

der Vergangenheit dies gebietet; sie ist für uns vielmehr ein theologischer Irrweg, den wir hinter uns lassen wollen.

Daher lehnen wir jede wie auch immer geartete Arbeit mit und unter Juden ab, die das Ziel hat, jüdische Menschen von ihrem Judesein abzubringen. Uns geht es nicht darum, daß Juden Christen werden; wir freuen uns aber, wenn Juden, die ihrem Glauben entfremdet waren, zurückfinden zum Gott Israels.

Im Blick auf die aus den GUS-Ländern kommenden Juden begrüßen wir es, wenn sie Anschluß an bestehende jüdische Gemeinden finden oder neue Gemeinden bilden. Unsere Aufgabe als Christen sehen wir darin, sie freundlich aufzunehmen, ihnen das Einleben bei uns nach Kräften zu erleichtern und verlässliche, gute Nachbarn zu sein.

Noch einmal sei an dieser Stelle aus der Erklärung der württembergischen Landeskirche zitiert:

„Gottes Treue gilt uneingeschränkt sowohl Seinem erwählten Volk Israel, wie der in Christus Jesus berufenen Gemeinde aus allen Völkern. Nicht gegenseitige Abgrenzung, sondern gemeinsames Lob der Treue Gottes ist unser Anliegen.“

Für die Arbeitsgruppe „Wege zum Verständnis des Judentums“
Dr. Hartmut Metzger, Jutta Zimmermann, Dr. Joachim Hahn

Wortlaut in: Denkendorfer Kreis für christlich-jüdische Begegnung, Rundbrief, Mai 1995, 77–79.

E.III.42'

KONFERENZ

LANDESKIRCHLICHER ARBEITSKREISE CHRISTEN UND JUDEN/
EVANGELISCH-LUTHERISCHER ZENTRALVEREIN
FÜR ZEUGNIS UND DIENST UNTER JUDEN UND CHRISTEN

„Lobe mit Abrahams Samen“ Israel im evangelischen Gottesdienst. Eine Arbeitshilfe (Auszug) vom Mai 1995

Verschiedene Formulierungen der Stellungnahme der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK) zur Erneuernten Agenda vom 1. Juni 1993 (→ E.III.33') stießen – wenngleich die Gesamttendenz der KLAK-Stellungnahme begrüßt wurde – auch bei im christlich-jüdischen Dialog engagierten Gruppierungen und Gremien auf Widerspruch, so z.B. beim Ausschuß ‚Kirche und Judentum der VELKD‘ (Sitzung vom 14./15.3.1994 in Berlin; Schreiben an die Kirchenleitung der VELKD). Es kam daher zu einer gründlichen Überarbeitung und Erweiterung der Stellungnahme, die dann im Namen von KLAK und Evang.-Luth. Zentralverein herausgegeben wurde.

Theologische Leitlinien aus dem christlich-jüdischen Gespräch

Der eine Gott

Der christliche Gottesdienst geschieht im Namen des Dreieinigen Gottes. Dabei dienen seine trinitarischen Formen der Entfaltung von Bekenntnis und Lobpreis des Einen Gottes, der als Schöpfer, Offenbarer und Erlöser zugleich der Gott Israels und der Vater Jesu Christi ist: Gott ist „nicht toter Gott, und er ist kein einsamer Gott, sondern indem er der Einzige ist, ist er in sich selber, in seiner göttlichen Majestät in der Höhe Einer und doch nicht allein, und so ist sein Werk, in welchem er uns begegnet und in welchem wir ihn erkennen dürfen, ein in sich bewegtes, lebendiges Werk.“¹

Die Begegnung mit Juden hat uns gelehrt, die Einzigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes in neuer Tiefe ernstzunehmen. Wir sind dadurch sensibler geworden für die Gefahr einer Aufweichung des Glaubens an den Einen Gott, wie sie sich in weit verbreiteten christlichen Denkgewohnheiten zeigen. Dazu gehört die noch immer vertretene Ansicht, Altes und Neues Testament bezeugten verschiedene „Götter“, wobei der „Gott“ des Alten Testaments dem „Gott“ des Neuen Testaments entgegengesetzt wird. Demgegenüber ist festzuhalten, daß der Eine Gott von Anfang an barmherzig, gerecht und gnädig in Schöpfung, Bund und Gebot, Leitung und Zurechtweisung, Erlösung und Sendung handelt. Daraus folgt die Aufgabe einer strengeren „Theozentrik“ im Glauben und Beten. Es ist problematisch, wenn der Name „Jesus“ ohne weiteres als Name Gottes verwendet wird. Anliegen des trinitarischen Bekenntnisses ist ja gerade nicht, Gott und Christus zu austauschbaren Größen werden zu lassen. Die Dankbarkeit dafür, daß Gott uns in seinem Sohn „alles schenkt“ (Röm 8,32), darf nicht davon ablenken, daß Jesus selbst auch in seinem Anspruch göttlicher Sendung die Einzigkeit Gottes bezeugt, dem allein Anbetung, Liebe und Dienen gelten sollen.

