

Dialog mit dem Judentum?

Ansätze zum christlich-jüdischen Gespräch in der neueren protestantischen Dogmatik.
Referat auf dem Pfarrkonvent des Kirchenbezirks Leonberg am 24.10.1990

1. Zum gegenwärtigen Stand

Ob und inwieweit sich neuere protestantische Dogmatik zum Gespräch mit dem Judentum geöffnet hat, möchte ich im folgenden an einigen Beispielen skizzieren. Bei der gebotenen Kürze ist hier freilich nur ein erster Überblick auf Ansätze, Probleme und Fragestellungen möglich, ohne das die Entwürfe im einzelnen diskutiert werden können. Für die Arbeit in den Gruppen habe ich einige Leitsätze und Textauszüge zusammengestellt, die das Gespräch vertiefen und zu Rückfragen anleiten können. Ich beginne mit einigen persönliche Notizen.

In meinem Theologiestudium in den 60er und 70er Jahren habe ich eine protestantische Theologie und Dogmatik kennen gelernt, die vor allem mit sich selber beschäftigt war. Gespräch und Begegnung mit dem Judentum kamen allenfalls am Rande vor und trugen fast immer einen apologetischen Akzent. Wir lernten aus *Bultmanns* "Theologie des Neuen Testaments", daß das Judesein Jesu und seine Verkündigung zur Vorgeschichte und Voraussetzung neutestamentlicher Theologie gehört. Seine Verkündigung sei Protest gegen die jüdische Gesetzlichkeit, die sich mit einer starren kasuistischen und ritualisierten Toratreue der Radikalität des Gotteswillens entziehe.¹ Während die an Israel gerichteten Weissagungen wurden in Christus erfüllt werden, erscheint Israels Geschichte als Geschichte des Scheiterns am Gesetz². *Ernst Käsemanns* Paulus-Exegese führte uns den "Juden" vor Augen als den "verborgen[n] Jude[n] in uns allen ..., der ... Recht und Forderungen Gott gegenüber geltend macht und insofern der Illusion statt Gott dient."³ Unter dem Thema: "Israels Schuld und Fall" lasen wir in seinem Römerbriefkommentar von 1973 von der "Destruktion und Neugründung des Gottesvolks"⁴. Allgemein verbreitet war die Rede von Ende der Tora als Heilsweg für Juden und Heiden. Das Alte Testament wurde durchweg als "Kronzeuge für die Ablösung der Synagoge durch die sich aus Juden und Heiden sammelte" Kirche herbeizitiert.⁵ Auch in dem Jesus-Buch von *Günther Bornkamm*, beinahe Pflichtlektüre

¹ Theologie des Neuen Testaments (1958), 5. Aufl., Tübingen 1965, 10ff. u.ö.

² Weissagung und Erfüllung. In: Ders., Glauben und Verstehen, Bd. II, Tübingen 1952, 162ff.

³ Exegetische Versuche und Besinnungen II, 3. Aufl., Tübingen 1968, 196.

⁴ E. Käsemann, An die Römer. Tübingen 1973, 285.

⁵ Ebd. 285.

unter Studierenden, war das Urteil über das Judentum kaum gewinnend: "Von einer ungeheuren `Verengung und Versteinerung' der Religion Israels" war da die Rede, von einem "merkwürdig rückständigen Eindruck des Judentums, das ein `seltsam archaisches Gebilde' sei, `das von seiner primitivsten Urgeschichte sich niemals löst'"⁶.

Auch die Dogmatik wußte es kaum anders. Weder in der klassischen protestantischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts noch in der des 19. Jahrhunderts war Israel, von historischen Reminiszenzen abgesehen, ernstzunehmendes dogmatisches Thema.⁷ Noch bis in unsere Zeit hinein verhinderte zumal lutherische Dogmatik mit ihrem alles durchdringenden Prinzip von Gesetz und Evangelium eine andere als theologisch abwertende Sicht des Judentums. Gilt doch: Christus ist das Ende der Tora, der Christusglaube die wahre Erfüllung des Gotteswillens und Absage an alle gesetzliche Werkfrömmigkeit. In reformatorischer Emphase rückten Judentum und Katholizismus eng zusammen.⁸ Keine Frage: Israel hat seine Schuldigkeit getan. Der christliche Offenbarungsabsolutismus ließ keinen Raum für eine positive Würdigung des zeitgenössischen Israel.

2. Denken aus Betroffenheit - verspätete Theologie

Zu einer grundlegenden Neubesinnung in der protestantischen Dogmatik gekommen führte erst das Erschrecken und der Trauer vornehmlich unter der jüngeren Theologengeneration über die Schuld und Verblendung, mit denen auch ihre theologischen Väter in den Holocaust verstrickt sind. Das Erdbeben von Auschwitz wurde für sie zur Krise einer Theologie, die die Existenz und heilsgeschichtliche Bedeutung Israels theologisch verdrängt hatte.

Der katholische Theologen *Johann Baptist Metz* schreibt:

"Langsam, viel zu langsam wurde mit bewußt - und das Einständnis der langgestreckten Verzögerung verschärfte die Irritation! -, daß die Situation, in der ich Theologe bin, also von Gott zu reden suche, die Situation ‚nach Auschwitz' ist. Auschwitz signalisierte für mich einen Schrecken jenseits aller vertrauten Theologie, einen Schrecken, der jede situationsfreie Rede von Gott leer und blind erscheinen ließ. Gibt es denn, so fragte ich mich, einen Gott, den man

⁶ zitiert nach Marquardt, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zu Dogmatik, München 1988, 92.

