesung der Psalmen, fest formulierte Gebete, auch der liturgische Ablauf des Gottesdienstes, haben ihre Herkunft im Judentum. Im Jahres-Festkalender von Synagoge und Kirche gibt es zahlreiche Parallelen. Die Herkunft vieler christlicher Feste aus der jüdischen Tradition wird in der Gestalt, in der sie heute begangen werden, meistens nicht mehr deutlich. Wer Gottesdienste vorbereitet, leitet und feiert, sollte sich dieser Zusammenhänge aber bewußt sein und bei denen, die Gottesdienste und Festtage mitgestalten, das Bewußtsein für die geschichtliche Herkunft von Glauben und Kirche aus Israel wecken.

1.3.3 In der Feier des Abendmahls verkündigt die Kirche den Tod Christi, durch den Gott die Welt mit sich versöhnt hat. Sie bekennt die Gegenwart des auferstandenen Herrn und wartet auf seine Zukunft in Herrlichkeit. Das Abendmahl hat für die Identität der christlichen Gemeinde fundamentale Bedeutung; aber auch für die Abendmahlsfeier und -liturgie lässt sich deren

tiefe Verwurzelung in der jüdischen Gottesdienstpraxis zeigen. Indem die Feier des Abendmahls Vergebung der Sünden gewährt, Befreiung schenkt und Hoffnung auf eine umfassende Versöhnung und Erneuerung bezeugt, zeigen sich auch inhaltliche Entsprechungen zu jüdischen Vorstellungen, wie sie etwa in der Passafeier zum Ausdruck kommen.

1.3.4 Gegenüber einer unreflektierten Übernahme jüdischer Gebete oder anderer Teile der jüdischen (gottesdienstlichen) Tradition ist allerdings Zurückhaltung angebracht. Eine solche Übernahme steht in der Gefahr, die Austauschbarkeit von Glaubensaussagen vorzuspiegeln. Darüber hinaus kann eine solche Übernahme als mangelnde Achtung gegenüber dem jüdischen Selbstverständnis und Versuch einer substituierenden Aneignung der Traditionen Israels verstanden werden.

1.3.5 Empfehlungen

- In den gottesdienstlichen Feiern kann die Nähe der christlichen zur jüdischen Gottesdienstfeier sowie die Herkunft vieler gottesdienstlicher Elemente aus der Tradition Israels immer wieder bewußt gemacht werden.
- Kirche und Israel bezeugen die Segnungen des Sonntags bzw. des Sabbats für die Menschen und die ganze Schöpfung; deshalb gilt es, die vielfältigen Dimensionen und Implikationen der Unterbrechung des Werktaglebens und deren heilsame Kraft zu verdeutlichen. Die sonntägliche Feier geschieht im Hören auf das Wort von der Gnade und dem Gebot Gottes; sie preist die Auferweckung Jesu, und sie preist zugleich Gottes gute Schöpfung, die die den Menschen gesetzten Grenzen kennt. Sie vergegenwärtigt die Befreiung aus Knechtschaft, die ungerechten Verhältnissen widerspricht, und sie vergegenwärtigt ebenso den Anbruch des Reichen Gottes, in dessen Geist wir jetzt schon handeln.

1.4 Kirchliche Ausbildung und Fortbildung

1.4.1 Die Besinnung auf die Verbindung von Glauben und Kirche mit Israel hat Folgen für die Curricula kirchlicher Aus- und Fortbildung. Dabei spielt die Auseinandersetzung mit der Geschichte und den Traditionen Israels ebenso eine Rolle wie die Wahrnehmung des heutigen Judentums.

1.4.2 Innerhalb der kirchlichen Aus- und Fortbildung wird das Christen und Juden Trennende so erörtert, daß Israel oder die Juden nicht als dunkle Folie benutzt werden, von der sich das Besondere des christlichen Glaubens dann positiv abheben kann.

1.4.3 Die besondere Verbundenheit von Kirche und Israel findet innerhalb kirchlicher Ausbildung ihren Ort soweit möglich im direkten Austausch mit Vertretern der jüdischen Gemeinschaft und ihrer Tradition. Die durch einen so gestalteten Austausch mit den Traditionen Israels gewonnene theologische Offenheit ermöglicht nicht zuletzt eine selbstkritische Reflexion der eigenen exegetischen, dogmatischen und praktisch-theologischen Tradition und Terminologie.

1.4.4 In der kirchlichen Ausbildung, insbesondere im Vikariat und in den Schulen, aber darüber hinaus auch in ihrer Bildungsarbeit überhaupt, schärfen die Kirchen das Bewußtsein für die Notwendigkeit einer Besinnung auf das Verhältnis von Kirche und Israel. Dies befähigt dazu, die eigene Identität zu bezeugen und zugleich in angemessener Weise von Israel zu reden.

1.4.5 Empfehlungen

- Die Kenntnis jüdischer Schriftauslegung und jüdischer Glaubenspraxis ist ebenso wie die explizite Reflexion der Israelbezogenheit der Kirche Bestandteil der theologischen Lehre in den kirchlichen Ausbildungsgängen. Deshalb wird empfohlen, wo immer möglich jüdische Dozentinnen und Dozenten – gegebenenfalls in Zusammenarbeit mit

- christlichen Theologinnen und Theologen – in die Ausbildung einzubeziehen.
- Studien- und Austauschprogramme an und mit jüdischen Ausbildungsstätten auf universitärer und anderer Ebene werden von den Kirchen aktiv unterstützt. Dies schließt die Ermutigung zur theologischen Spezialisierung auf das Gebiet des christlich-jüdischen Gesprächs, insbesondere die Kenntnis jüdischer Tradition und Geschichte, ein.
 - Pfarrerinnen und Pfarrer, Lehrerinnen und Lehrer werden ermutigt und unterstützt, wenn sie beispielsweise im Rahmen eines Kontaktstudiums die Realität des Lebens in Israel wahrnehmen wollen; die Kirchen schaffen Voraussetzungen dafür und bauen vorhandene Möglichkeiten weiter aus.

2 Zur gemeinsamen Verantwortung von Christen und Juden

In der Auseinandersetzung mit Diskriminierung, Rassismus, Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit sind Christen und Juden in den letzten Jahren an vielen Stellen gemeinsam aufgetreten und wissen sich darin miteinander verbunden. „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ – Themen, die im konziliaren Prozeß in vielen christlichen Kirchen besondere Bedeutung gewonnen haben, sind Anliegen und Hoffnungen, die Christen und Juden aufgrund der ihnen je eigenen Tradition bewegen. Im Kampf für die wachsende Verwirklichung von individuellen und sozialen Menschenrechten können sie Seite an Seite stehen. In den letzten Jahren gibt es in Europa viele Erfahrungen mit solchem gemeinsamen Engagement. Sie sind ermutigende Zeichen dafür, daß Schuld und Verletzungen nicht das letzte Wort behalten müssen, sondern daß – ohne die Vergangenheit zu vergessen oder zu verdrängen – behutsam gemeinsame Schritte getan werden können.

Schlußwort

Die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft erkennen und beklagen angesichts der jahrhundertelangen Geschichte christlicher Judenfeindschaft ihre Mitverantwortung und Schuld gegenüber dem Volk Israel. Die Kirchen erkennen ihre falschen Auslegungen biblischer Aussagen und Traditionen; sie bekennen vor Gott und Menschen ihre Schuld und bitten Gott um Vergebung. Sie halten an der Hoffnung fest, daß Gottes Geist sie auf ihren neuen Wegen führt und begleitet.

Die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft bleiben aufgerufen, je an ihrem Ort und in je ihrer besonderen Situation das Gespräch mit Juden zu suchen, wo immer dies möglich ist. Im gemeinsamen Hören auf die Heilige Schrift Israels, das christliche Alte Testament, kann nach Wegen zum gegenseitigen Verstehen gesucht werden.

Das Nebeneinander von Kirche und Israel wird in der Geschichte nicht durch ein Miteinander abgelöst (Röm 11,25-32). Das Zeugnis des Neuen Testaments lehrt, daß es Grenzen des theologischen Wissens und Redens gibt, die von Menschen nicht überschritten werden können. Mit den Worten des Apostels Paulus (Röm 11,33-36) bekennt die Kirche:

„O welch eine Tiefe des Reichtums, beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!
Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!
Denn ‘wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen?’
Oder ‘wer hat ihm etwas zuvor gegeben, daß Gott es ihm vergelten müßte?’
Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit!
Amen.“

Themen der während der Lehrgespräche gehaltenen Referate*

Die Israel-Dokumente der deutschen Kirchen seit 1945. Ergebnisse und offene Fragen
Dr. Ralf Hoburg, 5.12.1996 (Basel)

Der jüdisch-christliche Dialog in Deutschland seit der rheinischen Synodalerklärung von 1980
Prof. Dr. Heinrich Leipold, 5.12.1996 (Basel)

Entwicklung und Fragestellungen im Zusammenhang mit der niederländischen Studie: „Israel, Volk, Land und Staat“
Dr. Andreas Wöhle, 6.12.1996 (Basel)

Die Bedeutung Israels im jüdisch-christlichen Dialog aus der Sicht der Evang. Kirche im Rheinland
Prof. Dr. Johann-Michael Schmidt, 17.4.1997 (Preetz)

Exegetische Untersuchungen zum Israel-Begriff im Alten Testament
Prof. M. Prudký, Prag, 18.4.1997 (Preetz)

Die Israel-Sicht des Neuen Testaments**
Prof. Dr. Andreas Lindemann, 18.4.1997 (Preetz)

Volk Gottes und das jüdisch-christliche Verhältnis
Prof. Dr. Simon Schoon, Niederlande, 18.4.1997 (Preetz)

Wodurch sehen sich Juden in ihrer Existenz und Identität heute infragegestellt?
Stanislav Krajewski, Warschau, 18.9.1997 (Warschau)

* Die Referate liegen größtenteils im Berliner Sekretariat schriftlich vor.

** Erschienen in: Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel Bd.25, 1999, S.167-192.

Schrift und Tradition im Judentum. Hermeneutische Grundsätze

Prof. Dr. Chana Safrai, Jerusalem, 19.9.1997 (Warschau)

Volk Gottes in geschichtlicher Pluralität

Rabbiner Dr. Roland Gradwohl, Jerusalem, 19.9.1997 (Warschau)

Kirche als Volk Gottes an der Seite Israels***

Prof. Dr. Michael Weinrich, 20.9.1997 (Warschau)

Das Potential des Begriffes „Bund“ für eine Neubestimmung
des Verhältnisses zwischen Christen und Juden

Prof. Dr. Jürgen Roloff, 26.3.1998 (Amsterdam)

*** Erschienen in: M. Weinrich, Kirche glauben. Evangelische Annäherungen
an eine ökumenische Ekklesiologie, Wuppertal 1998, S.190-223.

**Mitglieder der Lehrgesprächsgruppe
„Kirche und Israel“**

Delegierte

Pfarrerin Lydie Cejpvá, Böhmisiche Brüder*

Pfarrer Jan Cieslar, Stellvertreter des Bischofs, Slezská církev
ev. a.v.

Pfarrer Dr. Ernst Michael Dörrfuß (Vorsitzender), Ev. Landeskirche in Würtemberg*

Oberkirchenrat Dr. Helmut Edelmann, Vereinigte Ev.-Luth.
Kirche Deutschlands

Prof. Daniele Garrone, Chiesa Evangelica Valdese

Dr. Marianne Grohmann, Ev. Kirche A.B. in Österreich

Prof. Dr. Eilert Herms, Vereinigte Ev.-Luth. Kirche Deutschlands

Oberkirchenrätin Cordelia Kopsch, Ev. Kirche in Hessen und
Nassau*

Pfarrer Dieter Krabbe, Reformierter Bund

Prof. Dr. Heinrich Leipold, Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck

Prof. Dr. Andreas Lindemann, Ev.-ref. Kirche, Deutschland*

Pfarrer Roman Lipinski, Ev.-ref. Kirche in Polen

Oberkirchenrat Ernst Lippold, Evangelische Kirche in Deutschland

Pfarrer Alain Massini, Eglises luth. et réf. de France

Hans Vium Mikkelsen, Evangelical Lutheran Church of Denmark*

Zbigniew Paszta, Ev.-Augsburgische Kirche in Polen

Prof. Dr. Johann-Michael Schmidt, Ev. Kirche im Rheinland
Propst Jörgen Sontag, Nordelbische Ev.-Luth. Kirche*
Rev. Henning Thomsen, Evangelical Lutheran Church of Denmark
Rev. Dr. Hans Ucko, Exec. Sec., Office on Inter-religious Relations / WCC
Prof. Dr. Michael Weinrich, Lippische Landeskirche
Pfarrer Dr. Gerard F. Willems, Vereinigde Protestantse Kerk in België
Pfarrer Dr. Andreas H. Wöhle, Samen op Weg-Kerken, Niederlande*

Ständige Beraterin

Prof. Dr. Chana Safrai, Jerusalem

LKG-Sekretariat

Präsident Dr. Wilhelm Hüffmeier (Leiter des Sekretariats)
Pfarrer Dr. Ralf Hoburg (Geschäftsführer bis 1998)
Kirchenrat Priv.-Doz. Dr. Helmut Schwier (Geschäftsführer)*

* Mitglieder der Redaktionsgruppe

Church and Israel

A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews

The 5th General Assembly of the Leuenberg Church Fellowship
resolved unanimously on 24 June 2001:

1. It thanks the Leuenberg Working Group “Church and Israel” for its work and for submitting the results of its doctrinal conversations.
2. It adopts the results of the doctrinal conversations.
3. It requests the churches to receive the results of the doctrinal conversations and to take them into account in Christian/Jewish dialogue and in their own work on the issue “Church and Israel”.

Introduction

The 4th General Assembly of the Leuenberg Church Fellowship adopted the study “The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity” in Vienna on 9 May 1994. At a central point in this study, in which the Reformation churches in Europe for the first time formulated a common understanding of the church, the nature of the church is described as the community of those who believe in Jesus Christ, from which the church derives its description of itself as the ‘people of God’. Since the expression ‘people of God’ reflects the way in which the people of Israel understands itself according to the Old Testament tradition, it is clear from the start that for the Church to describe itself as the ‘people of God’ raises the question of the proximity and the boundary between the Church and Israel.

Consequently, the Leuenberg Study on the Church states expressly, “The relationship of Jews and Christians, of Israel and the church requires further doctrinal consultations among the churches participating in the Leuenberg church fellowship. The 1994 General Assembly has therefore selected it as one of the three new themes of doctrinal conversations.” (p.103, note 3)

The Executive Committee of the Leuenberg Church Fellowship provided the doctrinal working group on ‘Church and Israel’ which was then formed with project guidelines containing four basic elements.

1. “There is an inseparable connection between the election of the church and that of Israel, between the ‘old’ and ‘new’ covenant.
2. Their relationship to Israel is for Christians and the Church inseparably bound up with the foundation of their faith.
3. In their encounter with the witness of the lives of Jews, Christians will discover both similarities and differences in the life of Church and Synagogue.
4. Lively dialogue between Jews and Christians requires that both sides affirm their testimony to the experienced truth of their faith and attend to each other in an effort to reach mutual understanding.”

