

# Neuer Wein in neuen Schläuchen

## 40 Jahre christlich-jüdisches Gespräch in der evangelischen Kirche [\*)

Von Gabriele Wulz, Ulm  
(abgedruckt in: TuK 89 [1/2001], 39–50)

### Einleitung

Die Themenstellung allein signalisiert ein gewisses biblisches Augenmaß der VeranstalterInnen: 40 Jahre – das erinnert an die Zeit der Wüstenwanderung Israels und an die Durststrecken, auf denen dem Volk vor lauter Umwegen und Rückschlägen der Atem kurz wurde.

40 Jahre – das ist das Zeitmaß einer Generation, die Zeit, die es braucht, um Umkehr und Erneuerung auf den Weg zu bringen. Und dabei wird die Generation, die den Aufbruch gewagt hat, das Gelobte Land nicht erreichen. Das steht schon fest. Selbst Mose schaut nur hinüber, begraben wird er noch diesseits des Jordans.

Und wir? 40 Jahre jüdisch-christliches Gespräch – das klingt auf diesem Hintergrund fast wie die letzte Etappe, ganz kurz vor dem Ziel: Die Rückschläge kennen wir, die Umwege auch, und hin und wieder haben wir auch schon einen Blick auf das Gelobte Land werfen können und damit eine Ahnung bekommen, was sein könnte, was möglich wäre. Dann und wann spüren wir etwas von dem ganz anderen das – wie es Martin Buber einmal formulierte –, »heute noch unaussprechbar ist« [1].

40 Jahre jüdisch-christliches Gespräch also. Ich bin mir nicht ganz sicher, wie die VeranstalterInnen auf diese Zahl gekommen sind, denn streng historisch betrachtet liegen die Ursprünge eines jüdisch-christlichen »Gesprächs« in Deutschland doch deutlich früher – noch vor jenem 30. Januar 1933. Zu denken ist hier sicher auch an literarische Fehden (etwa an Leo Baecks »Wesen des Judentums«, das der Autor in Auseinandersetzung mit Adolf von Harnacks Überlegungen zum »Wesen des Christentums« entwickelt hat). Daneben aber gab es bereits echte Gespräche. Ich erinnere nur an Martin Bubers Begegnung mit Karl Ludwig Schmidt am 14. Januar 1933 in Stuttgart. Und so peinlich uns Nachgeborenen Schmidt, der Vertreter des Christentums, mit seinen antijüdischen, ja z.T. schon antisemitischen Klischees und Versatzstücken auch erscheint – es war doch ein Anfang, der Beginn eines Redens »mit« und nicht mehr nur eines Redens »über«.

Ein bißchen näher an die so gewichtige Zahl 40 komme ich mit zwei anderen Ereignissen. 1961 wurden der Nes-Ammim-Verein und die Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« auf dem Kirchentag gegründet.

Ein Wort zur Nes Ammim, das den meisten durch persönliche Besuche vertraut sein dürfte: auf Initiative dreier reformierter Kirchen in den Niederlanden, wurde in Israel als Zeichen der Buße und der Umkehr und vor allem in eindeutiger Abkehr von allen judenmissionarischen Aktivitäten die christliche Siedlung Nes Ammim in der Nähe von Nahariya gegründet. (Übrigens waren damals alle Landeskirchen in Deutschland zum Mitmachen eingeladen worden. Aber bis auf die Rheinische Landeskirche hatte keine einzige von ihnen auch nur Interesse signalisiert.)

Und was die Arbeit der *Kirchentagsgruppe Juden und Christen* angeht, so kann ich mich wahrscheinlich noch kürzer fassen, da deren Arbeit alle zwei Jahre der Öffentlichkeit auf den Kirchentagen vorgestellt wird.

Natürlich hat sich die Art und Weise der Arbeit seit den 60er Jahren verändert. Ein Lehrhaus ist dazugekommen; dazugekommen sind aber auch Konflikte und Auseinandersetzungen, die das Zerbrechen der Gruppe wahrscheinlich werden ließen. Ich erinnere nur an das, woran ich mich selbst noch erinnere: an die Krise des Golfkrieges und jetzt in Stuttgart die Debatte um die Judenmission.