So gibt es im Neuen Testament kein ausdrückliches Gebot Jesu, zu ihm zu beten. Vielmehr lehrt er seine Jünger, zu „unserem Vater im Himmel“ zu beten. In der Christenheit ist es bald üblich geworden, sich im Gebet an Gott „durch Jesus Christus“ zu wenden, selbst wenn dies nicht ausgesprochen wird. Die verbreitete Gebetsanrede ausschließlich an Jesus steht in Gefahr, den trinitarischen Glauben zu verdunkeln.

Der ungekündigte Bund – die bleibende Erwählung

Das seit den sechziger Jahren einsetzende Nachdenken über die theologische Würde des nachbiblischen Judentums hat R. Rendtorff so charakterisiert: „Es geht nicht mehr darum, von der christlichen Theologie aus Israel zu definieren und damit einen Platz für Israel im christlichen Denkgebäude zu finden, sondern vielmehr darum, angesichts des Weiterbestehens des biblischen Israel die Kirche zu definieren, ohne dabei mit den biblisch begründeten unverändert

1 K. Barth, Dogmatik im Grundriß, 1947, S. 52/53.

gültigen Aussagen über Israel in Konflikt zu kommen.² Diese Aufgabe muß mit Hilfe von Begriffen und Bildern gelöst werden, die der Juden und Christen gemeinsamen Tradition entstammen. Für das Verhältnis Israel – Kirche bzw. zum Ausdruck beider Identitäten und ihrer Verbundenheit bieten sich am ehesten die Begriffe Bund und Erwählung an. Diese Auffassung hat sich inzwischen durchgesetzt: „Eine Auffassung, nach der der Bund Gottes mit dem Volk Israel gekündigt und die Juden von Gott verworfen seien, wird nirgends mehr vertreten. Die Erwählung des jüdischen Volkes bleibt bestehen, sie wird durch die Erwählung der Kirche aus Juden und Heiden nicht aufgehoben oder ersetzt“ (EKD-Studie „Christen und Juden II“, S. 18).

E. Zenger³ hat die wesentlichen Aspekte der in Ex 19–34 erkennbar werdenden Bundestheologie so zusammengefaßt:

1. Der Bund Gottes entspringt Seiner Gnadeninitiative und ist bleibender Ausdruck Seines Kommens zu Israel. Seine Treue bewährt sich gerade auch angesichts der Sünde (Ex 32).

2. Die Bundesverheißungen sollen Israel dazu bewegen, seinerseits bundesgemäß zu leben (Ex 34,11–26).

3. Die Weltperspektive der Bundesverheißungen (Ex 19,3–6) stellt Israel als ein priesterliches Volk in den Horizont der Völkergeschichte: Der Bund soll den Völkern zugute kommen. Die Jer 31,31–34 gegebene Zusage läßt nicht die Deutung zu, der neue Bund dürfe vom alten Bund isoliert gesehen werden. Hierauf läßt sich daher keine Antithese von Kirche und Israel begründen.

Im Neuen Testament bindet sich die neue Bundeserfahrung an die bisherige Bundesgeschichte an, nicht im Widerspruch zu dieser, sondern vielmehr in der Überzeugung, daß der Bund Gottes mit Israel Gnade ist, zum Halten der Gebote führen will und zum Ziel hat, daß alle Menschen dem Gott Israels als ihren König dienen. Zweierlei wird damit deutlich:

Die in der Christentumsgeschichte oft vertretene Ansicht, Gott habe Israel wegen seines Neins zur Messianität Jesu aus seinem Bund „entlassen“, widerspricht der Bibel (Röm 11,1f.).⁴ Die Aufteilung, die Israel als Gottesvolk des alten Bundes, die Kirche als Gottesvolk des neuen Bundes sieht und damit faktisch zwei „Bünde“ postuliert, verkennt die von der biblischen Tradition gemeinte Dynamik des einen Gottesbundes und der einen Erwählung. Das muß auch in der Liturgie seinen Ausdruck finden.

Volk Gottes

„Volk Gottes“ ist zum einen die wichtigste Selbstbezeichnung Israels, zum anderen nennt sich die Kirche so, teilweise in direkter Übertragung alttestamentlicher Aussagen (1Petr 2,9f.). Auch Versuche neuer Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Israel benutzen die Bezeichnung mit der Intention, Israel und die Kirche mit gleicher Würde und gleichem Auftrag zusammenzu-

2 R. Rendtorff, Hat denn Gott sein Volk verstoßen, S. 114.

3 E. Zenger, Kirche und Israel in einem Gottesbund? *KuI*, 2/91, S. 109f.

4 vgl. EKD-Studie „Christen und Juden II“, S. 25.

schließen. Auch die in neuerer Zeit formulierten Ansätze, die biblische Rede vom Volk Gottes weiterzudenken, scheitern hier. Dafür lassen sich im wesentlichen drei Modelle erkennen:

– Kirche und Israel sind auf unterschiedliche Weise „Gottesvolk“. Dies bedeutete letztlich die These von zwei Gottesvölkern. Dem steht entgegen, daß die Bibel immer nur von einem Volk Gottes redet.