According to these guidelines, the goal of the conversations was “to develop a common understanding among the churches of the Reformation on the theme ‘Church and Israel’”. It was to be in line with the criteria stated in the Leuenberg Agreement (38), namely to reflect the endeavour to make the “common understanding of the Gospel … relevant”, in this case “against the background of the special challenges of Christian-Jewish dialogue”. It was to be “open to dialogue between Christians and Jews as the basis for the promotion of mutual trust” and able to “prove its value in the proclamation, teaching and pastoral care of the churches”. And, finally, it was to “contribute towards ecumenical dialogue”.

It is important to say something about the terms used in this study document. The term *Israel* refers to the Jewish people and to Judaism as a religious and ethnic entity, including some possibly contradictory self-definitions in the diverse branches of Judaism both in the past and in the present. When what is meant is *Israel* in a political sense, the study refers expressly to the *State of Israel*.

In accordance with the project guidelines mentioned above, the doctrinal working group started from the particular contexts in which Christian/Jewish dialogue is taking place in the various Reformation churches in Europe at the present time.

Part I thus begins by making clear to what extent the signatory churches to the Leuenberg Agreement are interested in a dialogue with Israel, the questions on which a consensus can be identified among them and where there are differences on individual points (Part I, Sections 1 and 2). Since reflection on a new definition of the relation between the Church and Israel is not possible without a critical analysis of the biblical foundation and of the contexts in the history of the churches, there is then a description of the historical development of the relationship between the Church and Israel (Part I, Sections 3 and 4).

Part II contains the necessary dogmatic reflection. Section 1 begins by discussing the theological attempts already made to clarify the relation between the Church and Israel; then Section 2 spells out its own definition of this relationship in various steps based on theological criteria. In Section 3 the insights

gained into the coexistence between the Church and Israel are expressed more concretely.

The study leads up to some practical conclusions in *Part III*. Section 1 begins by indicating some specific fields of action by the churches and spells out some tasks. This part concludes in Section 2 with a statement about the responsibility Christians and Jews share for the world. The concluding remarks express the churches' awareness of their guilt, with a request for forgiveness and the hope that it will be possible to follow new paths.

In order to compile this study, the delegates sent by more than 20 European churches gathered for seven consultations (Winter 1996 – Basle; Spring 1997 – Preetz; Autumn 1997 – Warsaw; Spring 1998 – Amsterdam; Autumn 1998 – Dresden; Spring 1999 – Prague; Autumn 1999 – Berlin). After a discernment procedure in the churches of the Leuenberg Fellowship, the doctrinal conversation group met again in Rome in November 2000 for its eighth and final consultation in order to discuss over 30 reactions received and to incorporate their concerns.

It was especially significant that Dr. Chana Safrai (Jerusalem), professor for Jewish and Rabbinic Studies, was a regular participant in the meetings; the conference in Warsaw was also attended by Rabbi Dr. Roland Gradwohl (Jerusalem, now deceased) and by Stanislav Krajewski (Warsaw).

The titles of all the addresses given at the consultations are listed in chronological order in the Appendix.

Part I

Israel and the Church

1. Theological and historical presuppositions

1.1. There are several reasons for defining the relationship between the Church and Israel. The Church is rooted in Israel. Israel's Holy Scriptures constitute one part of the Christian Bible, the Old Testament. The Church is understood by faith as the community of people who believe in God's saving act in Jesus Christ, namely the 'body of Christ'; but the Church is also understood as the people of God chosen in Christ. Thus the Christian faith makes a statement about the Church which is in tension with Israel's understanding of itself as the people of God. In the course of the history of the relation between the Church and Israel, this tension has had various consequences; periods of coexistence have been succeeded by periods of disinterest and often also of enmity and hatred.

The churches look back on times of persecution of the Jews and especially on the Shoah, which exceeded all previous persecution in its programmatic brutality and intensity. The churches know that they failed in that situation; a number of churches in the Leuenberg Fellowship have therefore confessed their guilt towards Israel and their share of guilt in the Shoah in different ways and given voice to their failure. The churches failed because of indifference and fear, pride and weakness; but they also failed, above all, as a consequence of wrong interpretations of texts from the Bible and the terrible theological errors to which they led. Sometimes in Christianity there has been an idea that the rejection and devaluation of Judaism, even to the extent of overt anti-Semitism, could be considered an important aspect of how Christians understand themselves.

If, in view of this past, we are able to come to a new, theologically responsible clarification of the relation between the Church and Israel, this will give the Church greater freedom and also constitute a theological enrichment and a deeper insight into its own nature.

1.2. The recommendations adopted by the General Assembly of the Leuenberg Church Fellowship at Strasbourg in 1987 for conducting the study “The Church of Jesus Christ” state, *inter alia*, that it should take account of “the relationship of the Christian community to the Jewish people within the framework of Reformation ecclesiology and from the perspective of our identity as a church”. The study presented in 1994 followed this instruction by including statements on the relation between the Church and Israel at several points.

1.2.1. The nature of the Church, its mission and its task were described in the following way (p.88). It is “God’s people chosen in Christ, gathered and nurtured by the Holy Spirit, on its way through time towards its consummation in the Kingdom of God. The church has its origin and lasting foundation in this all-encompassing action of God.” The Church which faith thus understands as “God’s people chosen in Christ” has its source in Israel, historically regarded. But, despite the Christ event, Israel has not changed its view of itself as the people chosen by God’s action. God and his people Israel are linked by an indissoluble bond. This act of God’s election is expressed in the divine covenant, especially as described in the biblical account of the events on Sinai (Ex.19-24). The inseparable link between the election of the Church and the election of Israel as the people of God has been described from a Christian perspective in the study on the Church as follows (p.102). “As his people God has called Israel to faith (Is.7:9) and has shown it through his guidance the way to life (Ex.20:1-17; Deut.30:15-20) and has in this way made it the light of the nations (Is.42:6). This promise to Israel has not been rendered invalid by the Christ event because God’s faithfulness upholds it (Rom.11:2,29).”

1.2.2. In Chapter I of the study on the church (“The Nature of the Church as the Community of Saints”), Section 1.1. begins by speaking about the “justifying action of the triune God”. Under the heading “Election as the basis for the mission of the church – the church as the people of God”, Section 3.1. deals in

greater detail with the conception of the Church in the light of certain biblical statements. God has “chosen us in Christ before the foundation of the world” (Eph. 1:3-6). Then, referring to Ex. 19:5f, it states expressly that “this election of the Church is inseparably connected with the election of Israel as the people of God”. The study speaks about the “church as the people of God (I Peter 2:9f.)” as the “community of believers called by Christ from among Jews and Gentiles alike (Rom.9:24)” (p.102). And then in this context it includes a note containing the sentence quoted above in the introduction about the necessity of doctrinal conversations on this issue.

1.2.3. Chapter II of the study on the church (“The Community of Saints in Today’s Society”) begins in Section 3 (“The churches in dialogue”) by speaking about the dialogue with Judaism (3.1.) prior to the sub-section on “Dialogue with other religions” (3.2.). One of the statements made there is (p.115), “To be the church means for the churches of the Reformation in biblically rooted priority to examine their relationship to Judaism. Dialogue with Judaism is an indispensable necessity”. Then, after recalling the painful history for the Jews of the relationships between the Church and Israel, it goes on to state, “A thorough analysis of the painful and burdening history of the relationship of Jews and Christians has become a central task for all churches. Where the gospel of the grace of God in Jesus Christ is abused to justify the ‘reprobation’ of Israel or indifference towards the fate of the Jewish people the gospel itself is called into question as the foundation of the existence of the church. *The relationship with Israel is therefore for Christians and for the churches an indispensable part of the foundation of their faith.*” Before going on to speak concretely about dialogue, the study then observes, “The existence of Judaism is for the church a sign of God’s faithfulness to his promises on which the church itself also depends in view of its manifold failures, especially in its relationship to the Jews.”

1.2.4. The Church Study makes a quite deliberate distinction between dialogue with Judaism and dialogue with other relig-

ions. On “dialogue with other religions” it states that faith must “criticize all worship of alien gods and all institution of alien ideologies”, also within the church itself. However, faith in the God who is active in Jesus Christ makes it possible, “in spite of the critique of religion, to *perceive* the objective and meaning in the rituals and imagery of *other religions*, even to discern *aspects of truth* in their worship and understanding of the Divine”, although “syncretistic harmonizations” in the sense of “a new super-religion” are always excluded for the Christian faith (p.118). Precise theological reflection on the fundamental difference between the dialogue with Judaism and the dialogue with “other religions” or with “other world-views” (3.3.) is lacking from the study on the church. This study on “Church and Israel” has therefore been undertaken because the relation between the church and Israel belongs to ecclesiology and is thus an immediate aspect of the identity of the church; the question of the relation to other religions must be examined at some other point.

1.3. When Christians speak of the continuing election of Israel, this includes recognising the Jewish people as the people of God. On the other hand, however, one cannot take for granted that the Church can describe itself as the ‘people of God’. Even when the emphasis on the continuing election of Israel is maintained, the Jews can still feel it presumptuous of the Church to understand and describe itself as the ‘people of God’. In any case, if the Church sees itself as ‘people of God’, it cannot ignore its special relationship to and link with Judaism.

The inter-relationship between the Church and Israel, which is based on the way each understands itself as ‘people of God’, is not a marginal question for the Church or for Christian theology. On the contrary, it concerns a central element of Reformation ecclesiology which is derived from the action of God. The foundation of the Church’s faith makes it dependent on Israel and therefore its relation to Israel is “an indispensable part of the foundation of [its] faith” (The Church of Jesus Christ, p.115). That is an insight which belongs to the Christian faith.

But a Christian theological statement on Israel as the people of God must respect the fact that Israel describes itself as the ‘people of God’ in its own way. However, these two statements about Israel do not necessarily have to agree with one another.

1.4. The life of Judaism today is still marked by the Shoah, even after more than fifty years. The Shoah constitutes a lasting challenge to the churches and their theology. It is a task for all the churches in Europe, including those whose members did not participate in the Shoah. The Shoah continues to demand permanent theological self-examination and renewal; it compels us to investigate the causes of the hatred of Jews which repeatedly breaks out anew and of the anti-Semitism which is still found even today. This self-examination must demonstrate willingness and readiness for penitence and conversion.

2. Encounters between the Church and Israel in the Reformation churches of Europe

2.1. There is an immediate connection between the responsibility and guilt ensuing from history and the theological necessity residing in the nature of the Church for an appropriate definition of the relation between the Church and Israel. Both aspects must be taken into account, each in their own way. The following considerations are intended to provide a forum for further reflection and for future conversations at the level of the Leuenberg Fellowship. To this end, it is necessary to become aware of the discussions in which the individual churches have been involved to varying degrees of intensity and to start a dialogue within the Reformation churches themselves.

2.2. The General Assembly of the Leuenberg Church Fellowship meeting in 1994 in Vienna appealed to the Reformation churches in Europe to consider the results of theological reflection on the relationship between the Church and Israel obtained by individual churches, and themselves to seek, promote and intensify the dialogue with Israel. This also implies the chal-

lenge to go beyond what has been achieved so far and find a definition of the relation between the Church and Israel which can be jointly supported in common responsibility by all the Reformation churches.

2.3. In the past, reflection on their own encounter with Israel has taken very different forms in the Reformation churches of Europe. In the context of Jewish/Christian dialogue one can observe a wide range of experiences, developments and tendencies. In many European churches, it was only after 1945 that an encounter between Christians and Jews took place on an official level. This was associated with reflection on the causes of Christian alienation from Judaism and even of hostility to the Jews, and also with theological reflection on how individual churches understood themselves over against Israel.

The following paragraphs reflect the reports provided by the churches which responded to our inquiry on this point. The approaches of the individual churches in their own historical contexts show how they describe the encounter between the church and Israel. This brief review attempts to shed light on different emphases and characteristic developments.

2.3.1. In *Poland* in the 20's and 30's of the 20th century there was a "Barbican" Mission which aimed to convert Jews to Christianity. After World War II it took the Polish Reformed Church several years to deal with the memories of the occupation period – the period when the parish house and church in Warsaw were surrounded on all sides by the Jewish ghetto. In addition to efforts to rebuild the church, there were endeavours to establish contact with Judaism in a new way. The magazine "Jednota" (Unity) discussed the question whether a religious dialogue between Christians and practising Jews was possible. In 1995 the synod of the Evangelical Reformed Church in Poland adopted a statement on the anniversary of the liberation of the concentration camp at Auschwitz.

2.3.2. In the constitution of *Norway* Jews were excluded from the realm from 1814 to 1851 (with no right of residence), but

thereafter they became a lively minority although not always accepted. Interest in the Jews and solidarity with them and the state of Israel have become very strong in the Church of Norway, especially since World War II and the German occupation of Norway. In 1942, although late, the church voiced the first public criticism of the deportation of the Norwegian Jews. Solidarity with the Jews also developed as a result of encounter with Jews through the mission to the Jews. The Jewish congregations in Norway today are small but play a part in the public debates on culture and religion. The Church of Norway has had a permanent dialogue commission with the Jewish congregations in Norway since 1996.

2.3.3. In *Denmark* the attitude of the church authorities to the Jews was consistently anti-Jewish from the establishment of the first synagogues (end of 17th century) until the 19th century. However, the government was more tolerant; in 1814 the Jews were granted equal civil rights, 35 years before general religious liberty was introduced. When the German occupying power wanted to arrest and deport the Jews in 1943, a pastoral letter was read in services referring to the Bible and to conscience and expressly condemning the persecution of the Jews. With the support of the population about 94% of the 8000 Danish Jews escaped to Sweden. After World War II the relationship between church and synagogue was always harmonious although there was no closer contact. Up to the present the chief rabbis have provided information about Judaism through personal contacts and numerous lectures in church congregations. However, there is no official forum for conversations between the established church and the congregations of the Jewish faith.

2.3.4. In the churches in the *Netherlands*, where, following the Synod of Dordt in the 17th century, close direct contacts with Rabbis were already a reality, an autonomous conception of the relation between Christians and Jews evolved. A special interest in the Old Testament and the practice of singing the psalms at Sunday worship had prepared the ground for an interest in

the meaning of Israel to develop, and this was clearly expressed by certain theologians at the end of the 19th century. In the forties of the 20th century, there was a struggle over the subject of “Judaism as a question/challenge to the Church” and of “Edda and Torah” which soon became a burning issue. There was a growing conviction that the relation between the Church and Israel differed from the Christian relationship to other religions and, in particular, that one could not speak about Israel’s being “disinherited”. The significance of theological reflection on the relationship to Israel in the present was underlined by the study ‘Israel, People, Land and State’ of the ‘Hervormde’ synod of 1973. In 1995 further reflection under the same heading was forwarded to the congregations as an interim report.

2.3.5. In *Italy* the relations between Jews and Protestants are marked by the fact that Jews and Waldensians were for centuries the two religious minorities that suffered discrimination and persecution but were never wiped out or assimilated; in 1848 both were emancipated (“parallel fates”). In the 19th century there was widespread philo-Semitism among Italian Protestants, marked by a literal interpretation of certain biblical promises about the end of the diaspora and Israel’s returning to the Promised Land; not least for this reason, the Italian Protestants were impervious to anti-Semitism and provided assistance to persecuted Jews, even though their general assemblies and church authorities never officially condemned the racial legislation. Direct contacts between Protestants and Jews came about mainly after World War II, both in the framework of their common interest in the defence and protection of the rights of minorities and in a pluralist society, and also in the context of dialogue between Jews and Christians.

