

Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum vom 14. März 2000

Nachdem die Studienkommission der EKD bereits 1975 und 1991 richtungweisende Studien zum Verhältnis von Christen und Juden veröffentlicht hatte, liegt mit der Studie III nun ein weiteres Beratungsergebnis vor, von dem entscheidende Impulse für das künftige christlich-jüdische Gespräch zu erwarten sind. Die EKD-Studie Christen und Juden III ist in fünf Teile gegliedert: nach einer Bestandsaufnahme wird das Thema ‚Bund Gottes‘ entfaltet, danach geht es um die Fragestellung ‚Bleibende Erwählung Israels und Streit um die Judenmission‘. Ein vierter Abschnitt fragt nach gemeinsamen Handlungsfeldern für Christen und Juden in der heutigen Welt und schließlich werden Orientierungen benannt, die im christlich-jüdischen Gespräch von Bedeutung sind. Die Studienkommission hat mit dieser Ausarbeitung in vieler Hinsicht theologisches Neuland betreten und hat sich auch nicht gescheut, ausgesprochen kontroverse Fragen anzusprechen, wie z.B. die Themen ‚Messianische Juden‘, ‚Land und Staat Israel‘ und ‚Judenmission‘.

1. Die Entwicklung seit Studie II

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

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

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

Was in den kirchlichen Erklärungen als Konsens zum Ausdruck kommt, hat sich auch in der Breite kirchlicher Meinungsäußerungen weitgehend durchgesetzt. Dies gilt nicht nur für die Gliedkirchen der EKD, sondern auch für die evangelischen Freikirchen. Und es kann weitgehend auch für die römisch-katholische Kirche vorausgesetzt werden. Allerdings gibt es durchaus auch

Rückfragen, in einzelnen Punkten sogar Widerspruch. Unterschiedlich wird zudem beurteilt, was aus den Konsensaussagen zu folgern ist. Weitere Klarstellungen sind darum notwendig. Der Konsens muss sowohl befestigt wie vertieft werden. Zur Verankerung des Konsenses haben eine Reihe von Gliedkirchen der EKD Änderungen in ihren Grundordnungen vorgenommen. Zu seiner Vertiefung haben andere Gliedkirchen Erklärungen erarbeitet und veröffentlicht.

1.1.1 Änderungen der Grundordnungen

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

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

Die bleibende Verbundenheit der Kirche mit dem jüdischen Volk

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

Die bleibende Erwählung Israels

Die Aussage vom Bund Gottes mit Israel, d. h. von der bleibenden Erwählung Israels bzw. von der bleibenden Verheißung Gottes für sein Volk Israel ist das theologisch tragende Element aller Neuformulierungen in den Kirchenverfassungen. „Gott hat Israel zu seinem Volk erwählt und nie verworfen“ (Ev.-ref. Kirche). Die Kirche „bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält“ (Ev. Kirche im Rheinland). „Aus Blindheit und Schuld

zur Umkehr gerufen, bezeugt sie (die Kirche) neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen“ (Ev. Kirche in Hessen und Nassau). „Sie erkennt und erinnert daran, daß Gottes Verheißung für sein Volk Israel gültig bleibt“ (Berlin-Brandenburg und Pommern). Das Bekenntnis zu Gott erhält eine weitere nähere Bestimmung durch den Hinweis: „der ... sein Volk Israel erwählt hat und ihm die Treue hält“ (Lippische Landeskirche).

Die Absage an den Antisemitismus

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

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

Die These von der Hineinnahme in den Bund Israels

Die Ev.-ref. Kirche sagt: Gott „hat in Jesus Christus die Kirche in seinen Bund hineingenommen“. Eine anders akzentuierte Formulierung hat die Ev. Kirche der Pfalz gefunden: „Durch ihren Herrn Jesus Christus weiß sie (die Kirche) sich hineingenommen in die Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem erstewählten Volk Israel“: In den übrigen Neuformulierungen der Kirchenverfassungen wird eine solche Formulierung nicht verwendet (s. Teil 2 dieser Studie).

Weitere Aussagen

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

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

1.1.2 Neue Erklärungen

Zur Vertiefung des Konsenses haben jene Kirchen wichtige Beiträge geleistet, die seit Studie II neue Erklärungen zum Verhältnis von Kirche und Israel beschlossen und veröffentlicht haben. Es sind dies die Ev.-ref. Kirche (1992), die Ev.-Luth. Kirche in Oldenburg (1993), die Ev. Kirche von Westfalen (1994 und 1999), die Ev.-luth. Landeskirche Hannovers (1995), die Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck (1997), die Evang.-Luth. Kirche in Bayern, die Lippische

Landeskirche und die Evang.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs (alle 1998) sowie die Evangelische Kirche von Westfalen (1999). Die angeführten Erklärungen setzen den in Studie II skizzierten Konsens voraus, teilweise nehmen sie ausdrücklich und ausführlich darauf Bezug (Oldenburg, Kurhessen-Waldeck, Bayern).

Die Überwindung der Entfremdung vom Judentum

In Studie II ist dies die gemeinsame Überschrift der Abschnitte zu Antisemitismus und zum Holocaust. Dies bleibt das Hauptanliegen der Texte. Die Erklärungen sind vom ausdrücklichen Willen zur Umkehr geprägt. Die Verflochtenheit der Kirche in die Vorgeschichte des Holocaust kommt zum Ausdruck (Oldenburg, Bayern), die Verpflichtung, Antisemitismus und Antijudaismus entgegenzutreten, wird in allen Erklärungen betont. Antijudaismus wird als dem innersten Wesen des christlichen Glaubens entgegengesetzt erkannt (Bayern).

Die bleibende Verbundenheit der Kirche mit Israel

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

Das Unterscheidende

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

Zur Judenmission

Formulierungen der Rheinischen Synodalerklärung von 1980 aufnehmend und fortführend stellt die Erklärung der Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen (1999) fest: „Juden und Christen bezeugen je für sich und für-

einander die Treue Gottes, von der sie beide leben. Deshalb achten Christinnen und Christen jüdische Menschen als Schwestern und Brüder im Glauben an den Einen Gott. Der offene Dialog über Gottes Gnade und Wahrheit gehört zum Wesensmerkmal der Begegnung von Christen mit Juden. Diese Einsichten lassen nicht zu, dass Christen Juden auf den christlichen Glauben verpflichten wollen. Deshalb distanziert sich die Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen von jeglicher Judenmission.“

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

Der Staat Israel

Die Stellung zum Staat Israel ist Anlass und Inhalt einer Erklärung der Ev.-ref. Kirche: „Die Rückkehr der Juden in das Land Israel und ihr Wohnen in diesem Land stehen in unlösbarem Zusammenhang mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Deshalb wenden wir uns entschieden gegen alle Bestrebungen, die Israel eine freie und unabhängige Existenz absprechen.“ Nicht unmittelbar vom biblischen Zeugnis, sondern von der christlichen Verantwortung her argumentiert die Erklärung von Kurhessen-Waldeck, wenn sie sagt: zu dieser „gehört das Bemühen darum, dass der Staat Israel mit seinen Nachbarn – insbesondere mit dem palästinensischen Volk – in gegenseitiger Achtung des Heimatrechts einen sicheren Frieden findet“. Ähnlich formuliert die Bayerische Erklärung: „Christen unterstützen das Bestreben des jüdischen Volkes nach einer gesicherten Existenz in einem eigenen Staat. Zugleich sorgen sie sich um eine Friedenslösung im Nahen Osten, die die Rechte auch der Palästinenser und insbesondere der Christen unter ihnen einschließt und Sicherheit für alle dort lebenden Menschen gewährleistet.“ Die Westfälische Kirche verdeutlicht, dass sie in ihrer Synodalerklärung von 1999 mit „Israel“ das Volk Gottes in biblischem Sinne meint. Sie hebt hervor: „Es ist also nicht der Staat Israel gemeint und keine Stellungnahme zu den politischen Konflikten des Nahen Ostens beabsichtigt. Die ökumenische Verbundenheit mit den Kirchen des Nahen Ostens fordert uns heraus, die berechtigten Anliegen von Israelis und Palästinensern auch künftig im Blick zu behalten.“

Konsequenzen für die Praxis

Für die jüngeren Texte ist typisch, dass sie sich auch auf praktische Fragen beziehen. Die Ev. Kirche von Westfalen und die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche haben in ihren Gemeinden einen Gesprächsprozess in Gang gebracht, der sowohl die strittigen theologischen Themen wie deren Bedeutung für das Selbstverständnis der Kirche zum Inhalt hat. Die Oldenburgische und die Hannoversche Erklärung empfehlen besondere Sensibilität für den christlichen Sprachgebrauch im Gottesdienst und im Alltag, die Unterstützung bei der Erhaltung jüdischer Friedhöfe, das Studium des Judentums und seiner Geschichte. Die Geschichte der eigenen Landeskirche in der NS-Zeit und die daraus zu ziehenden Lehren werden in mehreren Erklärungen ins Auge gefasst

(Hannover, Mecklenburg). Die Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck ersucht ihre Gemeindeglieder, „sich in ihrem Zeugnis und in den Begegnungen vom Respekt vor der Glaubenserfahrung Israels leiten zu lassen und so Wege zu finden, Gott gemeinsam zu loben“. Die Evang.-Luth. Kirche in Bayern entfaltet ein Programm der Wahrnehmung des Judentums und der Begegnung mit ihm auf allen kirchlichen Ebenen, besonders auf der Ebene der Aus- und Fortbildung.

1.2 Die Entwicklung jüdischen Lebens in Deutschland

1.2.1 Starke Zuwanderung in den neunziger Jahren

Nachdem bereits in den 80er Jahren Juden aus der Sowjetunion in Deutschland Aufnahme gefunden hatten, veränderte sich die Situation grundlegend durch die Entscheidung der ersten frei gewählten DDR-Regierung Mitte 1990, Juden aus der früheren Sowjetunion in größerer Zahl die Einwanderung zu eröffnen. Nach der Herstellung der Einheit Deutschlands wurde diese Entscheidung von der Bundesregierung übernommen und die russischen Juden als „Kontingentsflüchtlinge“ anerkannt. Auf diese Weise sind im letzten Jahrzehnt etwa 50 000 Juden aus der früheren Sowjetunion nach Deutschland gekommen, von denen allerdings nicht wenige in andere Länder weiter gewandert sind oder sich keiner jüdischen Gemeinde angeschlossen haben. Die Gesamtzahl der Juden in Deutschland ist auf über 80 000 angestiegen.

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

Die jüdischen Gemeinden sehen sich durch diese Entwicklung vor gewaltige Herausforderungen gestellt. Die meisten Zuwanderer waren in der Sowjetzeit jüdischem Gottesdienst und jüdischem Leben entfremdet; sie müssen an jüdische Traditionen erst wieder herangeführt werden. Die jüdische Identität der Zuwanderer ist zudem nicht in allen Fällen geklärt. Auch die sprachliche und berufliche Integration der Zuwanderer in die deutsche Gesellschaft stellt vor große Probleme. Diese Integrationsprozesse sind noch längst nicht abgeschlossen und nehmen in den jüdischen Gemeinden viel Kraft und Zeit in Anspruch. Andererseits haben die Zuwanderer auch viele neue Impulse gegeben. Durch die große Zahl von Kindern und Jugendlichen unter ihnen hat sich die Altersstruktur der jüdischen Gemeinden sehr verändert. So wurden neue jüdische Kindergärten und Schulen eingerichtet und Jugendgruppen gegründet.

1.2.2 Größere Vielfalt in den Gemeinden

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

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

In der jüdischen Gemeinschaft wird nach wie vor darüber diskutiert, wie die in Deutschland lebenden Juden ihre Identität bestimmen wollen – als „Juden in Deutschland“, „deutsche Juden“ oder als „deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens“. Für letztere Definition hat sich besonders der verstorbene Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, eingesetzt.

1.2.3 Auswirkungen auf das christlich-jüdische Verhältnis

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

Jüdische Gemeinden sind immer wieder alarmiert durch Anzeichen einer hier und da auftretenden Judenmission. Diese Ängste und Befürchtungen dürfen von christlicher Seite nicht überhört werden; sie sind ernst zu nehmen (vgl. 3). Immer noch und immer wieder werden Jüdinnen und Juden als Fremde empfunden und abgelehnt. Jüdische Friedhöfe werden nach wie vor zu Orten fremdenfeindlicher Exzesse. Die Gefahr des Antisemitismus ist noch nicht überwunden. Darum bedarf dieser Bereich weiterhin besonderer Aufmerksamkeit (vgl. 4.1.3).

2. Der Bund Gottes

2.1 Offene Fragen

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

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

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

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

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

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

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

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

Demnach gäbe es auch *nach* Christus nur einen einzigen Bund, nämlich den Bund Gottes mit Israel. Und die an Christus Glaubenden aus den Weltvölkern hätten um Christi willen Anteil an diesem. Mit der Leitvorstellung des Bundes wäre demnach eine theologisch einleuchtende und unstrittige Zuordnung von Christen und Juden möglich. Das macht die Faszination dieser Formel aus. Aber ist sie wirklich tragfähig? Zweifel hieran sind nicht zuletzt auch von Theologen, die das Grundanliegen der Rheinischen Synodalerklärung teilen, geäußert worden. Begründete Kritik kam auch von jüdischen Gesprächspartnern. Dabei geht es zum einen um die Frage nach den biblischen Grundlagen für eine solche Vorstellung. Deutlich ist, dass jedenfalls die dominanten biblischen Begriffe und Bilder, die in beiden Testamenten die eschatologische Einbeziehung der nichtisraelitischen Völkerwelt in die heilvolle Gottesnähe Israels ausdrücken, nicht am Bundesbegriff orientiert sind. Zum andern ist zu fragen, ob die Formel der bleibenden Sonderrolle Israels gerecht zu werden vermag und insbesondere, ob sie das Nebeneinander von Judentum und christlicher Kirche – zunächst einer Kirche aus Juden und Heiden, dann aber auch einer rein heidenchristlich geprägten Kirche – angemessen zum Ausdruck zu bringen vermag.

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

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

Vorbemerkung zur Terminologie

Mit dem Begriff „Bund“ werden im Folgenden die biblischen Begriffe *b^erit* (hebr.) bzw. *diatheke* (griech.) wiedergegeben. Zugleich soll versucht werden, dem sachlich vom deutschen Begriff „Bund“ abweichenden Bedeutungsradius dieser beiden Begriffe, soweit möglich und erforderlich, durch entsprechende Umschreibungen gerecht zu werden. Anders als der deutsche Begriff „Bund“, der eine vertragliche Vereinbarung zwischen gleichgestellten Partnern (lat. *foedus*) bezeichnet, steht der hebr. Begriff *b^erit* als theologischer Terminus für die autoritative Setzung eines Gemeinschaftsverhältnisses durch einen Mächtigen (d.h. durch Gott), das eine Selbstverpflichtung Gottes und/oder die Inpflichtnahme des Bundespartners einschließt. Der griechische Begriff *diatheke* nimmt im Neuen Testament weithin diesen alttestamentlichen Bedeutungsgehalt auf, wobei allerdings an einigen Stellen (z.B. in Gal 3f und 2Kor 3) die Bedeutung *diatheke* = „Testament“, „maßgebliche letztwillige Verfügung“ mitschwingt.

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

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

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

tes, Pinhas, der Stammvater aller Priester, Josua, dem Gott das Verheißungsland öffnete, und schließlich David, dem er die „Erbnachfolge eines Herrschers von Gottes Gnaden verlieh“ (Sir 45,25). Daneben gibt es in anderen frühjüdischen Texten auch andere inhaltlich abweichende Aufzählungen.

Weder auf eine genaue geschichtliche Bestimmbarkeit einzelner Bundsetzungen noch auf deren Zahl kommt es offensichtlich an. Wichtig ist vielmehr die Glaubenserfahrung, die sich in der erzählenden Erinnerung an Gottes Bundsetzungen niederschlägt: Die Frühgeschichte Israels gilt an allen ihren entscheidenden Wendepunkten als durch Gottes bundsetzendes Handeln bewirkt und begleitet. Israels Geschichte ist Bundesgeschichte, insofern sie davon handelt, dass Gott den Weg seines Volkes durch beständige Erweise seiner Treue und Güte begleitet.