Trotzdem: das Hören und Lernen als erste Voraussetzung für ein Gespräch ist inzwischen fest verankert und spiegelt sich in der Konzeption jeder Veranstaltung der Arbeitsgruppe wider – ein Novum in der Kirchengeschichte, ein erstes Zeichen einer Umkehr und eines bewußten Machtverzichts auf christlicher Seite.

Interessant erscheint mir für unseren Zusammenhang ein Blick auf die Gründungserklärung der Arbeitsgruppe 6 des Kirchentags – eben der AG Juden und Christen [2] – die am 22. Juli 1961 in Berlin verabschiedet wurde.

Deutlich ist der zeitgeschichtliche Bezug: »der gegenwärtig in Jerusalem stattfindende Prozeß geht uns alle an« [3], so heißt es dort. Gemeint ist der Prozeß gegen Adolf Eichmann, der von April bis Dezember 1961 in Jerusalem stattfand und der zum ersten Mal eine öffentliche Debatte über den Holocaust in Israel und erheblich abgeschwächer auch in Deutschland in Gang setzte.

Die Erkenntnis, daß Juden und Christen unlösbar miteinander verbunden sind, und die Entdeckung, daß der gesellschaftlich und kirchlich wirksame Antisemitismus faktisch Gottlosigkeit und Selbstvernichtung bedeutet, sind Ausgangspunkt für die Erklärung.

Im Angesicht der historischen Schuld erklären protestantische Christen in Deutschland:

1. Die ältere Generation solle gegenüber der jungen das Schweigen brechen und eigenes Versagen eingestehen.
2. Auf das Argument des Befehlsnotstands sei zu verzichten.
3. Die Täter und ihre Vollstrecker sollten von öffentlichen Ämtern zurückzutreten.
4. Jüdisches Leben in Deutschland und Israel sei zu unterstützen und zu fördern. Dazu gehört vor allem auch, Entschädigungsverfahren zügig aufzunehmen und zu beenden.
5. »Gegenüber der falschen, in der Kirche jahrhundertlang verbreiteten Behauptung, Gott habe das Volk der Juden verstoßen, besinnen wir uns neu auf das Apostelwort: ›Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er zuvor ersehen hat (Röm 11,2).‹ Eine neue Begegnung mit dem von Gott erwählten Volk wird die Einsicht bestätigen oder neu erwecken, daß Juden und Christen gemeinsam aus der Treue Gottes leben, daß sie ihn preisen und ihm im Lichte der biblischen Hoffnung überall unter den Menschen dienen.« [4]

Nach diesen Überlegungen zum Thema 40 Jahre soll es nun um zweierlei gehen. Zum einen gilt es, die Entwicklung und den gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Verhältnisses vorzustellen, dabei über wichtige Meilensteine zu informieren und die jeweiligen Fragestellungen herausarbeiten. Zum anderen sind auch die offenen Fragen und die gegenwärtigen Probleme des jüdisch-christlichen Gesprächs benennen.

## **1. Die Entwicklung und der gegenwärtige Stand des jüdisch-christlichen Verhältnisses**

Im Dezember 1999 hat der Studientag der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen für einigen Aufruhr gesorgt, der in der FAZ, im Schwäbischen Tagblatt und dann auch als Dokumentation im »Materialdienst Kirche und Israel« und in der Veröffentlichung des Denkendorfer Kreises ihren publizistischen Niederschlag gefunden hat. Unter der Überschrift »Christlicher und jüdischer Glaube – zwei Wege zum Heil?« wurde – bewußt ohne jüdische Gesprächspartner – der innerchristliche Austausch über die Möglichkeit des Heils auch für Juden (und Jüdinnen) diskutiert. Die Professoren Hermann Lichtenberger, Bernd Janowski und Stefan Schreiner haben dann im Nachgang zu dieser Debatte die Judenmission, die zuvor deutliche Verfechter gefunden hatte, für ein »aberwitziges Unterfangen« erklärt.