⁷ Vgl. Marquardt, Prolegomena, 376f.

⁸ Bei dem lutherischen Dogmatiker *Paul Althaus* erfuhren wir: "Die Kirche gründet in Israel als dem erwählten Gottesvolk, aber Israel mündet auch in die Kirche ... Israel hat in der Kirche und für die Kirche keine Sonderstellung und keinen besonderen `Heilsberuf' mehr." Christus ist "auch des Messias Ende". Ders., Die letzten Dinge, 4. Auflage, Gütersloh 1933, 313.

mit dem Rücken zu einer solchen Katastrophe anreden kann? Und kann eine Theologie, die diesen Namen verdient, ungerührt nach einer solchen Katastrophe einfach weiterreden, von Gott und von den Menschen weiterreden, als ob angesichts einer solchen Katastrophe nicht die unterstellte Unschuld unserer menschlichen Worte zu überprüfen wäre? Ich war beunruhigt: Warum sieht man der Theologie diese Katastrophe - wie überhaupt der Leidensgeschichte der Menschen - so wenig oder überhaupt nicht an? Kann und darf theologische Rede hier ähnlich distanziert verfahren wie (vielleicht) philosophische? Ich war beunruhigt von den augenfälligen Apathiegehalt der Theologie, von ihrer erstaunlichen Verblüffungsfestigkeit; ... Nach Auschwitz' kennzeichnete einen Riß in meiner christlich-theologischen Biographie."⁹

Es kam nicht von ungefähr, daß etwa zeitgleich mit dem Aufbegehren der jungen deutschen Intelligenz in den 60er Jahren gegen die Schuldverdrängung der Älteren, auch die Trauerarbeit in der protestantischen Theologie begonnen hat. Für mich war *Friedrich-Wilhelm Marquardts* Auseinandersetzung mit der Israellehre Karl Barths KD II/2 ein Meilenstein in der Bemühung, die Verantwortung protestantischer Theologie und ihre Mitschuld an dem Leid der Juden aufzuarbeiten und eine Revision dogmatischen Denkens nicht nur im Blick auf die klassische Israellehre einzuleiten.¹⁰ Dabei rückte zuerst die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie in der Erwählungslehre *Barths* als dogmatisches Grundthema in den Blick. Vor allem von Röm. 9-11 her hat Barth die bleibende Verbundenheit von christlicher Kirche und Israel festgehalten und der traditionellen dogmatischen These von der Verwerfung Israels und seine Ersetzung durch die christliche Kirche als wahres Volk Gottes widersprochen. Das Gottesvolk ist und bleibt eine Gemeinde aus Israel und der Kirche. Israel behält seinen Platz im Heilshandeln Gottes. Auf der anderen Seite behandelt auch Barth noch das Selbstverständnis des Judentums als *quantité négligeable*¹¹ und unterwirft das Verhältnis Israel-Kirche undialektisch den Kategorien von Gesetz und Evangeliums.¹² Israel steht für das göttliche Gericht, die Kirche für die Gnade.

Nach 1945 hat Barth seine Israellehre in vielen Einzeläußerungen modifiziert¹³ und vor allem in der Christologie Israels Geschichte als Vorausdarstellung der Prophetie Jesu Christi gewürdigt¹⁴. Auf den Spuren Barths kam es zu einer hermeneutischen und dogmatischen Neubesinnung. Gegen eine "im dogmatischen Christozentrismus sich isolierende Theologie und Kirche" hat *Hans-Joachim Kraus* in seinem Grundriß

⁹ J. B. Metz: Theologie als Theodizee. In: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee - Gott vor Gericht? München 1990, 102.

¹⁰ Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths, München 1967.

¹¹ Marquardt, Die Entdeckung des Judentums, 296.

¹² Vgl. Bertold Klappert, Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths, ThEx 207, 47f.

¹³ Gesammelt bei Klappert, a.a.O.

¹⁴ Vgl. Marquardt, Prolegomena, 378.