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

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

In diesem Rahmen ist auch der Sinaibund zu sehen. Er ersetzt nicht die vorhergegangenen Bundsetzungen an die Väter, sondern führt sie weiter bzw. ist – speziell in der Systematik der priesterschriftlichen Darstellung – deren Realisierung. Er hat allerdings insofern eine Sonderstellung, als er sich auf das „Buch des Bundes“ (2Mose 24,7) bezieht; das Buch des Bundes steht für die schriftliche Tora, es stellt den Dekalog auf den „Tafeln des Bundes“ (5Mose 9,9.11. u.ö.; vgl. 2Mose 34,28) als Bundesurkunde heraus und bringt die innere Struktur der Gottesbeziehung Israels zum Ausdruck, die durch das Ineinander von Verheißungs- und Verpflichtungsdimension gekennzeichnet ist.

Sofort tritt denn auch das Moment der Gefährdung des Bundes besonders hervor. In der Erzählung vom Abfall zum Goldenen Kalb in 2Mose 32, der anschließenden intensiven und langen Fürbitte des Mose und der Vergebung, die Gott schließlich gewährt, der sich als „barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue“ (2Mose 34,6) erweist, wird dieses Problem grundlegend behandelt. Die aus der Barmherzigkeit Gottes entspringende Erneuerung des Bundes (2Mose 34,10) macht deutlich, dass Israels Bund faktisch immer schon ein „neuer“ ist, der menschliche Schuld und göttliche Vergebung mit umschließt. Historisch lässt sich am Alten Testament zeigen, dass der Beg-

riff „Bund“ in einer Zeit der Krise entstand. Er wurde für Israel jeweils wichtig, wenn das Volk in seiner Existenz bedroht war: zum Beispiel in der Zeit nach dem Ende des Nordreiches (nach 721), vor allem aber in der Exilszeit (nach 587).

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

Trotz der Untreue Israels kann und will Gott nicht von seinen Zusagen lassen. Ohne seinen Bund mit Israel wäre er ein anderer Gott als der, von dem die Bibel spricht. Auf diese Pluralität der Bundsetzungen Gottes bezieht sich auch Paulus, wenn er in Röm 9,4 von den Israel gegebenen „Bünden“ spricht. Dieser Sachverhalt ist übrigens in der revidierten Lutherbibel 1984 neuerdings durch die Korrektur des Singulars „Bund“ in den Plural „Bundesschlüsse“ berücksichtigt.

2.3 Was ist neu am „neuen Bund“ von Jer 31?

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

Herkömmliche christliche Auslegung dieser Stelle ging von drei Voraussetzungen aus: (1.) Der Bund Gottes mit dem Volk Israel werde vom Profeten als nicht mehr in Kraft befindlich dargestellt. Israel sei somit bereits in der Zeit des Exils ohne Bund gewesen. (2.) Der hier angesagte „neue Bund“ meine einen in ferner Zukunft liegenden Bund, der in keiner Kontinuität mit dem alten Bund Israels mehr stehe; und (3.) die so vorausgesetzte Diskontinuität sei in der Materie des neuen Bundes begründet, denn dieser beziehe sich nicht mehr auf die

Tora und ihre Erfüllung, sondern werde allein vom Geist Gottes gewirkt werden. Alle drei Voraussetzungen bedürfen jedoch dringend der Korrektur. Der Prophet spricht zwar von einem Bruch des Bundes durch die „Väter“, wobei der den Wortbruch der Jerusalemer 589/88 mit dem Ungehorsam der Exodus- und Wüstengeneration zusammenschaut. Jedoch ist der Bund durch diesen Bundesbruch keineswegs hinfällig geworden; von seiner Aufkündigung durch Gott ist nicht die Rede. Die Wendung „ob ich gleich ihr Herr war“ (Jer 31,32) benennt vielmehr das, was über den Bundesbruch hinweg reicht und die Kontinuität gewährt: Gottes Eigentumsrecht, das sich in der Sündenvergebung (Jer 31,34) wie im bleibenden Anspruch der Tora manifestiert. Um dieser Gefährdung zu begegnen, kündigt Gott nunmehr durch den Propheten einen neuen Bund an. Dessen Neuheit soll nicht etwa darin bestehen, dass der vorausgegangene Bund für aufgekündigt erklärt, die Tora vom Sinai überwunden und durch ein anderes Gesetz ersetzt wird. Noch weniger geht es um einen neuen menschlichen Partner. „Neu“ wird der vom Profeten angesagte Bund vielmehr darin sein, dass er den bisherigen Bund eschatologisch überbietet: Er wird der abschließende, vollkommene Bund sein, Gottes letztes und unüberbietbares Wort in dieser Sache. Anders als die bisherigen Bundsetzungen wird er gegen die Möglichkeit eines Bundesbruches seitens Israels abgesichert sein. Gott selbst wird ihnen die Fähigkeit schenken, die Tora zu halten, ohne jemals mehr von ihr abzuweichen.

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

Obwohl die frühen Rabbinen das Verhältnis zwischen Israel und Gott relativ selten auf den umfassenden Begriff des Bundes brachten, haben sie dennoch die jeremianische Verheißung eines neuen Bundes aufgegriffen und theologisch fruchtbar gemacht. Wo sie dies tun, betonen sie die Kontinuität zwischen Altem und Neuem. Der neue Bund ist Erneuerung und Bekräftigung des alten und somit ein *erneuerter Bund*. Dieser steht keineswegs im Gegensatz zur Sinai-Tora, sondern ist geradezu von Anfang an in ihr angelegt, der *neue Bund* ist bereits im *alten Bund* enthalten; der qualitative Unterschied – hier der gebrochene, dort der, der nicht mehr gebrochen wird – geht Hand in Hand mit einer im Wesen des alten Bundes selbst begründeten Kontinuität. Jer 31,33 wird dann in der talmudisch-midrasschischen Auslegungstradition häufiger zitiert als die beiden vorangehenden Verse, für gewöhnlich aber von dem Motiv des *neuen*

Bundes abgekoppelt. Was vom biblischen Kontext dennoch bleibt, ist die eschatologische Signatur der Verheißung: Die ins Herz geschriebene Tora wird zu einer Tora, die man in der kommenden Welt, nachdem man sie gelernt hat, nicht wieder vergisst.

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

2.4 Der Bund - unverlierbares Identitätszeichen Israels

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

Zwar gibt es bekanntlich vielfältige und gewichtige Verheißungen, die von einer heilvollen Auswirkung der Israelbeziehung Gottes auf die weltweite Völkerwelt reden – von der Teilnahme am Abrahamssegens (1Mose 12,3) über die Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,2ff. par Mi 4,1ff.; Jes 60; 66,23) bis zur universalen Anbetung Gottes (Jes 45,18ff.; Zeph 2,11). Aber nur in wenigen von ihnen spielt der Bundesbegriff eine Rolle. Nach Jes 55,3ff wird Israel durch den ihm geschenkten David-Bund in stand gesetzt, Gott unter den Völkern zu verherrlichen, mit der Folge, dass auch diese sich seinem Gott zuwenden. Und vom „Gottesknecht“, dessen Identität mit und Beziehung zu Israel ein Geheimnis bleibt, wird gesagt, dass er zum „Bund des Volkes“ und als solcher zum „Licht der Völker“ werden soll (Jes 42,6). In dieser Aussage kann „Volk“ vom Kontext her Israel oder die Menschheit bezeichnen. Nach einigen Texten spielt also der Bund Gottes mit Israel indirekt für die Völkerwelt eine Rolle; er „verbindet dieses Volk mit der Menschheit, so dass der Bund mit ihm zum Bund mit den Völkern allen wird“ (Leo Baeck).

Jedoch würde durch eine ausdrückliche Einbeziehung der Weltvölker in den Bund Israels die für Israels Selbstverständnis grundlegende Unterscheidung zwischen Israel als dem *einen* Gottesvolk und den Völkern in Frage gestellt bzw. aufgehoben. Man kann dieser Konsequenz auch nicht durch eine Unterscheidung zwischen Israel als Gottesvolk einerseits und dem Bund Gottes mit

diesem seinem Volk andererseits ausweichen, um daraus die weitergehende Folgerung abzuleiten, die Kirche sei zwar nicht in das *Gottesvolk Israel*, wohl aber in die *Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel* hineingenommen. Damit nämlich würde die identitätsstiftende Bedeutung des Bundes für Israel letztlich verkannt.

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

2.5 *Jesus Christus – Ziel und Bekräftigung der Bundsetzungen Gottes*

Auch die Schriften des Neuen Testaments behandeln das Thema „Bund“. Allerdings tun sie das in unterschiedlichen Zusammenhängen und in unterschiedlicher Dichte. Es fehlen alle Anzeichen dafür, dass es eine einheitliche frühchristliche Theologie des Bundes gegeben hätte, in deren Rahmen dem Begriff „Bund“ eine zentrale Bedeutung für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Gemeinschaft der Jesusgläubigen und dem Volk Israel zugefallen wäre. Die einzige Ausnahme in dieser Hinsicht, auf die noch gesondert einzugehen sein wird, bildet der Hebräerbrief mit seiner ausgeprägten Bundestheologie. Im Blick auf die große Mehrzahl der neutestamentlichen Bundesaussagen lässt sich jedoch übergreifend feststellen:

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

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

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

Im Blick ist dabei der Beschneidungsbund Gottes mit Abraham (1Mose 17,6).

Nur dessen Bundeszusage enthält die Ankündigung eines aus der Zusage Gottes hervorgehenden Königtums. Diese ist, wie wir u.a. aus PsSal 18,3–5 wissen, zum locus classicus für die Verbindung Abrahams mit der Erwartung eines messianischen Königs in Israel geworden. So wird die Erscheinung des Davidssohnes Jesus als abschließende Erfüllung des Abrahambundes in Israel gedeutet.

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

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

Im weiteren Fortgang von Röm 9 bis 11 findet sich kein Anzeichen dafür, dass Paulus aufgrund der Distanz der überwiegenden Mehrheit der Juden gegenüber dem Christusglauben im Blick auf diese die früheren Bundsetzungen als aufgehoben ansähe. Im Gegenteil: Am Ziel- und Höhepunkt der Ausführungen über Geschick und Weg Israels (Röm 11,25–32) entfaltet er ein großes Hoffnungsbild der für die Zukunft für ganz Israel erwarteten eschatologischen Rettung. Dabei greift er ausdrücklich auf die alttestamentliche Tradition von Bund und Sündenvergebung zurück (Jer 31; 2Mose 34,9f.).

In diesem großen Hoffnungsbild werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels als eine durch das alles übergreifende Handeln Gottes konstituierte Einheit gesehen. Zwar hat Gott die Mehrheit des jüdischen Volkes in der Gegenwart „in den Ungehorsam eingeschlossen“ (Röm 11,31), aber dies geschah, um Zeit zu gewähren für die Gewinnung der Heiden für das Evangelium. Am Ende wird jedoch „der Retter aus Zion kommen“ (Röm 11,26b); der endzeitlich in Erscheinung tretende Christus wird ganz Israel um sich sammeln und endgültig in die Gegenwart Gottes hineinnehmen. Indem dies geschieht, wird die Bundeszusage des Jeremia endgültig erfüllt. Diese Verheißung greift aus der Vergangenheit – gleichsam über die gegenwärtige Periode des Ungehorsams Israels hinweg – direkt hinüber in die Zukunft. Gottes Güte und Treue überwölbt damit gleichsam das gegenwärtige Geschick Israels, und damit zugleich auch die Phase des Hinzukommens der Heiden. Dieser Bund ist demnach insofern der „alte“, als er Gottes in der Vergangenheit begonnenes Erwählungshandeln an Israel festmacht. Er ist kein anderer Bund als der, mit dem Gott Israels Weg von Anfang an begleitet hat. Zugleich aber

ist er der „neue“, insofern er Israels Geschichte der eschatologischen Erfüllung entgegenführt.

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

Auch die Bundesaussagen der übrigen Paulusbriefe stellen die Gültigkeit der göttlichen Bundsetzungen für Israel nicht in Frage. Ein markanter Beleg dafür ist Gal 3,6–29. Paulus hebt hier den Gottesbund mit Abraham als wichtigen positiven Bezugspunkt für die Deutung des Christusgeschehens hervor. Dabei zieht er nicht den Beschneidungsbund von 1Mose 17 heran, sondern den ihm vorausliegenden ersten Bund Gottes mit Abraham, von dem 1Mose 15 berichtet. Die Verheißung von Nachkommenschaft, Abrahams Glaube und der daraufhin geschlossene Bund machen diesen für Paulus zum maßgeblichen Abrahamsbund, der durch den späteren Sinaibund nicht überholt wird. Auch nicht durch den Beschneidungsbund von 1Mose 17, der für das normative Judentum den eigentlichen Abrahamsbund darstellt (vgl. Sir 44,20). Weil in 1.Mose 15 Abrahams Glaube so etwas wie ein Bundeszeichen ist, darum gilt die Bundesverheißung den Nachkommen Abrahams, die, gleich ihm, ihr Gottesverhältnis auf den Glauben stellen. Unter Rückgriff auf 1Mose 12,3, den Segen, der von Abraham ausgehend, allen Völkern gilt, wird die Zusage Gottes auch auf die Heiden bezogen, die durch den Glauben an Christus Abrahams Nachkommen sind (Gal 3,29). Ohne dass solches explizit gesagt würde, kann man der Sache nach hier in der Tat von ihrer Teilhabe an diesem Abrahamsbund – nicht jedoch an dem von 1Mose 17 – sprechen.

Eine ähnlich positive Wertung des Abrahamsbundes findet sich auch in dem schwierigen, Typologie und Allegorese vermengenden Abschnitt Gal 4,21–31. Wenn in ihm zwei Bundsetzungen einander in polemischer Antithese gegenübergestellt werden, so ist das schwerlich im Sinne eines Gegeneinander von „altem“ Sinaibund und „neuem“ Christusbund zu verstehen. Vielmehr dürften die beiden zueinander kontrastierten Bünde der auf Glauben gegründete Abrahamsbund von 1Mose 15 und der auf die Tora bezogene Sinaibund sein. Beide werden allerdings dadurch, dass Sara und Hagar, die beiden Frauen Abrahams,

als ihre symbolischen Repräsentantinnen dargestellt werden, indirekt mit der Geschichte Abrahams zusammengebracht. In dem einen Bund, der im Zeichen der Freiheit steht und dessen Repräsentantin darum Sara, die „Freie“ ist, erfüllt sich für die Heiden die Abraham verheissene Freiheit des Glaubens. Und zwar ist es Christus, der den Heiden auf Glauben hin den Zugang zur Verheißung des Bundes Abrahams und damit zur Freiheit der Gotteskindschaft eröffnet hat (Gal 4,1–7). Aufgrund dieser Verheißung gelten die an Christus glaubenden Heiden als „Kinder der Freien“, das heißt, als Nachkommen Saras. Als Freie stehen sie gleich privilegiert neben dem Verheißungssohn Isaak (Gal 4,30).

Der andere Bund, von dem Paulus hier spricht, ist der sich auf die Tora gründende Sinaibund (Gal 4,24). Wenn Paulus ihn durch die Sklavin Hagar repräsentiert sieht, so spielt er damit im Zuge der situationsbedingten Polemik des Galaterbriefes auf jene Unfreiheit an, die sich für die Heidenchristen in Galatien als Folge einer Übernahme der Tora ergeben würde. Letztlich handelt es sich also um zwei Aspekte jenes Bundes, den Gott mit *Israel* – repräsentiert durch dessen Stammvater Abraham – geschlossen hat.

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

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

Ob Paulus zu diesem Midrasch direkt auf Jer 31,31ff. zurückgreift, ist zwar unter den Auslegern nicht ganz unumstritten, doch sprechen gewichtige Anzeichen dafür – so die Rede vom „neuen Bund“ und die Entgegensetzung der

steinernen Tafeln und des lebensschaffenden Geistes (2Kor 3,6). Auf alle Fälle aber trägt der „neue“ Bund eschatologische Züge. Die mit ihm Verbundenen, das heißt, die Gemeinde der an Jesus Glaubenden, bekommen Anteil an der von der Gegenwart des endzeitlichen Gottesgeistes vermittelten unvergänglichen Herrlichkeit, die jene des Mose noch übertrifft (2Kor 3,18). Auch hier kommt es zu keiner unmittelbaren Reflexion auf die Kirche als Volk des Bundes. Die Passage hat eschatologische und pneumatologische Konnotationen; sie bleibt jedoch ohne direkten Ertrag für die Ekklesiologie und speziell für die Frage nach dem Modus der Zuordnung der Gemeinschaft der Christusgläubigen zum Bundeshandeln Gottes.