Aber was für ein seltsamer Anachronismus, was für eine Ahnungslosigkeit, wenn man bedenkt, was seit vielen Jahrzehnten gedacht und veröffentlicht wurde. Die Wegstrecke, die seit dem 2. Weltkrieg zurückgelegt wurde, ist dabei ganz erheblich. Dies lehrt insbesondere die vergleichende Einbeziehung einiger recht früher Texte:

- In den Schuldbekennnissen der Evangelischen Kirche unmittelbar nach dem Krieg (ich denke an das Stuttgarter Schuldbekennnis und das weitaus analytischere Darmstädter Wort) fehlt das Schuldbekennnis gegenüber Juden und Jüdinnen vollständig.
- In der »Erklärung über die Gemeinschaft am Leibe Jesu Christi vom 9. April 1946«, die von der württembergischen Sozietät beschlossen worden war, heißt es:  
»Wir sind mutlos und tatenlos zurückgewichen, als die Glieder des Volkes Israel unter uns entehrt, beraubt, gepeinigt und getötet worden sind. Wir ließen den Ausschluß der Mitchristen, die nach dem Fleisch aus Israel stammten, von den Ämtern der Kirche, ja sogar die Verweigerung der Taufe von Juden geschehen. Wir widersprachen nicht dem Verbot der Juden-

mission ... Wir haben indirekt dem Rassedünkel Vorschub geleistet durch die Ausstellung zahlreicher Nachweise der arischen Abstammung und taten so dem Dienst am Worte der Frohen Botschaft für alle Welt Abbruch.« [5]

(Dieser Text ist übrigens auch wieder im Reader für den Tübinger Studientag aufgetaucht. Er sollte dort zeigen, daß eine Frucht des Kirchenkampfes die Hinwendung zur Judenmission ist.)

- Das Wort des Bruderrats der Evangelischen Kirche in Deutschland zwei Jahre später tut sich schwer mit einem Schuldbekenntnis: »Wir sind betrübt über das, was in der Vergangenheit geschah, und darüber, daß wir dazu kein gemeinsames Wort gesagt haben.« [6]

Im folgenden findet sich eine politische Analyse und Theologie, die einem die Sprache verschlägt. So heißt es z.B.: »Jetzt, wo uns vergolten wird, was wir an den Juden verschuldet haben, wächst die Gefahr, daß wir uns vor dem Gericht Gottes in einen neuen Antisemitismus flüchten und so noch einmal das alte Unheil heraufbeschwören.« [7]

Um dieses Unheil zu verhindern, werden sechs Sätze formuliert, die ein rechtes Begegnen mit Juden ermöglichen sollen. Diese Sätze bieten die ganze Palette des traditionell kirchlichen Antijudaismus. So heißt es dort [8]:

1. »Indem Gottes Sohn als Jude geboren wurde, hat die Erwählung und Bestimmung Israels ihre Erfüllung gefunden. Einem anderen Verständnis Israels muß die Kirche grundsätzlich widerstehen, und damit auch dem Selbstverständnis des Judentums, als sei es Träger oder Kündler einer allgemeinen Menschheitsidee oder gar der Heiland der Welt.«
2. »Indem Israel den Messias kreuzigte, hat es seine Erwählung und Bestimmung verworfen.«
3. »Die Erwählung Israels ist durch und seit Christus auf die Kirche aus allen Völkern, aus Juden und Heiden, übergegangen.«
4. »Gottes Treue läßt Israel, auch in seiner Untreue und Verwerfung, nicht los ... Die Kirche macht sich schuldig, wenn sie die Bezeugung dieser Langmut Gottes gegen Israel ... unterläßt oder sich verbieten läßt.«
5. »Israel unter dem Gericht ist die unaufhörliche Bestätigung der Wahrheit, Wirklichkeit des göttlichen Wortes und die stete Warnung Gottes an seine Gemeinde. Daß Gott nicht mit sich spotten läßt, ist die stumme Predigt des jüdischen Schicksals, uns zur Warnung, den Juden zur Mahnung, ob sie sich nicht doch bekehren möchten zu dem, bei dem allein auch ihr Heil steht.«
6. Der Kirche ist es verwehrt, die Judenfrage als »ein rassisches oder völkisches Problem« zu sehen.