2.3.6. Protestantism in *France*, which had lived with the historical experience of persecution and exile and had been nourished by concentrated reading of the Bible and especially of the Old Testament, always felt close to Judaism. In 1942, the Reformed Church, under the influence of Karl Barth’s theological

thinking, took a stand against the racial legislation of the Vichy government; the Protestant population often expressed solidarity with the Jews. After the war, the Protestant Federation in France established a commission with the task of examining and reflecting on the relationship with Judaism; however, none of the French churches has officially taken up the question of how Christians may have shared responsibility for the Shoah. The Reformed Church in Alsace-Lorraine gave a general introduction to the question under the heading “The Jewish roots of the Christian faith” at its synod of 1990 in Saint-Louis.

2.3.7. In *Switzerland* a bitter theological disagreement arose in 1941 in the context of the “Agency to assist the Confessing Church in Germany” over the understanding of John 4:22 (“Salvation comes from the Jews”). One group understood the sentence as a statement about the past: “Salvation *came* ...” to the church from the Jews who have now been rejected; another group read the statement “Salvation *comes* from the Jews” to mean that the church thus has a permanent connection with the people of Israel. A representative gathering of the church finally declared in credal form: “Since scripture says, ‘Salvation comes from the Jews’ (John 4:22), anti-Semitism cannot be reconciled with membership of the Christian church.”

2.3.8. In the Church of the Czech Brethren in the *Czech Republic*, a process of careful reflection and effort has been under way for a long time to obtain theological clarification and a practical improvement of the relationship with the Jews. The Czech Brethren are thus associated with the efforts of the other Reformation churches. Here, they have been able to pursue an intention which is recognisable in the work of the Czech Bible translators and exegetes during the Reformation period as well as in the present.

2.3.9. As a consequence of the extermination of Jews organised by Germans during the period of the National Socialist regime, the Protestant churches in *Germany* feel they have a special duty to Israel. A pointer to the future came from the

synod of the Evangelical Church in Germany (EKD) meeting in Berlin-Weissensee in 1950. For the first time, it referred to the share of guilt which the Evangelical Church had brought upon itself in relation to the Jews under the Nazi regime, stated that the church had done wrong “by silence and omission”, and confessed its belief “that God’s promise for his chosen people Israel has remained in force, even after the crucifixion of Jesus Christ”. Ever since the Kirchentag in Berlin in 1961, conversations with Jews have continued to take place at every Kirchentag. It is not least to such conversations that the three studies “Christians and Jews” of 1975, 1991 and 2000 are indebted. The study “Christians and Jews II” notes a “basic consensus” which has meanwhile been reached and comprises the “rejection of anti-Semitism” and the “admission of a Christian share of responsibility and guilt for the holocaust”; emphasis is given to “the inseparable bond between the Christian faith and Judaism” and to “the lasting election of Israel”, and there is reference to the “importance of the state of Israel”.

In the individual regional churches in Germany, the results of theological reflection and of dialogue with Israel have been received and implemented in different ways; special mention must be made here of the resolution adopted by the synod of the *Evangelical Church in the Rhineland* in 1980. Since then, many regional churches have adopted statements on the relationship between Christians and Jews. In some cases, the decision was made to include a reference to the lasting election of Israel in church constitutions. Some German regional churches have voiced a clear repudiation of any kind of mission to the Jews.

2.3.10. In 1998, the General Synod of the Evangelical Church in *Austria* adopted a detailed declaration with the title “Zeit zur Umkehr” (Time for conversion). It states that the churches shared responsibility for the Shoah and that they are aware of their duty “to resist any form of social or individual anti-Semitism”. In this connection, it says, “Since out of pure grace God’s covenant with his people Israel continues until the end

of time, mission among the Jews has no theological justification and should be rejected as a church programme.”

2.3.11. The Church of *Scotland* has pointed out that it has not experienced occupation as a consequence of war or totalitarian domination nor has it been confronted with the extremes of anti-Semitism. In Scotland very small Jewish congregations exist in a few parts of the country. In general, relations between the Church of Scotland and its Jewish neighbours are good.

2.4. The churches give differing answers to the question of a theological interpretation of the state of Israel. In some of the statements, the establishment of this state in 1948 is seen expressly as a historical sign of God’s faithfulness to his people; other statements say nothing theological about the state of Israel. There is a far reaching consensus that a careful distinction must be made between the biblical promises of the land to Israel and the secular state of Israel. In the Austrian statement of 1998 to which we have referred, the hope is expressed that “this state will establish lasting peace with its neighbours – especially the Palestinian people – in mutual respect for the right to a homeland, so that Jews, Christians and Muslims can live together in peace”.

2.5. The question of the significance of Jews who confess Jesus Christ, especially those who, as Christians, still feel committed to their Jewish background and tradition, has rarely been raised. This is also linked with a recognition of the danger of setting at risk the trust that has developed in encounters between Jews and Christians. Many of the theological statements on the relation between the Church and Israel see the Christian Church implicitly or explicitly as the “Church of the nations” without giving any further thought to people of Jewish descent. On the other hand, the synod of the Evangelical Church in Germany stated in November 2000, “The New Testament witnesses to a church of Jewish and Gentile Christians. We see our Christian brothers and sisters of Jewish descent as

witnesses to our indissoluble link with God's people, Israel, and its continuing election."

The question whether and in what way witness to God's reconciliation with the world brought about by Christ also relates to Israel, is frequently not mentioned. It is precisely this question which disturbs Jews and endangers the dialogue; hence many church statements avoid referring to this issue; others underline that witness to Christ is intended for the whole world.

2.6. The history of the Reformation churches has often been closely linked in Europe with the history of the individual nation states. The historical responsibility of the churches and of individual Christians has been understood here in different ways. In some countries the churches were so closely related to the state that they supported a state policy directed against the Jews, or at least refrained from any criticism of it. There have also been churches that were sometimes oppressed and persecuted as religious minorities like the Jewish community, but without developing a positive interpretation of Judaism or showing any active solidarity with the Jews.

Both points must be made. Germany and Christians in Germany have a special responsibility because of the National Socialist period; but all the churches share in the special history of European guilt towards Israel, wherever they failed clearly to oppose anti-Semitism or even, on the contrary, directly or indirectly encouraged it.

3. Israel and the Church in the context of the biblical heritage

3.1. The need to reflect on the relationship between the Church and Israel is a consequence of the very beginnings of Christianity. The biblical texts referring to these beginnings do not only speak of the historical origin of the Church and thus of the historical relation with Israel; they also form the starting point and critical point of reference (*fons et iudex*) for all theological reflection.

3.2. Israel's Holy Scriptures, the Tenak (Torah, prophets and 'writings'), witness to the story of God, the Creator, who chose his people Israel and led it through history. This history begins with the election of the fathers and mothers. The Holy Scriptures give an account of the liberating exodus of the people from Egypt and of how God gave them the Torah on Sinai, of the gift of the land and the development of the state. The history to which these Scriptures witness continues through the Babylonian exile and the return to the land with the construction of the second temple. One aspect of this history is that a major part of the people lives in the diaspora. The preaching of the prophets in the context of this history of God with Israel reflects experiences of salvation and judgment, experiences of hope and delivery. At the same time, the texts of the Bible point to the breadth of human life in the world, the experience of life and death.

3.3. According to the witness of the New Testament, one part of this history of God with his people Israel is the life and work of Jesus of Nazareth. Jesus proclaimed the nearness of the coming sovereignty of God. Jesus was and remained a Jew. His concern was that the will of God be implemented directly; in this sense, he belonged to the tradition of the biblical prophets. Simultaneously, he claimed to reveal the true intention of the Torah; in this way he represented the tradition of the doctors of the law and wisdom teachers. But, in particular situations, he also claimed to be able to question certain views of the religious tradition and specific statements in the contemporary interpretation of the Torah in the framework of the coming rule of God. Thus Jesus provoked a conflict with the religious and political authorities of his time. Tradition implies this, for example, when referring to how Jesus dealt with the Sabbath commandment (Mk. 2:23-28), his criticism of the distinction between 'pure and impure' (Mk. 7:1-23), his rejection of the practice of divorce (Mk. 10:2-12) and above all his proclamation that God's sovereign rule was near (Lk. 6:20; 10:9). Jesus' death on the cross, however much it may have involved misun-

derstanding and human error, was a consequence of his preaching and his life.

3.4. Jesus' death did not mean the end of him; the Christian faith confesses and witnesses that the crucified Jesus did not remain in death but God raised him from the dead. The circle of those who had followed Jesus as his disciples in Galilee and Jerusalem soon gave voice to the confession: Jesus is risen from the dead (Lk. 24:34). They proclaimed their faith: God has raised Jesus from the dead (Rom. 10:9) and has thus affirmed the way of the crucified one; that was the evidence that the earthly Jesus had an incomparable authority. The risen Jesus was believed in biblical, Jewish titles of power to be the Lord, the Messiah, the Christ. Using biblical "Old Testament" categories, his dying was understood as a vicarious death for the sins of humankind (Rom. 3:25), as a death "according to the scriptures", as stated in the confession of faith quoted by Paul in I Cor. 15:3b. Those who believed in the raising of Jesus took this message to their own people, Israel.

3.4.1. The first "Christians" were Jews; they were convinced that the same God, who had created heaven and earth and had led Israel through history, had now acted in and through Jesus Christ. They expected the risen One to come again soon from heaven. In that connection, they also expected the final judgment and the beginning of the new creation. They thus understood the raising of Jesus as an eschatological event. Believing in Jesus' resurrection and relying on the experience which they had had of the presence of God's spirit (Acts 2), they felt justified in following new ways. This was especially evident in the group around Stephan, which maintained a certain critical distance from the religious tradition connected with the Torah and the temple in Jerusalem (Acts 6-7).

3.4.2. The Jews who believed God had raised Jesus naturally saw themselves as part of the people of Israel. But at the same time, like, for example, the Jewish community living at that time at Qumran by the Dead Sea, they also felt they were a

special community within Israel. What God had done for the crucified Jesus was, in their view, the goal of God's history. That was a statement of faith which constituted a challenge to the way the Jewish majority understood itself.

3.4.3. The Jews who believed in the raising of Jesus saw themselves in a special way as "community, church", as '*ekklesia*' (Acts 8:3).

3.4.3.1. The word '*ekklesia*' can refer to the individual congregation or to the church as a whole and be translated that way. In the Greek translation of the Hebrew bible, '*ekklesia*' refers to the religious community of Israel. In everyday Greek the word was used for the political assembly of the commune; in order to distinguish this from its particular understanding of itself, the church adopted Old Testament language and emphasized that it was "*God's community*" (Gal. 1:13 and very often; it is only in Rom. 16:16 that Paul speaks of the "*churches of Christ*"). By emphasizing the connection with God, the church made clear that it was not the product of its own decision but owed its existence to its divine calling.

3.4.3.2. The image frequently used in classical times of the community as a "body" was applied by Paul to the Christian congregation (I Cor. 12; cf. Rom. 12:4-8). At one point he even describes the Christian community of the body, in which all the members perform different functions but enjoy the same rights, as the "body of Christ" (I Cor. 12:27). The study "The Church of Jesus Christ" states in this connection (p.90), "The biblical image of the body expresses *how the church lives and in what it has its continued existence*. The church is the community of persons whose unity among themselves is based on their unity with Christ (I Cor. 12:12f). The community of the members draws its life from the fact that they all equally contribute to the building of the church in accordance with the diversity of their God-given talents (I Cor. 12:12-31; Rom. 12:4-8)." Talking about the body of Christ indicates that the congregation is to be understood as the community in which the risen and ex-

altered Christ is present as the Lord who determines the way in which the believers live. In the letters to the Colossians and the Ephesians, this image is further developed to describe the church as the body and Christ as the head of this body.

3.5. The fact that the Jews who believed in Christ saw themselves as the ‘church of God’ did not separate them from the people of Israel. The believers in Christ were and remained Jews. They lived in the expectation that the other Jews would also become convinced of the truth of confessing Christ. This caused conflicts between the Jews who believed God had raised the Crucified One and other Jews who ignored or rejected this message. The latter, who certainly formed the vast majority, tried in various ways to silence the believers in Christ. Paul says of himself that, as a Pharisee, he tried to put a violent end to the Jesus movement, “to destroy the church” (Gal. 1:13-14; cf. I Cor. 15:9). Being converted from this practice of persecution also signified for Paul that he was called to proclaim the gospel.

3.6. The Jews who believed in Jesus’ resurrection came to recognise that the message of Christ was to be preached not only within the people of Israel but also beyond it to the nations, the “Gentiles”. The account of the conversion and baptism of the centurion Cornelius by the Apostle Peter (Acts 10) describes vividly how the traditional distinction between ‘pure’ and ‘impure’, and thus also the distinction between Jews and Gentiles, lost their central importance in the context of mission. The Apostle Paul, called by God to be the preacher of the gospel of Christ to the Gentiles (Gal. 1:15-16), bases his right to mission to the Gentiles not only on his special missionary commission (Gal. 1:15-17) but also on the statement that the One God is not only the God of the Jews but also the God of the Gentiles (Rom. 3:29; cf. Rom. 15:8-11). That is how the far from undisputed decision came to be taken that believers in Christ who came from the nations did not need to become Jews, and thus did not have to follow the special requirements of the Torah which determined the identity of the people of

Israel, especially circumcision, in order to be able to belong to the ‘church of God’. But at the same time it is repeatedly emphasized especially in Acts, that Paul in his missionary preaching first addressed the people in the synagogues. The church became a community in which members of the people of Israel and people from the nations should be and were able to live together. They were united by the faith that God had been at work in Jesus of Nazareth and that God was active in Jesus Christ at present. Thus baptism made it a reality that “Jews and Greeks, slaves and free men, men and women” formed a unity in Christ (Gal. 3:28).

3.7. In the last third of the 1st century of the Christian era, at the latest those from the nations who believed in Christ (“Gentile Christians”) outnumbered the believers in Christ from the people of Israel; it became increasingly difficult for the “Jewish Christians” who still followed the Torah to maintain and practise their Jewish identity, including obedience to the commands of the Torah. A process started in the course of which the Jewish Christians committed to the Torah became more and more marginal in the church. The point which Paul in particular had stressed, that the church was always made up of both Jews and Gentiles, tended to be forgotten. At the same time, the majority in the church no longer saw themselves in continuity with the biblical or the contemporary Israel; they began to view themselves more as the replacement of Israel. Even in the letter to the Hebrews there is the idea that the “First Covenant” with Israel should be seen as something by the Christ event (Heb. 8:6-13). In Matthew’s Gospel the historical event of the destruction of Jerusalem and its temple by the Romans in 70 A.D., is interpreted as God’s punishment for the disobedience of the Jews (cf. Matt. 21:43; 22:7).