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

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

2.6 Das Verhältnis von „altem“ und „neuem“ Bund nach dem Hebräerbrief

Völlig anders ist die Bundestheologie des – ebenfalls der dritten christlichen Generation entstammenden – Hebräerbriefs ausgerichtet. Sie nimmt inmitten der übrigen Bundesaussagen des Neuen Testaments eine eigentümliche Sonderstellung ein. Der Umstand, dass man diesen Brief in der Alten Kirche fälschlich den Briefen des Paulus zugerechnet hatte, hatte erhebliche wirkungsgeschichtliche Folgen. Seine Bundesaussagen, vor allem die schroffe Entgegensetzung von „altem“ (bzw. „ersten“) und „neuem“ Bund, wurden als zentrale Deutungs-

schlüssel für die Gesamtheit der paulinischen und neutestamentlichen Bundesaussagen herangezogen, wobei man insbesondere Hebr 8,7–13 als Beleg für das Ende des Bundes Israels und seine Ersetzung durch den „neuen“ Bund in der Kirche las. Um den Bundesaussagen des Hebräerbriefes gerecht zu werden, muss man jedoch ihr Eigenprofil und ihre spezifischen Voraussetzungen erkennen.

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

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

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

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

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

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

Es ist dies eine Sichtweise, die innerhalb des Neuen Testaments weitgehend isoliert dasteht. Um ihr gerecht zu werden, muss man das sie bestimmende Ziel erkennen: in seelsorgerlicher Absicht der Stärkung der angefochtenen Gemeinde zu dienen. Antijüdische Polemik hatte der Verfasser des Briefes schwerlich im Blick. Aber auf alle Fälle ist seine Sicht der Bundesproblematik auf Grund ihrer spezifischen Voraussetzungen zu einseitig, als dass sie als repräsentativ für das älteste Christentum gelten könnte.

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

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

rael, das in ungebrochener Kontinuität zu seiner Geschichte steht, verstanden haben?

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

2.7 Der „neue Bund“ im Abendmahl als Zusammenfassung der Heilswirkung des Christusgeschehens

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

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

1. Das *Brotwort*:

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

2. Das *Becherwort* mit dem Bezug auf „Bund“ in zwei unterschiedlichen Fassungen:

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

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

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

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

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

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

Doch wie ist der Bund, und was ist als Bund genau zu denken? Trotz der Aufnahme von 2Mose 24 in Mk 14,24 und Mt 26,28 liegt eine ausdrückliche Verpflichtung der „Vielen“ entsprechend der dort berichteten Selbstverpflichtung Israels (2Mose 24,7) kaum in der Intention der Formulierung. Zudem ist keinesfalls zu übersehen, dass zwar der Tod Jesu und mit ihm dessen Sühnewirkung ein einmaliges Geschehen darstellt, die Wirkung bzw. Vermittlung aber an ein wiederholbares und zu wiederholendes Mahl und die dadurch gegebene Gemeinschaft gebunden wird. Ein Bund mit den (jeweiligen) Mahlteilnehmern, der dem Bund zwischen Gott und Israel analog wäre, ist also offen-

kundig nicht intendiert. Soweit die knappe Formel erkennen lässt, wird in ihr der Tod Jesu vielmehr als ein dem Sinaibund analoges Bundesgeschehen bezeichnet, dessen (sühnende) Wirkung auf die Vielen auch außerhalb Israels zielt und in der Mahlgemeinschaft angeeignet bzw. vermittelt wird.

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

Paulus (1Kor 11,25) und Lukas (Lk 22,19f) haben eine erweiterte Fassung des Becherwortes. Der Becher ist bei ihnen bezeichnet als „der neue Bund in meinem Blut“. Als das entscheidende Merkmal dieses durch Jesu Lebenshingabe ermöglichten Bundes wird also nunmehr dessen Neuheit herausgestellt. Dass mit diesem Prädikat der Bezug auf die profetische Ankündigung eines „neuen Bundes“ in Jer 31,34 verstärkt werden soll, kann als sicher gelten.

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

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

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

begabung denken müssen, wobei Gottes Geist die Menschen auf eine völlig neue Weise befähigt, aus ihrem Inneren heraus immer wieder den Willen Gottes zu tun.

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

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

Zum Verständnis des Vorgangs ist entscheidend, dass ein menschlicher Partner zu einem Bund und seine Zustimmung fehlen. Weder ist ein Bundesschluss mit einer kollektiven Größe „Kirche“ irgendwo erzählerisch dargestellt, noch wird die individuelle Zueignung des Heils und der Eintritt in die neue Gemeinschaft je mit dem Bundesbegriff in Verbindung gebracht. Dies erfährt dadurch seine Bestätigung, dass das Neue Testament die Taufe, in der sich von Anfang an die Aufnahme in die christliche Gemeinde gültig vollzog, nirgends mit der Bundesthematik in Verbindung bringt. Sie galt nicht als Analogie zum Beschneidungsbund, der *b^crit milla*. Erst sehr viel später ist sie zwar religionsphänomenologisch, nicht aber theologisch dazu geworden. Offenkundig ist nach übergreifendem neutestamentlichen Verständnis der Bundesgedanke an der Christologie und an der Eschatologie orientiert – nicht jedoch an der Ekklesiologie. Der Zuspruch des Bundes, wie er sich im Becherwort des Herrenmahls vollzieht, realisiert die Wirkung des Todes Jesu – Sündenvergebung in Gestalt toraorientierter Herzenerneuerung bzw. Sühne „für die Vielen“ außerhalb Israels – und weist ein in das Endgeschehen der heilvollen Selbstdurchsetzung Gottes zur Gemeinschaft mit allen Menschen. Dieser Zuspruch wird jedoch terminologisch nicht als Eintritt in einen Bund bezeichnet.

In Jesus bzw. in seinem Tod nimmt der Bund Gottes eine neue Gestalt an, in der sich alte eschatologische Verheißungen aktuell und vorwegnehmend realisieren: Verheißungen, die von einem neuen Bund mit der Verinnerlichung des Gotteswillens, von Sühne für die weltweite Völkerwelt und überhaupt davon reden, dass Gottes Bund mit seinem Volk über dieses hinaus auf das Heil für alle Menschen zielt.

Bleibt man bei den biblischen Traditionen und ihrer theologischen Sprache, dann geht es in diesem Vorgang weder um einen neuen Bund im Sinne eines anderen Bundes Gottes mit einer anderen Größe als mit Israel noch um eine Einbeziehung der Heidenchristen in den Bund Gottes mit seinem Volk. Die Rede ist vielmehr von einer durch Jesus in seinem Tod realisierten neuen Gestalt des einen Bundes, von dem es ja schon viele Gestalten gab, die sich nicht gegenseitig aufheben – diesmal allerdings mit Wirkungen, die weit über Israel hinaus reichen. Sie – und speziell die Aufnahme von Jer 31 – zielen naturgemäß zuerst auch und vor allem auf Israel. Indem Israel in seiner Mehrheit diese Gestalt seines Bundes mit Gott nicht annahm (Röm 11), verstärkte sich die Wirkung auf die Völkerwelt und blieb faktisch allein übrig.

2.8 Die Bedeutung des Bundesbegriffs für das frühchristliche Kirchenverständnis

Als Zwischenergebnis lässt sich festhalten: Kein neutestamentlicher Text verwendet „Bund“ direkt als ekklesiologischen Begriff. Die neue Gemeinschaft, die in den urchristlichen Gemeinden zwischen Juden und Heiden, vor allem aber zwischen Heiden und dem Gott Israels entsteht, wird an keiner Stelle als eigener Bund oder auch als Ausweitung des Bundes Israels bezeichnet oder beschrieben. Eher wird man von einer christologischen und soteriologischen Neuausprägung des Bundesgedankens sprechen können. Jesus Christus in seiner Person und seiner sühnenden Lebenshingabe ist unser Bund. In gleicher Weise wie das frühe Christentum die in der biblischen Tradition vorgegebenen großen eschatologischen Erwartungen und Begriffe Israels – wie Messias, Geist, Auferstehung, neue Schöpfung etc. – zur Deutung der neuen Erfahrungen des Christusgeschehens heranzog und mit diesen verband, verfuhr es auch mit dem Bundesbegriff.

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

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

2.9 Zusammenfassung

1. Israels Bundsetzungen sind für seine Identität bestimmend. Das haben Christen zu respektieren.
2. Wie der Bund Gottes mit Israel das Identitätsmerkmal Israels ist, so ist der Bund mit Israel ein Identitätsmerkmal Gottes selbst. Christen kommen durch Jesus Christus zu dem Gott, der sich unverbrüchlich mit Israel verbündet hat.
3. Bei der Frage, was der Bundesbegriff für das Selbstverständnis der christlichen Kirche zu leisten vermag, ist davon auszugehen, dass ein eigener Bund Gottes mit der Völkerwelt bzw. der christlichen Kirche weder im Alten noch im Neuen Testament belegt ist. Eine gewisse Ausnahme bildet der Noahbund. Er stellt als Zusage Gottes, das Leben auf dieser Erde zu erhalten, Grundlage und Voraussetzung für alle weitere Geschichte zwischen Gott und den Menschen dar.
4. Die Vorstellung, dass die aus den Heiden kommenden Christusgläubigen aufgrund des neuen Bundes dem eigentlichen Bundesvolk Israel – gleichsam als dessen äußerer Rand – assoziiert seien, wird dem neutestamentlich belegten Anspruch und damit dem Selbstverständnis der Kirche nicht gerecht.
5. Das Modell einer Hineinnahme der Kirche in die Bundsetzungen Israels entspricht nicht dem komplexen biblischen Gesamtbefund. Ebenso wenig entspricht es dem legitimen, biblisch begründeten Selbstverständnis des jüdischen Volkes. Weder spricht das Neue Testament davon, dass Gott mit der Gemeinschaft der Christusgläubigen einen Bund geschlossen habe wie einst mit Israel am Sinai, noch bezeichnet es die individuelle Zu- und Aneignung der Christusgemeinschaft als Eintritt in einen Bund.
6. Die am biblischen Befund gemachten Beobachtungen sollten zu der Einsicht führen, dass der Begriff „Bund“ keineswegs eine kritische Grenze zwischen Christen und Juden markiert. Die Kirche wird gerade nicht als Gegenbund zu Israel konstituiert.
7. Die einzige und damit entscheidende Verbindung von Bund und Heil für die Völker liegt in der Herrenmahlstradition. Durch die Formel vom „Blut des Bundes“, das „für die Vielen vergossen ist“, wird dem Tod Jesu eine dem Sinaibund entsprechende Sühnewirkung – jedoch auch für die Völkerwelt – zugeschrieben. In Jesus und seinem Tod verdichtet sich das, was einige alttestamentliche Texte vom Bund Gottes mit Israel sagen: In und mit ihm ist eine Perspektive für das eschatologische Heil der Völker, für ihr Kommen zum Gott Israels, gegeben. So wird der Begriff des Bundes in der neuen, durch das Christusgeschehen eröffneten Heilserfahrung aufgenommen.
8. Dagegen liegt das Neue im Begriff des „neuen Bundes“ sowohl in der Abendmahlstradition wie im Hebräerbrief in der eschatologisch erneuerten Beziehung von vergebendem Gott, Tora und menschlichem Herzen, wie es sich in der Christuserfahrung realisiert. Es bleibt damit auf der von Jer 31 vorgezeichneten Linie.
9. Der Begriff „neuer Bund“ ist damit vom Ursprung her für den christlichen

Glauben keine ekklesiologische, sondern eine christologische Kategorie. Es geht weder um einen „neuen Bund“, der den „alten“ ersetzt, noch um eine einfache Hineinnahme der Kirche in den Bund Gottes mit Israel, und erst recht nicht um einen eigenen neuen Bund, der von dem von Jer 31 zu trennen wäre und für den Israel keine Rolle spielt. Vielmehr geht es um eine in Jesus und seinem Tod vollzogene eschatologische Vorausnahme des Zielpunktes von Gottes Bund mit Israel.

10. Ohne Zweifel dürfen wir uns als Christusgläubige aus den Heiden durch Jesus Christus mit Gott verbunden wissen, und zwar uneingeschränkt und in jeder Hinsicht. Der Begriff „Bund“ verweist auf das Handeln Gottes, seine begleitende Treue, von der Juden und Christen gleichermaßen leben. Solange Begriffe wie „neuer Bund“ und „Neues Testament“ verwendet werden, um dies auszusagen, sind sie – trotz der damit gegebenen leichten Verschiebung gegenüber dem biblischen Sprachgebrauch – theologisch legitim, ja notwendig. Sobald derartige Begriffe aber als theologische Instrumente christlicher Überhebung über Israel missbraucht werden, ist ihnen mit der gesamten biblischen Tradition entgegenzutreten.

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

3.1 Wie aktuell ist die Frage der Judenmission?

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

3.1.2 Es gibt allerdings Gruppen evangelischer Christen, die nicht bereit sind, diese Distanzierung von der Judenmission mitzutragen. Besonders in evangelikalen Kreisen innerhalb und außerhalb der Landeskirchen wird der Vorwurf erhoben, mit einer solchen Distanzierung werde die auf den Auftrag Jesu zurückgehende Verpflichtung jedes Christen und der Christenheit insgesamt, den

* Zur erneuten Namensänderung im Jahr 2000 s. E.III.74' (Anmerkung der Herausgeber.)

christlichen Glauben gegenüber allen Menschen zu bezeugen, verleugnet. Dahinter steht die Überzeugung, der Glaube an Jesus als Messias und das Bekenntnis zu ihm als dem Herrn sei alleinige und absolute Bedingung des Heils; Menschen, die diesen Glauben und dieses Bekenntnis nicht teilen – also auch Juden und Jüdinnen – seien darum vom Heil ausgeschlossen. Ihnen das Zeugnis des Glaubens an Jesus als Messias vorzuenthalten, sei darum zutiefst lieblos.

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

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

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

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

3.1.4 Es ist insgesamt festzustellen, dass dieses Thema bisher nicht ausreichend bearbeitet worden ist. Dies wird durch die Beobachtung bestätigt, dass sich nur wenige kirchliche Erklärungen hierzu eindeutig geäußert haben (s.o. 1.1.2), und dass vor allem ausführlichere, die theologischen und historischen Argumente

eingehend bedenkende Stellungnahmen fehlen. Zwar ist in den Dokumenten zum christlich-jüdischen Verhältnis in der Zeit von 1945 bis zur Gegenwart ein eindeutiger, wohl unumkehrbarer Trend festzustellen: Wurde zunächst die Mission an Juden als bleibender, mit organisatorischen Mitteln wahrzunehmender Auftrag der Kirche und der Christen mehr oder weniger undiskutiert fortgeschrieben, so verlagerte sich die theologische Diskussion mehr und mehr auf die Themen „Erwählung“ und „Bund“. Die Begriffe „Zeugnis“, „Begegnung“ und „Dialog“ traten statt dessen in den Vordergrund, freilich ohne dass es zu einer hinreichenden Klärung hinsichtlich ihrer Inhalte und ihrer Tragfähigkeit gekommen wäre.

3.2 *Biblische Gesichtspunkte*

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

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

3.2.2 Der neutestamentliche Befund zeigt jedoch bei näherer Betrachtung: Schon im Urchristentum waren Verständnis und Vollzug dieses missionarischen Auftrags keineswegs einheitlich. Das Zeugnis gegenüber Israel hatte andere theologische Voraussetzungen und war auch inhaltlich anders strukturiert als das Zeugnis gegenüber den nichtjüdischen „Weltvölkern“. In der nachösterlichen Anfangsphase der christlichen Kirche knüpften die Jünger Jesu an das Wirken des vorösterlichen Jesus an, das der endzeitlichen Sammlung Israels und seiner Darstellung als reines, Gott ungeteilt zugehöriges Volk gegolten hatte. Mission war so zunächst ein ausschließlich innerjüdischer Vorgang (Mt

10,6). Zentraler Inhalt des an Israel ergehenden Zeugnisses war die Botschaft von der Erfüllung der profetischen Hoffnung auf die endzeitliche Vollendung des Gottesvolkes in Jesus und vom Aufleuchten des Heils Gottes in seinem Volk. Die heidnischen Weltvölker waren dabei zunächst allenfalls indirekt im Blickfeld. Ihr Hinzukommen zum Heil stellte man sich entsprechend der profetischen Erwartung der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,1–5; Mi 4,1–3) vor: Um das errettete und erneuerte endzeitliche Israel als Zentrum würden sich – so diese Hoffnung – auch die Weltvölker als weiterer Kreis versammeln.