Aus diesen theologischen Sätzen ergeben sich praktische Verpflichtungen: zum Widerstand gegen allen rassischen, völkischen Antisemitismus, zum Bewußtmachen des besonderen Zusammenhangs von Kirche und Israel; weiter zur Aufrichtung (»mit vermehrtem Eifer«) des Zeugnisses gegenüber Israel, zur Hilfe bei der Wiedergutmachung des begangenen Unrechts und zugleich zur Betonung der Trennung zwischen Kirche und. An die »Christen aus Abrahams Samen« wird appelliert, nicht an dem »hängenzubleiben«, was ihnen Menschen angeht haben [9].

Warum zitiere ich dieses Wort von 1948 so ausführlich?

Weil nichts – so zeigt es die Erfahrung des Dezember 1999 in Tübingen – verlorengeht. Im Gegenteil: 51 Jahre später können diese theologischen Motive den derzeitigen Theologiestudierenden präsentiert werden, ohne daß sich dagegen nennenswerter Widerstand regt. Das zeigt nur die Größe der Aufgabe und macht deutlich, daß es in dieser Frage keinen linearen Fortschritt gibt. Im Gegenteil: jede Generation muß wahrscheinlich von neuem auf die Israelvergessenheit der kirchlichen Theorie und Praxis aufmerksam gemacht werden und den tief verwurzelten und immer noch wirksamen Antijudaismus erst einmal erkennen und dann auch aus Lehre und Leben der Kirche austreiben. Da gibt es kein »ein für allemal«.

- Wieder zwei Jahre später, im April 1950, veröffentlicht die Evangelische Kirche in Deutschland auf ihrer Synode in Berlin-Weißensee ein Wort zur Judenfrage [10]. Eigentlich lautete das Thema: Was kann die Kirche für den Frieden tun? Aber dann kam man in einer Aussprache gänzlich überraschend und programmwidrig zu der Auffassung, die Kirche müsse, ehe sie zum Frieden etwas sage, ein Wort zur Judenfrage sprechen. So wurde über Nacht eine Erklärung geschrieben und dann am nächsten Tag auch verabschiedet.

Zum ersten Mal – so weit ich das beobachten konnte – ist dieser Erklärung ein Bibelzitat vorangestellt, nämlich Röm 11,32: »Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme«.

Danach folgt das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn und Heiland, der als Mensch aus dem Volk Israel stammt. Im Blick auf Israel wird dessen bleibende Erwählung – auch nach der Kreuzigung Jesu – festgehalten. Das Schuldbekenntnis folgt ganz der Tradition: »Menschen aus unserem Volk« haben einen Frevel begangen, an dem wir – d.h. die Evangelische Kirche – durch Unterlassen und Schweigen mitschuldig geworden ist.

Die Synode warnt davor, das eigenen Leiden aufzurechnen »gegen das, was wir an den Juden getan haben.« [11] Gefordert werden dafür ein Widerstehen gegenüber dem Antisemitismus und der Schutz der jüdischen Friedhöfe, die im Bereich christlicher Gemeinden liegen. Am Ende steht der eschatologische Ausblick, in dem das missionarische Zeugnis der Kirche gegenüber Israel gleichsam aufgehoben ist:

»Wir bitten den Gott der Barmherzigkeit, daß er den Tag der Vollendung heraufführe, an dem wir mit dem geretteten Israel den Sieg Jesu Christi rühmen werden.« [12]

Nach dieser Weißenseer Erklärung war erst einmal für 25 Jahre Ruhe bei den kirchlichen Verlautbarungen, offensichtlich wurde das Thema einer Neubestimmung des Verhältnisses Kirche und Israel, wenn überhaupt, auf anderen Ebenen diskutiert und vorangetrieben. Zu denken ist z.B. an die Kirchentage, aber auch an die Studienkommission »Kirche und Judentum«, die 1967 vom Rat der EKD einberufen worden war und die dann im Mai 1975 die Studie »Christen und Juden« veröffentlicht hat [13].