3.8. Simultaneously, a clear distinction was evolving between Jews and Christians in their use of the Hebrew Scriptures. The Christian church which existed predominantly outside Judaea and Galilee, especially after the first Jewish/Roman war (66-70/73 A.D.), stuck to the wording and scope of the Greek ver-

sion of the biblical texts (“Septuagint”) used in the Jewish diaspora. On the other hand, Rabbinic Judaism, which was becoming normative, opted to recognise as binding only the biblical writings preserved in Hebrew and Aramaic, from which new Greek translations were then made.

3.8.1. Accordingly, books such as Ecclesiasticus or the Wisdom of Solomon and historical works like the books of the Maccabees were recognised by the Christian church as part of the Bible but not by Judaism. In addition, Rabbinic Judaism further developed the conception of the “oral Torah” entrusted to Moses on Sinai together with the written Torah.

3.8.2. The Latin translation of the bible, the Vulgate, included further writings in addition to the Septuagint; so the difference became greater, although the translator of the Vulgate, Jerome, did not base himself on the Greek but, wherever possible, on the Hebrew versions of the scriptures.

3.8.3. Martin Luther in his translation of the Bible adopted the humanist principle that one should go back “to the sources” (*ad fontes*) and took the original Hebrew text of the Old Testament as his basis; he therefore considered the writings that had only been handed down in Greek to be “Apocrypha” and of lesser value, although he kept them in all the editions of the Bible. This then meant the unity of the biblical canon no longer existed on the Christian side, because the Roman Catholic Church stuck to the Vulgate.

As in the case of the New Testament, where Luther departed from tradition and moved three letters (the letter to the Hebrews, and the letters of James and Jude) for theological reasons to the end before the Revelation of John, he also had theological reasons for choosing an order for the books of the Old Testament which differed from the Hebrew Bible. Thus the Old Testament in Luther’s version closes with the books of the twelve prophets, and hence the eschatological promises of the book of Malachi (Mal. 3:23f): “Behold, I will send you Elijah the prophet before the great and terrible day of the LORD

comes. And he will turn the hearts of the fathers to their children and the hearts of the children to their fathers, lest I come and smite the land with a curse.” The clear theological consequence is that the beginning of the New Testament, with Jesus’ genealogy in the first chapter of the Gospel of Matthew and the tradition of understanding John the Baptist to be Elijah, follows straight on from these prophetic promises. By contrast, the collection of Israel’s Holy Scriptures ends, also with a clear theological intent, with the Books of the Chronicles which belong to the ‘writings’ and conclude with the edict of the Persian king, Cyrus, which made it possible for the Israelites to return from captivity in Babylon to Jerusalem and to rebuild the temple (II Chron. 36:23): “To every man of his people now among you I say, the LORD his God be with him, and let him go up.”

4. The historical development of the dividing line between the Church and Israel

4.1. The Jews who believed in Jesus’ resurrection, as well as those from the nations who believed in Christ, initially saw themselves as fully part of the history of the biblical people of God, Israel. Therefore it was also natural for them to use the Holy Scriptures recognised by the people of Israel as authentic witness to God. They read these scriptures, like other Jewish groups of that time, as applying to their own group and their own faith. The scriptures helped them to understand the experience of Easter. As believers, they saw how the statements of these writings pointed to Christ; and they saw themselves as being in continuity with the history of God with his people to which these writings witnessed.

Hence, the biblical expression ‘people of God’, that was characteristic of how Israel understood itself, was also understood as applying to the community of those who believed in the raising of Jesus; a corresponding direct use of this formulation is found at two places in the New Testament (I Peter 2:9-10; Titus 2:14; cf. Rom. 9:25). But at the same time this implied

that the early Christian church was beginning to see itself as the only true people of God. Nevertheless, the other members of the people of Israel were still invited to believe that God had raised Jesus from the dead, because this faith was understood as continuing participation in a history that was unbroken, though believed to have been renewed by God's action.

4.2. Nevertheless, the history of the relation between the Church and the people of Israel very soon became a history of separation. Some statements in the Gospel of John lead us to suspect that Jews who confessed Jesus were excluded from the synagogue (John 9:22; 16:2). But soon this line was drawn on the side of the church too, to the point of contempt and finally even of open hostility and hatred, even though in the first three centuries this did not yet entail a physical threat to the Jews.

Initial signs of this development can already be found in the anti-Jewish statements of a number of New Testament writings (cf. I Thess. 2:14-16; Matt. 21:33-44; 27:25; John 8:44f.). Here it should be recalled that people like the Apostle Paul and the Evangelists Matthew and John were Jews themselves. With their polemical delimitations from the Jews who did not believe in Christ, they claimed their own continuity in the Jewish tradition and tried to deny this continuity to the other Jews; in this sense this was initially an internal Jewish conflict. In fact, it can even be described as historically amazing that anti-Jewish polemics are found to such a limited extent in the New Testament. An extremely polemic document, like the "Letter of Barnabas" written in the 2nd century, which has actually been ascribed to one of Paul's companions, was not included in the New Testament by the church.

4.3. During the first three centuries, Rabbinic Judaism paid little attention to the church and Christianity, whereas on the Christian side, alongside attempts to woo the Jews, there were also extremely sharp polemics against them. On the one hand, numerous Christian writings "against the Jews" were compiled; but, on the other, the church to a large extent lost interest in

even taking note of contemporary Judaism as an entity which existed historically and was of theological significance.

4.3.1. When, in the course of the 4th century, the state persecution of Christians in the Roman Empire came to an end and Christianity was first recognised and then became the state religion from 381 A.D. onwards, the political interests of the Roman emperors combined with the theological judgments of the church to form a generally unholy alliance against the Jews. In the Roman collection of laws, the Codex Theodosianus, of the year 438, special legal requirements for the Jews were laid down for the first time. Their civil rights were restricted and they were excluded from holding public office. However, unlike the “Gentiles” and the Christian heretics, the Jews retained the right to reside in the Roman Empire.

4.3.2. In the following centuries in Europe there were also longer periods of predominantly peaceful coexistence between Christians and Jews. European rulers provided protection for Jews, not least in their own political and economic interest, granted them the freedom to engage in trade and commerce, access to service at court and civil rights. Many Jewish congregations were formed. In Mainz, Troyes and Worms the Talmudic schools became centres of Jewish culture and learning. The first crusade in 1096 formed a profound caesura; in its course Jews were murdered and synagogues destroyed on a scale never known before. At the same time, more emphasis was given to theological views according to which the Jews existed to enable the Christian church to see the meaning of judgment and reprobation. The idea was that it was right on the one hand to humiliate the Jews legally, but to protect their life on the other, so that their wretched existence would demonstrate clearly to the Christians how drastic the consequences of rejection by God really were.

4.3.3. During the period of the crusades, the physical existence of Jews in Europe was increasingly at risk. The legal limitations – exclusion from professions, ghettoisation, prohibition from

land tenure, discriminatory clothing regulations – became more and more drastic. The aggressiveness of accusations with a religious motivation increased; Jews were accused of ritual murder and of desecrating the Host. During the Inquisition there were mass executions of forcibly baptised Jews who had continued to practise their customs.

In the late Middle Ages the Jews were expelled from most of the countries and cities of Western and Central Europe. The background to this was economic interests, especially the growing strength of the guilds, and religious hatred, particularly stirred up by the preachers of the mendicant orders.

4.3.4. In general, there was a marked ambivalence in the relation between Christians and Jews in the Middle Ages. Phases of toleration and coexistence contrasted with others of enmity, exclusion and persecution. It would, however, be wrong to see the whole of the Christian Middle Ages as an epoch exclusively marked by religious or even “theological” anti-Semitism. The struggle of the official church against the Jews corresponded in part to the struggle against the internal Christian “heretical movements” as well; and there were popes and theological teachers who looked on Judaism with interest and even attempted to have some kind of dialogue. But this did not lead to a theologically considered, positive understanding of Judaism.

4.4. The attitude of the Reformers to Judaism reflects the range of different options that already existed in ecclesiastical and social practice at the end of the Middle Ages.

4.4.1. Martin Luther’s sermons and writings contain repeated expressions of the anti-Semitism of his time. He did deal in a relatively open way with the Jews in the document he wrote in 1523, “That Jesus Christ was born a Jew”. Since he considered the papal church totally unsuited to transmitting the Christian faith to Jews, he was filled with hope that they would now be won over to the Gospel which had come to light by virtue of the Reformation. During the initial phase of the Reformation,

there were even some beginnings of a Jewish/Christian dialogue among Luther's followers, combined with a mainly literary endeavour of mission to the Jews. There were a few isolated incidents of Jews being converted to Reformation Christianity. At the same time, the strong reference to the Bible in Luther's theology contributed to his being described by his opponents as being very close to Judaism; he was called "father of the Jews".

When it became clear to Luther, however, that his hopes for a widespread "conversion" of Jews to Christ were vain, when chiliastic and anti-trinitarian trends developed and tendencies arose to celebrate the Sabbath instead of Sunday, Luther became afraid of the "wrong way" of a "new Judaism" and changed his attitude. Whereas he had been prepared at the beginning to be patient with the Jews with a view to their possible conversion, he now saw them as a social, political and religious danger (usury, Turkish espionage, proselytism) and advised against tolerating them any longer. In his first anti-Jewish writing "Against the Sabbath followers" (1538), he protested about the supposed blindness, lies and blasphemy of the Jews. The document he wrote in 1543, "About the Jews and their lies", then demonstrated radical anti-Semitism with an apocalyptic bias. He called for synagogues and schools to be set on fire as "places of blasphemy", for Jewish houses to be destroyed, their books to be burned and the Rabbis to be prohibited from teaching; in addition, their free conduct on the streets should be abolished, usury prohibited and the Jews' gold and silver be taken away. By this time Luther dismissed the idea of mission to the Jews as a lost cause.

4.4.1.1. Some of the Reformation theologians found Luther's attitude unacceptable. In a letter to the Jewish scholar Elias Levita the Nuremberg Reformer Andreas Osiander rejected Luther's polemics as inappropriate. Heinrich Bullinger, Zwingli's successor in Zurich, felt that the inquisitorial enthusiasm of the Middle Ages had welled up again in Luther's writings on the Jews. At the same time he used anti-Jewish vocabulary and warned against admitting Jews to Switzerland.

4.4.2. John Calvin also described Jews as braggarts, liars and falsifiers of the Scriptures and called them avaricious. Since he worked mainly in areas in which very few Jews had been resident for many decades, he did not consider the relationship with Judaism an urgent issue. Nevertheless, according to his own words, he often had disputations with Jews and also took account of numerous Jewish commentaries in his exegesis of the Old Testament. Since he rejected the assumption that all Old Testament statements were to be interpreted only in regard to Christ, he was called “Calvinus Judaizans”. In a document written around 1555, he engaged in serious debate with the arguments used in disputations by the Jews in the Middle Ages. Calvin often describes the ‘Old Covenant’ granted to the people of Israel as almost identical to the ‘New Covenant’ granted to all people in Christ; he saw the differences between the two as differences of degree rather than fundamental. The new covenant did not abolish the old covenant; both are one and the same covenant of grace within two different dispensations (Institutio II, 10.2). Since even the “infidelity of humankind” could not cause the divine covenant to “waver”, “the Jews as the first-born in the family of God” took first place, but from the point of view of faith in Christ they could only be seen as “apostates”. Thus Calvin also states that the church “has taken the place of the Jews” and Judaism is therefore really a thing of the past. In his later sermons, in particular, Calvin’s attitude to Judaism was marked by rejection and polemics. Because the Jews had rejected salvation in Jesus Christ, he considered that they had been punished with blindness and perdition. But at the same time he also stated that there was a chosen remnant in the Jewish people and that for their sake one should not despise or even maltreat the Jews.

4.4.3. Only a few supporters of the Reformation adopted a consistently positive attitude to the Jews. Among these was the Strasbourg Reformer Wolfgang Capito and a professor of theology in Basle, Martin Borrhaus. They believed in the eschatological conversion of Israel as a whole and called on Christians to be friendly to Jews. A Christian humanist who also lived in

Basle, Sebastian Castellio, even at that time expressly advocated religious tolerance.

4.4.4. In general it must be stated that almost everywhere the Reformation affirmed the expulsion of the Jews in the late Middle Ages or even gave rise to new expulsions. In the Protestant territories of Germany very few Jews were still resident, e.g. in Frankfurt on Main and in Fürth. The Catholic authorities were more tolerant in the 16th century, even though this was predominantly for economic reasons. The Reformed Netherlands became an important centre of Jewish life and new centres developed in Catholic Prague and Catholic Poland.

4.5. During the period of confessionalisation in the late 16th and the 17th century, there was occasional scholarly interest in Judaism among Protestant theologians. In Lutheran orthodoxy there was a controversial debate on the question whether Christian authorities should tolerate Jews and whether a major eschatological conversion of the Jews was to be expected. The predominant attitude was distanced and reference was also made to Luther's anti-Jewish writings. A few individuals called for Jews to be compelled to attend Protestant preaching services. Baptisms of Jews were rare events and there were no organised missionary efforts.

4.5.1. In contrast to Germany, in the Netherlands and England vigorous philo-Semitic tendencies came to life. One consequence was that under Oliver Cromwell the Jews were again permitted to settle in England. In the Netherlands Christian/Jewish religious conversations took place in a free atmosphere; Reformed federal theology encouraged a new, positive theological view of Israel.

4.5.2. In Pietism there were often calls for friendly relations with the Jews, echoing the ideas of the young Luther. Christians should set the Jews a positive example and thus attract them to conversion. This attitude was rooted in the Pietist eschatology which generally expected a major conversion of the

Jews at the end of time. Active mission to the Jews was launched from Halle and Herrnhut. This missionary activity meant that Christians were more interested in Jews than before, learnt their language and studied their religious customs and the conditions in which they lived; this contributed to reducing prejudices.

Despite this newly developed enthusiasm for Christian mission, Jews who wished to become Christians could not automatically expect to be accepted by the territorial churches, receive instruction and be baptised. Many Jewish applicants for baptism were turned away. Baptised Jews were normally not integrated into Christian society, frequently had to go from place to place begging and were marked out for their whole lives by their Jewish origins. At the university of Halle, Pietists and followers of the Enlightenment drew up expert opinions in favour of tolerating Jewish minorities and combated anti-Jewish prejudices. Radical Pietism even demonstrated clear philo-Semitism, a readiness for tolerance and a special interest in Jewish doctrine and life. In the county of Hessen-Darmstadt towards the end of the 17th century Jews were admitted to university studies in Giessen and the building of synagogues was authorised; in Hessen-Kassel at the beginning of the 18th century Rabbis were appointed as university lecturers.

4.5.3. However, the stimulus for the emancipation of the Jews did not come from church circles but from the anti-ecclesiastical Enlightenment; the French revolution of 1789 led the way. In Germany, Protestant theologians and churches generally opposed Jewish emancipation in the 19th century. Even rationalist and liberal theologians rarely supported it, despising the Jewry of their time because its religiosity was supposedly mere outward ceremony. A friendly interest in the Jews was shown by many members of the revival movements, following the tradition of Pietism; however, this was combined with a strong missionary impetus that was soon shared by confessional groups as well. Numerous societies for mission to the Jews were established following the example of London. Individual members of the revival movements became allies of

Zionism and prepared the way for the Zionist colonisation of Palestine.