– Israel und die Kirche bilden zusammen das eine Volk Gottes, das aber durch die Entstehung der Kirche auseinandergebrochen, gespalten ist. Demnach wären beide Teile des Gottesvolkes unvollkommen und doch aufeinander angewiesen. Dem widerspricht, daß sich Juden und Christen beide in vollem Sinne als Volk Gottes verstehen (vgl. EKD-Studie „Christen und Juden I“).

– Die Bezeichnung als „Gottesvolk“ kommt Israel und der Kirche in eschatologischer Bedeutung zu. Nicht als historische Größen waren Israel und die Kirche Volk Gottes; vielmehr ist in beiden lediglich ansatzweise verwirklicht, was Volk Gottes meint und in der kommenden Welt seine Vollendung finden wird. Auch dies entspricht nicht dem Selbstverständnis von Juden und Christen.

Die bisherigen Versuche haben noch nicht zu einer überzeugenden Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Israel mit Hilfe des Begriffes „Volk Gottes“ geführt. Sie haben den Blick dafür geschärft, daß im Neuen Testament „Volk Gottes“ vor allem gebraucht wird, um die „heilsgeschichtliche Kontinuität des Handelns Gottes von den alttestamentlichen Verheißungen bis zur kommenden Vollendung“ (EKD-Studie „Christen und Juden II“, S. 55) auszudrücken. Dem soll der liturgische Gebrauch folgen.

Das Judesein Jesu

„Jesu Judesein kennzeichnet nicht nur seine menschliche Herkunft. Er bezeugt auch die in der Treue Gottes gründende Kontinuität seiner Rettungsgeschichte und verbindet die Kirche mit Israel. Deshalb gehört Jesu Judesein in das Bekenntnis der Kirche“.⁵

Diese Erkenntnis haben die Kirchen erst in jüngster Zeit gewonnen, als sie sich an die Aufgabe machten, ihre Schuld gegenüber dem jüdischen Volk zu bekennen, die Schuldursachen zu begreifen und um ein neues Verhältnis zum jüdischen Volk zu ringen. Deshalb gibt es auch noch kaum Gebete, Bekenntnisse und Lieder, in denen die christliche Gemeinde diese neue Erkenntnis aussprechen könnte. Bisher wurde Jesus von seinen Wurzeln abgeschnitten und als „zeit- und situationsloser Repräsentant der allgemeinen Menschheit“⁶ gesehen. Dieses Christusbild birgt in sich die Gefahr, daß die Juden, die zur Messianität Jesu nein sagen, damit aus der Gemeinschaft der neuen Menschheit ausgeschlossen werden. Wenn die Kirchen sich jedoch des Judeseins Jesu bewußt werden, können sie von dem Irrtum eines geschichts- und wurzellosen Christsglaubens und dessen Folgen bewahrt werden. Es ist notwendig, daß diese

5 Thesen zum Verhältnis zwischen Christen und Juden EKvW, 1988, 4.1. S. 86.

6 EKD-Studie „Christen und Juden II“, S. 31.

Erkenntnis überzeugend Ausdruck in Gebeten und Liedern findet. Hierbei muß sie sich zugleich vor der Gefahr der Enterbung Israels vorsehen.

Die Frage, welche Bedeutung Jesus für das Judentum habe, wird von Juden und Jüdinnen heute etwa in drei verschiedenen Richtungen beantwortet. Für eine große Mehrheit ist Jesus nicht mehr als ein Sohn eines Volkes, der sie über die unterschiedliche Würdigung seiner Person hinaus in ihrem Judesein nichts angehe. Andere sehen, daß in ihm den Völkern der Welt ein Zugang zum Gott Israels und Seiner Tora eröffnet wurde und schließen daraus, daß Jesus ihnen nicht gleichgültig sein kann. Eine weitere kleine Gruppe bekennt sich in unterschiedlicher Weise zu Jesus als dem Messias Israels, versteht aber dieses Bekenntnis als Vollzug ihres Judeseins.

Die Kirche hat keinen Auftrag, zwischen diesen verschiedenen Positionen zu entscheiden. Sie hat ihre Aufgabe darin zu sehen, ihr Bekenntnis zu Jesus so zu sprechen und zu leben, daß es von Juden und Jüdinnen als das Bekenntnis zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott vom Sinai, ernstgenommen werden kann.

Christlicher Umgang mit der Schrift

Das Alte Testament ist zunächst die Heilige Schrift des jüdischen Volkes, die Jüdische Bibel, die Bibel Jesu. Er hat mit ihren Worten gebetet. Er ist gekommen, sie auszulegen und zu erfüllen. Sie ist Grundlage seines Redens und Handelns.

Diese Einsicht muß uns Christen dazu führen, das ganze uns überlieferte Alte Testament ernster zu nehmen, als es meist geschieht. Es muß ständig bewußt bleiben, daß das Alte Testament durch die jüdische und christliche Tradition eine doppelte Deutungsgeschichte und unterschiedliche Schwerpunktsetzungen erfahren hat. Oft hingegen erfolgt der christliche Umgang mit dem Alten Testament so, daß dadurch die geschichtliche Beziehung zwischen Gott und Israel vernachlässigt, wenn nicht gar aufgehoben wird. Auf diese Weise wird der christlichen Gemeinde die Fülle der Hebräischen Bibel vorenthalten.