Unter der Überschrift aus Röm 11,18: »Du sollst wissen, daß nicht du die Wurzel trägst, sondern die Wurzel trägt dich« werden in sechs Punkten die gemeinsamen Wurzeln benannt:

Ich nenne diese Punkte kurz, weil sie bis heute in der Debatte eine Rolle spielen und strukturgebend für weitere Erklärungen geworden sind. Es sind:

1. Der eine Gott – Juden und Christen bekennen sich zu dem einen Gott, dem Schöpfer und Erlöser.
2. Die heilige Schrift – Juden und Christen gründen ihren Glauben auf die gemeinsame Schrift (das AT), auf die auch das »NT« der Christen bezogen ist.
3. Das Volk Gottes – Juden und Christen verstehen sich beide als Volk Gottes.
4. Der Gottesdienst – Juden und Christen sprechen ihren Glauben im Gottesdienst aus, in dem sich vielfältige Gemeinsamkeiten finden.
5. Gerechtigkeit und Liebe – Juden und Christen sind in ihrem Glauben und Handeln bestimmt durch die Wechselbeziehungen zwischen Gerechtigkeit und Liebe.
6. Geschichte und Vollendung – Juden und Christen leben auch in der Trennung aus der gemeinsamen Geschichte Gottes mit seinem Volk, deren Vollendung sie erwarten.

In einem zweiten Teil wird das Auseinandergehen der Wege reflektiert; eingeleitet interessanterweise mit einem Zitat aus dem Buch der Sprüche:

»Einen jeglichen dünken seine Wege rein; aber der Herr prüft die Geister«(16,2). Genannt werden – und das ist nun im Gegensatz zu den unter der ersten Rubrik notierten Grundwahrheiten als Beschreibung eines historischen Verlaufs zu verstehen – der Glaube an Jesus, den Christus; die Auslegung der Heiligen Schrift; die Selbstbezeichnung als »Volk Gottes«; die Entfaltung der jeweiligen Eigenart und die Abgrenzung zwischen Judentum und Christentum.

Unter III. »Juden und Christen heute« wird das Programm für Gegenwart und Zukunft formuliert. Biblisches Geleitwort ist ein Vers aus dem 1. Johannesbrief: »So jemand spricht: Ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht?«

Dazu gehört zuallererst das Wahrnehmen des Gegenübers – nicht nur im religiösen Bereich, sondern auch politisch. (Hier wie dort gilt ja, daß das Judentum kein monolithischer Block ist, sondern im Gegenteil äußerst vielgestaltig.) Interessant, gerade auch im Blick auf die aktuelle Debatte, erscheinen mir die Überlegungen unter der Rubrik »Begegnung und Zeugnis«:

Christen stehen »heute vor der Aufgabe, neu darüber nachzudenken, wie sie ihr Zeugnis, daß Jesus Christus Heil für alle Menschen bedeutet, im Blick auf die Juden verstehen, wie sie es benennen und welche Gestalt sie ihm geben sollen. Die Kirche wird es dabei nicht unterlassen dürfen, freimütig auszusprechen, daß sie selbst des Gespräches mit dem Judentum bedarf« [14].

D.h., hier wird erkannt: Eine Theologie, die nicht auf Israel hört, ist defizitär.

Ein weiterer Meilenstein, fünf Jahre später, ist dann der Synodalbeschuß der Rheinischen Synode »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom 11. Januar 1980 [15].