Protestant theology was challenged for the first time in the 19th century by a newly evolving modern Jewish theology. Here and there Jewish/Christian encounters took place and there were even forms of cooperation: Protestant pastors attended Jewish worship, and in 1837 for a short time a “church paper” was published jointly by Protestants, Catholics and Jews.

At the close of the 19th century, however, in confessional and Christian social circles a new form of hostility to Jews developed in association with the racist anti-Semitism that had arisen in the meantime.

4.6. With the beginning of the 20th century, a new theological interest and mutual awareness developed, both in certain circles of German Judaism, as represented by Franz Rosenzweig and Leo Baeck, and on the Christian side. Joseph Klausner wrote the first major Jewish presentation of the life of Jesus. The religious philosopher, Martin Buber, had conversations with non-Jewish philosophers and with Christian theologians in the years 1928-1933 at the “Lehrhaus” in Stuttgart. In Great Britain the Jewish scholar, Claude Montefiore, undertook detailed study of the New Testament and wrote commentaries on New Testament writings.

4.7. When the National Socialists came to power with their discrimination against and persecution of the Jews – which was of course not based on religion but on race, and was to a large extent tolerated by the Christian churches and to some degree even supported by the “German Christians”, – all such initiatives in Germany came to an end. Some theologians even evidenced clear proximity to the National Socialist ideology; they endeavoured to provide a “scientific” basis for hostility to the Jews and anti-Semitism. The question whether the “Arian paragraph”, which excluded Jews from all public office, should also apply within the church was a matter for controversial debate in the Summer of 1933 and theological opinions gave varying answers; the Confessing Church came into existence to

oppose the “alignment” of the churches desired by the National Socialists. But there was next to no intensive study of the Jewish tradition or of contemporary Judaism.

4.8. After the end of World War II, there were attacks on Jews in individual countries of Europe, and in many countries to this day there have been repeated outbreaks of open or hidden anti-Semitism. When the World Council of Churches was founded in 1948 in Amsterdam, a declaration against racism was adopted which also rejected all forms of anti-Semitism. Since the 60's a gradual readiness has been developing in theology and the church to find ways of having dialogue with Jews. This effort respects the fact that there are major reservations within Judaism or even rejection of such conversations. Christian theology has been increasing its efforts clearly to combat all forms of anti-Semitism and, at the same time, to see reflection on the relation between the Church and the people of Israel as a theological task.

4.9. This review of the history of the church and especially the history of Christian theology shows that there were fundamental deficits in theological reflection on Judaism and on the special relation between the Church and Israel. Shortcomings in the church's teaching – in the realm of the understanding of scripture, the doctrine of God and also in Christology – were also a major contribution to the lack of effective resistance in many Reformation churches to the crimes of National Socialism. In view of this experience, irrespective of the special German responsibility, all the churches need to engage in new dogmatic reflection to re-define their relationship with Israel.

Part II

The Church and Israel

1. Theological attempts to clarify the relation between the Church and Israel

In the context of the Christian/Jewish dialogue since 1945, various attempts have been made by Christian theology to find an appropriate definition of the Church's relation to Israel. Some of the most influential theological conceptions will be described below and then, as a second step, each will be examined critically.

We start from the recognition that Israel is an unavoidable and lasting issue for theological self-reflection and the way Christianity understands itself. In addition, we are guided by the insight that it is fundamentally inappropriate to maintain that the Church has replaced Israel as the people of God. This is true not only because Israel continues to see itself as the people of God on the basis of its assurance of faith and truth, but above all because the Christian faith itself understands the Christ event and the election of the Church not as outdated God's promises to Israel but as proof of his faithfulness to it. All the approaches described below therefore rightly assume that the theory of the "disinheritance" of Israel or of the "replacement" of Israel by the Church is false.

1.1. The conception of "two ways"

1.1.1. At a very early stage in the Christian/Jewish dialogue, whose effects can still be felt today, the conception was formulated of two ways of salvation running parallel to each other. These two ways have a common point of reference in the One God of Abraham, Isaac and Jacob; for Israel, the way to this God is the Torah and for the nations it is Christ.

1.1.2. To speak about “two ways” emphasizes that Israel’s way to God is not of less value than the Christian way.

However, the Christian faith cannot simply speak about two parallel ways, side by side but unrelated, when referring to God’s revelation and God’s saving will. On the contrary, it must bear in mind the significance of Jesus Christ for both, for the Jews and for the people of the ‘nations’; but it also has to take into account that this significance already differed in the New Testament and differs in another way in the present, in the sense that the Jews already know the one living God, who had first to be made known to people from the world of the nations (I Thess. 1:9f). The theory of the “two ways” also ignores how Christianity originated within and was a product of Judaism. From the very beginning, there were Jews who confessed Jesus of Nazareth as their Messiah/Christ and there are still some today.

1.2. The concept of the “uncancelled covenant” and the idea of inclusion in the One Covenant

1.2.1. The reference to the “uncancelled covenant” associated with Martin Buber was the subject of the working group “Jews and Christians” established at the German Protestant Kirchentag in 1961. Numerous synodal statements by German regional churches and now a number of church constitutions speak in different ways about the uncancelled covenant. In the guiding principles adopted by the Reformed Alliance in 1990, “We and the Jews – Israel and the Church”, guideline II states, “God has not cancelled his covenant with Israel. We are beginning to recognise that, in Jesus Christ, we people from the world of the nations, who in origin were far from the God of Israel and from his people, have been honoured and called to participate in the election and communion in God’s covenant which was first promised to Israel”. This is intended to express the idea that the “New Covenant” based on the revelation in Christ (I Cor. 11:25; Heb. 9:15; 12:24) is not a second covenant but the covenant renewed as promised in Jeremiah 31, and thus a confir-

mation and a further development of the covenant God made with Israel that goes beyond the covenant with Israel.

1.2.2. The conception of the one, uncancelled covenant emphasizes that the community of those who believe in Christ exists by virtue of God's act of election which began with the election of Israel. God grants the people from the world of the nations who believe in him a share in his salvation; the Church can express this only in gratitude and praise to God.

But the theory of the uncancelled covenant leaves open what is the appropriate theological way of conceiving the relation between Israel as the people of God and the Church as the people of God. On the one hand, it is insufficient to see the Church exclusively as the "Church from the world of the nations". On the other, the nature of the renewal of the covenant promised in Jeremiah 31 and believed to have happened in Christ remains undefined. The conceptual approach of understanding the term "new" when speaking of the 'New Covenant' as only meaning "renewed" also fails to do justice to the acceptance and interpretation of Jer. 31 in the New Testament (cf. the Words of Institution in Paul and in Luke's Gospel and also Hebrews 8). This is not an adequate answer to the question of the relation between the 'new covenant' and the 'old covenant'.

1.3. The adoption of the concept of the "pilgrimage of the nations to Zion"

1.3.1. Following on from Isaiah 2 and Micah 4 with the expectation that the nations will undertake a pilgrimage to Zion at the end of time, it can be stated that Jews and Christians share the same tradition of promise and hope. On this basis, an attempt has been made to define the relation between Israel and the nations more precisely and thus also the relation between Israel as the people of God and the Church as the people of God. The Church has entered into Israel's history of the promise and this is understood as the beginning of the fulfilment of that prophetic expectation.

1.3.2. This conceptual approach links up with a fundamental expression of Israel's hope. The priority of Israel mentioned in the New Testament (Rom. 9:4f) continues to be recognised; the nations are understood as "fellow heirs of the promise".

Here too, then, there is the idea that the Church is the product of God's act of election; it sees itself alongside the people of Israel on the way to a common goal. But the danger of this approach is also that the Church may be defined as an exclusively "Gentile Christian" church. Moreover, it remains unclear how the relation between the "church of the nations" chosen in Christ and the provisions of the Torah should be defined. The prophetic expectation of the nations' pilgrimage to Zion expressly includes the idea that, at the end of time, the Torah will be recognised by all the nations as God's valid commands (Micah 4:2; Is. 2:3f); and this raises questions, not least about how to understand the Pauline statements about the validity of the Torah for those who believe in Christ (cf. Rom. 10:4).

1.4. The conception of the One People of God comprising Israel and the Church

1.4.1. An attempt has been made, starting from the specific singular 'people of God', to speak about an inner distinction within the understanding of the people of God. The intention is to keep two things together: the sovereignty of the God who chooses and has mercy, who brings everything to his goal and will be "all in all" at the end (I Cor. 15:28), and the experience of the separation between the original people of God, Israel, and the Church which came into existence in its midst and also sees itself as the people of God because it is rooted in the same election.

1.4.2. This conception is based mainly on Rom.9-11. It takes up the pain felt and expressed by Paul about the rejection of the gospel of Christ by the 'Israelites' (9:1-5; 10:1-4), and it includes Paul's certainty that the present "hardness of heart" of

those who do not believe in Christ does not imply their final rejection (Rom. 11:23).

There is, however, a danger here that the significance of the Christ event may be diminished: Christ's relationship with Israel is left open and this suggests the idea that the Christ event might be of saving importance only for the people of the nations and not for Israel. A similar critical question must be raised about speaking of a "divided people of God" comprising both Israel and the Church. Neither of these conceptions does full justice to the statements made by Paul in Rom.9-11 as a whole.

1.5. Conclusion

These various endeavours to clarify the relation between the Church and Israel, especially in connection with the issue of the 'covenant' and with regard to speaking about the 'people of God', are stages in an unfinished process of theological reasoning. They have enriched the Church, its theology and its spirituality. They have provided stimuli for the internal dialogue between the churches; and they have encouraged people to reflect together on a positive view of Israel.

Therefore the Church must continue this process and seek further possibilities for defining and understanding its identity in relation to Israel. Every answer found in this process must be judged by whether, on the one hand, it does justice to the statements made in the Holy Scriptures of the Old and New Testaments about Israel's election by God and the election of the Church in Jesus Christ, and, on the other, whether it takes seriously the special way in which God relates to his people Israel.

2. Israel and the Church in Christian doctrine

The self-revelation of the God of Israel in Jesus Christ and the assurance given by the Holy Spirit is the basis for and subject

of the Christian confession of faith. Hence it is necessary for the Church to define its relationship to Israel theologically.

Christian teaching spells out the content of the revelation in Christ. The latter itself enables us to see the origins of faith and the church in God's act of election which began with the election of Israel. Since this action of God is the foundation of the Church's inseparable bond with Israel, this bond must continue to be an issue in Christian doctrine.

The next section of this study will attempt to demonstrate that. In accordance with the nature of the Christian faith, we first examine the conception of the revelation of the God of Israel in Jesus Christ (2.1.). Confessing the truth of this revelation leads on to the question of the Christian exegesis of Israel's Holy Scriptures (2.2.) and to the question of the Christian understanding of God (2.3.). That is followed by considerations of the Christian understanding of God's action of election (2.4.) and how Christians understand the church as the "people of God" (2.5.).

2.1. The revelation of the God of Israel in Jesus Christ

2.1.1. The Christian faith understands the revelation in Christ as the decisive act of God's election (Gal. 4:4; Heb. 1:1-4). Christians believe and witness that the Christ event constitutes the final valid act of God's revelation; they therefore see it as the "eschatological event" (cf. II Cor. 6:2). They confess that God, the Creator, is present and powerfully at work in the world in the Holy Spirit. The Spirit brings about the salvation of the community with Christ and thus with the Creator and all creation through preaching and the celebration of the sacraments. Christians look forward to the parousia as the second coming of Christ as judge of the world to complete the whole of history.

2.1.2. Faith in the revelation of God in Christ is related to a historical event. The experience of Easter reveals the Crucified as the Risen One (I Cor. 15:5-8; Lk. 24:34), the One who has

been exalted to God (Phil. 2:9). The believers are seized by the truth that God's rule already affects the present in this Christ Jesus (I Cor. 15:25-28; cf. II Cor. 4:6).

In the light of the Easter events, faith recognises that the witness of the life of Christ perfected on the cross is the fulfilment of Israel's central expectation. God establishes his reign. Thus, the revelation of God in Christ presupposes the earlier events of election and revelation, confirms, deepens and broadens them.

2.1.3. The 'New Covenant' (I Cor. 11:25) established by God in the Christ event is seen in the context of the covenants witnessed to by Israel's Holy Scriptures; Christians believe it to be the final, unsurpassable act of God for the people of Israel and for people from the world of the nations. Thus faith in God's self-revelation in the Christ event implies the confirmation and reinforcement of the preceding revelations of God. God's commitment to the creatures in the covenant with Noah (Gen. 8f) remains valid and unaltered. Equally valid and unaltered is God's action of election by which the people of Israel was constituted and is preserved, and by which it has been assigned its role in and for the nations, of the covenant with Abraham (Gen. 15:7-18; 17:1-16) and the covenant made with Israel at Sinai (Ex. 24:1-11; 34:1-28).

In the Christian view, this confirmation of the covenant at the same time implies the renewal which deepens and broadens it. Referring to the old Testament insight that God himself brings about justice (cf. Gen. 15:6), the covenant is *deepened* in the sense that God brings about the justice which is acceptable to him by reconciling sinners with himself in Christ (II Cor. 5:19-21). The renewal of the covenant *broadens* it in the sense that God's renewed covenant is open "to every one who has faith, to the Jew first and also to the Greek" (Rom. 1:16).

2.1.4. The confession "God was in Christ reconciling the world with himself" comprises the confession of the person of Jesus as the "Christ" and the "Son of God" and as the incarnation of God's creative word (John 1:14).

This content of the faith in Jesus Christ is expressed in the confession that Jesus is “truly God and truly man” (*vere Deus – vere homo*). This confession maintains the content of faith in the incarnation only when “became truly man” immediately and inseparably includes “truly a Jew”. It was not just any man but precisely this man – a Jew by birth, a member of the people of Israel, descended from the family of David – who was revealed at Easter as the Christ, the Son of God. When God reveals Jesus the Jew as the true witness to the coming of God’s reign, that testifies that this bond with Israel is final.

2.1.5. The incarnation of the pre-existent Son of God in a member of the people of Israel expresses God’s bond with Israel. Therefore the Christian faith cannot view it as a mere historical coincidence. Indeed, the history which leads to God’s self-revelation in Christ is the history of God with Israel and with no other people.

2.1.6. Therefore it is true that the special relation between the Church and Israel resulting from the Christ event is indissoluble because the election of Israel is part of the history of the One God who revealed himself in Christ.

But then it is also true that, from the viewpoint of faith in Christ, the election of Israel as the people of God is not a thing of the past and can therefore not be understood as invalid or outdated. One can state with Paul that the promises to Israel have been confirmed by the Christ event (II Cor. 1:20) and at the same time deepened and broadened (Gal. 3:6-18).

2.1.6.1. Does this imply that God’s act of election for his people Israel continues to be valid although Israel does not accept the witness to God’s revelation in Christ? And how should this continued validity then be understood? For the Christian way of speaking about God an answer to this question is of decisive importance, because here it is a matter of whether God remains faithful to himself.