„Die tiefe Verwurzelung des christlichen Glaubens im Judentum“ zwingt dazu, „bei der Auslegung alttestamentlicher Texte ... darauf zu achten, daß diese zunächst in ihrer Eigenaussage gehört werden und daß nicht vorschnell von einer neutestamentlichen Erfüllung oder gar Überbietung die Rede ist.“⁷

„Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt.“ (Mt 12,37) – Anmerkungen zum christlichen Sprachgebrauch

Den Leitlinien folgend reflektieren wir einige zentrale Vokabeln unseres gottesdienstlichen Sprachgebrauchs, die in ihrer Wirkungsgeschichte zum Antijudaismus in der christlichen Kirche beigetragen haben. Wir fragen, ob und inwieweit sie im Blick auf die fatalen Folgen heute noch gebraucht werden können. Ziel ist es, vorurteilsgeladene und klischeehafte Redeweise aufzudecken, zu vermeiden und den biblischen Wortsinn zur Geltung zu bringen.

7 EKD-Studie „Christen und Juden II“, S. 59.

„Altes Testament“

Dem Nebeneinander der Bibel Jesu und der Bibel, die von Jesus Christus zeugt, mußte in der frühen Kirche sehr bald einer Über- bzw. Unterordnung weichen: Die Jüdische Bibel wurde als Altes Testament bezeichnet, das vom Neuen Testament überholt, in den Schatten gestellt und abgelöst worden sei. Die mit der Bezeichnung „alt“ oft verbundene Abwertung der Jüdischen Bibel hat sich sehr tief in christliches Bewußtsein und gottesdienstliche Praxis eingegraben. Nicht oft genug können wir auch Redewendungen entgegnetreten, die „alttestamentlich“ oder gar „alttestamentarisch“ geradezu als Vokabel für „archaisch, grausam, rachsüchtig“ etc. verwenden. Sie verleumden zusammen mit dem Gott der ganzen Bibel vor allem und zutiefst die Juden.

Dabei ist die Jüdische Bibel für das Neue Testament „Schrift“ (1Kor 15,3 u.ö.), die den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs als rettenden und segnenden Gott bezeugt.

Sinnvoll wäre, dieser verhängnisvollen Entwicklung dadurch entgegenzuwirken, daß die Kirche für eine lange Zeit auf die Bezeichnung „alt“ und „neu“ verzichten würde. Da das undenkbar ist, schlagen wir vor, im Sprachgebrauch abzuwechseln und neben der üblichen Bezeichnung „Altes Testament“ auch andere wie „Erstes Testament“ (E. Zenger), „Hebräische Bibel“, „Jüdische Bibel“ zu gebrauchen. Dadurch könnte die christliche Gemeinde darauf aufmerksam werden, daß es hier ein Problem gibt.

„Alter Bund“ – „Neuer Bund“

Beobachtungen in der Bibel zeigten uns die Menschen aus der Völkerwelt als in Christus „gewürdigt und berufen zur Teilhabe an der Israel zuerst zugesprochenen Erwählung und zur Gemeinschaft im Gottesbund“.⁸ Wird diese Priorität Israels im Gottesbund ernstgenommen, in den die Christen eingepflanzt sind, dann hat das Konsequenzen für die liturgische Redeweise:

Ist vom „Alten Bund“ die Rede, so darf dies nicht länger im Sinne einer Abgrenzung oder Negativfolie gegenüber dem „Neuen Bund“ geschehen. Das ist etwa der Fall, wenn Attribute wie „ewig“ oder „Bund der Gnade“ einseitig nur dem „Neuen Bund“ zugeordnet werden. Die bleibende Gültigkeit des Alten Bundes muß auch ihren inhaltlichen Platz in der Liturgie finden. Bisher wird in vielen Gebeten nichts über die Geschichte Gottes mit den Menschen zwischen Weltschöpfung und Sendung des Sohnes gesagt (...).

„Volk Gottes“

Die Problematik einer Selbstbezeichnung der Kirche als „Volk Gottes“ im Blick auf ihre Verhältnisbestimmung zum Volk Israel wurde schon beschrieben. Der Begriff begegnet dennoch in vielen Gebeten völlig selbstverständlich als Selbstbezeichnung der Christen. Dabei wird übersehen, daß die Kirche den

⁸ Leitsätze: Wir und die Juden – Israel und die Kirche, Leitsätze in der Begegnung von Juden und Christen, hg. vom Moderamen des Reformierten Bundes, 1990, S. 19.

Juden in der Vergangenheit die Zugehörigkeit zum (wahren) Gottesvolk bestritten hat. Deshalb muß mit besonderer Sorgfalt mit dem Begriff „Volk Gottes“ umgegangen werden.