3.2.3 Die direkte missionarische Hinwendung zu den Heiden war für die im Judentum verwurzelte christliche Urgemeinde alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Ihre Befürworter mussten viel theologische Überzeugungsarbeit leisten, um die Widerstände gegen sie zu überwinden. Einen entscheidenden Durchbruch brachte das sogenannte Apostelkonzil in Jerusalem (ca. 48). Paulus und Barnabas, den Vertretern der Gemeinde von Antiochia, in der erstmals Juden und unbeschnittene Heiden zusammen lebten, gelang es bei diesem Treffen, Petrus und Jakobus, die Leiter der judenchristlichen Jerusalemer Urgemeinde, davon zu überzeugen, dass auch Menschen aus den Weltvölkern durch die Begegnung mit Jesus, die sich in Verkündigung und Taufe vollzog, zur Gliedschaft in der Kirche berufen seien (Gal 2,1–10).

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

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

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

seiner Gesamtheit errettet werden. Israel sollte dann durch Gottes endzeitliches Handeln Jesus als seinen Messias erkennen und damit in das ihm zugesagte Heil eingehen (vgl. 2.5).

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

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

3.2.6 Wie im Römerbrief des Paulus, so spielt auch in dem etwa 30 bis 40 Jahre später entstandenen Matthäusevangelium die Erfahrung der Ablehnung Jesu als des Messias durch die überwiegende Mehrheit des jüdischen Volkes und deren theologische Verarbeitung eine zentrale Rolle. Matthäus zeichnet die Geschichte Jesu als Geschichte der abschließenden, von leidenschaftlicher Liebe getragenen Zuwendung Gottes zu seinem Volk, die in tragischem Scheitern endete. Die bekannte Schlusszene, der sogenannte Missionsbefehl (Mt 28,18–20), handelt davon, wie nach diesem Scheitern durch Gottes Handeln ein neuer, unerwarteter Anfang erschlossen wurde: Der auferstandene und erhöhte Jesus sendet nunmehr seine Jünger zu den Weltvölkern, das heißt, zu den Menschen außerhalb des Gottesvolkes. Ihnen soll Jesus jetzt aufgrund seiner gegenwärtigen weltweiten Herrschaft als der maßgebliche messianische Lehrer verkündigt werden. Israel, das Gottesvolk, dem Jesu ganze Zuwendung gegolten hatte, wird in diesem Sendungsbefehl auffälligerweise nicht erwähnt.

Traditionelle christliche Auslegung hat mit dieser Stelle häufig die Auffassung verbunden, dass die Christusgläubigen aus den Weltvölkern an die Stelle des infolge seines Ungehorsams verworfenen Israel treten und dass Israel nunmehr seinen Status als Gottesvolk verloren habe, um fortan in christlicher Sicht als eines unter den vielen anderen Weltvölkern zu gelten. Aber bei näherem Hinsehen ergibt sich weder ein überzeugendes Anzeichen dafür, dass Matthäus

lehrt, das „alte“ sei durch ein „neues“ Gottesvolk ersetzt worden (wie sich denn überhaupt diese traditionelle dogmatische Sprachregelung im Neuen Testament nirgends findet), noch dafür, dass er die Juden unterschiedslos in die Reihe der „Weltvölker“ stellt. Dies ist vielmehr die zentrale Aussage von Mt 28,18–20: Obwohl Israels endzeitliche Sammlung um Jesus als seinen messianischen Herrscher noch aussteht, ist jetzt – und zwar aufgrund der Einsetzung Jesu in weltweite Vollmacht – das Zu-Jüngern-Werden der Weltvölker möglich und an der Zeit. Vieles dürfte dafür sprechen, dass Matthäus durch sein Schweigen über Israel an dieser hervorgehobenen Stelle seines Evangeliums bewusst eine „Leerstelle“ offen gelassen hat. Es ist anzunehmen, er habe – ähnlich wie Paulus in Röm 11 – damit gerechnet, dass Gott sich – jenseits der nunmehr anstehenden Ausbreitung des Evangeliums unter den Weltvölkern – eine menschlichem Spekulieren und Nachrechnen entzogene Möglichkeit vorbehalten habe, sein Heil abschließend auch in Israel zum Zuge kommen zu lassen.

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

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

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

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

3.2.8 Aus diesem biblisch-neutestamentlichen Befund ergeben sich folgende für die gegenwärtige Diskussion zum Stichwort „Judenmission“ unmittelbar relevanten Einsichten:

- Bereits die frühen Zeugen christlichen Glaubens haben die Erfahrung gemacht, dass jüdische Menschen sich in ihrer überwiegenden Mehrzahl dem Glauben an Jesus verschlossen haben. Ebenso haben sie gelernt, dies nicht nur als im Willen Gottes beschlossene Tatsache zu respektieren, sondern es als in einem unmittelbaren Zusammenhang stehend mit der Zulassung der Heiden zur Gemeinschaft mit dem Gott Israels zu begreifen. Dies zu respektieren und darin das Handeln Gottes zu sehen, sollte auch heute für das Verhalten der Heidenchristen angesichts der Gegenwart Israels bestimmend sein.
- Die frühen neutestamentlichen Zeugen – vorab der Apostel Paulus – wussten davon, dass Israel das Volk der Bundsetzungen und Verheißungen Gottes war und dies auch trotz seiner mehrheitlichen Verweigerung des Glaubens an Jesus blieb. Daraus gewannen sie die Gewissheit, Gottes unverbrüchliche Treue zu seinem Volk werde es – trotz des weitgehenden Scheiterns des christlichen Zeugnisses – zum endzeitlichen Heil führen. Christen haben nach langer Vergessenheit das apostolische Zeugnis von der bleibenden Erwählung Israels neu entdeckt. Aus ihm ergibt sich für uns die notwendige Folgerung, dass Juden keineswegs im Status der Heilsferne und Heillosigkeit stehen. Unbeschadet der grundsätzlichen Universalität des christlichen Zeugnisses ist die Notwendigkeit besonderer christlicher missionarischer Zuwendung zu den Juden heute kritisch in Frage zu stellen.

3.3 Historische Gesichtspunkte

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

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

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

problematischen Anspruch auf Verchristlichung der gesamten Gesellschaft gestört.

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

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

Das Verhältnis Martin Luthers zu den Juden ist ein warnendes Beispiel dafür, wie nahe beide Formen christlichen Umgangs mit Juden beieinander liegen konnten. In seiner frühen Schrift „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“ (1523) teilt Luther zwar das allgemeine Urteil der Kirche seiner Zeit, das jüdische Volk stehe unter dem Zorn Gottes, weil es den in seinen eigenen heiligen Schriften geweissagten Jesus nicht als Messias anerkannt habe. Er verweist jedoch auf die jüdischen Wurzeln des Christentums, wendet sich gegen Diskriminierung von Juden und jüdischen Lebensformen und redet stattdessen einer liebevollen Zuwendung der Christen zu Juden das Wort, ja er plädiert sogar für ihre Integration in die Gesellschaft. Er hofft, dass dadurch die Juden bereit werden, die christliche Botschaft zu hören und anzunehmen.

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

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

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

3.3.3 Erst nach der Schoa begannen die Kirchen, ihr Verhältnis zu den Juden neu zu bedenken. Es konnte nicht ausbleiben, dass dabei die Problematik der Judenmission in einem neuen Licht erschien.

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

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

Solche Argumentation greift jedoch zu kurz, weil sie die Grundsätzlichkeit der durch die Schoa ausgelösten Fragen nicht wirklich wahrnimmt. Es geht nicht

nur um die Korrektur eines Fehlverhaltens, sondern um ein grundsätzlich neues Denken und ein daraus folgendes neues Verhalten.

Christen können sich von ihrer Vergangenheit so wenig distanzieren wie Juden. Die Schoa gehört wesentlich zur Vergangenheit beider und ist für beide Gegenstand bleibenden Gedenkens und damit zugleich ein Wendepunkt ihrer Geschichte. Dies gilt in besonderer Weise für Deutschland und seine Schuldgeschichte mit den Juden. Der Schoa zu gedenken, bedeutet aber für alle Christen die Erkenntnis, dass sie Folge und Kumulation eines fast zweitausendjährigen fehlgeleiteten Verhältnisses zum Judentum ist. Mit anderen Worten: Sie ist für Christen ein in seiner Deutlichkeit unüberhörbarer Ruf zur Umkehr, der das gesamte bisherige Verhältnis zwischen ihnen und den Juden in Frage stellt – und damit auch die Haltung zur Judenmission.

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

3.3.4 Als Fazit dieser geschichtlichen Überlegungen ergibt sich:

- *Wir erkennen* als Christen angesichts der Schoa *den falschen Weg unseres bisherigen Denkens und Handelns gegenüber den Juden*. Vorher kaum bewusstes und reflektiertes Fehlverhalten wird von seinen schrecklichen Folgen her manifest.
- *Wir stellen uns* als Christen *den Konsequenzen solchen Fehlverhaltens*, wenn wir uns dessen bewusst werden, dass die Schoa in unwiderruflicher Weise einen tiefen Einschnitt im Verhältnis zwischen Christen und Juden bedeutet. So sollte uns deutlich sein: Eine Kirche, die sich nicht mit aller Macht ihres Zeugnisses gegen die an Juden verübten Verbrechen eingesetzt hat, sollte bei der Bezeugung ihres Glaubens gegenüber jüdischen Menschen – um es vorsichtig zu formulieren – äußerste Zurückhaltung üben. Eine Kirche, die sich nicht mit allen ihr verfügbaren Mitteln in der Zeit tödlicher Bedrohung vor ihre getauften Glieder jüdischer Herkunft gestellt hat, hat schwerlich die Vollmacht zur Judenmission.
- *Wir lassen uns* aufgrund des Bußrufs der Schoa *auf einen neuen Weg des Urteilens und Handelns* ein. Ein wichtiger Schritt dazu besteht in der Einsicht, die sich aufgrund eines neuen Lesens des Alten und Neuen Testaments ergibt: Gott hat Israels Bund zu keinem Zeitpunkt gekündigt. Israel bleibt Gottes erwähltes Volk, obwohl es den Glauben an Jesus als seinen Messias nicht angenommen hat. „Gott hat sein Volk nicht verstossen“ (Röm 11,1). Diese Einsicht lässt uns – mit dem Apostel Paulus – darauf vertrauen, Gott werde sein Volk die Vollendung seines Heils schauen lassen. Er bedarf dazu unseres missionarischen Wirkens nicht.

3.4 Zeugnis, Begegnung, Dialog: Begriffliche Klärungen

3.4.1 Ein neues Verhältnis von Juden und Christen erfordert auch eine neue Begrifflichkeit. Manches spricht für die Verwendung des Begriffs „Zeugnis“ als übergreifendes theologisches Leitwort (vgl. Studie I,3.6). Er ist im biblischen Sprachgebrauch verwurzelt und gewinnt von da her einen gewissen Grad von Eindeutigkeit. Sowohl dem Alten Testament und dem Judentum wie auch dem Neue Testament ist die Rede von „Zeugen“ und „Zeugnis“ geläufig. Es geht dabei durchweg um die Haltung eines personhaften Eintretens für Gott und seine Wahrheit. Und zwar ist Zeugenschaft durchweg nicht auf bloß verbale Äußerungen eingegrenzt, sondern umfasst einen weiten Bereich von Bedeutungsnuancen, die in einem zentralen Sachverhalt übereinstimmen: Zeuge ist man nicht nur durch die Weitergabe einer Botschaft, sondern durch die Gesamtheit der Existenz.

In solchem umfassenden, biblisch begründeten Sinn verstanden, können die Begriffe „Zeuge“ und „Zeugnis“ zum Ausdruck bringen: Christen und Juden begegnen einander als Zeugen in der Weise, dass sie jeweils ihre Glaubenserfahrung und Lebensform einbringen. Damit wäre ausgeschlossen, dass unterschiedliche Machtpositionen einseitig ausgespielt werden oder dass ein Partner als bloßer Sender, der andere als bloßer Empfänger einer Botschaft erscheint. Zugleich wäre so die Fixierung auf verbale Inhalte aufgehoben und die existentielle Art einer sich in Gedanken, Worten und Taten, also in der Ganzheit des Seins ausdrückenden Beziehung unterstrichen.

Gerade hier drohen jedoch immer wieder Missverständnisse, die ausgelöst werden durch die Verflachung des Begriffs „Zeugnis“ in der kirchlichen Umgangssprache. Hier nämlich dient er weithin als Bezeichnung für monologische Verkündigung, für eine einseitige, auf andere ausgerichtete, auf das bloß Verbale beschränkte Proklamation. Ein auf diesen Aspekt eingeeengtes christliches Zeugnis gegenüber Juden liefe darauf hinaus, diesen gleichberechtigte Partnerschaft zu verweigern und sie lediglich als Objekte von Verfügungs- bzw. Betreuungsabsicht wahrzunehmen.

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

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

3.4.3 Ähnlich bringt der Begriff „Dialog“ den Aspekt gleichberechtigter Partnerschaft zur Geltung. Er betont jedoch stärker als der Begriff „Begegnung“ das Moment des diskurshaften Austausches von Positionen und Meinungen.

Darüber hinaus ist er geeignet, das Verhältnis zwischen Christen und Juden in eine gewisse Analogie zu den im Rahmen der innerchristlichen Ökumene geführten Gesprächen zwischen verschiedenen christlichen Kirchen zu rücken und zu einer Übertragung der in diesem Bereich gemachten Erfahrungen zu ermutigen.

In ökumenischen Dialogen zwischen verschiedenen christlichen Kirchen haben sich Debatten, die mit der Absicht geführt wurden, den Partner von der Richtigkeit der eigenen Position zu überzeugen, als unergiebig erwiesen. Wenig hilfreich war es aber auch, wenn in solchen Dialogen die jeweils eine Seite bemüht war, ihre eigene Position möglichst weit der des Gesprächspartners anzunähern und dabei die tatsächlich bestehenden Differenzen möglichst zu verkleinern und in den Hintergrund treten zu lassen. Sinnvoll und weiterführend sind Dialoge nur dann, wenn beide Partner sich selbst, ihre eigenen Positionen und die dahinter stehenden Traditionen in ihrer Tragweite und Bedeutung aufzuschließen bereit sind, und wenn gleichzeitig die Bereitschaft vorhanden ist, die Positionen und Traditionen ihres Gesprächspartners zu verstehen und ggf. den eigenen Standpunkt zu verändern. Dabei machen sie die Erfahrung, dass die Bereitschaft, den Partner in seiner Eigenständigkeit und individuellen Prägung wahrzunehmen, dazu führt, sich selbst neu zu erkennen und Neues über die eigene Identität zu erfahren.

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

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

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

3.5 Anhang: Judenchristen und „Messianische Juden“

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

Seit den Anfängen der christlichen Kirche hat es immer wieder Juden gegeben, die sich dem Glauben an Jesus geöffnet haben und sich taufen ließen. Die Urgemeinde in Jerusalem bestand ausschließlich aus solchen, die anfängliche

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

Dabei blieb es bis weit ins 19. Jahrhundert hinein.

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

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

In Anknüpfung an solche Vorläufer haben sich seit den sechziger Jahren in den USA Gruppen und Gemeinden mit ähnlicher Tendenz gebildet: Aus der Jugendbewegung der Jesus People entstand die Organisation „Jews for Jesus“, die vor allem in der akademischen Jugend durch ihren lockeren Stil Zulauf fand. Daneben und unabhängig davon bildete sich eine Vielzahl von - meist sehr kleinen - Gemeinden, die sich mit der Zeit zu größeren Verbänden zusammenschlossen; diese unterscheiden sich besonders durch den Grad der Aufnahme jüdischer gottesdienstlicher Gebräuche. Man rechnet in den USA und Kanada heute mit etwa 50.000 Mitgliedern dieser Bewegung, von denen allerdings bei weitem nicht alle ihrer Herkunft nach Juden sind. Ableger der amerikanischen Bewegung finden sich in den meisten Ländern, in denen Juden in größerer Zahl leben. Auch in Deutschland entfalten Messianische Juden, die aus Ländern der

ehemaligen Sowjetunion zugewandert sind, Aktivitäten zur Bildung messianischer Gemeinden.

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

3.5.3 Der religiöse Status der Messianischen Juden und ihrer Gemeinden ist weithin ungeklärt. Von seiten der klassischen christlichen Kirchen und Konfessionen werden sie meist nicht wahrgenommen. Unterstützung finden sie am stärksten in charismatischen und pfingstlerischen Kreisen. Von den jüdischen Autoritäten werden sie nicht als Juden anerkannt, sie gelten höchstens als abtrünnige Juden. In das christlich-jüdische Gespräch sind die Messianischen Juden infolgedessen in der Regel nicht einbezogen. Die Messianischen Juden selbst betonen jedoch, wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung und Intensität, dass sie sich dem jüdischen Volk zugehörig fühlen und sich zugleich als Teil der Gemeinschaft aller Christusgläubigen sehen.