2.1.6.2. The prophetic promise hopes that God “will create new heavens and a new earth” (Is. 65:17). This prophetic promise is taken up and confirmed in II Peter 3:13, “We *have his promise*, and look forward to new heavens and a new earth in which righteousness dwells”. The Seer of the Revelation of John, like the prophet in Is. 65:17-25, links this view of a new world with the vision of the New Jerusalem; however, he adds that in this city of God there will be no temple, “For its temple is the Lord God the Almighty and the Lamb” (Rev. 21:22). So Christians look forward like the Jews to the fulfilment of the prophetic promise of God’s future and to his future world. But they understand this fulfilment as comprising the perfection of the salvation which began in the revelation of Christ.

2.1.7. Thus it is clear that the revelation of God in Christ gives the Christian faith grounds to cling to the witness to the revelation and truth found in the Holy Scriptures of Judaism, and to read, understand and interpret these Scriptures in the light of the revelation in Christ. So it is the revelation in Christ which itself forms the basis for the specifically Christian understanding of the Israel’s Holy Scriptures (2.2.) and for the Christian conception of God which follows from it (2.3.).

2.2. The Christian understanding of Israel’s Holy Scriptures

2.2.1. The Church reads and understands Israel’s Holy Scriptures, the Christian Old Testament, in the light of the revelation in Christ. At the same time, the Church reads and understands the New Testament witness to Christ in the light of its Old Testament.

2.2.2. The Church is repeatedly reminded of its link with Israel by the fact that Israel’s Holy Scriptures, as “Old Testament”, are part of the two part canon of the Christian Bible. The Old Testament writings are of great importance in worship and also in the personal spirituality of individual Christians. But every Christian use of the Old Testament texts, and every sermon in

particular, must also take account of the fact that these same scriptures also have authority for Judaism.

2.2.3. The consequence of the tension in the continuity of God's one action for Israel and for the Church is that the Church has a particular way of dealing with the Old and New Testament biblical tradition. According to the Christian understanding of the Hebrew Scriptures, the promise which it contains points to the Christ event, namely to the cross and resurrection of Jesus of Nazareth as the Christ, and to his coming as eschatological judge and saviour. Alongside and prior to this Christian understanding of Israel's Holy Scriptures, however, there is the Jewish way of reading them which does not see the Tenak (Torah, prophets and 'writings') as an "Old" (or "First") Testament but as the one, complete Holy Scripture. The question to be asked is not which of the two ways of reading Israel's Holy Scriptures is "right". It is more important to recognise that both Israel and the Church must accept their own responsibility for their interpretation of the particular texts entrusted to them.

2.2.3.1. The canon of the Christian Bible, in which the Holy Scriptures of Israel form only one part, is different from the Jewish canon which only comprises the Tenak. However, it would be inappropriate to state that the Christian canon also includes the Jewish canon, and thus the Jewish canon is simply a part of the Christian one. On the contrary, we are dealing with two different canons of two different communities. Although to some extent both canons contain the same texts, each is read and interpreted in its own particular context.

2.2.3.2. When Israel's Holy Scriptures in the Christian canon are described as the "Old Testament", this does not mean "old" in the sense of "out of date"; on the contrary, "old" implies original and fundamental. This is what is also intended by the occasional use of the expression "First Testament"; however, this can be misunderstood to mean the first in a series which could continue indefinitely. But by setting the "*First* Testa-

ment” alongside the “*New Testament*”, the Christian idea of the unity of the two parts of the Bible is also more endangered than preserved. And the use of the terms “Jewish Bible” or “Hebrew Bible” is also problematic when they are supposed to designate the first part of the Christian canon; they could give rise to the error of seeing the Jewish canon as part of the Christian one. Nevertheless, the justification for all these terms is that they are intended as a reminder that the first part of the canon of the Christian Bible contains texts which are identical with the whole Jewish canon.

2.2.4. The early Christian church, and this is surprising from a historical point of view, maintained the traditional wording of Israel’s Holy Scriptures as it had received them. The texts were not changed by later insertions, deletions or “improvements”, nor were these writings “edited” in a Christian way. Thus the Christian congregations received the pre-Easter witness of scripture consciously in the way characteristic of this witness, namely its openness to different possibilities of interpretation; then in its double biblical canon the Church declared this witness binding for its own proclamation. However, the changes in the structure of the Old Testament canon, especially as a result of the decisions of the Reformation, have meant that more emphasis was given to how the Old Testament writings were related to the event of Christ’s revelation.

2.2.5. The way Christians use the Old Testament must include the awareness that its writings comprise the wording and content of the Holy Scriptures of Israel, even if they do not constitute the Jewish canon. The revelation of God in Christ confirms the history of election which began with Israel; it therefore directs attention to Israel’s witness to revelation and faith before the Church came into being. It leads us to recognise the truth contained in that witness. However, the Church must not forget its own task in the process, namely of reading the texts of Israel’s Holy Scriptures from the point of view of its faith in Christ, and allowing the statements of the Old Testament also to give content to its own faith. Every encounter of the Church

with the Jewish reading and interpretation of the Tenak will always be marked by the way in which the Church's own approach to the Old Testament is influenced by the Christian faith.

2.2.6. In the matter of the relation between Jewish and Christian interpretations, it is not initially a question of whether – e.g. thanks to the possibility of historical-critical research on the texts – we recognise the necessity of distinguishing between the “original” (historical) meaning of the text, on the one hand, and an interpretation from a Christian perspective derived from the faith of Easter, on the other. The perspective which matters here is rather that of preaching, i.e. it is a question of how the Church proclaims the message of Israel's Holy Scriptures as the message of the Christian Old Testament.

This certainly does not rule out a historical-critical interpretation; on the contrary it points to its necessity. But even then it is necessary to remember that what seems to be only a historical-critical reading is affected by a “preliminary understanding”. It is based on a fundamental hermeneutical option which precedes all exegesis. This basic hermeneutical decision takes a fundamentally different form in Judaism compared with Christianity. The fact that there can be no interpretation of a text without a preliminary understanding was already recognised as legitimate both by ancient Judaism and in Christianity as it evolved.

2.2.7. The Jewish exegesis of the Holy Scriptures of Israel, namely that which is not influenced by faith in the Christ event, contains a perspective which is also not only legitimate but even necessary for the Christian interpretation. This is the only possibility for recognising the inherent meaning of the words of Israel's Holy Scriptures; otherwise, there would be the danger that the Christian interpretation would always only discover itself in the texts of the Old Testament. The church's theology is enriched by reading the Jewish exegesis of the Old Testament and by dialogue with Jews.

2.2.8. For the reasons mentioned, the Christian understanding of scripture quite rightly has the possibility, not only of being aware of the Jewish interpretation of Israel's Holy Scriptures and of respecting it, but also of taking account of it in its own exegesis. This is normal procedure in the context of historical research in theological science. But it is also of benefit for the Church's preaching and teaching if the witness of faith in Israel's Holy Scriptures is not only appreciated in a Christian understanding looking back from the New Testament, but also in the way proper to these writings, namely open for the Jewish and thus non-Christian understanding and hence also open for the hermeneutical tradition resulting from it.

2.2.9. The Easter gospel states that the Christ event not only confirms the biblical promises but simultaneously interprets them anew. But the Jewish way of reading the same biblical texts also makes two things clear. Firstly, we recognise that they contain promises, the fulfilment of which is obviously still to come. Secondly, it becomes clearer that, and how, in the biblical tradition, "this-worldly", human existence in all its diversity is related to God.

2.2.10. For Christian preaching, the witness of Israel's Holy Scriptures is a constitutive part of its own revelation history. Marcion's doctrine of two gods, developed in the 2nd century, demonstrated the consequences of a theology which tried to sever the link between the witness of Israel's Holy Scriptures and the Christ event. The Christ event itself compels the Church to remain conscious of the fact that the ("Old Testament") revelation to which Israel's Holy Scriptures witness was not only originally but is also permanently directed to Israel, although it is not possible to construe a discrepancy between the "God for Israel" and the "God for the world".

2.3. The Christian understanding of God

2.3.1. The church confesses the one God of Israel. It does so on the basis of the death and resurrection of Jesus Christ and on the basis of the outpouring of the Holy Spirit. It therefore understands this God differently from Israel and also speaks about this God differently from Israel. The church confesses the triune God. In this very way it wishes to remain true to the confession of the one God of Israel. The doctrine of God in its Christian form as the doctrine of the triune God (trinity) cannot be understood adequately without its origin in the revelation of Christ, nor therefore without reference to the history and present reality of Israel.

2.3.2. The trinitarian dogma states that God with Jesus Christ in union with the Holy Spirit has always been the triune God even “before the foundation of the world”. The basis for this conception of God had already been laid in the writings of the New Testament. The New Testament writings may not contain a fully developed doctrine of the Trinity in such terms, but they do speak about the pre-existence of Christ, namely that Christ was with God before all times (John 1:1-14; Phil. 2:6; cf. John 8:58). This establishes a link with certain Jewish statements already to be found in the Old Testament, especially about the pre-existence of wisdom (cf. Prov. 8:22-36). According to the Christian faith, God is at work in the present in the Church and in the world through the Holy Spirit, who both witnesses to and brings about the continuing presence of the risen and exalted Christ in the Church and the world. So, for Christians, the doctrine of the Trinity is the theologically appropriate attempt to speak of the mystery of God’s revelation. The doctrine of the Trinity is misunderstood if it is interpreted as a human attempt to define God in this way. On the contrary, it is intended to help in combining what is stated about the One God (cf. Deut. 6:4) with the New Testament witness to the raising and exaltation of Jesus Christ (Phil. 2:9-11).

2.3.3. The triune God, of whom the Christian creed speaks, is none other than the God to whom Israel prays. He is the Creator who entered freely into a covenant with Israel and graciously made himself present for Israel in the Torah. According to the Christian view, God reconciled the world with himself in Christ; through the Holy Spirit this reconciling work of God becomes a certainty of faith and in proclamation it is promised to and made real for all people.

2.3.4. The Christian faith witnesses that God acts in history and that he thus makes himself present in history – from the beginning of creation to the eschatological consummation. On the basis of the biblical tradition, Christian theology does not see God as a “supreme being” reposing in himself; it speaks of a living, active God who reveals himself to human beings by his free, sovereign resolve; this event of revelation is related to history. In this sense, Christian theology does not speak of God being “unchangeable” – and it cannot do so because trinitarian theology sees God as being self-related.

2.3.5. The Christian faith confesses God to be the gracious and merciful one (Ps. 103:8) who began the revelation of his covenant with his creation in and with Israel. He also renewed this covenant in Israel. He made himself a present reality in the Jew, Jesus, and revealed his grace and truth in their whole depth and breadth in him through the Holy Spirit (John 1:14).

2.3.6. The Christian conception of God includes the insight that the living understanding of the Creator and of his grace and truth in Israel, apart from the revelation of Christ, is also based on God and he is its object. Indeed, this reminds Christians that God has the freedom to make his Spirit blow where he wills. Therefore the Christian faith is also aware that God’s care for his people Israel, which does not see God in a trinitarian way, has not been abolished by the election of the Church.

2.3.7. Where the Christian understanding of God is expressed, it refers to the same God as the one of whom Israel speaks. The

Christian faith sees the Christian and Jewish ways of speaking of God not only as two ways of speaking about the same God but also as expressions of two different understandings of the same God. The One God is understood differently in the light of Christ's revelation or without this revelation, namely as the one who entered into a new relationship with the world in Jesus Christ.

The fact that Israel and the Church mean the same God when they speak of God, and that they nevertheless speak in fundamentally different ways about this One God, has to be conscientiously examined by the doctrine of God.

Our question is, what does it mean that God is concerned both for the people of Israel and for the Church? We certainly cannot say that the Church and Israel form some kind of unity over against the One God. The Christian faith hopes that there is a unity in the One God which embraces Israel and the Church and will finally be made visible at the end of time.

2.4. God's act of election

2.4.1. In agreement with the witness of Israel's Holy Scriptures, the Christian faith speaks of the election of the people of Israel in Abraham and of election through the gift of the Torah on Sinai. At the same time – in analogy to the Jewish view that God created the world so that Israel could be chosen – the Christian faith speaks of the election of the Church in Jesus Christ as an election "Before the foundation of the world" (Eph. 1:4). The two statements exist side by side but in such a way that neither can claim superiority over the other. Indeed, the belief in election relates to an event which comes from God himself and not to God's reacting to human action. The motif of election directs attention to God's action and thus questions all claims by means of which human beings may try to demonstrate their importance in the world. So neither Israel nor the Church can lay *claim* to election; on the contrary, both speak rather of *God's* act of election in which the chosen are always the object and never the subject. In the Christian view, the

election of the Church “before the foundation of the world” includes God’s free decision to elect the people of Israel, and this makes any idea of Israel’s repudiation impossible. The identity of the Church in its history – not only in its history with God but also in “world” history – depends on its not forgetting or denying the origin of its own historical development in the people of Israel, but maintaining it, which simultaneously implies recognition and acceptance of the lasting position of Israel in the history of revelation and thus the continuing relation between the Church and Israel.

2.4.2. The revelation of the crucified and risen Jesus as the Christ confirms God’s action of revelation and election which began with Israel. God’s free act of election is the foundation of creation and salvation history; it is the basis of the divine decrees even before the creation of the world. God is the one who loves in freedom. His chosen goal of creation is the historical expression of his pre-existent saving will made visible in the Christ event and which will be fully complete in the future perfection of creation (cf. Col. 1:15-20; Eph. 1:3-12). The Creator’s free redeeming will is the basis for the election of Israel as the people of God, for the election of the Church as God’s people of Jews and Gentiles and for its inseparable link with the permanently chosen people of Israel.

2.4.3. God chose Israel to be his people in sovereign freedom and love and established the covenant with Israel. This act of election is based alone on the merciful love of God and on the promise to the fathers. As an example we can quote Deut. 7:6-8: “You are a people holy to the Lord your God; the Lord your God chose you out of all nations on earth to be his special possession. It was not because you were more numerous than any other nation that the Lord cared for you and chose you, for you were the smallest of all nations; it was because the Lord loved you and stood by his oath to your forefathers, that he brought you out with his strong hand and redeemed you from the land of slavery, from the hand of Pharaoh king of Egypt.”

The basic provisions of this covenant understanding apply to both testaments in the Christian bible.

2.4.4. According to the testimony of the biblical accounts of creation, God creates human beings, not nations. But he creates people not only as individuals but also as social beings who organise life together and are linked across generations. Thus, the origins of the people of Israel can be presented as the fulfilment of God's promise to Abraham that his descendants will multiply (Gen. 12:2) and in this sense as a "family history".

2.4.5. So Israel's being chosen means it is God who really makes Israel into a people, namely *his* people. God devotes himself out of pure compassion to a small group of people in Egypt in order to lead them out of oppression. In this connection, the name Israel is applied to the people in Ex. 1:9 for the first time in the biblical writings; when God speaks in Ex. 3:7-10, Israel is then expressly called "my people". There is no other reason for election apart from God's love.

2.4.5.1. In the scriptures of the Old Testament, the Hebrew word '*am*' is mainly used to refer to the people chosen by God, whereas other terms are used for the 'nations' surrounding Israel which are usually called '*goyim*'. But, according to the Bible, even 'my people' ('*ammi*') Israel is in danger of becoming a 'not my people' ('*lo ammi*'); Hos. 1:9). The term "people of God" therefore does not only refer to a sociological or biological entity; rather, it is mainly and primarily based on a relationship with God.