Andererseits muß daran erinnert werden, daß die systematische Kategorie „Volk Gottes“ in der oekumenischen Theologie unseres Jahrhunderts entscheidende Neuansätze ermöglicht hat. Sie spielt in den Konstitutionen des II. Vaticanum eine erhebliche Rolle: Sie bedeutet eine Aufwertung der allen Christen zuteil gewordenen Berufung im Gegensatz zum Verfaßtsein innerhalb der (v.a. katholischen) Hierarchie. Damit ist auch eine Abkehr von einem Selbstverständnis als *ecclesia triumphans* zur Existenz in Vorläufigkeit (in Analogie zur Wüstenwanderung Israels gesehen) verbunden.

Dadurch wird das „Volk Gottes zur eschatologischen Größe, wie es z.B. in der Konvergenzerklärung von Lima ausgesprochen wird: „In einer zerbrochenen Welt beruft Gott die ganze Menschheit, sein Volk zu werden.“⁹

Nicht zuletzt ist zu bedenken, daß in den Theologien der jungen Kirchen mit der Vokabel „Volk Gottes“ auch die Exodustradition Israels als das Zeugnis vom Befreiungswillen Gottes und seiner Hinwendung zu den Geringen beispielgebend ernstgenommen wird.

Möglich ist ein bewußter Wechsel zwischen den Bezeichnungen „Volk Gottes – Gemeinde – Kirche“. Hierbei dürfen sich jedoch Israel Gottes und Kirche nicht begrifflich vermischen (...).

„Juden“

Das neue Testament belegt die Bezeichnung „Jude“ nicht selten mit negativen Assoziationen; eine besondere Rolle spielt dabei das Johannesevangelium. Dieser Sprachgebrauch hat sich tief eingegraben und die Christenheit geprägt (J.S. Bach, Johannespassion). Bis heute wirkt er nach, wenn „Jude“ als Schimpfwort gebraucht und empfunden wird. In die gleiche Richtung zielt die theologische Terminologie, die vom Judentum der Zeit Jesu als „Spätjudentum“ o.ä. spricht. Sie erweckt und verstärkt permanent den Eindruck, das Judentum sei eine vergangene Größe ohne fortdauernde Gegenwart oder gar Existenzberechtigung. Aber bis heute leben Juden unter uns. Sie sind trotz aller Verfolgungen als Volk und in ihrem Glauben lebendige Gegenwart. Es gibt das jüdische Volk in Israel und in der Diaspora und der jüdische Glaube ist in vielfältigen Formen gelebte Religion. Beides hat für den christlichen Glauben Bedeutung.

Es gibt Stimmen, die von der Aufführung der Bach'schen und anderer Passionen aus diesem Grunde abraten. Da das undenkbar ist, ist es sinnvoll, die den Passionen innewohnende Problematik den Hörern bewußt zu machen. Ebenso ist es sinnvoll, im Gottesdienst zu einer angemessenen Verwendung der Wortgruppe „Jude/jüdisch“ zu kommen. Das kann dadurch erreicht werden, daß sich die gottesdienstliche Sprache nicht an der Tabuisierung der Wortgruppe „Ju-

de/jüdisch“ beteiligt, sondern im Gegenteil, daß die Gemeinde in guter, sachlicher Weise über das Judentum informiert wird.

„Israel“

Wenn von Israel im Gottesdienst die Rede ist, dann ist fast immer das Volk Israel vor Jesus gemeint; kaum das gegenwärtige jüdische Volk. Von dem gegenwärtigen Israel wird in gottesdienstlichen Texten allenfalls so gesprochen, daß es sein Heil in Jesus Christus finden müsse.

Dabei haben Israels Vergangenheit und Gegenwart Bedeutung für Glauben und Leben der Christen und also auch für den christlichen Gottesdienst. Israel bezeugt auch in den Jahrhunderten der Zerstreung und in seiner Gegenwart Gottes Treue (z.B. Röm 9,1–5; 11,29). Israels Geschichte vor und nach Christus bis heute wehrt einer unbiblischen Spiritualisierung der biblischen Botschaft.

Schließlich stellt die Tatsache, daß das jüdische Volk nach 1900 Jahren eine neue „Heimstatt“ in einem eigenen Staat gefunden hat, und daß dieser Staat den Namen „Israel“ trägt, eine starke Herausforderung für christliches Denken dar. Für den christlichen Gottesdienst bedeutet dies: Daß der Name Israel von der Namensverleihung an Jakob (Gen 32,29) bis zur Staatsgründung Israels 1948 immer etwas geschichtlich Konkretes meint, muß auch in der Art zum Ausdruck kommen, wie er im Gottesdienst verwendet wird. Wenn „Israel“ als Selbstbezeichnung der Christen verwendet wird, darf dies nicht in überheblicher Abgrenzung oder Vereinnahmung geschehen, sondern nur im Sinne der Zusammengehörigkeit von der Wurzel her.