systematischer Theologie (1975)¹⁵ die eindringlichen Fragen des Judentums an uns Christen zu Gehör gebracht in den "Fragen nach der tatsächlichen Erlösung der Welt, nach der Verwirklichung des Reiches Gottes im Diesseits und nach der Zukunft der Welt" und von hierher dogmatische Setzungen neu bedacht. Auf gleicher Linie erkannte *Jürgen Moltmanns* Eklessiologie von 1975 "Kirche in der Kraft des Geistes" Israels bleibende Bedeutung für die christliche Kirche: "Die Kirche ist nicht einfach die heilsgeschichtliche Nachfolgeorganisation Israels. Sie tritt nicht an Israels Stelle. Sie kann darum Israel nicht verdrängen wollen."¹⁶ Israel und die Kirche haben verschiedene Berufungen, "die sich in der Geschichte nicht zur einen oder anderen Seite hin auflösen lassen. Israel bleibt, wo es seiner Berufung treu bleibt, ein Stachel an der Seite der Kirche."¹⁷ Gegen die Ausblendung des messianisch-endzeitlichen Erwartungshorizonts in der Christologie im Zuge der präsentischen Eschatologie der Bultmann-Schule war Moltmann schon früher in der "Theologie der Hoffnung" (1964) und in dem Buch: "Der gekreuzigte Gott" (1972) angetreten. Damals schrieb er zum Trennenden zwischen Juden und Christen und zur Aufgabe der Christologie: "Die letzte Differenz zwischen Juden und Christen liegt in der Stellung zum Gekreuzigten. An ihm muß christlich auch noch der messianische Erwartungshorizont durchbrochen werden und die Hoffnung in einer unerlösten Welt neu begründet werden."¹⁸ Die 1989 erschienene "Christologie in messianischen Dimensionen"¹⁹ präzisiert solche "Christologie im jüdisch-christlichen Dialog" (§ 4). Moltmann versteht das jüdische Nein zur Messianität Jesu nicht mehr antichristlich und Zeichen des Unglaubens, sondern als Platzhalter auch der christlichen Erlösungshoffnung. "Das *christliche Ja* zur Messianität Jesu auf Grund geglaubter und erfahrener Versöhnung wird deshalb das *jüdische Nein* auf Grund erfahrener und erlittener Unerlöstheit der Welt anerkennen und sich insofern zueigen machen, als es von jener totalen und universalen Welterlösung nur in den Dimensionen der Zukunftshoffnung und des gegenwärtigen Widerspruchs zu dieser unerlösten Welt spricht. Das *christliche Ja* zu Jesus dem Christus ist also nicht in sich selbst abgeschlossen und fertig, sondern in sich geöffnet für die messianische Zukunft Jesu."²⁰ Ein Gespräch freilich mit Vorbehalten, Nachklang alter Selbstbehauptung. Eine "projudaistische Christologie" ist - so Moltmann - "für die christliche Theologie aber erst dann möglich, wenn auch die jüdische Theologie auf Grund des jüdischen Nein `das Geheim-

¹⁵ Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriß Systematischer Theologie, München 1975. Die Zitate nach Marquardt, Prolegomena, 386f.

¹⁶ A.a.O. 169.

¹⁷ Ebd. 170.

¹⁸ Der gekreuzigte Gott, München 1972, 100, zitiert bei Klappert, a.a.O.30.

¹⁹ Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989.

²⁰ Christologie, 49f.

nis'(Buber) des Christentums zu verstehen sucht."²¹

3. Neuere Ansätze

Ein Dialog mit dem Erschrecken von Auschwitz im Rücken wird schwerlich Bedingungen einfordern können, schon gar nicht von christlicher Seite. Gefordert ist vielmehr die eigene Umkehr zu einem Denken, das sich vorbehaltlos dem Gespräch öffnet, um sich darin neu zu erfahren. Solches "Denken aus der Umkehr heraus" geschieht in unterschiedlicher Methode und Zielrichtung in den Beiträgen von *Paul M. van Buren*, *Peter von Osten-Sacken* und *F. W. Marquardt*, die ich Ihnen ausführlicher vorstellen möchte. Alle drei Autoren sind bereits in einschlägigen Veröffentlichungen und Begegnungen hervorgetreten als engagierte christliche Partner im christlich-jüdischen Dialog. "Selbst im Gespräch verwurzelt ... soweit wie möglich hörend und fragend", wollen ihre Diskussionsbeiträge von christlicher Seite zu Selbstklärung christlicher Theologie und Fortgang des Dialogs beitragen wollen.

(a) *Paul M. van Buren*

In Amerika hat die Diskussion einer Theologie nach dem Holocaust bereits früher eingesetzt als in Deutschland. Ihr gehört die auf vier Bände angelegte Arbeit Paul van Burens zum christlich-jüdischen Diskurs an, deren erste Studie von 1980: "Discerning the way. A Theology of Jewish-Christian Reality" 1988 in deutscher Übersetzung erschienen ist unter dem Titel: "Theologie des christlich-jüdischen Diskurses. Darstellung der Aufgaben und Möglichkeiten."²² Sprache und Duktus des Buchs mögen für Leser, die in den Wissenschaftskonventionen kontinentaler Theologie leben und konzise Begrifflichkeit erwarten, vielleicht fremdartig anmuten. Kennzeichen und Stärke des Entwurfs liegen in der Wahl des biblischen Begriffs des "Weges" als dynamischer Metapher zu Beschreibung der Realität des christlich-jüdischen Verhältnisses. Es ist der mehr beschreibende und erzählende Versuch, unter den Erfahrungen dieses Jahrhunderts den Weg von neuem nachzubeschreiben, den Gottes in seiner geschichtlichen Offenbarung genommen hat. Offenbarung ist nach van Buren immer "die Neuinterpretation der Tradition *in Antwort auf die jüdische Geschichte*", sie findet immer im Kontext der Geschichte statt und läßt uns die Dinge in einem neuem Licht sehen (46). So eröffnet der Gott Abrahams Isaaks und Jakobs den Weg für Israels durch neue Offenbarungen, und es ist derselbe Gott Israels, der durch seinen Sohn Jesus Christus

²¹ Ebd. 54f.

²² München 1988

im Geschehen einer besonderen Offenbarung dieses Gottes Israel für die Völker darstellt und den Weg der Kirche eröffnet. Damit ist der Weg Gottes mit dem Volk Israel nicht außer Kraft gesetzt, sondern besteht weiter neben dem Weg, den dieser Gott speziell für uns Heiden, für die nichtjüdische Welt eröffnet hat. In diesen beiden Wegen ist es der eine Gott, den Israel und die Kirche beansprucht, und zwar nicht im Sinn eines exklusiven Besitzanspruchs, sondern im Sinn einer je besonderen und eigenen "Beziehung von Liebe und Zuwendung" (41). "Unsere Identität als Kirche liegt in der Tatsache begründet, daß wir den Herrn Israels verehren und daher von ihm und zu ihm sprechen" (43). Obwohl sich Israels und unsere Gotteserfahrungen unterscheiden, spricht auch unser Glauben auf weite Strecken die Sprache der Hebräischen Bibel, leben und lernen wir mit den Gotteserfahrungen Israels. Wie Geschwister jeweils verschiedene Erfahrungen über ihre gemeinsamen Eltern haben, so geht es bei Israel und der Kirche um diese Verschiedenheit in der Ähnlichkeit, die aber keines der Geschwister besser oder geringer macht in seiner Beziehung und Anerkennung durch die Eltern.