4. Handlungsfelder und Aufgaben von Christen und Juden

4.1 Menschenrechte

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

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

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

Ein wichtiges Beispiel dafür ist bis heute das sogenannte Talionsgesetz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Es gilt zwar im allgemeinen öffentlichen Bewusstsein und vor allem in der Sprache der Medien als typisch „alttestamentarisches“ Rachegesetz. Man braucht aber nur etwa die Fassung in 2Mose 21,24f in ihrem Zusammenhang zu lesen, um zu sehen, dass schon alttestamentlich Körperverletzungen rechtlich gerade *nicht* durch entsprechende Verletzungen des Täters geahndet wurden, sondern durch angemessene Ausgleichszahlungen an die geschädigte Seite (2Mose 21,18f.22). Die jüdische Auslegung hat es dementsprechend als Regelung dafür verstanden, dass die Strafe für ein Verbrechen dem Schaden und den beteiligten Personen angemessen sein soll. Hiermit legt das Alte Testament – ganz im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Meinung – die Grundlage für ein Rechtssystem, in dem Verhältnismäßigkeit und Gerechtigkeit gewährleistet sind.

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

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

Ähnlich ist es für Christen wichtig zu erkennen, dass das Gebot der Nächsten-

liebe (3Mose 19,18) „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der HERR“ von Jesus in seiner Bibel, unserem „Alten Testament“, vorgefunden wurde, wo es zugleich um die Fremdenliebe ergänzt ist (19,33f). Auch die so genannte Überbietung des Liebesgebotes in der Bergpredigt (Mt 5,44), „Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde ... bittet für die, die euch verfolgen“, tritt nicht aus der jüdischen Tradition heraus. Vielmehr kennt schon das Alte Testament die Aufforderung, dem Feind zu helfen: „Wenn du dem Rind oder Esel deines Feindes begegnest, die sich verirrt haben, so sollst du sie ihm wieder zuführen“ (2Mose 23, 4; vgl. Spr 25,21f).

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

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

Die Geltung der Menschenrechte wird sich immer wieder an den Menschen zu bewähren haben, die als Fremde und Ausländer, als Flüchtlinge, Vertriebene und Asylsuchende in Gefahr stehen, zu Rechtlosen zu werden. Gerade dieses fundamentale „Recht, Rechte zu haben“ (Hannah Arendt) wurzelt in den vielen biblischen Schutzbestimmungen für Fremde, die von der Fremdenliebe bis zur

Betonung der rechtlichen Gleichheit reichen: „Einerlei Recht gelte für euch und für den Fremden, der bei euch weilt“ (4.Mose 15,16f; 3.Mose 24,22 u.a.).

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

4.2 *Bewahrung der Schöpfung*

Seit in der ökologischen Krise unübersehbar geworden ist, dass eine Fortsetzung des Raubbaus an der Natur die Grundlagen des menschlichen Lebens auf dieser Erde in Frage stellen kann, wird christlicherseits unter dem Stichwort „Bewahrung der Schöpfung“ verstärkt nach dem Verständnis der Welt als Schöpfung sowie den ethischen und rechtlichen Folgerungen daraus gefragt. Dabei spielt die Wiederentdeckung der einschlägigen biblischen Grundlagen eine große Rolle.

Besonders seit dem Beginn der Neuzeit war christlicherseits das sogenannte *dominium terrae*, der göttliche Auftrag an den Menschen, sich die Erde „untertan“ zu machen und die Tiere zu beherrschen (1Mose 1,28), im Sinne einer unbegrenzten, durch keine Regeln und Gebote eingeschränkten Ausbeutung der Welt verstanden worden, so dass der neuzeitliche Umgang mit der Natur religiös legitimiert schien. Zwar werden im biblischen Schöpfungsbericht am Anfang des Alten Testaments die Menschen beauftragt, sich Erde und Tiere zu unterwerfen, aber der Zusammenhang zeigt eindeutig, dass damit trotz der Härte der benutzten Worte zunächst keinerlei Tötung, selbst zum Zweck der Nahrung, eingeschlossen ist. Demnach waren die ersten Menschen Vegetarier. Erst als in die friedliche, und deshalb „sehr gute“ Welt (1,31) Gewalt eingebracht ist, die zur Sintflut führt (6,11f) kommt es nach der Flut zur Eindämmung dieser Gewalt durch göttliche Gebote, die auf rechtliche Ordnungen zielen (1Mose 9,1ff). Zwar dürfen jetzt Tiere gegessen werden, doch das Verbot des Genusses von Blut, als dem Träger des Lebens ist ein dauerhaftes Zeichen für die Grenze menschlicher Verfügungsgewalt. Es ist im Zusammenhang der jüdischen Speisegesetze im Judentum bis heute bewahrt worden.

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

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

4.3 Arbeit und Ruhe, Sonntagsheiligung und Sabbatruhe

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

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

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

am ersten Tag der Schöpfung verbinden. Hieraus ist schließlich der christliche Sonntag entstanden.

In bestimmten Zeiten und Regionen feierten die Christen beide Tage. So heißt es noch im 4. Jahrhundert in den Apostolischen Konstitutionen: „Ich Petrus und ich Paulus ordnen an, dass die Unfreien fünf Tage arbeiten und den Sabbat und den Herrentag freihaben sollen“ (VIII 31). In der kirchlichen Tradition verbanden sich dann immer mehr Elemente der Sabbatheiligung, insbesondere die Arbeitsruhe, mit dem Sonntag.

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

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

Biblich ist das Sabbatjahr zugleich das Jahr eines umfassenden Schuldenerlasses (5Mose 15,12ff). In der Kampagne für eine Schuldenbefreiung für die ärmsten Länder der Dritten Welt ist diese Ausformung des biblischen Glaubens an den befreienden Gott – in Verbindung mit dem größeren Zeitraum eines Jubeljahres nach Ablauf von sieben Sabbatjahrperioden (3Mose 25) – aktuell aufgenommen worden. Sie hat aber auch im neuen Insolvenzrecht mit der Möglichkeit, aus überhöhten Privatschulden befreit zu werden, eine moderne Entsprechung gefunden. Dass derartige Traditionen heute auch ohne kirchliche Vermittlung aufgenommen und in ihrem Wert erkannt werden, zeigt, welche Schätze Juden und Christen in der gemeinsamen Tradition haben und für die Zukunft neu entdecken können.

4.4 Den Antisemitismus bekämpfen – Minderheiten schützen

4.4.1 Den Antisemitismus bekämpfen

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

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

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

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

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

„Ich, ich und meine Sünden,
die sich wie Körnlein finden
des Sandes an dem Meer,
die haben dir erregt
das Elend, das dich schläget,
und deiner schweren Martern Heer.“ EG 84,3

Andererseits ist es nötig, dem immer noch bestehenden Mangel an historischer Information abzuhelfen. Erforderlich ist vor allem eine Hilfestellung, wie mit

solchen Texten des Neuen Testamentes umzugehen ist, die scharfe Kritik am Tun und Lassen von Juden üben. Nach allem, was in 2000 Jahren Kirchengeschichte geschehen ist, verbietet es sich, diese Texte weiter zu gebrauchen, ohne auf ihren zeitbedingten Kontext aufmerksam zu machen (vgl. Studie II, 3.5.4).

Eine verhüllte Form von Antisemitismus, die auch in christlichen Kreisen anzutreffen ist, äußert sich in oft höchst emotional vorgebrachter Kritik am Staat Israel und dessen Politik, für die pauschal alle Juden zur Verantwortung gezogen werden. So werden dort inakzeptable und verletzende Parallelen zwischen der NS-Politik und der israelischen Politik gegenüber den Palästinensern gezogen, wobei man letztere als „Opfer der Opfer“ bezeichnet.

Wie jede andere Regierung darf auch die Regierung des Staates Israel in ihren politischen Entscheidungen kritisiert werden. Solche Kritik ist nicht ohne weiteres schon antisemitisch. Es muss allerdings angesichts der Tatsache, dass es nach der Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden weder zwischen Juden und Christen (besonders in Deutschland) noch zwischen Deutschland und Israel ein „normales“ Verhältnis gibt, mit besonderer Sorgfalt darauf geachtet werden, dass dadurch nicht willentlich oder unwillentlich der alte Antisemitismus neue Nahrung bekommt.

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

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

4.4.2 Minderheiten schützen

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

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

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

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

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

Die Fähigkeit, sich in die Lage eines anderen hineinzusetzen, ist die wichtigste Voraussetzung für die Entwicklung hilfreichen Verhaltens in einer Gemeinschaft. Menschen, die auch gegen Widerstand Zivilcourage beweisen, zeichnen sich außerdem durch gesundes Selbstwertgefühl und ausgeprägten Gerechtigkeitssinn aus. In Erziehung und Unterricht hat die Kirche vielfältige Möglichkeiten, verantwortliches und hilfreiches Verhalten einzuüben und der Tendenz, in der anonymen Masse unterzutauchen, entgegenzuwirken.

Die prinzipiell gleiche Würde aller Menschen unterstreicht die Schöpfungserzählung (1.Mose 1). Sie bezeugt im Unterschied zu den Schöpfungsmythen vieler anderer Völker, in denen der erste Mensch der Ahnherr des jeweils eigenen Volkes ist (mit allen Merkmalen der eigenen Volkszugehörigkeit), dass *der Mensch* als Gattung nach dem Bilde Gottes erschaffen wurde (vgl. 4.1).

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

Christliche Initiativen, die sich darum bemühen, Brücken zu schlagen zwischen Menschen verschiedener Herkunft, Kultur oder Religion, verdienen Anerkennung und Unterstützung. Sie machen sichtbar, dass die christliche Gemeinde ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft ist, die alle Grenzen von Nationalität und Kultur überschreitet. Diese Einheit in der Vielfalt wird in der Pfingstgeschichte abgebildet: Der Heilige Geist überwindet die Barrieren, die Menschen voneinander trennen und stellt sie in eine neue Gemeinschaft (Apg 2,7–11).

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

4.5 Formen des Gedenkens

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

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

Als Reaktion auf solche Übersteigerungen hat sich nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in Deutschland allmählich eine Neubesinnung durchgesetzt. Es werden nicht mehr „Helden“ gefeiert, sondern auch in der Durchsetzung ihrer Ziele Gescheiterte wie die Gestalten des deutschen Widerstands gegen Hitler. Erst später rückte auch das Gedenken an die Opfer des Faschismus und damit die Auseinandersetzung mit der Schuld der Täter in den Vordergrund. Aus dem Erschrecken über die Schoa heraus wurde vor allem auch an belastende Ereignisse der Vergangenheit erinnert durch KZ-Gedenkstätten, Gedenktage für die Opfer der NS-Herrschaft, Dokumentationen in Funk und Fernsehen zu bestimmten Anlässen usw. Eine neue Kultur des Gedenkens, die die Opfer und die Schuld in den Mittelpunkt stellt, hat sich auch in den Kirchen durchgesetzt, z.B. in Gottesdiensten und Feiern zum 10. Sonntag nach Trinitatis (Israelsonntag), zum 9. November (Gedenktag des Novemberpogroms) oder zum 27. Januar (Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus/Gedenktag der Befreiung des KZ Auschwitz). Es gibt viele Orte, Personen und Termine, die Anlass zum Gedenken geben.

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

In dieser Situation wird erneut gefragt, ob es nicht an der Zeit sei, einen Schlussstrich unter die Vergangenheit zu ziehen, um die aus ihr her rührenden Verwundungen ausheilen zu lassen. Ferner wird gefragt, ob die bisherigen Formen des Gedenkens nicht zur Routine erstarrt seien und so eher zur Neutralisierung und Verdrängung der Vergangenheit beitragen als zu ihrer Vergewärtigung. Alle Überlegungen führen jedoch immer wieder zu dem Ergebnis, dass ein Verzicht auf die Beschäftigung mit der Vergangenheit nicht mög-

lich und sogar gefährlich wäre, dass aber über die Formen des Gedenkens angesichts des Generationenwechsels neu nachzudenken ist. Die immer noch anwachsende Literatur zum Holocaust spiegelt ein starkes Interesse auch der jungen Generation an der neueren Geschichte wider.

4.5.3 In diesem Zusammenhang ist der Hinweis auf die intensive Kultur des Gedenkens im Judentum, das in besonderer Weise ein Volk der Geschichte ist, hilfreich. Wenn es in der Pessach-Haggada heißt: „Ein jeder verstehe sich so, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen“, so ist damit die grundsätzliche Gleichzeitigkeit aller Generationen angesprochen, die den tiefen Graben zur Vergangenheit überbrückt. Die Feste Israels dienen insgesamt der Vergegenwärtigung einer heilvollen Vergangenheit (vgl. 4.3). Ein wesentlicher Teil des Gedenkens ist das Wachhalten des Geschehenen durch das Erzählen (5Mose 6,20ff).

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

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

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

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

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

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

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

Diesem umfassenden Gedenken muss in der Gesellschaft und auch in der Kirche Raum gegeben werden. Die Formen des Gedenkens werden sich von Generation zu Generation ändern. Zu den bewährten Formen des Aufsuchens besonderer Orte, des Wahrnehmens besonderer Termine werden neue hinzutreten, die das Gewohnte verwandeln, verlebendigen und erneuern: Verlesung der Namen von Opfern, aktiver Einsatz im Friedensdienst, Pflege jüdischer Friedhöfe, Vergegenwärtigung von ermutigenden Beispielen des Widerstands und des Glaubensmuts und von mahnenden Schicksalen der Opfer durch Bild, Wort und Ton, durch symbolisches Nacherleben / erlebendes Gedenken (vgl. Kindermahnmal in Jad-wa-Schem; United States Holocaust Memorial Museum in Washington). Gerade in einer zum Individualismus neigenden Zeit ist es wichtig, dass Gedenken nicht nur individuell, sondern auch gemeinschaftlich geschieht; so wird die Identität nicht nur der einzelnen, sondern der Gesellschaft insgesamt geprägt. Solches Gedenken wird Auswirkungen auf eine Vertiefung des gottesdienstlichen Gedenkens haben. Dafür könnte auch der Buß- und Bettag bei entsprechender Gestaltung eine Möglichkeit bieten. Ein Schritt dazu ist auch das von der evangelischen und der katholischen Kirche gemeinsam vorbereitete Gedenken an die Märtyrer des 20. Jahrhunderts.

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

4.6 Israel - Land und Staat

4.6.1 Warum geht uns das Thema an?

Die Existenz des Staates Israel, der in seiner Gründungsurkunde und mit seinem Namen ausdrücklich an biblische Traditionen anknüpft, macht es Christen

unmöglich, von Israel so zu sprechen, als handle es sich dabei nur um eine Größe der Vergangenheit. Der moderne jüdische Staat fordert Christen dazu heraus, über ihr Verhältnis zum jüdischen Volk nachzudenken. Er ist ein wichtiger Faktor im Gespräch mit Juden innerhalb und außerhalb des Staates Israel.

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

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

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

4.6.2 Widerstreitende theologische Positionen

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

Es überrascht nicht, dass die 1970 formulierte und mehrheitlich von der niederländischen Synode unterstützte Handreichung auch Widerspruch hervorrief. In der teilweise öffentlich geführten Debatte meldeten sich vor allem ökumenische Partner der Palästinenser kräftig zu Wort. Das Stichwort von der „doppelten Solidarität“ gegenüber Juden und Palästinensern machte die Runde. Im Jahr 1988 – als die Intifada (der Volksaufstand gegen die israelische Besatzung) be-

reits die Schlagzeilen beherrschte und viele zum ersten Mal auf die verzweifelte Situation der Palästinenser aufmerksam wurden - entschloss sich die Synode zu weitergehenden Studien über das Thema.

In einem neuen Beratungsprozess fanden bewusst auch die Stimmen der palästinensischen Christen Gehör. Vor dem Hintergrund ihrer leidvollen Erfahrungen hinterfragen palästinensische Theologen wie Naim Ateek oder Mitri Raheb die Gültigkeit der biblischen Landverheißung in der Gegenwart. Sie verweisen darauf, dass die entsprechenden biblischen Texte fast alle in eine Situation hinein gesprochen wurden, in der das jüdische Volk ohne Land war. Man dürfe sie keinesfalls dazu benutzen, die heutige Machtposition Israels zu untermauern.