„Pharisäer“

„Pharisäer“ ist ein mißbrauchtes Wort. Nicht nur A. v. Harnack sprach von einem „gemeinen Menschenwesen“, auch das heutige Pharisäerbild ist weitgehend geprägt von Adjektiven wie: selbstgerecht, heuchlerisch, starrsinnig, feindselig, kleinlich. Das Bild entfaltet einseitig die polemischen Aussagen des Neuen Testaments über die Pharisäer. Die positiven Aussagen des Neuen Testaments und anderer wichtiger Quellen wie der Schriften des Pharisäers Flavius Josephus und der Qumranschriften ergeben ein anderes Bild.

Pharisäer waren eine Laien- und Volksbewegung. Als für Gott „Abgesonderte“ (Peruschim) führten sie ein religiöses, von Lernen und Beten geprägtes Gruppenleben und waren mit großem Ernst bemüht, den Willen Gottes zu erfüllen. Die Pharisäer wollten ihr ganzes Leben im Geist der Heiligung gestalten. Dazu erschien es ihnen notwendig, das Leben der Gemeinschaft sehr genau zu regeln. Nicht nur im Gebet, sondern auch in ihrem Alltag sollten die Menschen den Willen Gottes praktizieren können.

Ihnen war Schriftlesung und Auslegung wichtig. Ihr Bemühen ging dahin, den biblischen Buchstaben nicht nur lesbar, sondern auch lebbar zu machen. So entstand neben der Tora die mündliche Lehre. Das Lernen der verschiedenen Auslegungsüberlieferungen und der Ort, an dem es geschah, das Lehrhaus, rückten in den Mittelpunkt. Nach dem Zeugnis besonders der synoptischen Evangelien steht Jesus in vieler Hinsicht den Pharisäern nahe. Er teilt mit ihnen

das Lebensgefühl – die Freude an der Tora. Lukas zeigt auch Paulus in einer Linie mit den Pharisäern (z.B. Apg 23,6). Die Streitgespräche, die Jesus mit den Pharisäern führte, manche scharfen Abgrenzungen bis hin zur gegenseitigen Verurteilung lassen sich oft auch innerhalb der unterschiedlichen Gruppen der Pharisäer weiterverfolgen. In der zentralen Frage, daß Gottes Wille die Liebe zu Gott und dem Nächsten ist, war er sich jedoch mit ihnen einig (Mk 12,28–34). Im kirchlichen Sprachgebrauch sollte das alte Klischee des „Pharisäers“ keinen Platz mehr haben. Schriftlesungen sollten, wenn erforderlich, mit Präfama eingeleitet werden. Die Wortgruppe „Pharisäer/pharisäisch“ mit der inhaltlichen Füllung von „heuchlerisch ...“ darf nicht mehr verwendet werden. Auch in der Gemeinde und in der Öffentlichkeit lohnt die Mühe ständiger Korrektur.

„Propheten“

Im umgangssprachlichen Gebrauch sind „Propheten“ fast ausschließlich Seher von Zukünftigem. Diese Redeweise deckt sich ganz mit der Wortbedeutung in christlich-kirchlicher Rede: Propheten gelten weithin als Vorboten Christi und werden so von der christlichen Theologie für ihre Zwecke vereinnahmt.

Die Glaubenstradition Israels hingegen ordnet die Tora den Propheten vor; sie legen – freilich in der Vollmacht göttlicher Berufung und nicht selten in kritischer Auseinandersetzung mit dem religiösen Establishment – die Tora aus. Diese Zuordnung findet sich auch bei Jesus in der Bergpredigt Mt 5,17. Im Gleichnis (Lk 16,29) verweist Abraham den reichen Mann in der Höllenqual, der seine Brüder durch Gottesboten warnen lassen möchte, auf „Mose und die Propheten“, die sie hören können. Jesus selbst wird als Prophet gesehen, nicht zuletzt um seiner bevollmächtigten Auslegung des Gottesgebots willen.¹⁰

In der Konfrontation mit jüdischen Stimmen werden für die Kirche Begriff und Amt der Propheten in neuer Fülle sichtbar. Die „Propheten“ sind nicht auf ein Vorläuferamt reduzierbar. Das zeigt auch das Fortbestehen des prophetischen Amtes in den ersten Gemeinden. Dies sollte sich in der Verwendung des Wortes im Gottesdienst zeigen.

„Gesetz, Tora, Evangelium“

Kaum ein dogmatisches Begriffspaar hat eine verheerendere Wirkungsgeschichte gehabt als die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium. Weit über die Aussagen des Paulus zu Tora und Nomos hinausgreifend ist „Gesetz“ zur pauschalen Bezeichnung für ein dem Evangelium entgegengesetztes, von Gott abgewandtes und auf den Menschen selbst eingeengtes, daher zum Scheitern verurteiltes Leben geworden. Rückwirkend auf das Judentum übertragen wird damit das Ende des Heils für die Juden behauptet. Gottes Gabe der Tora ist aber mehr als die Setzung einer Rechtsinstanz; sie ist Zeichen seiner Liebe

¹⁰ Hier findet sich im Original ein Hinweis auf eine hier nicht abgedruckte Textpassage (Anmerkung der Herausgeber).

zu Israel. Sie ist Weisung zum Leben, sie ist auch Trost (Ps 119,52.92) und Grund der Hoffnung. Von dieser Gewißheit zehrt noch Paulus Röm 7,12: „So ist also die Tora heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut“. Die Liebe zur Tora ist die dankbare Antwort auf Gottes Gabe. Es ist eine grobe Verzeihung, wenn Christen darin „Werkgerechtigkeit“ gesehen haben oder sehen. Die Tora ist es, vor der sich Jesu Gebot verantwortet und bewährt. In seinem Lehren und Tun – und vollends in seinem leidenden Gehorsam – erfüllt Jesus die Tora. Als der von Gott Auferweckte gibt er allen, die ihn bekennen, Anteil an seinem Leben, damit sie ihn als von Gott Geliebte zur Ehre Gottes leben.