Die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes zeigt sich m. E. darin, daß es van Buren gelingt, auch das christliche Gottesverständnis, daß sich in der Trinitätslehre äußert, dialogisch zu öffnen, ohne ihre zentrale Bedeutung im christlichen Glauben preiszugeben. So sehr es richtig ist "daß die Trinitätslehre unser heidnisches Verständnis des Gottes Israels wiedergibt" (79), so spricht sie zugleich Gotteserfahrungen an, die dem Judentum vertraut sind. Was jüdische Tradition in der Vorstellung der Schekhinah entwickelt hat, "als Gottes Art, mit seinem Volk im Exil zu sein und an seinem Leiden teilzunehmen" ((84), erfährt die Kirche, wenn sie sich auf ihrem Weg getragen weiß durch denselben Geist Gottes bis zur Vollendung seiner Schöpfung.(87) Von dieser an der Gegenwart des Geistes in Kirche und Israel orientierten Auslegung des trinitarischen Gottesbegriffs vermag van Buren auch die traditionelle kirchliche Christologie zu erschließen und von ihr her einen Zugang zum Gottesvolk zu gewinnen, der Israel in der Authentizität seines Gottesverhältnisses nicht antastet. "Die Kirche verehrt den HERRN, den Gott Israels, als *ihren* Gott, und zwar in der Weise, in der er sich selbst durch den Juden Jesus von Nazareth ihr erreichbar gemacht hat" (87). Dieser Jude Jesus ist und bleibt ein Sohn seines Volkes, er "war und ist für die Kirche der eine, in dem sie Gott begegnet, und zwar als dem Gott, der sich dazu entschieden hat, auch der Gott der Kirche zu sein"(ebd.). Wenn die Kirche schon früh Jesus den Sohn Gottes genannt hat, so drückte sie damit "die Intimität und Nähe zwischen Jesus und Gott aus" (89), stellte aber damit auch die "Parallelität" zu der Weise, wie sich Israel als "Söhne und Töchter Gottes" verstanden hat. "Wenn die Kirche Jesus den Sohn Gottes nennt, muß sie auch bekennen, daß Israel 'Söhne und Töchter Gottes' ist" und so sind wir aufgerufen, "auch

die Juden als unsere älteren Brüder und Schwestern zu lieben"(87). Daher trennt uns Jesus nicht von den Juden, sondern verbindet uns in seiner Person mit ihm und verbindet uns als Sohn Gottes mit dem Gott der Juden (89.94).

Für van Buren wie ist ein verbindender Dialog mit dem Judentum geschichtsnotwendig geworden durch zwei Tatsachen, die für ihn den die Qualität einer neuen Offenbarung besitzen: der Holocaust und die Gründung des Staats Israels.(192) "Offenbarung" versteht er dabei in dem genannten Sinne eines Ereignisses, das uns zu einer neuen Deutung und zu einem neuen praktischen Umgang mit Bibel und christlicher Tradition zwingt. Von einer neuen Offenbarung zu sprechen, das weiß auch van Buren, ist theologisch höchst problematisch, zumal die Kirche mit gutem Recht den Titel "Offenbarung" exklusiv auf Gottes Wirken am geschichtlichen Israel und das Christusereignis begrenzt hat. Worin besteht das schlechthin Neue dieser Offenbarung? Darin, daß wir nach Auschwitz als einer quasi "negativen Offenbarung von Gottes Forderung an die menschliche Verantwortlichkeit" "uneingeschränkt Verantwortung ihm gegenüber für seine Geschichte mit uns übernehmen" (192). Bedarf es dazu der Aufladung eines Geschehens als neuer "Offenbarung", zumal mit den Problemen, daß auch andere geschichtsträchtige Ereignisse mit zweifelhaftem Recht zu Offenbarungen stilisiert werden könnten? Wann ist die Kirche nicht in ihrer bewegten Geschichte jeweils neu zum Umdenken gezwungen worden, ob sie es wahrgenommen hat oder nicht? Müßte uns nicht schon angesichts der nackten Brutalität der jüngsten Ereignisse unsere uneingeschränkte Verantwortung aus dem Ursprung und der Geschichte unseres Glaubens von selbst aufdrängen, wenn wir der Offenbarung Gottes in Christus nicht aufs neue untreu werden wollen? Ohne daß wir theologisch in irgendeinem Sinn qualifizieren und "begreifen" wollen, was schlechthin unfassbar ist und wohl auch unbegreiflich bleiben muß?

Wie weit darf christliche Dogmatik in ihrer Bemühung zu begreifen gehen? Mit welchem Recht können und dürfen christliche Theologen wie van Buren sagen, daß Gottes Liebe und Mitleiden "auch in den Öfen der Todeslager und in den Massengräbern Osteuropas gegenwärtig gewesen sein muß"(129). Muß er daß? Deshalb, damit unsere Begriffe stimmen, damit wir mit unserem Gottesglauben im reinen bleiben? Aber war er wirklich da? Ich denke, das muß nicht nur die uns beunruhigende Frage bleiben, sondern unsere Klage: wo warst du Gott, wo waren die Christen?