Wer die Rückkehr der Juden nach Palästina und die Errichtung des jüdischen Staates als „Zeichen der Treue Gottes“ interpretiere, wie westliche Christen dies z.T. getan haben, unterstelle, dass es auch Gottes Wille war, dass etwa eine Million palästinensische Menschen als direkte oder indirekte Folge der Staatsgründung ihre Heimat verloren.

In einer 1995 vorgelegten Stellungnahme der Synode der Nederlandse Hervormde Kerk werden diese Schwierigkeiten dargestellt und Missverständnisse zurechtgerückt, die die Handreichung von 1970 – vor allem bei fundamentalistisch eingestellten kirchlichen Kreisen – befördert hatte. Zu einer einvernehmlichen theologischen Position findet die niederländische Studienkommission jedoch nicht.

Inspiziert nicht zuletzt von der theologischen Debatte in den Niederlanden hat sich in Deutschland zuerst die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland deutlich zum Staat Israel geäußert: Sie bezeugt in ihrem Synodalbeschluss vom 11. Januar 1980 die „Einsicht, dass die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind.“

Während die Mehrzahl der kirchlichen Stellungnahmen seitdem in der Argumentation vorsichtiger ist (s. o. I, 1.2; vgl. Studie II, 3.5.1), heißt es in den von der Hauptversammlung des Reformierten Bundes 1990 beschlossenen Leitsätzen „Wir und die Juden – Israel und die Kirche“: „Weil wir als Christen in einem besonderen Zusammenhang mit dem jüdischen Volk stehen, treten wir öffentlich für das Leben dieses Volkes ein und begleiten voll Hoffnung und Sorge das Leben der Juden im Land Israel und den Weg des Staates Israel. Wir widersprechen allen Bestrebungen, die das Lebensrecht Israels problematisieren. Mit unseren Gebeten und in politischer Verantwortung sind wir dem Staat Israel, seiner Lebensgestalt und seiner Entwicklung, besonders in seinen Gefährdungen und Bedrohungen, zugewandt und verpflichtet.“ In den ausführlichen Erläuterungen wird erklärt: „Dies bedeutet nicht, dass wir in der Existenz des Staates Israel unmittelbar die endzeitliche Erfüllung der Verheißungen erkennen könnten. Es bedeutet aber ausdrücklich, dass wir denen widersprechen, die Israel als Volk, Israel als Land und Israel als Staat aus den Fragen des Glaubens und der Theologie fernhalten möchten.“

4.6.3 Der ungekündigte Bund und das Land der Verheißung

Zu den neuen Einsichten, die aus dem christlich-jüdischen Dialog ihren Weg bis in die Grundordnungen mehrerer Gliedkirchen der EKD hinein gefunden

haben (vgl. 1. 1.1), gehören der ungekündigte Bund Gottes mit seinem Volk Israel und dessen bleibende Erwählung.

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

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

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

Das Land schafft die Bedingungen, um an einem ganz konkreten Ort nach der Weisung Gottes zu leben – als Licht für die Völker. Die Bibel hält aber fest, dass das Land nur geliehen ist. Es gehört Israel nicht: „Das Land ist mein, und ihr seid Fremdlinge und Beisassen bei mir“ (3Mose 25,23). Die Gesetze über Sabbat- und Erlassjahr basieren auf dieser Grundüberzeugung (3Mose 25). Die Propheten drohen sogar mit dem Verlust des Landes, wenn Israel den religiösen und ethischen Forderungen Gottes zuwiderhandelt: „Bessert euer Leben und euer Tun, dass ihr recht handelt einer gegen den andern und keine Gewalt übt gegen Fremdlinge, Waisen und Witwen und nicht unschuldiges Blut vergießt an diesem Ort und nicht andern Göttern nachlauft zu eurem eigenen Schaden, so will ich euch wohnen lassen an diesem Ort, in dem Lande, das ich euren Vätern gegeben habe für immer und ewig“ (Jer 7,5–7).

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

Auch Israels Verhältnis zu den heidnischen Weltvölkern ist in den Blick genommen, wo es um das Land geht: „Wenn ich euch aus den Völkern bringen und aus den Ländern sammeln werde, in die ihr zerstreut worden seid, werde ich mich an euch als der Heilige erweisen vor den Augen der Heiden. ... Und ihr werdet erfahren, dass ich der Herr bin, wenn ich so an euch handle zur Ehre

meines Namens, und nicht nach euren bösen Wegen und verderblichen Taten, du Haus Israel, spricht Gott der Herr.“ (Hes 20,41ff)

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

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

Auch für die kirchliche Haltung gegenüber der zionistischen Bewegung und dem Staat Israel spielte die traditionelle Verwerfungstheologie eine entscheidende Rolle. Als Beispiel mag die Antwort dienen, die Papst Pius X. 1904 in einem Interview Theodor Herzl gab: „Wir können diese Bewegung (den Zionismus) nicht gutheißen ... Der Boden Jerusalems ... ist geheiligt durch das Leben Jesu Christi ... Die Juden haben unseren Herrn nicht anerkannt, folglich können wir das jüdische Volk nicht anerkennen.“ Wo es unter Christen Zustimmung gab, stand dahinter weithin die Hoffnung, dass die Rückkehr der Juden in ihr Land der erste Schritt zu ihrer Bekehrung und damit zur endzeitlichen Vollendung sei. Auch heute gibt es eine starke Bewegung, vor allem in charismatisch geprägten und evangelikalen christlichen Gruppen, die auf derselben theologischen Grundlage den Staat Israel und seine Politik, soweit sich diese auf biblische Prophezeiungen beziehen lässt, bedingungslos unterstützen. Wäre es angesichts der Gefahr missbräuchlicher Benutzung biblischer Texte für die eigenen Interessen nicht besser, auf jede theologische Deutung der Rückkehr der Juden ins Land und der Gründung eines Staates, der den Namen Israel trägt, zu verzichten?

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

Der Einwand, im Neuen Testament spiele das Land keine Rolle, führt nicht weiter. Erstens ist die Frage, ob die Zurückhaltung an diesem Punkt nicht andere Gründe hat, etwa die Abgrenzung gegen politische Messiaserwartungen (Apg 1,6) oder die stillschweigende Voraussetzung, dass Volk und Land Israel zusammengehören. Zweitens hat das Alte Testament für Christen seinen eigenen Wert auch dort, wo das Neue Testament nicht ausdrücklich Bezug darauf nimmt. „Was Christum treibet“ (Luther) ist nicht losgelöst zu sehen von dem Einen Gott Israels, von dessen Gnade und Treue auch das Alte Testament zeugt.

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

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

4.6.4 Konsequenzen

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

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

Ebenso falsch wäre es allerdings zu behaupten, dass geschichtliche Ereignisse – besonders wenn sie das jüdische Volk betreffen – für den christlichen Glauben nicht relevant seien. Die Bibel verbindet die Sehnsucht nach der Rückkehr aus der Fremde in das Land der Verheißung mit der Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Dass Israel in Frieden leben soll nach seiner Verheißung wird dadurch ebenso Teil des christlichen Glaubens wie die Utopie von einer Welt, in der sich die Wölfe bei den Lämmern lagern. Dass es in Jeru-

salem niemals Frieden geben werde – wie es auch aus dem Mund von Christen oft zu hören ist – ist ein vor dem Hintergrund der biblischen Hoffnung nicht vertretbarer Satz.

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

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

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

4.7 Der christliche Gottesdienst in seinem Verhältnis zum jüdischen Gottesdienst

4.7.1 Gemeinsames und Eigenes

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

4.7.1.2 Die Verwandtschaft vom Ursprung her zeigt sich bis heute in Gebetsformeln, die aus dem Synagogengottesdienst bzw. der Jüdischen Bibel, dem Alten Testament der Christen, stammen, wie „Amen“, „Halleluja“ oder „Hosianna“ und in Segensworten. Die Lesung aus dem Alten Testament ist bis heute

fester Bestandteil christlicher Gottesdienstordnungen. Besondere Bedeutung hat das Gebetbuch der Bibel, das Buch der Psalmen, ohne welches christliches Beten und Singen nicht denkbar ist.

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

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

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

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

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

4.7.1.3 Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes zeigen sich in den jeweils konstitutiven gottesdienstlichen Elementen: den feststehenden Gebeten, dem Psalmengebet, dem Dreimal Heilig (Jes 6,3), den Schriftlesung(en), der Predigt, dem aaronitischen Segen (4Mose 6,24–26). Im jüdischen Gottesdienst ist ein einjähriger Tora-Lesezyklus verbindlich geworden, dem Profetentexte zugeordnet sind. Für den christlichen Gottesdienst in den unterschiedlichen kirchlichen Traditionen gibt es zwar verschiedene Leseordnungen,

allen ist jedoch gemeinsam, dass den Evangelientexten immer eine besondere Bedeutung zukommt. Sie prägen den Charakter des Sonntags.

Die Form des Abendmahls mit der Segnung und Austeilung von Brot und Wein geht auf jüdische Mahlfeiern zurück und damit auch auf die Festmahle, die Jesus mit seinen Jüngern, ebenso mit Sündern, Zöllnern und Dirnen gehalten hat. Für die Deutung von Brot und Wein im Abendmahl gibt es Analogien in der Erklärung der Speisen beim Passamahl, ohne dass Jesu Deuteworte daraus ableitbar wären.

Wie die Beschneidung Zeichen des Bundes Gottes mit Abraham ist und mit der Verpflichtung zur Tora verbunden ist, so wird in der christlichen Taufe der Täufling der Herrschaft Jesu Christi unterstellt und in seine Nachfolge gerufen. Die Konfirmation als Erneuerung des Taufgelübdes und Datum der Religionsmündigkeit der christlichen Jugendlichen hat eine Entsprechung in der eigenverantwortlichen Übernahme der Toraverpflichtung nach Vollendung des 13. Lebensjahres für Jungen (Bar Mizwa) und (ausgehend von Reformgemeinden) für Mädchen (Bat Mizwa).

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

An solchen Versuchen wird von jüdischer Seite immer wieder Anstoß genommen. Man sieht in ihnen eine missbräuchliche Verwendung, ja sogar eine „Enteignung“ jüdischer gottesdienstlicher Traditionen durch Christen. Diese Bedenken sind ernst zu nehmen. Zwar lässt die ursprüngliche Nähe von christlichem und jüdischem Gottesdienst keine völlig reinliche Unterscheidung zwischen beiden zu, so dass Übernahmen herüber und hinüber nicht völlig auszuschließen sind. Insbesondere bei nachbiblischen gottesdienstlichen Bräuchen muss aber bewusst gehalten werden, dass das „Wir“ Israels nicht deckungsgleich ist mit dem „Wir“ der Kirche (vgl. 2,1–5). Auch ist darauf zu achten, dass das jüdische Verständnis nicht verdeckt oder gegen seinen Sinn ausgelegt wird. Bei der Verwendung biblischer Psalmen im christlichen Gottesdienst muss nicht durchweg die trinitarische Formel folgen, um sie christlich verwendbar zu machen. Durch knappe einleitende Worte (Präfamina) kann vielmehr deutlich gemacht werden, dass die Psalmen Gebete des Volkes Israel (und der Jüdischen Gemeinden bis heute) sind. Ähnliches gilt für den Aaronitischen Segen, dessen Ursprung in der jüdischen Bibel bewusst gehalten werden sollte. Die Gewohnheit, Psalmen nur in Auswahl zu verwenden, ist auf die Kriterien der Auswahl hin zu befragen. Insgesamt hat jedoch das Wissen um den jüdischen Ursprung des christlichen Gottesdienstes, wie es sich im Evangelischen Gesangbuch und in neuen Agenden niedergeschlagen hat, in den letzten Jahrzehnten deutlich zugenommen.

4.7.1.5 Gemeinsame christlich-jüdische Gottesdienste sind vom gemeinsamen

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

Gottesdienste, in denen Christen und Juden zusammenwirken, müssen daher besonders sorgfältig vorbereitet werden. Unproblematischer sind gastweise Einladungen eines jüdischen Kantors oder Rabbiners in einen christlichen Gemeindegottesdienst - oder umgekehrt ein Grußwort von Christen in einem jüdischen Gottesdienst. Aus besonderem Anlass kann auch eine ganze jüdische Gemeinde zur gastweisen Teilnahme am Gottesdienst eingeladen werden.

Es bleibt eine Aufgabe, die Nähe von Christen und Juden auch im gottesdienstlichen Leben klarer zum Ausdruck zu bringen.

4.7.2 Schritte der kirchlichen Praxis

4.7.2.1 Das Evangelische Gesangbuch (EG)

Das Evangelische Gesangbuch, zuerst eingeführt 1993, ist das erste evangelische Gesangbuch, das ausdrücklich auf die jüdischen Ursprünge gottesdienstlicher Elemente hinweist. In der Einführung zu den Psalmen heißt es: „Psalmen zu lesen und zu singen gehört bis heute zum Gottesdienst der jüdischen Gemeinde. Seit den frühesten Zeiten der Kirche sind Psalmen auch fester Bestandteil des christlichen Gottesdienstes. Christen und Juden beten so mit den gleichen Psalmworten und bringen Lob und Dank, Klage und Bitte vor Gott.“ In der Einleitung der Gottesdienste zu den Tageszeiten wird gesagt: „Die Psalmen der Bibel laden dazu ein, den Tageslauf mit dem Lob Gottes zu beginnen und zu beenden. So halten es Juden und Christen.“ In der Beschreibung des Kirchenjahres heißt es: „Durch die Verheißungen, die Gott seinem Volk Israel gab, hat alle Zeit ihr Ziel bekommen.“ Für die Bestimmung des Ostertermins wird auf die jüdische Passahtradition hingewiesen.

In den Liedern, die das Evangelische Gesangbuch neu aufgenommen hat, wird deutlicher als bisher des Bundes Gottes mit Israel gedacht:

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

An dieser Stelle und an 15 weiteren Stellen im Evangelischen Gesangbuch (Stammteil) wird der Name „Israel“ oder die Bezeichnung „Volk“ Gottes für das Volk Israel, nicht, wie sonst vielfach in christlicher Tradition und auch an anderen Stellen im Evangelischen Gesangbuch, für die Kirche gebraucht. Zwölf dieser Stellen finden sich in Texten, die gegenüber dem vorherigen Gesangbuch neu sind. Das Lied „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren“ ist,

wenn man von den sonntäglich wiederkehrenden liturgischen Stücken absieht, das am häufigsten gesungene Lied des Evangelischen Gesangbuchs. Die ökumenische Textfassung (EG 316) hatte in Strophe 5 aus sprachlichen Gründen den Text geändert: „Lob ihn mit allen, die seine Verheißung bekamen“. Dennoch sollte im Evangelischen Gesangbuch an dieser Stelle der Name Abrahams erhalten bleiben, um die Verbindung zu Israel weiter deutlich zu machen: „Lobe mit Abrahams Samen“. Deshalb ist das Lied im traditionellen evangelischen Wortlaut ebenfalls im Evangelischen Gesangbuch abgedruckt worden (Nr. 317).

4.7.2.2 Das Evangelische Gottesdienstbuch der Evangelischen Kirche der Union und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands
Zu den maßgeblichen Kriterien, nach denen diese „Erneuerte Agende“ (1997) erarbeitet wurde, zählt die Erkenntnis, dass die Christenheit bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden ist. Wie im Evangelischen Gesangbuch so wird auch hier ausgesprochen, dass der christliche Gottesdienst in den Anfängen vielfach aus den Traditionen der Synagogengottesdienste und der jüdischen häuslichen Feiern geschöpft hat. Der Gottesdienst ist ein wichtiger Ort, an dem der Berufung Israels gedacht und die bleibende Verbundenheit mit Israel zur Sprache gebracht werden soll.

Deshalb wurden die Lesungstexte und die Predigtperikopen für den 10. Sonntag nach Trinitatis, dem traditionellen Israel-Sonntag, neu gestaltet. Als Evangelium des Sonntags ist neben Lk 19,41–48 (Jesus weint über Jerusalem) die Perikope Mk 12,28–34 (Die Frage nach dem höchsten Gebot) getreten. Die Verortung von Lk 19 auf den 10. Sonntag nach Trinitatis ist sehr alt, wahrscheinlich ist dieser Text mehr als 1000 Jahre lang an diesem Sonntag gelesen worden. Das hängt mit der Nähe dieses Tages zum Tischa b'Aw, dem jüdischen Gedenktag der Zerstörung des Tempels, zusammen. Als Epistel des 10. Sonntags ist nunmehr Röm 9,1–5.6–8.14–16 („... denen die Kindschaft gehört und die Herrlichkeit und die Bundesschlüsse und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen ...“) gewählt worden, während die bisherige Epistel Röm 11,25–32 in die Predigtperikopen dieses Sonntags eingereiht wurde. Die Perikope Joh 2 (Tempelreinigung) ist nicht mehr Predigttext für den 10. Sonntag nach Trinitatis.