Das Neue Testament ist Zeugnis einer lebendigen Auseinandersetzung um die Geltung der Tora im Alltag der christlichen Gemeinde zwischen Observanz, Distanz und Freiheit – im Gegenüber, aber auch in der Nähe zu jüdischer Torauslegung. Um der Vielfalt neutestamentlicher Verhaltensweisen gegenüber der Tora gerecht zu werden, ist es angemessen, statt von „Gesetz“ von „Weisung“, „Gebot“ oder „5 Bücher Moses“ zu sprechen (...).

„Erwählung“

Israel weiß sich von Gott geliebt und erwählt, zum Segen für die Völker (Gen 12,3) und zur Verherrlichung seines Namens (Jes 42,12). Diese Wahl Gottes erfolgt nach biblischem Verständnis nicht aufgrund besonderer Qualitätsmerkmale, sondern als Akt der freien Liebe und Gnade (5Mose 7,6ff.). Sie bedingt im jüdischen Selbstverständnis durchaus keinen besonderen Anspruch an Gott, wie von Nichtjuden mit Behauptungen wie „die Juden betrachten sich als das ‚auserwählte‘ Volk“ häufig unterstellt wird. Vielmehr wird Gottes besonderer Anspruch zur Heiligung Seines Namens als Inhalt der Erwählung gesehen und bekannt. Der Urgrund der Erwählung wird durch Gottes befreiendes Handeln an seinen versklavten Kindern in Ägypten gelegt (Ex 6,7). Diese Erwählung ist in der Kreuzigung Jesu nicht etwa aufgehoben, vielmehr gelangen nun Christen zur Teilhabe an Gottes Erwählung. Diese Teilhabe ist im Neuen Testament in besonderer Weise dadurch ausgedrückt, daß Jesus mit dem Passalamme verglichen wird (1Kor 5,7). Am Passafest vergewissert sich Israel seiner Erwählung. In diese Tradition hat sich die Gemeinde Jesu hineingestellt. Die Wortgruppe „Erwählung/erwählen“ sollte nicht mehr zum Zweck der Distanzierung verwendet werden. Weiterhin sollten wir dem Wunsch vieler Juden folgen und auf die von vielerlei Klischees aufgeladene Vokabel „auserwählt“ in Verbindung mit dem Volk Israel verzichten. Statt dessen wird besser von „erwählt“, „erst-erwählt“, „berufen“ gesprochen.

„Sohn Gottes“

Das christliche Dogma will, indem es sich des Titels „Sohn Gottes“ für Jesus bedient, das Bekenntnis zur Gegenwart Gottes in Christus ausdrücken. Dabei ruft „Sohn Gottes“ im biblischen Kontext neben den weit geläufigen hellenistisch geprägten Bildern des Wunderbaren in Herkunft und Handeln eine Fülle genuin alttestamentlich-jüdischer Motive auf den Plan. Christen geläufig sind

die Bezeichnung „Sohn“ für den von Gott adoptierten König (Ps 2,7; 2Sam 7,14) und die darin wurzelnden messianischen Hoffnungen. Daneben steht die breit tradierte, aber in der Christologie lange nur wenig beachtete Bezeichnung des Volkes Israel als „Sohn Gottes“. Der Gedanke ist eng mit dem Exodusgeschehen verbunden. Israel ist „der erstgeborene Sohn“, dessen Freilassung zum Dienst Gottes vom Pharao gefordert wird (Ex 4,22); Dtn 32,18f. nennt Israel die „von Gott gezeugten Söhne und Töchter“; Propheten reden Israel als Gottes „teuren Sohn“ und „Lieblingskind“ an, den „aus Ägypten gerufenen Sohn“ (Jer 31,20; Hos 11,1).

Daß Matthäus eben dies Bild im Reflexionszitat (Mt 2,15) auf Jesus bezieht, zeigt eine Spannung an, die in der Christologie durchgehalten werden muß, nämlich daß Gott zugleich in Jesus Mensch geworden und in Israel zur Welt gekommen ist. „Jesus und Israel sind in ihrer gemeinsamen Gottessohnschaft christologisch zu bedenken.“¹¹ Hier sind erst Anfangsschritte eines theologischen Weges erkennbar, der deutlicher nicht nur auf Israel zuführt, sondern auch Jesus von Nazareth nahezukommen sucht.