Johann Baptist Metz hat grundsätzliche Vorbehalte angemeldet im Blick auf die theologische Deutung dieses Leidens durch die Rede vom "leidenden Gott", wie sie sich in jüngerer protestantischer und katholischer Theologie eingebürgert hat: (1) "Wieso ist

die Rede vom leidenden Gott nicht doch nur eine sublimen Verdoppelung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht?" (2) Tendiert nicht die Aufnahme dieses Leidens in Gott zu einer "Verewigung des Leidens"? Und (3) führt nicht jene vielleicht heimliche "Ästhetisierung des Leidens" "ins Nichts", "wenn es nicht ein Leiden an Gott ist"?²³ Wenn wir mit guten christologischen Gewissen den Apathieverdacht von Gott fernhalten wollen, geben wir dann nicht jene ernstliche und letztliche Hoffnung auf Gottes Schöpfermacht und Gerechtigkeit auf, die sich noch erweisen muß? Metz räumt ein, daß ein solcher "gewiß auch nur ‚gestammelter Versuch‘, den Gedanken der Schöpfungsmacht Gottes angesichts der Katastrophe von Auschwitz aufrechtzuerhalten", seinen Preis hat: die christliche Theologie kann den apokalyptischen Schrei nach Gott nicht aus ihrer Schöpfungslehre streichen. Die Frage Hiobs: "Wie Lange noch" muß ihre beständige Beunruhigung bleiben in der Klage und Frage nach Gottes Gerechtigkeit und Liebe. In dem Sinn verbietet sich in einer Theologie nach Auschwitz jede Beruhigung. Ich stimme *Peter van Osten-Sacken* zu: "Wichtiger und angemessener, als das Inferno jenes Geschehens theologisch auf den Begriff zu bringen, ist es, den Aufruf zu hören, der aus ihm heraus an Theologie und Kirche bzw. Theologen und Christen insgesamt laut wird, und im Vernehmen dieses Anrufs in neuem Hören und Sehen auf das Leben der Kirche und ihre biblische und nachbiblische Überlieferung zuzugehen."²⁴

(b) *Peter van Osten-Sacken*

Diesem Weg widmen sich *van Osten-Sackens* "Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch" (1982). Das Buch des Berliner Neutestamentlers gehört zwar nicht von Hause aus zu den dogmatischen Beiträgen, dient aber mit dem Bestreben, "einige fundamentale theologische Zusammenhänge zu erarbeiten" der Aufgabe der Theologie als ganzer, die im Blick auf Christologie, Ekklesiologie und biblischer Hermeneutik zu einer Neuorientierung protestantischer Theologie im Dialog mit Juden führen können. Selbst im christlich-jüdischen Dialog verwurzelt, sucht der Autor "hörend und fragen" nicht nur Wege zu entwerfen, in angemessener, umfassender und genauerer Information über das Judentum den Antijudaismus in Theologie und Kirche zu begegnen, sondern auch nach "weitergreifenden notwendigen Wandlungen in der christlichen Theologie, gerade in ihrer Berufung auf das neue Testament," zu fragen (33). "In diesem Sinne kann christliche Theologie grundsätzlich *nur* Theologie im christlich-jüdischen Gespräch sein", als heuristische Hilfe, den langfristigen Wandel im christlichen Bewußtsein voranzutreiben.(35) Aus der Fülle der Themen greife ich hier zwei

²³ A.a.O. 117.

²⁴ Grundzüge einer Theologie im christlichen-jüdischen Gespräch, München 1982, 25.

heraus: das zentrale Kapitel über "Leitlinien einer Israel bejahenden Christologie" (68ff.) und "Israel und die Kirche: Existenz im Miteinander" (168ff.).

Biblischer Leitfaden und Kernstück ist die kritische Sichtung von Röm 9-11 unter der Fragestellung, wer Israel in christlicher Perspektive ist. Das entscheidende Kennzeichen Israels ist zuerst, daß sie Gottes Volk sind und bleiben und uns die Kunde von diesem Gott, der seinem Volk die Treue hält, überbracht haben. Den Namen dieses Gottes zu heiligen, bedeutet für die Christen, daß das jüdische Volk als das Volk Gottes unantastbar ist, weil Gott ihm seine Treue versprochen hat. Israel ist und bleibt weiterhin (2) Träger der Verheißungen, von Gott erwählt zur "Sohnschaft" als der Erstgeborene, denen nach wie vor die göttliche Gegenwart gehört (51). Israels Stellung als Partner der Bündnisse Gottes ist irreversibel. Als Empfänger der Tora erfährt es den Willen Gottes als Gabe zum Leben (55f.). Die Erkenntnis, "daß Israel sein Verhältnis zu Gott mit Hilfe der Tora lebt wie die christliche Gemeinde das ihre mit der Hilfe Jesu Christi", sollte uns dazu ermutigen, Israels Umgang mit dem "Gesetz" "in anderer Perspektive als der traditionellen abwertenden zu sehen und an die Stelle der Polemik erste Schritte des gemeinsamen Lernens in Sachen Tora anzustreben"(56). Paulus ebnet mit dem Verständnis Jesu Christi als Bekräftigung aller Verheißungen Gottes (2Kor 1,20) und mit der Verheißung der Rettung ganz Israels (Röm 11,26) christlicher Theologie den Weg, "Israel in seiner staatlichen Existenz als Ort der Bewahrung der Gottesvolkes im Zeichen der Verheißung und in diesem Sinne als Zeichen für die Treue Gottes zu verstehen"(59).