Zwar bemerkte Franz Hesse, Professor in Münster, in seinen Anmerkungen zum Synodalbeschuß zynisch-süffisant: »ob das Wort der Synode eine breitere Wirkung haben wird, steht vorerst dahin; möglicherweise wird es das Schicksal ungezählter anderer Worte kirchlicher Synoden teilen, von deren zeit-, kirchen- oder theologiegeschichtlicher Bedeutung zumeist nur die jeweiligen Verfasser überzeugt sind« [16]. Dennoch würde ich jetzt, im 20jährigen Abstand, sehr wohl die fundamentale Bedeutung dieser Erklärung unterstreichen.

Eine genaue Exegese dieser Erklärung kann ich an dieser Stelle nicht bieten, aber auf einige Aussagen, die mir wesentlich erscheinen, möchte ich hinweisen [17]:

Zu Beginn wird unter der Überschrift von Röm 11,18b »nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« von der »geschichtlichen Notwendigkeit« gesprochen, ein neues Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk zu gewinnen.

Was veranlaßt die Kirche zu dieser Revision? Es ist die Entdeckung des Holocaust als Wendepunkt für Kirche und Theologie; ein Theologietreiben, als hätte es Auschwitz nicht gegeben, ist – so der zweite Abschnitt des Rheinischen Synodalbeschlusses – nicht mehr möglich. In vierfacher Weise wird diese Entdeckung durchbuchstabiert: als Erkenntnis der christlichen Mitverantwortung und Schuld am Holocaust, als Erkenntnis neuer biblischer Einsichten (vor allem aufgrund einer neuen Lektüre von Röm 9–11), weiter als die Erkenntnis, daß die Geschichte Israels nicht mit dem Jahr 70 n.Chr. endet, sondern weitergeht. (Hier schlägt sich die Wahrnehmung des 1948 neugegründeten jüdischen Staates nieder, der für die Verfasser »ein Zeichen der Treue Gottes« gegenüber seinem Volk darstellt.) Schließlich aber – und das erscheint mir sehr entscheidend – wird das Erstaunen darüber formuliert, daß jüdische Menschen zur Begegnung bereit waren und an ihrem Verständnis von Judentum teilhaben ließen.

In acht Unterpunkten werden im vierten Abschnitt, dem Hauptteil der Erklärung, Grundsätze für eine neue Identität der Kirche formuliert – und das nicht mehr in Abgrenzung gegenüber dem Judentum und auch nicht israelvergessen. Die Punkte sieben und acht sind Zusammenfassung des unter ein bis sechs Gesagten in Abgrenzung und Position. Aber nun zuerst einmal die Punkte eins bis sechs:

Neben das Schuldbekenntnis tritt der Dank für die gemeinsame Schrift als Grundlage für das eigene Handeln.

Jesus, der Jude, der Messias Israels, wird als der bekannt, der die Völker der Welt in den Bund Gottes mit seinem Volk Israel hineingenommen hat.

Die bleibende Erwählung Israels wird in das Glaubensbekenntnis der Kirche aufgenommen, und »Gerechtigkeit und Liebe« werden als die beiden bestimmenden Momente des Handelns Gottes in der Welt erkannt. Interessant auf dem Hintergrund der aktuellen Debatte ist der sechste Unterpunkt: »Wir glauben, daß Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, daß die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann.« [18]

Die Rheinische Synodalerklärung hat eine enorme Signalwirkung gehabt. In vielen anderen Landeskirchen sind entsprechende Erklärungen verabschiedet worden, Präambeln wurden verändert, die »bleibende Erwählung Israels« wurde in Kirchenverfassungen aufgenommen und umfangreiche Diskussionsprozesse wurden von Kirchenleitungen für die Gemeinden verabschiedet.

Ganz wohl mag einem nicht immer sein bei dem, was davon in den Gemeinden angekommen ist: an Israelreisen, Wizo-Bazar-Besuchen, Austausch von Falafelrezepten, Gestaltung des Gründonnerstags als Pessachfeier usw. usf. Israelfolklore wird mit Begeisterung aufgenommen, Inszenierung von Klezmer- und Stetl-Romantik haben Konjunktur. War es wirklich das, was wir wollten?