Darüber hinaus bietet das Evangelische Gottesdienstbuch ein eigenes Proprium „Christen und Juden“ an, das kirchenjahreszeitlich nicht festgelegt ist. Es kann etwa im Umkreis des 9. November oder des 27. Januar oder zu einem anderen geeigneten Termin verwendet werden. Der für einen solchen Gottesdienst ausgewählte Spruch des Tages lautet: „Der Herr gedenkt ewiglich an seinen Bund, an das Wort, das er verheißt hat für tausend Geschlechter, an den Bund, den er geschlossen hat mit Abraham, und an den Eid, den er Isaak geschworen hat.“ (Ps 105,8–9).

4.7.2.3 Auch andere Agenden aus den letzten Jahren bieten Texte an, die dem Verhältnis von Christen und Juden besser entsprechen. In der Einführung zur „Reformierten Liturgie“ (Entwurf von 1998) heißt es: „Eine reformierte Agende hat dem, was der Kirche an neuen Erkenntnissen und Einsichten zugewach-

sen ist, Rechnung zu tragen. Deshalb bemüht sich die Reformierte Liturgie darum, der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden liturgisch gerecht zu werden. Das gilt sowohl durchgängig, etwa im Blick auf die Gebete, als auch im Blick auf besondere Themen und Anlässe (Israel-Sonntag; Schoa-Gedenken).“ Unter den Dankgebeten und Fürbitten zum Israel-Sonntag (10. Sonntag n.Tr.) findet sich das Beispiel:

„Barmherziger Gott, wir danken dir für die neuen Anfänge im Verhältnis von Christen und Juden, die unsere alten Vorurteile und Feindbilder überwinden. Es ist eine kostbare Erfahrung, dass Begegnungen mit jüdischen Menschen möglich sind, nach all dem Schrecklichen, das ihnen durch unser Volk angetan worden ist. Segne alle christlich-jüdischen Gespräche, laß uns entdecken, wie viel wir lernen können aus dem Schatz der jüdischen Tradition – auch für unseren Glauben ...

Breite Frieden über Israel und über seine Nachbarn und Gerechtigkeit über die ganze Erde.“

Neben dem Israel-Sonntag bildet das Schoa-Gedenken einen eigenen Anlass, zu dem Gebete angeboten werden. Die „Reformierte Liturgie“ informiert in ihren Beigaben auch über das jüdische Jahr. Die wichtigsten jüdischen Gedenk- und Festtage werden genannt, die dafür maßgeblichen Bibeltexte werden angegeben, die Feste selbst werden von jüdischen Kommentatoren erläutert. Dazu heißt es: „In einigen Fällen (z.B. Pessach oder Tisch'a b'Aw) gibt es direkte Bezüge zum christlichen Festkreis, die erläutert und theologisch fruchtbar gemacht werden können. Die Kenntnis der jüdischen Feste wirft ein neues Licht auf die jeweiligen Bibeltexte und regen zum Predigen an.“

4.7.2.4 In der Agende der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (1996) werden Psalmentexte, die für den 10. Sonntag n.Tr. vorgeschlagen werden, eingeleitet mit Formulierungen wie: „Mit Israel bitten wir Gott um Erbarmen“ oder „Mit Israel danken wir Gott für seine Gnade“, „Mit Israel hoffen wir auf den Herrn“ (Ziffern 488, 489). In einem Fürbittengebet heißt es: „Laßt uns voller Hoffnung zu Gott beten: Für Christen und Juden, wo sie sich begegnen, dass sie einander näherkommen und vertrauen können, dass die Wunden und Verletzungen anfangen zu heilen, die Christen den Juden zugefügt haben, dass Schuld ernstgenommen und nicht verdrängt wird und die christlichen Vorurteile überwunden werden“ (Ziffer 495). Oder: „Laßt uns mit den jüdischen Brüdern und Schwestern nach unserer gemeinsamen Verantwortung in dieser Welt fragen“ (Ziffer 496).

4.7.2.5 Die Sammlung „Ordnung der Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen“ (1996), die das Landeskirchenamt München im Sinne einer Handreichung zur Agende herausgegeben hat, hebt den 10. Sonntag sowohl beim Tagesgebet („... Wir bitten dich, dass du Juden und Christen leitest auf dem Weg zu dem Heil, das du allen bereitest ...“) als auch beim großen Lobgebet (Präfation) hervor („... In ihm hast du die Verheißung bestätigt, die du Israel, deinem Volk, gegeben hast ...“).

4.7.2.6 Das Kirchenbuch für die Evangelische Kirche in Württemberg, Teil I

(1988), schlägt als Eingangsgebet für den 10. Sonntag n.Tr. einen Text vor, der beginnt: „Vater im Himmel, du Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, du hast das Volk Israel erwählt zum Zeugen deines Namens in der Welt. Du bist ihm treu geblieben bis auf diesen Tag.“ (Ziffer 86) In den Fürbittengebeten zum gleichen Tage heißt es: „Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt“ (Ziffer 228).

Vergleicht man diese Formulierungen mit solchen aus der vorangegangenen Generation von Agenden, so fällt der Unterschied deutlich ins Auge. Der Israelvergessenheit oder Israelfremdheit, wenn nicht gar der (latenten) Israelfeindschaft wird in den neueren Agenden deutlich entgegengewirkt. Während diese neuen gottesdienstlichen Formulierungen für viele bereits vertraut klingen, werden andere noch Schritte des Lernens und der Aneignung zu gehen haben, bis sie sich die theologische Erkenntnis zu eigen gemacht haben, die in ihnen zum Ausdruck kommt.

5. Orientierungen im christlich-jüdischen Gespräch

5.1 *Im Schatten von Auschwitz*

Jede Begegnung zwischen Christen und Juden geschieht heute im Schatten von Auschwitz, zumal in Deutschland. Der systematisch vorbereitete und brutal ausgeführte Mord an Millionen von Juden und darüber hinaus einer großen Zahl von Nichtjuden, deren Menschenrecht auf Leben die nationalsozialistische Ideologie ebenfalls verneinte, stellt einen irreparablen Bruch in der europäischen Geschichte und Geistesgeschichte dar. Der deutsche Philosoph Theodor W. Adorno spricht von einem „neuen kategorischen Imperativ“, an dem sich alles Denken und Handeln zu messen habe: *dass Auschwitz nicht noch einmal sei!*

Für die Kirche und für die christliche Theologie hat Auschwitz dazu noch eine eigene theologische Dimension: die Schuld vor Gott. Denn zugleich mit den Juden hat die Kirche den Gott verraten, der in Jesus Christus seine Kirche unauflöslich mit dem jüdischen Volk verbunden hat. Wo christlicher Glaube und kirchliche Lehre die Beziehung zum Judentum als zufälliges, geschichtlich bedingtes Faktum abtun, verleugnen sie den in der Schrift bezeugten Gott Israels, seinen Bund und seine Erwählung. Schon um ihrer eigenen Botschaft willen hätten die Christen dem erklärten Ziel der Nationalsozialisten, das Judentum auszurotten, Widerstand leisten müssen. Dass sie es nicht taten – oder nur in verschwindend kleiner Zahl – unterstreicht die Notwendigkeit einer fundamentalen Kritik der von traditionell antijüdischen Denkmustern geprägten christlichen Theologie.

Diese Einsicht setzt sich erst allmählich durch. Viele Abwehrmechanismen auf Seiten der Christen waren und sind zu überwinden, bevor Christinnen und Christen die schuldhaftige Verwicklung von Kirche und Theologie in jene Katastrophe, für die der Name Auschwitz steht, zu erkennen bereit sind. Die Verbindungslinien zwischen der Behauptung, die Kirche sei an die Stelle Israels

getreten, während die Juden als vermeintliche Gottesmörder unter einem ewigen Fluch stünden, hin zu den Judenpogromen, die durch die Jahrhunderte das christliche Abendland von Spanien bis nach Russland überzogen und in letzter Konsequenz nach Auschwitz führten, treten immer deutlicher zutage. Die vor-dringliche Aufgabe jeder christlichen Theologie, die *von Auschwitz berührt* (Johann Baptist Metz) ist, bleibt es, das traditionelle Antiverhältnis zum Judentum zu überwinden. Im Hören auf die Schrift wird sie Israel als Volk Gottes bejahen und würdigen, dass Juden und Christen unterwegs sind zu demselben Ziel, wenn auch auf verschiedenen Wegen. Die in Studie II und in dieser Studie gewonnenen neuen Einsichten zu den biblischen Begriffen *Volk Gottes*, *Christus / Messias* und *Bund* untermauern exegetisch die Überzeugung, dass zwischen Gottes Treue zu seinem Bundesvolk Israel und dem Heil aller Menschen ein unauflösbarer Zusammenhang besteht. Die Kirche kann darum ihre Identität nicht gegen Israel oder an Israel vorbei beschreiben. Aus dieser besonderen Nähe zum Judentum erwuchs, wie die Theologiegeschichte zeigt, allerdings immer wieder die Gefahr einer Verfremdung oder gar Enteignung jüdischer Vorstellungen und Begriffe, die in der Konsequenz zu Judenfeindschaft führte. Auf diese Gefahr zu achten, ist nach Auschwitz eine Frage der Glaubwürdigkeit jeder christlichen Theologie.

5.2 Das Alte Testament als Schrift der Christen

„Das christlich-jüdische Verhältnis ist dadurch einzigartig, daß Juden und Christen die Schrift gemeinsam haben, die die Bibel Jesu, seiner Jünger und der neutestamentlichen Autoren ist“ (Studie II, 3.2.2). Dies ist in der Vergangenheit kaum gewürdigt worden und blieb deshalb folgenlos. Die jüdische Schriftauslegung zum Beispiel schien den Christen ohne theologische Bedeutung, da die Juden Christus als den für sie entscheidenden Schlüssel zur Auslegung der Schrift ablehnten. In der christlichen Kunst des Mittelalters kommt diese Einstellung zum Ausdruck in dem beliebten Motiv von Kirche und Synagoge, das - in Anspielung auf 2Kor 3,14ff – die blinde Synagoge mit den zerbrochenen Tafeln des Bundes im Kontrast zur triumphierenden Kirche zeigt.

Im christlich-jüdischen Gespräch haben Christen neu entdeckt, welchen Gewinn für Auslegung und Bibelwissenschaft es bedeutet, die jüdische Schriftauslegung in Talmud und Midrasch kennen zu lernen. Es war Hochmut zu meinen, die Juden, die seit mehr als 2000 Jahren mit der Schrift umgehen, hätten den Christen nichts zu sagen.

Das Evangelium von Jesus Christus ist nicht zu verstehen ohne das Alte Testament. Dass Gott Liebe ist und Versöhnung will – nicht nur für Israel, sondern für die gesamte Menschheit – ist alttestamentliche und jüdische Tradition. Gerade die Texte, die von der Deutung des Todes Jesu als Heilsereignis sprechen, sind stark alttestamentlich geprägt (Mk 14,24; Röm 3,25). Für die neutestamentlichen Zeugen ist das, was im Alten Testament von Gott gesagt ist, verdichtet in der Person Jesu Christi, dem fleischgewordenen Wort Gottes. Das „Neue“ ist in der Deutung des Neuen Testamentes gerade das Alte, nämlich das von alters her als das Neue Erwartete.

Im Rahmen ihres zweiteiligen Kanons hat die christliche Kirche die jüdische

Bibel – ihr „Altes Testament“ – stets von Christus her und auf Christus hin verstanden. Ohne Zweifel wird damit eine Perspektive eingenommen, die nicht aus dem Alten Testament selbst hervorgeht, sondern vom Neuen Testament her an das Alte herangetragen wird. Aber auch die umgekehrte Perspektive ist für das christliche Verständnis unaufgebbar, um die Botschaft Jesu im weiten Horizont der biblischen Verheißungen und damit ihn selbst als den Christus zu verstehen. Ohne die Sprache des Alten Testaments würde der Kirche die Sprache überhaupt ausgehen. Zentrale Begriffe des Neuen Testaments wie Sühne und Vergebung, Rechtfertigung und Heil kommen aus dem Alten Testament. Es ist noch zu wenig ins Bewusstsein gerückt, dass eben diese Sprache bis heute – im wörtlichen und im übertragenen Sinne – im jüdischen Volk gesprochen wird. Für Christen kann es nur ein Gewinn sein, zu erfahren, wie Jüdinnen und Juden die Schrift deuten und in ihrem Leben darauf antworten: Die jüdische Bibel und das jüdische Volk gehören zusammen.

Wie das Neue Testament sich auf das Alte Testament bezieht, so steht auch die nachbiblische jüdische Tradition, die im Laufe der Jahrhunderte gesammelt und schriftlich zusammengefasst wurde (z.B. in den beiden Talmudim) unbestreitbar in Kontinuität zur Schrift.

Jeder Versuch, jüdische Auslegung oder jüdisches Leben mit der Tora als defizitär zu beschreiben, ist entschieden zurückzuweisen. Angemessen ist vielmehr eine Haltung des Respekts und der Dankbarkeit gegenüber den jüdischen Lehrern, die über Jahrhunderte hinweg den alttestamentlichen Text und das Verständnis seines Wortlauts bewahrt und auch der Kirche überliefert haben.

5.3 Die Einheit der Bibel

Es gab und gibt auf Seiten der Christen immer wieder Versuche, das Neue gegen das Alte Testament auszuspielen, so etwa mit der Begründung, das Gottesbild des Alten Testaments sei von dem des Neuen Testaments grundsätzlich verschieden (vgl. Studie II, 3.2.2.). So wird unterstellt, der Gott des Alten Testaments (und der Juden) sei ein ferner, richtender Gott. Im Neuen Testament dagegen würde Gott als der zugewandte, barmherzige und menschenfreundliche Gott (der Christen) dargestellt. Solche Gegensätze beruhen auf Vorurteilen und sind aus den biblischen Texten nicht zu rechtfertigen. Das Neue Testament selbst gibt nirgends einen Hinweis darauf, dass das Gottesbild des Alten Testaments ganz oder teilweise zu korrigieren sei. Es gibt sowohl im Alten wie im Neuen Testament Texte, die für Bibelleser anstößig sind und der Auslegung bedürfen. Die jüdische Art, mit schwierigen Texten des Alten Testaments umzugehen, kann für Christen eine Hilfe sein – auch im Blick auf das Neue Testament.

Christen würden sich zu Richtern über Gottes Wort machen, wenn sie eigenmächtig jeweils entscheiden wollten, was ihnen, zum Beispiel am Gottesbild der Bibel, akzeptabel scheint und was sie ablehnen und daher aus ihrer Bibel verbannen möchten. Solche Versuche hat es von Marcion, der im 2. Jahrhundert lebte, bis zu den „Deutschen Christen“ in der NS-Zeit immer wieder gegeben. Auch in der Gegenwart findet sich besonders in der populärwissenschaftli-

chen Literatur gelegentlich eine das Alte Testament pauschal diskreditierende Bewertung.

Die Einheit zwischen Altem und Neuem Testament tritt klarer hervor, wenn man vermeidet, alttestamentliche Texte ausschließlich in christologischer Perspektive zu lesen. In der Schrift begegnet Juden und Christen der eine Gott, der sich zu erkennen gibt in seinen „herrlichen Taten“: Gott, der mit den Menschen unterwegs ist und ihnen Gnade und Barmherzigkeit erweist. Auf diese, Juden und Christen verbindende Grundüberzeugung sollte bei der Rezeption alttestamentlicher Texte immer wieder hingewiesen werden.