Für den christlichen Sprachgebrauch in der Verwendung des „Sohn-Gottes-Titel“ heißt das: Der Sohnestitel sollte nicht mehr vorrangig oder gar ausschließlich zur Markierung eines Gegensatzes zum Judentum benutzt werden, wie es immer noch allzu häufig geschieht. In der Formulierung von Gebeten geht es auch um „die Überwindung adoptianischer Ängste“.¹² So könnte der Sohnestitel noch mit anderen Verben verbunden werden, als einseitig mit den aus hellenistischen Vorstellungen herrührenden von Zeugung und Geburt. Gerade Mt 2,15 legt es nahe, Jesus als den gerufenen, berufenen Sohn Israels vor Augen zu stellen (...).

„Umkehr“ und „Bekehrung“

Das Reden von Israel in Gebet und Verkündigung des christlichen Gottesdienstes war – und ist es mancherorts noch – bestimmt von den Paulusurteilen: „Blindheit ist Israel widerfahren“ (Röm 11,25); „Israel hat die Decke vor Augen“ (2Kor 3,12–16); „mein Leben unter dem Gesetz ist für mich ein Dreck“ (Phil 3,8). Aus solchen Aussagen wuchsen die Theologie der Überlegenheit der Kirche über Israel und das Gebet für Umkehr und Bekehrung Israels.

Der tiefgreifende Umschwung, den wir in unseren Tagen im Verhältnis der Christen zum jüdischen Volk erleben, stellt auch unser Beten für Umkehr und Bekehrung Israels in Frage. Folgende Zitate markieren die gegenwärtige Erkenntnislage:

1975 – EKD-Studie „Christen und Juden“: „Die Kirche wird es nicht unterlassen dürfen, freimütig auszusprechen, daß sie selbst des Gesprächs mit dem Judentum bedarf; denn sie stößt hier auf Erfahrungen mit dem Gott der Bibel,

11 F.W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden. Eine Christologie II, S. 99.

12 J.J. Petuchowski, C. Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Art. „Dreifaltigkeit“ S. 94.

die jedem Christen helfen können, das Verständnis seiner Identität wesentlich zu vertiefen. Dies ist von grundlegender Bedeutung für weiterführende Möglichkeiten der Begegnung von Christen und Juden.“¹³

1980 – Beschluß der Rheinischen Landessynode: „Die bleibende Berufung und Sendung Israels verbietet es der Kirche, ihr Zeugnis ihm gegenüber in derselben Weise wie ihre Sendung (Mission) zu allen anderen Völkern zu verstehen.“¹⁴

1990 – LEKKJ-Erklärung Driebergen, II.3: Um ein neues Verhältnis zu den Juden zu finden, müssen wir als Kirche lernen, Buße zu tun.

1991 – EKD-Studie „Christen und Juden“ II: „In der Begegnung (von Christen und Juden) ist unerläßliche Voraussetzung die Bereitschaft, auf das Zeugnis der jeweils anderen zu hören, von ihrer Glaubens- und Lebenserfahrung zu lernen und so neue Seiten der biblischen Überlieferung zu entdecken. In solcher Begegnung kann das eigene Zeugnis nicht verschwiegen werden. ... Juden und Christen haben sich in der Begegnung unendlich viel zu sagen und können miteinander Gottes Wirklichkeit neu entdecken.“¹⁵

1991 – Erklärung des Ev.-luth. Zentralvereins für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen: „... sind wir uns bewußt, daß nach dem Einschnitt von Auschwitz (Schoa/Holocaust) die Zielvorstellungen in der Begegnung zwischen Christen und Juden sich gewandelt haben. Das betrifft vor allem ... die Infragestellung des jüdischen Glaubens- und Lebensweges.

Unter Judenmission werden ... alle Aktivitäten von Kirchen, kirchlichen Organisationen und einzelnen verstanden, die unter Mißachtung des jüdischen Glaubens- und Lebensweges das Ziel haben, Juden zu Christen zu machen. Dazu sagen wir nein und lehnen solche Aktivitäten ohne Einschränkung ab.“¹⁶

An die Stelle des Gebets um Umkehr und Bekehrung Israels tritt das Bekenntnis der Schuld der Christenheit gegenüber dem jüdischen Volk, der Dank für die Vertiefung des eigenen Glaubens in der Begegnung mit dem Judentum, die Fürbitte für das jüdische Volk in Israel und in der Diaspora.

Das am meisten bekannt gewordene Beispiel solcherart verwandelten Betens ist die Neugestaltung der Fürbitten für die Juden im katholischen Karfreitagsgottesdienst (...).

13 EKD-Studie „Christen und Juden I“ (1975), S. 35.

14 Zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen 1980, S. 28.

15 EKD-Studie „Christen und Juden II“, S. 57f.

16 Friede über Israel 74, 1991, S. 169ff.

Wortlaut in: „Lobe mit Abrahams Samen“. Israel im evang. Gottesdienst. Eine Arbeitshilfe, erarbeitet von R. Buschbeck, C. Dithmar, G. Laqueur, J. Sontag, herausgegeben für die Konferenz landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK) und den Ev.-luth. Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen von U. Schwenmer und A. Baumann, Heppenheim/Wolfsburg, 1995.