Wie Paulus Israel als Schwestern und Brüder Jesu Christi betrachtet, so haben jüdische Jesus-Darstellungen (*Martin Buber, Schalom Ben Chorim, David Flusser, Jonathan Bloch*) bereits Jesus als des bleibenden jüdischen Bruder entdeckt. Solche Entdeckung wahrt wohl die Grenze zwischen christlichem und jüdischem Jesusverständnis, ist aber Beginn eines neuen gemeinsamen Hörens und einer dialogfähigen Begegnung mit der Jesusüberlieferung geworden ist. Daran schließt von Osten-Sacken an, wenn er seine "Leitlinien einer Israel bejahenden Christologie" unter den Titel stellt: "Jesus Christus: Sohn Israels und Erstgeborener aus den Toten"(68). Das vere homo des christologischen Dogmas schließt gegenüber der traditionellen Verdrängung historisch-konkret das Judesein Jesu als "Sohn Israels" mit allen Konsequenzen ein. In diesem Judesein ist Jesus "für uns", die Identität zwischen dem Gekreuzigten und dem Auferstandenen sieht Paulus wesentlich in der Liebe Jesu.(72) In seiner Sendung zu den Verlorenen nimmt er er stellvertretend "den Israel gegebenen Auftrag war..., als *ganzes Volk* die Herrschaft Gottes auf sich zu nehmen"(84). Wenn wir Christen es mit der zentralen Aussage: "Christus als der Messias Israels" ernstnehmen, dann kann die

Messianität Jesu nur "pro- und nicht antijüdisch" verstanden werden. Denn nach Paulus liegt Christi Messianität darin, daß Gott in Jesu Tod und Auferweckung die Feindschaft zwischen Israel und den Völkern überwunden habe. "Diese Aussöhnung ... läßt die Hoffnung auf die künftige volle Gemeinschaft von Israel und den Völkern nicht erlöschen", sondern fordert von Christen das konkrete Zeugnis der Versöhnung. Wenn überhaupt, so könnte nur solches Zeugnis gelebter Versöhnung bewirken, daß Israel vielleicht einmal das Handeln Jesu und das Handeln seiner Gemeinde in der Welt und zu Israels Wohl als "stellvertretendes Handeln für sie verstehen, *ohne* deshalb zu Christen zu werden." (123) Für uns Christen muß die Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem gekommenen und kommenden Messias und das Nein Israels zu dem gekommenen Messias aufgrund der faktischen Unerlöstheit der Welt Israel die Freiheit lassen, ohne Zwang und Diskriminierung "erst dann den Messias zu begrüßen, wenn er sich dem Volke Gottes in seiner von ihm erwarteten, der Zukunft vorbehaltenen und auch den Christen entzogenen Gestalt zeigt"(136). Im Zeugnis der Versöhnung und in der Solidarität mit Israels Hoffnung vermag vielleicht nicht nur der Jude Jesus, sondern auch der Christus des Glaubens zur annehmblichen Wahrheit für Israel zu werden.

In diesen christologischen Teil sind bereits die Konturen eines neuen Verhältnisse von Israel und Kirche vorgezeichnet: "Existenz im Miteinander". Theologisch geläufige Rede vom "Ende Israels" stellt sich an paulinischem Zeugnis gemessen, als "pure Häresie" dar. Auch kann das "jüdischen Volk nicht länger als Zeuge für die Wahrheit der Kirche" abwertend zu Gehör gebracht werden, sondern vielmehr "als Zeuge für die Wahrheit Gottes gegenüber der Kirche"(169). So ist, zurücklenkend auf die Christologie und hören auf Israels Wahrheit, sein strenges Bekenntnis zu dem *einen* Gott "ist eine für die Kirche bleibend bedeutsame Anfrage an die Integrität ihres hinsichtlich der Einheit gleichlautenden Bekenntnisses." Christus ist nicht Gott selbst, sondern als Gottes Sohn ihm untergeordnet und auf ihn bezogen. Könnte sich daraus nicht einen neues Verständnis der Göttlichkeit Christi entwickeln, die Israels Gottesglauben unangetastet läßt: Christus eingesetzt "zum Gott für die Völker, zum Gott *nur* für die Völker"? (184)

(c) *Friedrich-Wilhelm Marquardt*

Ein neues Hören und Fragen, Zumutungen vielleicht. Ein "Denken aus der Umkehr" geht ungewohnte Wege und stößt auch an. Hoffentlich. Anstöße im doppelten Sinn bietet die neueste dogmatische Arbeit zum Thema in Fülle, die auf Prolegomena und drei Teile angelegte Dogmatik von *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, die "zur Erneuerung

des christlich-jüdischen Verhältnisses helfen möchte"²⁵. Erschienen sind 1988 die Prolegomena unter dem Titel: "Von Elend und Heimsuchung der Theologie" und 1990 der 1. Band, Teil 1 der Christologie "Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden" mit einer Skizze des Teile 2 und 3 im angekündigten zweiten Band.