2.4.5.2. Israel's being led out of slavery in Egypt is the confirmation of the promise to Abraham for Israel as a people. The gifts of the making of the covenant and of the Torah are rooted in this saving action of God, as is the land given to the people, and it is these which then essentially determine and mark Israel's life.

2.4.6. As soon as faith in election becomes associated with a claim to power, the truth of the confession, which speaks of God's special saving action from a situation of human impotence, is lost.

2.4.6.1. So, when Israel describes itself as "the chosen people of God", this statement is not the basis for some claim to power.

The same can be said of the Church. When Christians view themselves as "the people of God chosen in Christ", they are also not making a claim to power. According to the witness of the New Testament, they are the community of those who have to carry the cross of Christ. So they are chosen to give their lives as a service to God's rule (Mk. 8:35; 10:43-45).

2.4.6.2. The election of Israel creates a dividing line which is seen as a special call to service. Through the covenant between God and the people, the latter's whole existence belongs within the service of the God who chooses. The consequence is practical non-conformity; that is part of how the people of God understands itself (Robert Raphael Geis) and is based on the response of faithfulness to God's remaining true to that choice.

The same applies to the Church. Precisely as 'people of God' it has a special position in the secular world like Israel. The title 'people of God' includes the "practical non-conformity" guided by God's instructions.

2.4.7. According to the biblical view, the election of the people comprises a duty. Because of God's uniqueness, all that human beings do is seen within the context of the first commandment. The instruction of the people of God about the will of this God culminates in excluding the veneration of alien gods; by this means, the people of God is to be distinguished in a particular way from the nations around it.

2.4.7.1. Through Jesus Christ, the Church comes to understand the meaning and significance of the first commandment. In its

encounter with God's people Israel, the Church is repeatedly reminded of the supreme importance of the first commandment for faith and action. As a result of God's act of election, the life of the community chosen by God is subject to certain duties: Israel, as the people chosen by God, must follow God's instructions, the Torah, and is bound to God by the commandment of love. The Christian Church understands its confession of Jesus Christ as the response to God's self-revelation and thus also as the answer to the first commandment. Election in Christ entails the commitment to the commandment to love the One God and one's neighbour (Mk. 12:28-32; Rom. 13:8f), and to the instruction "to bear one another's burdens" and thus to "fulfil the law of Christ" (Gal. 6:2).

2.4.7.2. For the Church, the discipleship of Jesus Christ means that forgiveness of sins, righteousness and eternal life are gifts received alone by faith in God's saving act in Christ (Confessio Augustana, Art. IV). The consequence is that faith "should bring forth good fruit and good works"; but the believers should not rely on works; they know that "forgiveness of sins and righteousness" are received "through faith in Christ" (Confessio Augustana, Art. VI). The Church confesses that "Jesus Christ, as he is testified to us in the Holy Scripture, is the one Word of God, whom we are to hear, whom we are to trust and obey in life and in death"; since Christ "is God's assurance of the forgiveness of all our sins," so he is also "God's mighty claim upon our whole life" (Theological Declaration of the Confessional Synod in Barmen, Theses I and II).

2.4.8. It is part of the realism of Israel's Scriptures that they also express and bewail the shortcomings of the people of God in all clarity and sobriety. This is seen especially in the harshness of the prophets' criticism. But in grace God remains faithful to his people. That is reflected in the idea that this people is God's property; God struggles to keep his people and does not abandon it (cf. Hos. 2:19-25).

The same applies correspondingly to the Church. In all clarity and sobriety its theology must also express and bewail its

shortcomings; this is already a reality in the New Testament writings and it happens in self-criticism of the church's teaching. But at the same time the Church can hope for and rely on the grace of God, the faithfulness and perseverance of God's support for his people. How else could the Church hope to survive in view of its history?

2.4.9. All theological attempts to make divine election plausible and to explain it completely come up against limits. God's faithfulness to the promise given in election includes the possibility of judgement. Prophetic preaching in Israel has repeatedly emphasized this link between election and judgement. The New Testament states the same for the Church and for Christians (II Cor. 5:10).

2.5. The Church as “people of God” – Israel as “people of God”

2.5.1. The origin of the Church lies in the Easter experience of Jesus' followers. Since the Church remains bound to this origin, it remains bound to Israel. This must be clearly stated in the doctrine of the Church, ecclesiology.

2.5.2. In line with Paul's thinking, the Church can be understood as the community called in Christ; the justification by faith revealed in the Christ event and promised to humankind proves to be the confirmation of what God had already done for Abraham (Rom. 4). Similarly, the Apostle sees an announcement of the nations' acceptance by God in the promise to Abraham (Gal. 3:6-8).

2.5.3. As a result of its certainty based on faith in the truth of the Bible, Israel has not ceased to see itself as the people of God. Since it does not share the Christian belief that the biblical (“Old Testament”) writings point ahead to the election of the Church, the question must be raised of the parallel existence

ce of Israel's election and the election of the Church by the same God.

Both statements are true: God chose the people of Israel, and God chose the Church from Jews and the nations and thus made it his own possession. God granted the covenant to Israel by the gift of the Torah; and: in renewing, deepening and broadening this covenant with Israel by grace alone, God has promised his righteousness to all who believe in his action in Christ.

2.5.3.1. According to the image of the olive tree used by Paul in Romans 11, God's act of election forms a whole at its original source ("the root"), and initially this action initially relates only to the "olive tree" Israel. But God has now cut off some of the branches of this olive tree "because of their unbelief" and implanted others (Rom. 11:17ff). For Paul, the olive tree comprehensively includes all the bearers of the promise to Abraham chosen by God's pre-existent decision; so the olive tree is not identical with the empirical people of Israel. But Paul is certain both that God's promise of salvation for Israel remains unchanged, and that hence Israel's election remains in force and unchanged, although the majority of the people of God does not recognise God's acts in Christ. Paul sees this as "unbelief" (11:23); but he also speaks of how God can and will "engraft" the "cut off" branches again at the end of time (11:24); he sees God's promise in the Bible that "the Deliverer will come from Zion" and that "so all Israel will be saved" (11:26f), beyond the historical entities "Israel" and "Church".

2.5.3.2. Paul understands the inclusion of the Gentiles in the one original election, the "engrafting" of the "wild branches" into the trunk of the olive tree, precisely as a sign that God, at the end of time, will not treat the "cut off" branches any differently either. For Paul, there is no question of "the Gentiles" having taken the place of "the Jews"; God is the one who acts sovereignly towards both (Rom. 11:21-24).

2.5.4. There are two places in the New Testament where the Church is described directly as the ‘people of God’. In both cases, in the First Letter of Peter (2:9f) and in the letter of Titus (2:14), statements have been taken from the biblical, “Old Testament” tradition and applied to the Christian congregation. In these statements, there is no reference to the disinheriting or replacement of Israel as the people of God, nor is there any other indication of Israel’s being demoted; it must however be stated that at these points there is no thought for the contemporary Israel which does not believe in Christ. Nowhere does the New Testament speak about a “new people of God” in contrast to an “old people of God”.

2.5.5. This has consequences for the appropriate use of the term people of God for the Church.

2.5.5.1. It is misuse of the title ‘people of God’ to apply it to the Church in a way which denies it to Israel.

2.5.5.2. The term ‘people of God’ is rightly applied to the Church when it is seen as a community created by God’s election and subject to the promise of eschatological fulfilment. This promise of salvation applies to creation as a whole. Hence, the right understanding of the Church as ‘people of God’ will always also express the relativisation of the Church in relation to the fulfilment still to come; it expresses that the Church is sent to witness and serve and does not claim any privileges for it.

2.5.6. The Reformation churches long attached little significance to the self-designation ‘people of God’. Over a long period, even in theological reflection and the churches’ understanding of themselves, the focus was on ‘people’ as a natural community.

Only after catastrophic experiences had caused this understanding to lose its dominant position was it possible in the ecumenical movement for the term ‘people of God’ to be applied to the Church. Since the founding assembly of the WCC in 1948,

this term has referred to the Church as a community transcending all natural peoples, created by God's election, looking to fulfilment at the end of time and committed to witness and service with a view to this fulfilment. This witness includes testifying to the inseparable bond between the Church as people of God by divine election and Israel as people of God by divine election. This idea has been spelled out further in the Leuenberg Church Fellowship study of 1994, "The Church of Jesus Christ".

In the Roman Catholic Church, thanks to the Second Vatican Council, the term 'people' has become important for understanding the nature of the Church in the overall context of God's acts of election.

2.5.7. The Church is not just a "historical" entity but also an object of faith. This is shown by the ecclesiological emphasis in the third article of the early church creed which speaks of the Holy Spirit. The Church is both a visible community of persons and the hidden work of God.

2.5.8. Terms which can only apply to the Church are not sufficient to express the full ecumenicity of the Church – not least because it is impossible for the Church as it understands itself to see itself only and fundamentally as the "Church of the nations" or as a merely "Gentile Christian" Church.

2.5.9. The title 'people of God' is a healthy relativisation by setting the Church in a broader overall framework which points to the how God's saving will concerns humankind. In addition to the reasons connected with election and covenant theology, the eschatological perspective is the main characteristic of a theologically correct understanding of the 'people of God'. The Church as 'people of God' is also not the place of fulfilment; on the contrary, the Church is on the way to the promised kingdom of the glory of God. So the theological content of reference to the Church as 'people of God' is not a "self-description"; it is a title of honour promised to the Church *sola gratia* which in view of its actual appearance should make it

ashamed rather than confirming it. Of itself the Church cannot claim to be ‘people of God’ and consequently it can derive nothing for itself from this title to impress the world. It can only repeatedly discover and praise the granting and promise of this title of honour in the deeds of the living Christ.

2.5.10. Only when the final goal of all of God’s history with the world has been reached, will the ‘people of God’ appear visibly in the way God has predetermined for it. Until that time theology will not be able to solve the mystery of the relation between the Church and Israel. The Church confesses that is created by God’s work of election and that it is thus ‘people of God’ – with Israel. To speak of ‘people of God’ is confession and praise of God.

3. The coexistence of the Church with Israel

3.1. What has been said above has consequences for defining the relation between the Church and Israel. The Church understands itself to have been chosen freely by the God of Israel. It believes itself to be the community founded through faith in the revelation of the God of Israel in Jesus Christ; it sees Israel as the people which knows and honours God in the framework of the revelation to which its Holy Scriptures witness but without confessing Christ. Precisely on the basis of the revelation in Christ, it cannot be said that Israel should merely be seen as the past historical context of the Christ event and as “outdated” now. On the contrary, Israel continues to be the unchanging constitutive and far from outdated point of reference for God’s revelation in Jesus of Nazareth as the Christ. Faith knows that in God’s history with his creation, from the beginning to the end of time, the people of Israel continues to have its lasting place.

3.1.1. From the point of view of the Christian faith, it must be said that the continuing place which belongs to Israel is the result of the divine act of election. Israel itself defines itself as

the context of the life of a people. Christians are aware that the community of the people of Israel is based on God's act of election which relates to a life context with both social and religious dimensions.

3.1.2. Judaism has various definitions of its own of what "Israel" is. Apart from the Orthodox definition, according to which a Jew is a person born of a Jewish mother, there is also the idea of descent from the father.

However, it must not be ignored that there are also non-religious Jews for whom belonging to the people of Israel is far from identical with belonging to the 'people of God'. The diversity of Jewish understandings must be respected.

3.1.3. All these statements of Judaism about itself have in common that the people of Israel also sees itself as a people in the social sense, as a community reproducing and maintaining itself through family relationships in the continuity of history since biblical times. However, the emphasis on God's act of election makes clear that the term 'people of God' does not refer primarily to a sociological or biological entity, but has a basis which is initially and above all theological. This theological basis also implies its own sociology; it places the community before the individual without thereby despising the individual, and in this way it opens up a perspective for shaping the life of this people which has many consequences. One of these consequences is that Israel is bound by the commandments of the Torah.

3.2. Christian preaching is public and is addressed to all people. It takes place in the context of dialogue with the religions of the world and in conversation with non-religious ideologies. To all of these Christians witness naturally to their faith in their words and actions.

The same applies to the encounter with Jews. The common features of witnessing to the God of Israel and confessing the sovereign act of election by this One God are a strong argu-

ment for the churches to refrain from any activity directed specifically to converting Jews to Christianity.

3.2.1. The Church is aware that its beginnings were in Israel, and this means that in early Christianity preaching of the gospel took place also and initially to Israel. The theological debate was not about the right to preach the event of Easter among Jews; on the contrary, special theological justification was needed for mission to the Gentiles. The Apostle Paul hoped that in his work as “apostle to the Gentiles” he would also be able to win members of the people of Israel to faith in the revelation of God in Christ (Rom. 11:13f). In Rom. 11:26-32 he expresses the certainty that God, at the end of time, will have mercy on Israel, even if the majority of the Israelites do not come to believe in Christ during history.

3.2.2. The credibility of Christian witness is necessarily affected by the practical experience which Jews have of Christians. We cannot deny that the experiences Jews have had of Christians have very often fundamentally shaken the credibility of the Christian witness. Christians must be prepared to be reminded of this whenever and wherever they witness to their faith.

Part III

The Church in Israel's presence

The experiences described in Part I and the insights gained in Part II for a theological definition of the relationship between the Church and Israel have consequences for the Church's practice. The recognition that the Christian faith came into existence in Israel, and that the Church has been related to Israel from its historical beginnings down to today, leads one to grasp that the concern for Israel in the life of the Church must be deepened. The churches exist in the world alongside the forms of Jewish life which can be observed empirically. This has consequences, in particular, for reflection on the practice of Christian worship and for witness to the Christian faith beside and over against Israel. The Church has the permanent task of reflecting afresh on its position in the world with particular regard to its relation to Israel. Understanding its situation in history will mean that the Church in all its fields of action will also examine the ethical challenges of our time in the light of the biblical tradition. In this connection, the insight emphasized in Part I must be recalled that, when the churches of the Leuenberg Fellowship define their relationship to Israel, they must take account of how they are caught up in their own particular national contexts and pay attention to the resulting different forms of approach in the churches.

1. Consequences for the practice of the churches

The consequences for the practice of the churches relate particularly to (1.1.) *Parish work and church leadership*, (1.2.) *The church's preaching and teaching*, (1.3.) *Worship and the festival calendar*, and (1.4.) *Church education and further training*. Under each heading, in conclusion, practical recommendations have been included which should be discussed in the churches and implemented as the local possibilities allow.

1.1. Parish work and church leadership

1.1.1. The churches are responsible for the Gospel of Jesus Christ keeping its radiance and clarity; they must therefore make sure that Christian identity is not strengthened by devaluing or distorting the Jewish faith. It is necessary to combine one's own identity and certainty of faith with a comprehending ear for Israel's witness and statements of its identity. Reflection on a relationship between the Church and Israel which corresponds to scripture and is theologically correct is a permanent task for the churches.

1.1.2. In the struggle against all forms of discrimination, racism and anti-Semitism, the Church knows it stands side by side with Israel. Christian congregations are more convincing if they are prepared to accept social responsibility even beyond their own realm. They will promote the understanding of humanity and human rights on the basis of the Christian view of human beings. They must make an effort to present history correctly and to reflect critically on the contemporary situation with regard to xenophobia and racism and the attitude to other cultures, religions and ethnic minorities. As a framework for reflection which Christian congregations have already received from their own theological roots, 'Church and Israel' can be an important basis for this.