Ich fasse die Phasen der Annäherung des protestantischen Christentums an das Judentum – in Anlehnung an Eberhard Bethge [19] – noch einmal kurz zusammen, um dann in einem zweiten und letzten Punkt zu den offenen Fragen zu kommen:

Auf die Phase der Betroffenheit und der mühsamen und – zumindest im Rückblick – oft peinlichen Versuche eines Schuldbekenntnisses, um wieder in die Ökumene der Kirchen aufgenommen und damit wieder »gesellschaftsfähig« zu werden, folgte in den 50er und 60er Jahren

eine Phase der Information, des intensiven Lernens von Israel, die m.E. bis heute anhält, ja auch anhalten muß. Seit den 60er Jahren erleben wir zunehmend dialogische Situationen und entdecken etwas von den Möglichkeiten des Gesprächs mit jüdischen Menschen – jenseits der üblichen kontroverstheologischen Themen.

Dies alles hat Konsequenzen – womit wir bei der vierten Phase angelangt wären – und zwar bei den Konsequenzen im Blick auf christliche Selbstdefinition und christliches Selbstverständnis. Es ist m.E. eine neue Theologie auf dem Plan, wenn wir beginnen, unser Gottesverhältnis und unser Selbstverständnis nicht mehr in Abgrenzung gegen Israel formulieren, sondern immer die Beziehung zu Israel mitreflektieren – nicht so, daß wir uns in den Bund Gottes mit Israel hineindrängen – so der Vorwurf Notger Slenczkas gegen die neuere Israeltheologie –, sondern im Bewußtsein der grundsätzlichen Unterschiedenheit und bleibenden Differenz zu Israel:

Biblich gesagt: indem wir die Söhne und Töchter Abrahams segnen, freundlich grüßen, sind wir hineingenommen in die Verheißung Gottes an Abraham, der segnen will, die ihn und seine Nachkommen segnen.

Was bedeutet in dieser Periodisierung nun das Jahr 1989: das Ende der Nachkriegszeit, die Wiedervereinigung Deutschlands; was bedeutet es, wenn nun wieder einmal der Ruf laut wird, daß es nun endlich aber mal vorbei sein müsse; daß man der Gedenkfeiern überdrüssig sei, daß das Thema Juden-Christen-Deutsche im RU bis zum Erbrechen behandelt worden sei, daß man sich seine Johannespassionen nicht vermiesen lassen wolle, während die AktivistInnen des jüdisch-christlichen Dialog das Gefühl haben, ihr Thema sei noch gar nicht an der Basis angekommen?

## 2. Offene Fragen und Probleme

1. Angesichts der Fülle der Verlautbarungen und Erklärungen überrascht immer wieder deren Wirkungslosigkeit. Kommt es zu Auseinandersetzungen – und ich erinnere in diesem Zusammenhang nur an die Weltgebetstagsliturgie, die von Palästinenserinnen vorbereitet wurde –, dann wird man mit einer Fülle von antijudaistischen Klischees konfrontiert, die man so in dieser Weise nicht mehr für möglich gehalten hätte. Offizielle Erklärungen reichen eben nicht, sondern der Israelbezug der Kirche muß immer wieder aufs Neue umgesetzt werden: an jedem Sonntag in Liturgie und Predigt und an jedem Werktag in Unterricht und in praktischer Solidarität.
2. Die Gegner und Gegnerinnen formieren sich – ich muß es so sagen – in neuer Frechheit und Ignoranz. Damit meine ich nicht nur die gerade mit Vehemenz geführte Debatte um die Judenmission, die nach langjähriger Latenz plötzlich wieder da ist. Sondern auch einen verbreiteten Gestus, der alle Bemühungen um Umkehr und Neubestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses unter das Verdikt einer verkrampften »political correctness« und überdies auch noch einer »Theologiefindlichkeit« stellt.
3. Die Asymmetrie der Beziehung. Jeshajahu Leibowitz erklärt völlig unmißverständlich und lapidar: »Schon die Existenz des Judentums ist für das Christentum ein schreckliches Problem; uns dagegen – geht das Christentum überhaupt nichts an.« [20]  
Es gibt natürlich auch andere jüdische Stimmen – dialogfreudigere, versöhnlichere, aber ich vermute, daß diese Asymmetrie einen Teil der Kränkung erklärt, die in christlichen Kreisen so schnell auf dem Plan ist, wenn es um das Verhältnis von Juden und Christen geht.
4. Die begriffliche Unklarheit. So wie ich es einschätze, sind auch evangelikale Kreise ziemlich schnell bereit, auf das Wort Judenmission, auf dessen Problematik schon Karl Barth in seiner Versöhnungslehre hingewiesen hat [21], zu verzichten. Bevorzugt wird eindeutig der zweideutige Begriff Zeugnis, der je nach Belieben und Frömmigkeitsstil gefüllt werden kann.
5. Eine zweifache Frontstellung: In bestimmten Bereichen der theologischen Reflexion, auf jeden Fall bei der Mehrheit der Gemeindeglieder hat die Postmoderne schon längst Einzug gehalten – und mit ihr die Annahme, daß verschiedene religiöse und weltanschauliche Deutungen nebeneinander existieren können. Warum nicht auch das Judentum als eine religiöse Option unter vielen anderen? Von einer besonderen, ja gar von einer existentiellen Bedeutung des jüdisch-christlichen Gesprächs für die christliche Theologie zu sprechen stößt dort auf