Dogmatik nach Auschwitz - im Horizont ihrer gegenwärtigen Fraglichkeit, nach Neuorientierung suchend, dort beginnend, "wo das die Kirche einst das jüdische Volk verließ und verstieß: in der biblischen Wirklichkeitsordnung" (8). Solche Rückfrage "macht diese Dogmatik auf weite Strecken zu einer Versuchsordnung in Biblischer Theologie" (8). Versuch zuerst mit der Suche nach ihrem entzogenen Anfang. "Soll und kann es überhaupt Theologie geben?" Wenn ja, dann ist theologische Arbeit undenkbar "in möglichst zeitloser und situationsloser Gedanken- und Sprachform", sie nimmt Teil an der "Geschichtlichkeit Gottes" (31). Ihr Grund ist gegeben im Bekenntnis zur "biblisch bezeugte[n] und sich bis heute weiter ereignende[n] Geschichte der Begegnungen des Gottes Abrahams, Isaaks, Jakobs und des Vaters Jesu Christi mit dem Volk Israel und allen Völkern um es herum"(§ 2, Vorsatz, 35). Heimsuchung der Theologie - nicht nur in er neuen Suche nach Ihrem Grund, sondern auch im Bewußtsein ihrer Fraglichkeit - diese Fraglichkeit nimmt in Analyse und Darstellung ihren Ausgang von der Betroffenheit, daß "Auschwitz ... die Intelligenz getroffen [hat]: zumal die theologische" (53) "Die Judenmorde unseres Jahrhundert und ihre von der Theologie und Kirche zu verantwortenden Voraussetzungen und Folgen sind die Zeichen unserer Zeit, die jede Theologie in bisher unbekannter Weise fraglich machen."(74). In der Frage nach Schuld und Verantwortung bekommt Auschwitz eine "eigene theologische Dimension"; "die Theologie in ihrem bisherigen Bestand ist verschuldet und zum Ort einer Heimsuchung Gottes geworden" (77). Gefragt werden muß, inwieweit sie mit ihren Methoden (87) und ihrer Sprache (91) verwickelt ist in die Schuldgeschichte. "Denken aus der Umkehr" heraus verweigert sich jeder Rationalisierung (119) und Sinnggebung von Auschwitz (129), nimmt vielmehr teil "am inneren Leben der überlebenden Opfer..., an ihrem Entsetzen, ihrer Trauer" und lernt sich christlich von Israel her kennen (147). Als Maßstab theologischer Aussagen über Israel muß heute gelten: sie verfehlen ihren Sinn, wo sie "nicht prinzipiell als Dialoghilfe für die reale Begegnung mit Juden gedacht ..., wo sie nicht im Dienst der Gemeinschaftsbildung von Christen und Juden stehen" (97).

Dogmatische Prolegomena als Wegfindung beschreibt Marquardt programmatisch mit dem hebräischen Begriff der "Halacha". Gemeint ist in der "evangelischen Halacha"

²⁵ Prol. 8.

nicht im rabbinischen Sinn die Befolgung der 613 Gebote, wohl aber die Vorordnung des Tuns vor dem Denken, des Lebens- und Beziehungszusammenhangs vor dem Begreifen. Ihr Ort ist nicht eine "bereits als fest umrissene ... dogmatisch, begrifflich oder exegetisch definierte Wirklichkeit, sondern ... eine zwischen göttlichem Berufen und menschlichem Befolgen sich ereignende Realität"(178). Diesen Lebenszusammenhang sucht Marquardt auf in den Zeugnissen des rabbinischen Judentums ebenso wie bei jüdischen Autoren der Gegenwart. Schlüssel für das Wirklichkeitsverständnis der Bibel ist die Berufung Abrahams, die Israel und) in ihrer neutestamentlichen Rezeption) Juden und Christen gemeinsam in eine Lebensbeziehung von gemeinsamer Geschichte und Verantwortung stellt. Sie muß sich für Christen daran erweisen, wieweit Israel in ihr theologisches Denken und Reden aufgenommen wird. Ein ausführliches Kapitel widmet sich der kritischen Auseinandersetzung mit der traditionellen christlichen Israellehre, neueren Zugängen in den Dokumenten des II. Vaticanum, den kirchlichen Stellungnahmen bis hin zu den rheinischen Synodalbeschlüssen. Die Begegnung mit Israel zwingt die Theologie zu einer "grundsätzlichen *Selbstrelativierung* der Kirche und ihrer Lehre", in dem sie [1] ihren Wahrheitsanspruch nicht gleichzusetzen "mit der Wahrheit Gottes selbst" (427), [2] ihre Wahrheit in der Begegnung mit dem Judentum und im ökumenischen Horizont (428), sich [3] in der Logik des Lernens zu üben (428ff.) und [4] das Alte Testament als "Sprachschule" und "Beziehungsgrundlage ihrer in Jesus Christus gesetzten Beziehung zum jüdischen Volk" verstehen (434). Als Prüfstein der Dogmatik gilt die Frage: "Wie können wir uns von Jesus Christus her, ohne ihn `preiszugeben' oder zu verraten, auf das jüdische Volk beziehen, daß es weder vor ihm noch vor uns kapitulieren, sich bedroht oder enterbt sehen muß?" So daß Juden und Nichtjuden "unsere Andersheiten dennoch bewahren und als unsere verschiedene Berufung bewähren können?" (457).