In their everyday life, congregations will be faced with different situations and thus look for different forms of involvement and communication. The endeavour to make people aware again of the history of Jewish communities which existed in their own setting in the past has awakened a new sensitivity for history and for the present in many Christian congregations.

1.1.3. The Church is united in solidarity with Israel for historical and theological reasons. This still applies when churches adopt a critical stand on the Arab-Israeli conflict and on contemporary political decisions by the government of the state of Israel. The churches must counteract all tendencies to denigrate the Zionist movement, which led to the founding of the state of

Israel, or describe it as racist. The churches will support all efforts of the state of Israel and its neighbours, especially the Palestinian people, to establish and maintain an established, lasting and just peace in mutual respect.

The question whether the founding and existence of the state of Israel also has theological significance for Christians is viewed differently by the churches and remains a challenge for them. In this connection, any direct political justification based on the biblical promises of the land must be refuted. Similarly, all interpretations which consider these promises to be outdated in the light of the Christian faith must be rejected. The way in which Christians see the election of Israel as the people of God must under no circumstances result in religious justification for the oppression of political, ethnic or religious minorities.

1.1.4. In conversation with other religions and, in many European countries, particularly with Islam, Christian congregations and their members are challenged more than ever before to witness to and reflect on their faith in dialogue and debate. In this connection as well, it is important to convey the special relationship which links Christians with Jews, while taking each specific context into account: in religious education, preparation for confirmation, Christian education, adult education and in study and project groups.

1.1.5. Recommendations

- The churches should encourage continuing work in groups with the task of reflecting on the theological and social consequences of the encounter between the Church and Israel for the benefit of all areas of the church's action. Wherever possible, Jewish partners should also participate in these conversations.
- The churches should engage in a lively exchange about their own specific work on clarifying the relation between the Church and Israel. They should share the insights gained from this work with one another. Therefore the churches must endeavour to establish and maintain contacts at all levels with Jewish communities in their neighbourhood.

Not least in view of the recent developments within the Jewish communities in Europe caused by migration movements, they should try to show practical solidarity whenever this is welcome.

- The churches should maintain active contacts and membership in organisations which bring together representatives of the Church and Israel or which devote their efforts to understanding, peace and development in the Near East.

1.2. The church's preaching and teaching

1.2.1. Christian faith comes about by the witness which tells others about this faith, and also lives from that witness. Christians pass on the message of the One God whom they confess as the Creator and Saviour. Christians recognise that Jews also witness to this One God. Hence, the church's proclamation in preaching and teaching can find room for what Jews and Christians have in common and what unites them. Here, it should particularly be remembered that Christians read the Tenak as their Old Testament, and that they are linked with Jews by hopes, which each expects to be fulfilled in their own way.

1.2.2. Christian preaching is the proclamation of the crucified and risen Jesus Christ. Christian proclamation takes place in accordance with the first commandment; it witnesses to the oneness and uniqueness of the God of Israel. It confesses the One God in the unity of Father, Son and Holy Spirit. Thus it exists in the tension between what unites and what divides. By witnessing to the unity of God, it makes clear that preaching Christ also takes place "in the presence of Israel".

1.2.3. Christians and Jews witness to their faith before one another. In this process, the articulation of the Christian certainty of faith must take account of the disastrous history of Christian attempts to win Jews to faith in Jesus Christ. An appropriate Christian witness to Israel will therefore particular-

ly avoid all forms which could cause it to be suspected of wanting to exploit existing predicaments.

1.2.4. The preaching of the Church must resist any kind of “forgetfulness of Israel”. It must take seriously the Jews’ special emphasis on the importance of the uniqueness and incomparability of God. The call to return to the One God links the Church and Israel. This is expressed especially when the Church’s proclamation passes on the message of God’s compassion as witnessed to in the Torah and in other parts of the Holy Scriptures of Israel, the Christian Old Testament. The Church and Israel witness in the same way that this compassion includes the entitlement of all human beings to justice and creation’s right to integrity.

1.2.5. Recommendations

- Christian proclamation must express the link between the Christian faith and Judaism. In particular, it must resist all attempts to contrast a supposedly merciless, vengeful God of the Old Testament with a merciful, gracious God of the New Testament. It must contribute to surmounting the accusation whose influence can still be felt today that the Jews “killed God”.
- Christian proclamation must endeavour to make balanced statements about Judaism and its faith. It must, for example, avoid passing on clichés about Jewish devotion to the law and must respect the Jews’ understanding of themselves.
- The hesitation still found in some churches today about preaching on Old Testament texts must be examined critically and surmounted. To this end, a greater effort by Old Testament scholarship and by homiletics to provide hermeneutics to assist Christian preaching is just as necessary as a re-examination of lectionaries and encouragement to use Old Testament passages as readings and choose them for sermon texts.

1.3. Worship and the festival calendar

1.3.1. In worship and celebration the Church witnesses to its link with Israel through faith in the One God who created the one humankind.

1.3.2. Many liturgical elements of Christian worship – the reading of the Psalms, fixed forms of prayer and also the liturgical sequence of the services – originated in Judaism. There are numerous parallels in the annual calendar of festivals of the Synagogue and the Church. The origin of many Christian festivals in the Jewish tradition is normally no longer obvious in the way in which they are celebrated today. People who prepare, lead and celebrate worship should, however, be aware of these connections and stimulate an awareness of the historical background of faith and the Church in Israel among those who share in shaping worship and festival days.

1.3.3. In the celebration of the Lord's Supper, the Church proclaims the death of Christ through whom God has reconciled the world to himself. It confesses the presence of the risen Lord and awaits his return in glory. Holy Communion is of fundamental importance for the identity of the Christian Church; but the evidence shows that even the celebration and liturgy of Holy Communion is deeply rooted in Jewish worship practice. When the celebration of Communion conveys forgiveness of sins, imparts liberation and witnesses to the hope for comprehensive reconciliation and renewal, these are signs of how the content corresponds to Jewish conceptions, such as those expressed in the Passover celebration.

1.3.4. It is, however, appropriate to exercise restraint about unthinking adoption of Jewish prayers or other parts of the Jewish (worship) tradition. Inclusions of this kind are in danger of giving the impression that statements of faith are interchangeable. In addition, such adoption can be understood as a lack of respect for the Jews' own understanding and as an attempt to appropriate the traditions of Israel by substitution.

1.3.5. Recommendations

- In celebrations of worship, there are many opportunities for drawing attention to the similarity between Christian and Jewish worship and to the tradition of Israel as the source of many elements of worship.
- The Church and Israel witness to the blessings of Sunday or the Sabbath for humankind and for the whole creation; therefore it is important to make clear the many different dimensions and implications of a break in everyday working life and its healing power. The celebration of Sunday will take the form of hearing the message of God's grace and commands; it will praise the raising of Jesus and at the same time praise God's good creation which knows the limits to which humankind is subject. It will recall the liberation from bondage which repudiates situations of injustice and it will also express the dawning of the kingdom of God, in whose Spirit we are already acting now.

1.4. Church education and further training

1.4.1. Reflection on the link faith and the Church have with Israel has consequences for the curricula of Church education and further training. Here, the question of dealing with the history and traditions of Israel is just as important as being aware of Judaism today.

1.4.2. In the context of Church education and further training, what divides Christians and Jews must be discussed in a way which does not use Israel or the Jews as a foil against which the specifics of the Christian faith can then be presented as a positive contrast.

1.4.3. The special bond between the Church and Israel will have its place in Church education, wherever possible in a direct interchange with representatives of the Jewish community and their tradition. Not least: the theological openness which can be achieved by this kind of interchange with Israel's tradi-

tions makes it possible, to engage in self-critical reflection on one's own exegetical, dogmatic and practical/theological tradition and terminology.

1.4.4. In Church education, especially in practical training for the ministry and in schools, but also in education work in general, the churches must sharpen the awareness of the need for reflection on the relationship between the Church and Israel. This will enable Christians to witness to their own identity and at the same time to speak in an appropriate way about Israel.

1.4.5. Recommendations

- Knowledge of the Jewish interpretation of scripture and the practice of the Jewish faith, together with explicit reflection on how the Church and Israel are related, are components of theological teaching in church education courses. It is therefore recommended that, wherever possible, Jewish lecturers should have a share in such teaching – where appropriate in cooperation with Christian theologians.
- Study and exchange programmes at and with Jewish educational institutions at university and other levels should be actively supported by the churches. This includes the encouragement of theological specialisation in the field of Jewish/Christian dialogue and, especially, knowledge of the Jewish tradition and history.
- Ministers of the church and teachers should be encouraged and supported when they wish to become familiar with the reality of life in Israel, e.g. in the context of study on the spot; the churches should create the conditions for this and expand the possibilities already available.

2. The common responsibility of Christians and Jews

In dealing with discrimination, racism, anti-Semitism and xenophobia in recent years, Christians and Jews in many places have taken a stand together and know that this cause unites

them. “Justice, peace and the integrity of creation”, the issues which became particularly important for many Christian churches in the conciliar process, are concerns and hopes which speak to both Christians and Jews on the basis of their own specific traditions. Jews and Christians can stand shoulder to shoulder in the struggle for the growing implementation of individual and social human rights. In recent years in Europe many people have experienced such joint commitment. These are encouraging signs that sin and injury must not always have the last word, and that – without forgetting or suppressing the past – common steps can carefully be taken together.

Concluding remarks

The churches of the Leuenberg Fellowship recognise and regret their share of responsibility and guilt in relation to the people of Israel in view of the centuries old history of hostility to the Jews. The churches recognise their false interpretations of biblical statements and traditions; they confess their guilt before God and humanity and ask God for forgiveness. They hold fast to the hope that God's Spirit will lead and accompany them on new paths.

The churches of the Leuenberg Fellowship still face the call of seeking dialogue with Jews in their own contexts and particular situations wherever possible. By listening together to the Holy Scriptures of Israel, the Christian Old Testament, ways to mutual understanding can be sought.

The parallel existence of the Church and Israel will not be replaced in history by their joining together (Rom. 11:25-32). The witness of the New Testament teaches that there are limits to theological knowledge and expression which human beings cannot transcend. In the words of the Apostle Paul (Rom. 11:33-36), the Church confesses,

O the depths of the riches and wisdom and knowledge of God!
How unsearchable are his judgements and how inscrutable his ways!
For 'who has known the mind of the Lord, or who has been his counsellor?'
Or 'who has given a gift to him that he might be repaid?'
For from him and through him and to him are all things.
To him be glory for ever. Amen.

Subjects of the addresses given during the doctrinal conversations*

Die Israel-Dokumente der deutschen Kirchen seit 1945. Ergebnisse und offene Fragen
Dr. Ralf Hoburg, 5.12.1996 (Basle)

Der jüdisch-christliche Dialog in Deutschland seit der rheinischen Synodalerklärung von 1980
Prof. Dr. Heinrich Leipold, 5.12.1996 (Basle)

Entwicklung und Fragestellungen im Zusammenhang mit der niederländischen Studie: "Israel, Volk, Land und Staat"
Dr. Andreas Wöhle, 6.12.1996 (Basle)

Die Bedeutung Israels im jüdisch-christlichen Dialog aus der Sicht der Evang. Kirche im Rheinland
Prof. Dr. Johann-Michael Schmidt, 17.4.1997 (Preetz)

Exegetische Untersuchungen zum Israel-Begriff im Alten Testament
Prof. M. Prudký, Prague, 18.4.1997 (Preetz)

Die Israel-Sicht des Neuen Testaments**
Prof. Dr. Andreas Lindemann, 18.4.1997 (Preetz)

Volk Gottes und das jüdisch-christliche Verhältnis
Prof. Dr. Simon Schoon, Netherlands, 18.4.1997 (Preetz)

Wodurch sehen sich Juden in ihrer Existenz und Identität heute infragegestellt?
Stanislav Krajewski, Warsaw, 18.9.1997 (Warsaw)

* Most of the addresses are available in writing at the Berlin Secretariat.

** Published in: Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel Bd.25, 1999, pp.167-192.

Schrift und Tradition im Judentum. Hermeneutische Grundsätze

Prof. Dr. Chana Safrai, Jerusalem, 19.9.1997 (Warsaw)

Volk Gottes in geschichtlicher Pluralität

Rabbi Dr. Roland Gradwohl, Jerusalem, 19.9.1997 (Warsaw)

Kirche als Volk Gottes an der Seite Israels***

Prof. Dr. Michael Weinrich, 20.9.1997 (Warsaw)

Das Potential des Begriffes ‘Bund’ für eine Neubestimmung
des Verhältnisses zwischen Christen und Juden

Prof. Dr. Jürgen Roloff, 26.3.1998 (Amsterdam)

*** Published in: M. Weinrich, Kirche glauben. Evangelische Annäherungen
an eine ökumenische Ekklesiologie, Wuppertal 1998, pp.190-223.

**Members of the doctrinal working group
“Church and Israel”**

Delegates

Rev. Lydie Cejpvová, Czech Brethren*

Rev. Jan Cieslar, Deputy Bishop, Slezská církev ev. a.v.

Rev. Dr. Ernst Michael Dörrfuß (Chairman), Ev. Landeskirche in Württemberg*

Senior Church Official Dr. Helmut Edelmann, Vereinigte Ev.-Luth. Kirche Deutschlands

Prof. Daniele Garrone, Chiesa Evangelica Valdese

Dr. Marianne Grohmann, Ev. Kirche A.B. in Österreich

Prof. Dr. Eilert Herms, Vereinigte Ev.-Luth. Kirche Deutschlands

Senior Church Official Cordelia Kopsch, Ev. Kirche in Hessen und Nassau*

Rev. Dieter Krabbe, Reformierter Bund

Prof. Dr. Heinrich Leipold, Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck

Prof. Dr. Andreas Lindemann. Ev.-ref. Kirche, Deutschland*

Rev. Roman Lipinski, Evangelical Reformed Church in Poland

Senior Church Official Ernst Lippold, Evangelische Kirche in Deutschland

Rev. Alain Massini, Lutheran and Reformed Churches of France

Hans Vium Mikkelsen, Evangelical Lutheran Church of Denmark*

Zbigniew Paszta, Evangelical Augsburg Church in Poland

Prof. Dr. Johann-Michael Schmidt, Ev. Kirche im Rheinland
Provost Jørgen Sontag, Nordelbische Ev.-Luth. Kirche*
Rev. Henning Thomsen, Evangelical Lutheran Church of Denmark
Rev. Dr. Hans Ucko, Exec. Sec., Office on Inter-religious Relations, WCC
Prof. Dr. Michael Weinrich, Lippische Landeskirche
Rev. Dr. Gerard F. Willems, Vereinigde Protestantse Kerk in Belgium
Rev. Dr. Andreas H. Wöhle, Samen op Weg-Kerken, Netherlands*

Permanent Adviser

Prof. Dr. Chana Safrai, Jerusalem

LCF Secretariat

President Dr. Wilhelm Hüffmeier (Director of the Secretariat)
Rev. Dr. Ralf Hoburg (project manager until 1998)
Church Official Dr. Helmut Schwier (project manager)*

* Members of the editorial group