völliges Unverständnis, auch wenn man durchaus bereit, eine Nische auf dem Markt der Möglichkeiten anzubieten.

Und auf evangelikaler Seite wird zwar eine große Israelliebe an den Tag gelegt, aber genauso heftig gegen das Schreckbild postmoderner Beliebigkeit, christologischen Besitzverichts und eines diffusen Toleranzgedankens zu Felde gezogen.

Daß uns nicht Theologieverzicht treibt, sondern im Gegenteil ein echt »fundamentales« Anliegen: ein Ringen mit den Texten, Liebe zur Schrift und Freude an ihrer Auslegung, eine Auseinandersetzung mit der Tradition, ein Wahrnehmen unserer Verantwortung für die Schuld der Kirche und ein Leiden an dieser unerlösten Welt – und das alles im Angesicht Israels – das ist offensichtlich auch nach 40 Jahren immer noch und immer wieder von neuem zu sagen.

[\*] Referat beim ökumenisch-theologischen Studientag in der Akademie Stuttgart-Hohenheim am 20. März 2000. Der Vortragsstil wurde weitgehend belassen.

[1] Zit. nach P. v.d. Osten-Sacken, *Begegnung im Widerspruch. Text und Deutung des Zwiegesprächs zwischen Karl Ludwig Schmidt und Martin Buber im jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Jan. 1933*, in: *Leben als Begegnung*, Berlin, 1982 (2. Auflage), 135.

[2] Vgl. R. Rendtorff/H. Henrix (Hgg.): *Die Kirchen und das Judentum*, Paderborn/München, 1987, 553f.

[3] A.a.O., 553.

[4] A.a.O., 554.

[5] A.a.O., 531.

[6] A.a.O., 541.

[7] Ebd.

[8] A.a.O., 542.

[9] A.a.O., 543.

[10] A.a.O., 548f.

[11] A.a.O., 549.

[12] Ebd.

[13] A.a.O., 558ff.

[14] A.a.O., 578.

[15] A.a.O., 593ff.

[16] B. Klappert/H. Starck (Hgg.), *Umkehr und Erneuerung*, Neukirchen-Vluyn 1980, 283.

[17] Zum Folgenden vgl. Rendtorff/Henrix, a.a.O., 593ff.

[18] A.a.O., 595.

[19] E. Bethge, Der Holocaust als Wendepunkt, in: Klappert/Starck, a. a. O., 89ff.

[20] Gespräche über Gott und die Welt. Jeshajahu Leibowitz mit Michael Shashar, Frankfurt am Main/Leipzig 1994, 77.

[21] Vgl. KD IV/3, 1005.