Das so grundgelegte Lebensverhältnis christlichen Dogmatik zum Judentum muß sich vor allem in der Christologie bewähren. Der erste Teil steht unter dem Motto, dem Wort der Samaritanerin aus Joh. 4,22: "Das Heil kommt von den Juden" - so auch versteht sich Christologie exklusiv als unser Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Als Bekenntnis zu dem "Extra nos" des Heils, wie es jene Frau stellvertretend für die Nicht-Juden bekannte. Der Ansatz der Christologie rechnet deshalb - so in dem ersten Teil: "Jesus außer Landes" mit Jesus-Erfahrungen unter Juden und in anderen Religionen, die uns deutlich machen: "Jesus gehört uns nicht, er gehört uns nicht allein". Er begegnet uns auch als der Fremde, in der Befremdung, die uns zur Krisis aus dem Extra-Nos werden, als Ruf an die Kirche, ihn neu zu vernehmen. Dieser Ruf wird in der Christologie dann vernommen, wenn sie das ihr Fremd-Gewordene, das Judesein Jesu, aufnimmt in ihr uneigenstes Glaubensverständnis und eine Christologie erarbeitet, die von ihrer

Wurzel her, dem jüdischen Herrn der Kirche, "so eindeutig ist, daß sie auch in der Praxis nicht mehr antijüdisch mißbraucht werden kann"(105). Marquardt geht erste Schritte dahin, wenn er über unser Wissen um den historischen Jesus hinaus jüdische Evangelienauslegung zur Verwurzelung unser Jesus-Erkenntnis heranzieht und die hebräischen Wurzeln unseres Glaubens in jüdischem Leben und Sprachidiom Jesu wie in der Sprache der Kirche als gelebtes Erbe neu zu denken aufgibt. Christologie wird so auf der ganzen Strecke Nachbeschreibung der Inkarnation Gottes in der konkreten und unaustauschbaren jüdischen Seinsweise des Abrahamssohnes Jesus aus Nazareth. In ihm erhalten die Heiden Anteil an dem Heil, das von den Juden nicht nur kam, sondern auch weiterhin kommt, sofern biblisch-jüdisches Daseinsverständnis zum innersten Wesen unseres Glaubens gehört. In einem großangelegten Durchgang durch den Römerbrief zeigt sich solche dialogische Öffnung nicht nur in einem neuen Verstehen, wie die Tora als Lebensprinzip dem Glauben an das Evangelium nahekommt, sondern auch, wie neben der Weg der Tora, der den Juden gegeben ist, der gepredigte Christus für die Nicht-Juden zu einem in seiner bleibenden Unterschiedenheit gemeinsamen Zeugnis von Juden und Völkern zum einen Gott Israels werden kann.(295) Die Mission des Paulus war keine Bewegung gegen Israel, sondern untersteht dem paulinischen Anspruch, eigentliche jüdische Mission zu sein.(290) Tora-Gehorsam und Glaubensgehorsam haben darin ihre Identität, daß sie sich der Befreiung Gottes verdankt wissen. Diese grundlegende Erfahrung des "Sich-Verdankens" begründet und bestimmt die Freude an der Tora wie den christlichen Rechtfertigungsglauben. Im gemeinsam Lob des einen Gottes erfüllen Juden und Christen auf unterschiedenen Weg ihre gemeinsame Berufung, den Gott Abrahams zu dienen.

4. Rückblick und Ausblick

Abschließend möchte ich einige mir wichtig erscheinende Ergebnisse und Fragen des neuern Dialogs als mögliche Anhaltspunkte zum Gruppengespräch zusammenfassen.

(1) Auschwitz ist und bleibt die Krise der Theologie. Wieweit kennzeichnen Erschrecken und "Denken aus der Umkehr" unsere theologische Existenz und die Praxis der Kirche) in fragendem Umgang mit biblischer und nachbiblischer Überlieferung von Christen und Juden? Müßte nicht die Bedeutung des Holocaust für uns Christen im Bekenntnis, in Lieder und Gebeten bleibende Erinnerung finden?

(2) Eine christliche "Theologie des Holocaust" kann und darf es nicht geben. Eine theologische Deutung dieses Geschehens können uns nur unsere jüdischen Brüder

und Schwestern mitteilen.

(3) Christliche Theologie nach dem Holocaust muß als ganze zur Theologie *im* christlich-jüdischen Gespräch werden.

(a) An die Stelle alter religionsapologetischer Abwertung des Judentums in der Dogmatik muß der Blick auf die verbindende Offenbarungsgeschichte des einen Gottes Israels und der Christen und besonders der Blick auf den gemeinsamen Erwartungshorizont messianischer Hoffnung treten.

(b) Für die Dogmatik ist das Judesein Jesu nicht lediglich eine historische Reminiszenz, sondern *der* hermeneutische und dogmatische Ort gegenwärtiger Vergewisserung und Verantwortung des Glaubens im ganzen.

(c) Christologie als Erkenntnis des und Bekenntnis zum jüdischen Sohn Gottes darf weder seinen jüdischen Brüdern und Schwestern die bleibende Erwählung zur Gotteskindschaft bestreiten noch die Einheit Gottes antasten.

(d) Inwiefern erkennen und bekennen wir Heidenchristen im Weg Israels mit der Tora einen nicht weniger authentischen Weg Gottes mit seinem Volk als im Weg des Evangeliums?

(4) Wahr und gewinnend wird christlicher Gesprächsbeitrag nicht durch die *Orthodoxie* unserer Dogmatik, sondern die *Orthopraxie* gelebter Versöhnung von Juden und Heiden in Christus.

(5) "Wir sollten nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum." (Karl Barth)²⁶

²⁶ Frankfurter Rundschau 1976/XXVIII 27. Zitiert nach B. Klappert, Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths, ThEx 207, 76.