5.4 *Sachkritik am Neuen Testament?*

Die kritische Sichtung antijüdischer Traditionen im Christentum hat zu der Frage Anlass gegeben, ob und in welchem Maße die Wurzel judenfeindlicher Einstellungen bereits im Neuen Testament zu suchen ist. In der Tat gibt es Stellen im Neuen Testament, die Jesus und – später – die christusgläubige Gemeinde im Konflikt mit Juden zeigen bzw. solche Konflikte voraussetzen

Für eine sachgemäße Auslegung solcher Texte ist dreierlei zu beachten:

- Die in den Evangelien geschilderten Auseinandersetzungen Jesu, etwa mit Pharisäern und Schriftgelehrten, sind innerjüdische Konflikte. Man mag sie mit einem Familienstreit vergleichen, der mit Härte ausgetragen wird, aber die grundsätzliche Zusammengehörigkeit nicht in Frage stellt.
- Zweitens ist in den Evangelien zu unterscheiden zwischen der erzählten Jesusgeschichte und dem, was aus der aktuellen Situation der einzelnen Evangelisten bzw. ihrer Adressaten in die Darstellung mit einfließt. So schlagen sich z.B. im Matthäusevangelium Probleme nieder, die erst in der Zeit nach 70 n.Chr. eine Rolle spielen. Bei einer Reihe von antijüdisch empfundenen Texten eröffnen die Analyse des historischen Hintergrunds und die Berücksichtigung der begrenzten Aussageabsicht eines Textes durchaus Möglichkeiten einer nicht polemischen, sachgemäßen Interpretation.
- Drittens ist darauf zu achten, dass die spätere Trennung von Juden und Christen nicht schon in die Interpretation der neutestamentlichen Texte eingetragen wird.

Umstritten ist, wie weit die Sachkritik – also die Zurückweisung einzelner biblischer Aussagen von der Mitte der Schrift her – gehen darf. Einerseits beruft man sich auf die Mündigkeit des Christentums, das um seiner Glaubwürdigkeit willen aus der nachweisbar fatalen Wirkungsgeschichte einiger neutestamentlicher Texte nun auch Konsequenzen ziehen müsse. Andererseits gibt es grundsätzliche Vorbehalte gegen Sachkritik an biblischen Texten: Der offene Prozess der Exegese werde durch Sachkritik abgebrochen und die Möglichkeit, das vermeintlich schon Verstandene noch einmal anders zu verstehen, verbaut.

Es scheint noch kaum ausgelotet, wie grundsätzlich die Anfragen an den christlichen Umgang mit der Schrift sind, die sich aus der Aufdeckung der negativen Seiten ihrer Wirkungsgeschichte ergeben. Die Autorität der Bibel ernst zu nehmen erfordert von Christen, dass sie von deren Mitte her die Interpretationsmuster und das Vorverständnis ihrer Interpreten immer wieder befragen und überprüfen.

5.5 Die Wiederentdeckung der Kapitel 9 bis 11 des Römerbriefs

Sehr verschieden sind die geschichtlichen Beziehungen zwischen Synagoge und christlicher Gemeinde, die den jeweiligen Hintergrund der neutestamentlichen Texte bilden. Sie reichen von bestätigender Anknüpfung an das (seinerseits höchst disparate) Judentum bis zu vernichtender Polemik. Das Neue Testament gibt Einblick in die Entstehungszeit des Christentums. In ihm werden nicht nur die für seine frühe Entwicklung maßgeblichen Hauptlinien sichtbar, sondern auch die konkreten geschichtlichen Umstände, unter denen seine Glaubensüberzeugungen ausformuliert worden sind (z.B. beim sog. Apostelkonzil, s.o. 3.2.3). Verschiedene theologische Stränge liefen damals nebeneinander her, deren grundlegende Gemeinsamkeit im Bekenntnis zu Christus als dem auferstandenen Herrn bestand.

Bei dem Versuch, zu einer theologischen Verhältnisbestimmung von Christen und Juden in der Gegenwart zu gelangen, kann man sich daher nicht auf einzelne Schriftstellen berufen. Stattdessen ist der Gesamtzusammenhang neutestamentlicher Verkündigung zu beachten und der Kontext eines Textes - damals und in der Gegenwart - zu berücksichtigen. Ein Beispiel für solches Vorgehen ist die Entscheidung in Studie II (3.4.4) dem Abschnitt Römer 9 bis 11 bei der theologischen Urteilsbildung über den Begriff „Volk Gottes“ Priorität einzuräumen. In der vorliegenden Studie (2.6) kann umgekehrt dem Hebräerbrief keine vergleichbare Schlüsselstellung zugewiesen werden.

Im Anschluss an Römer 9,1-5 hat sich heute die Überzeugung durchgesetzt, dass alle Juden, auch die nicht an Christus glaubenden, in der Kontinuität des Bundes und der Verheißungen Gottes stehen: Sie sind „Israeliten ... denen die Kindschaft gehört und die Herrlichkeit und die Bundesschlüsse und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen, denen auch die Väter gehören, und aus denen Christus herkommt nach dem Fleisch“. Die alte kirchliche Tradition, die in Israel nur mehr eine Größe der Vergangenheit sah, lässt sich biblisch nicht rechtfertigen. Diese Einsicht hat für das christlich-jüdische Gespräch grundlegende Bedeutung (s.o. 2.1 und 3.2.4).

Inspiziert von Römer 9 bis 11 erweist sich ein *theologischer* Ansatz, der das ewige, Zeiten und Völker umfassende Wort Gottes in den Vordergrund stellt, im Unterschied zu einem individualistisch, allein auf die Entscheidung des Einzelnen ausgerichteten Verständnis des Evangeliums als der Schrift gemäßer. Die neue Sicht auf Römer 9 bis 11 hat den für den evangelischen Glauben zentralen Punkt der Rechtfertigung allein aus Gnaden durch Glauben vertieft, indem sie diese mit der Treue Gottes zu seinem erwählten Volk Israel in Beziehung setzt. Sie ist ein Beispiel dafür, wie der Dialog mit dem Judentum sich bereichernd für das Verständnis des eigenen Glaubens auswirken kann.

5.6 Konturen des christlich-jüdischen Gesprächs in der Gegenwart

Grundvoraussetzung für den Dialog zwischen Christen und Juden ist die Bereitschaft vieler Juden, sich trotz Ausschwitz auf das Gespräch mit Christen einzulassen. Paradoxerweise ist der Dialog mit dem Judentum nie so intensiv geführt worden wie seit dem Zweiten Weltkrieg, obwohl infolge der Vertrei-

bung und Vernichtung die Zahl der jüdischen Gelehrten und Gemeinden in Deutschland immer noch sehr gering ist. Vor dem Krieg, als sich u.a. einige der renommiertesten jüdischen Hochschulen auf deutschem Boden befanden, wurde diese Chance – mit wenigen Ausnahmen – vertan.

Zu den Voraussetzungen eines gelungenen Dialogs gehört die Bereitschaft, die vielfältige Gestalt des Judentums wahrzunehmen. Im jüdischen Selbstverständnis gibt es ebenso deutliche Unterschiede wie im christlichen. Die Beziehungen zwischen Juden und Christen haben oft darunter gelitten, dass von christlicher Seite den Juden ein aus dem Bezugsrahmen christlicher Theologie gewonnenes Verständnis des Judentums unterstellt und ihr eigenes Selbstverständnis dadurch nicht wahrgenommen wurde. Um über den Glauben sprechen zu können, muss man außerdem – wie auch sonst in der Ökumene – zunächst zu einer Verständigung über die Sprache kommen. Oft sind dieselben Worte bei Juden und Christen unterschiedlich gefüllt (z.B. die Begriffe Gesetz, Gerechtigkeit, Erlösung). An ethischen Fragen und an den Möglichkeiten gemeinschaftlichen Engagements sind die jüdischen Gesprächsteilnehmer häufig stärker interessiert als an der Frage, wie Christen Gott oder Jesus Christus verstehen.

Eine weitere Bedingung für den Dialog ist seine prinzipielle Offenheit (vgl. Abschnitt 3 dieser Studie). Im Gespräch zwischen Juden und Christen soll das je eigene Zeugnis Platz haben und bereichernd wirken, aber nicht auf Bekehrung des anderen ausgerichtet sein. Nach den überwiegend leidvollen Erfahrungen, die Juden im Lauf ihrer Geschichte mit Christen gemacht haben, ist für viele Juden eine unmissverständliche Absage an die Judenmission Voraussetzung für ein ehrliches und gleichberechtigtes Glaubensgespräch.

Das leitende Interesse der Partner im christlich-jüdischen Dialog ist nicht identisch: Christen können ihre eigene christliche Identität nicht bestimmen, ohne sich über ihr Verhältnis zu den Juden und zum jüdischen Glauben Rechenschaft abzulegen. Gerade in ihrem Bemühen um ein neues Verstehen der jüdischen Wurzeln ihres Glaubens sind sie auf jüdische Gesprächspartner angewiesen. Nach einer jahrhundertelangen Geschichte der Verzeichnung und Diffamierung des jüdischen Glaubens hat der begonnene Dialog in erster Linie den Charakter des Lernens, aber auch des Verlernens von negativen Klischees. Juden brauchen das Christentum nicht, um ihren eigenen Glauben zu beschreiben, obwohl auch das Judentum im Verlauf seiner Entwicklung vom Christentum beeinflusst worden ist. Sie wollen in der Begegnung mit Christen vor allem ein authentisches Bild vom Judentum vermitteln und auf diese Weise Vorurteilen und antisemitischen Einstellungen entgegenwirken. Die Gestaltung des Zusammenlebens zwischen Juden und Nichtjuden in einer traditionell christlich geprägten Umgebung ist ein wichtiges Anliegen. Der latente Antisemitismus in Deutschland und anderen Ländern bleibt dabei der Kontext, dem auch die christliche Seite ihre Aufmerksamkeit schenken muss. Das Wachhalten der Erinnerung an die Opfer der Schoa ist eine gemeinsame Aufgabe. Jede Generation wird dafür die eigenen angemessenen Formen finden müssen (vgl. 4.5).

Angesichts der wenigen jüdischen Gemeinden in Deutschland haben viele Christen kaum eine Möglichkeit, nachbarschaftliche Beziehungen zu einer jüdischen Gemeinschaft aufzubauen oder sich direkt am jüdisch-christlichen Dialog zu beteiligen. Dass jüdische Gemeinden angesichts ihrer eigenen inte-

grativen Aufgaben (vgl. Abschnitt 1.1.2.) oft überfordert sind mit den Anfragen christlicher Gruppen nach Begegnung oder Teilnahme am Synagogengottesdienst, darf ihnen nicht als Desinteresse ausgelegt werden. Es ist zu wünschen, dass auch von kirchlicher Seite in Unterricht und Verkündigung die Aufgabe übernommen wird, jüdische religiöse Positionen unverstellt zu vermitteln und Kenntnisse des jüdischen religiösen Lebens weiterzugeben. In die eigene theologische Arbeit können die Früchte des jüdisch-christlichen Gesprächs, die inzwischen in einer umfangreichen Literatur Niederschlag gefunden haben, einbezogen werden. So wirkt darin indirekt ein dialogisches Element.

Wünschenswert ist jedoch die Präsenz jüdischer Lehrerinnen und Lehrer an den Theologischen Fakultäten und Ausbildungsstätten, wie sie an mehreren Orten schon seit längerem gegeben ist.

5.7 Vor neuen Aufgaben

Das christlich-jüdische Gespräch hat bedeutende Ergebnisse erzielt. Es ist bisher jedoch trotz großer Bemühungen nur unzureichend gelungen, diese auch auf die Ebene der Gemeinden zu tragen. Hier liegt eine der wichtigsten Aufgaben für die Zukunft.

In den zurückliegenden Jahren standen die kritische Auseinandersetzung mit der Rolle der Kirchen im Dritten Reich und die Suche nach einer Theologie, die die überkommenen antijüdischen Denkmuster hinter sich lässt, im Vordergrund. Die Themen hat dabei oft die christliche Seite vorgegeben. So unverzichtbar diese Phase des Dialogs gewesen ist, um Christen überhaupt erst dialogfähig zu machen, so gewiss wird die Bedeutung des christlich-jüdischen Dialogs gerade für die jüdischen Gesprächspartner in Zukunft davon abhängen, ob seine Inhalte die beide Seiten berührenden drängenden Themen unserer Zeit betreffen.

Die pluralistische Gesellschaft braucht dringend Modelle, wie mit den kulturellen und religiösen Differenzen positiv umzugehen ist, die so oft Anlass zu Konflikten geben – sogar innerhalb einzelner Religionsgemeinschaften. Die Frage, wie sich die eigene Identität ohne Überheblichkeit oder eine abwehrende Haltung gegen die jeweils „anderen“ bestimmen und behaupten lässt, steht heute an vorderster Stelle. In einer unübersichtlich gewordenen Welt, in der es immer weniger gemeinsame Werte und Traditionen gibt, wächst das Bedürfnis des Einzelnen nach Identität.

Christen haben im Dialog mit dem Judentum gelernt, die wechselseitige Beziehung zwischen Theologie und Glaubenspraxis ernster zu nehmen. Sie beginnen nach Auschwitz zu erkennen, dass sowohl die Sprache als auch das Handeln Kriterien für die Wahrhaftigkeit von Theologie sind. Diese Umkehr im Denken muss sich in einer veränderten Praxis bewähren.

Die Hinwendung zum Alten Testament als der gemeinsamen Bezugsgröße im Gespräch mit Juden hat den Blick geschärft für den Wert der biblischen Tradition gerade in den aktuellen Auseinandersetzungen um gesellschaftliche und ethische Probleme (vgl. Abschnitt 4.1–5).

Der Traditionsabbruch, der sich am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts unübersehbar zeigt, stellt Christen und Juden gleichermaßen vor die Herausforde-

rung, in einer Welt, die den Namen Gottes kaum noch nennt, von der Hoffnung des Glaubens und seiner orientierenden Kraft Zeugnis zu geben.

Christen und Juden bestimmen ihre Identität aus dem Glauben an Gott, der den Menschen zu seinem Ebenbild geschaffen hat und ihm in seinem Wort den Weg zum Leben offenbart. Die biblische Rede vom Bund hat für beide - allerdings in unterschiedlicher Weise - identitätsstiftende Bedeutung (vgl. Abschnitt 2): Für Juden ist ihr Gottesbund mit der Gabe der Tora unauflöslich verknüpft. Für Christen ist die Gemeinschaft mit Christus, wie sie besonders im Heiligen Abendmahl erfahren wird, die Grundlage des endzeitlich erneuerten Bundes. Durch diesen Bund haben sie teil an Israels Hoffnung auf die Vollendung des Gottesreiches, dessen Anbruch im Kommen Jesu Christi sie glaubend bezeugen.

Ein wichtiges Anliegen der Theologie nach Auschwitz ist die Überwindung der Vorstellung, christliche Identität könne sich nur in polemischer Abgrenzung zum Judentum aussprechen.

Die in Teil 2 dieser Studie vorliegende Untersuchung zeigt exemplarisch, dass die traditionelle Rede vom „alten“ und „neuen“ Bund, die bewusst oder unbewusst fast immer eine Herabsetzung des Judentums einschloss, sich keineswegs auf die Breite der biblischen Tradition stützen kann.

Als Ergebnis von Studie II und dieser Studie kann aber auch festgehalten werden, dass die Suche nach einer biblisch fundierten Formel, mit der sich das Verhältnis zwischen Kirche und Israel treffend beschreiben ließe, bisher zu keiner befriedigenden Lösung geführt hat. Deutlich erweist sich allerdings am Bundesbegriff, wie sehr die frühe Gemeinde ihr Bekenntnis zu Christus aus der Mitte der Schrift heraus verstanden hat.

Der christlich-jüdische Dialog lebt davon, dass beide Partner die Glaubensüberzeugung des jeweils Anderen in ihrem Anspruch auf Wahrheit respektieren und sich darauf einlassen, ihre eigene Glaubensüberzeugung zu der des Anderen in Beziehung zu setzen. Von Christen und Juden wird Gott als Grund und Einheit aller Wahrheit verstanden; zugleich wissen sie aber, dass Gottes Wahrheit für seine Schöpfung noch nicht vollständig erschienen ist. Insofern schafft für beide der Verweis auf Gott als Grund und Ort der Wahrheit Raum für das Wahrheitsbewusstsein des jeweils Anderen (vgl. Teil 3).

Wenn es der Kirche gelänge, an der tiefsten Bruchstelle, die ihre Geschichte über Jahrhunderte geprägt hat, neue Wege zu beschreiten und vorzuleben, dass ihr Vertrauen in Gott, „der da ist, der da war und der da kommt“ (Offb1,8) so groß ist, dass, was Juden und Christen im Glauben trennt, ausgehalten werden kann und das geschwisterliche Leben miteinander nicht hindern muss, dann wäre sie ein hoffnungsvolles Zeichen für die Möglichkeit versöhnten Lebens in der Zerrissenheit der Welt.

(...)

Wortlaut in: Kirchenamt der EKD, Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum, Gütersloh 2000.