

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 37 (1981)

Artikel: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden :
Bemerkungen zur Diskussion über die Rheinländer Synodalbeschlüsse
Autor: Luz, Ulrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961289>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 30.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ZUR ERNEUERUNG DES VERHÄLTNISSES VON CHRISTEN UND JUDEN

Bemerkungen zur Diskussion über die Rheinländer Synodalbeschlüsse

von Ulrich Luz

Die «Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden» des Ausschusses «Christen und Juden» der Rheinländischen Landeskirche und der sie aufnehmende Synodalbeschluss vom 11. Januar 1980 (1) haben eine intensive Diskussion entfacht. Sie stiessen sowohl bei Theologen — man denke an das intensiv diskutierte Buch von Rosemarie Ruether oder den eine intensive Diskussion noch mehr verdienenden grossartigen «Traktat» von Franz Mussner (2) — auf vorbereiteten Boden, als auch bei christlichen Laien, deren Mitbeteiligung und Mitbetroffenheit eines der wichtigsten Ziele des Beschlusses der Rheinländischen Synode war. Sie weckten aber auch von Anfang an Protest. Zuerst und vorläufig hat ihn Franz Hesse artikuliert, in einem zweiten Schritt dreizehn Bonner Theologieprofessoren durch differenziertere Erwägungen in zehn Thesen vertieft (3). Obwohl sich das Bonner Papier vom selben Anliegen wie die Rheinische Synode bewegt wusste, «nämlich im Bewusstsein der historischen Schuld an den Juden ... das Verhältnis von Christen und Juden neu zu bestimmen», und die Intention des Synodalbeschlusses vorbehaltlos begrüsst, droht die Diskussion, die uns seither bewegt, manchmal in einen betrüblichen theologischen Kahlschlag auszuarten, der zwar nicht das Verhältnis zwischen Christen und Juden, aber doch das Verhältnis zwischen Christen und Christen in einem nicht eben schönen Lichte erscheinen lässt.

So wird den Kritikern der Synodalbeschlüsse «Betroffenheit» abgesprochen (4), als ob auf der einen Seite der lebendige, durch Auschwitz bewegte Glaube, auf der andern Seite die ewig gestrigen und ewig gleichen verbrauchten theologischen Formeln stünden. Anfragen von F. Hesse werden als «absurd» tituliert (5) oder ihre Gesprächsbereitschaft wird in Frage gestellt (6). Die Gegenseite aber hält den Beschluss der Rheinländischen Synode schlicht für Willfährigkeit gegenüber «einem bestimmten Zeitgeist» und wirft ihr vor, die «biblische Wahrheit» ... «restlos zum Verstummen gebracht» zu haben (7). Das Stichwort des «theologischen Besitzverzichtes», den P. von der Osten in seinem

Prof. Dr. Ulrich Luz, Ordinarius für Neues Testament an der Theol. Fakultät der Universität Bern, Marktgasse 21, CH — 3177 Laupen.

Nachwort zu Rosemarie Ruethers Buch als überfällig gefordert hat (8), wird mancherorts zu einer Etikette, die pauschal disqualifiziert und offenbar mit theologischer Selbstpreisgabe gleichgesetzt wird, als ob Besitzverzicht nicht auch etwas mit dem Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade zu tun haben könnte. Dass pauschale Vorwürfe wie der des «Judaïsierens» oder auch sein Gegenteil heute auch bei der Besetzung theologischer Lehrstühle eine Rolle zu spielen beginnen, ist leider auch wahr. Vor allem scheint mir verhängnisvoll, wenn in der jetzigen Situation der jüdisch-christliche Dialog zum alleinigen Anliegen und Anspruch einer bestimmten Richtung in der Theologie werden könnte. Das ist das Gefährliche an Versuchen, das Papier der Rheinländischen Synode als einen «Durchbruch» zu feiern. Wer nicht mit ihm einverstanden ist, kommt sich dann leicht «verketzert» (9) und als Belastung für den weiter fortgeschrittenen jüdisch-christlichen Dialog vor. Es sollte aber mindestens dies innerhalb christlicher Theologie Konsens sein, dass Dialog mit dem Judentum für christliche Theologie um des Evangeliums willen für jede Theologie notwendig ist und auf keinen Fall zum speziellen Hobby einer bestimmten Schule oder Gruppe werden darf. Das Interesse an Israel, an dem Gott in besonderer Weise gehandelt hat und dem die in unserm gemeinsamen (Alten) Testament ausgesprochenen Verheissungen gelten, muss für jede christliche Theologie fundamental sein, während umgekehrt für Israel das Interesse an Jesus, der ein Jude unter vielen war, keineswegs fundamental zu sein braucht. Hier besteht ein unterschiedlicher Ausgangspunkt beider Gesprächspartner im jüdisch-christlichen Dialog; Zwi Werblowsky hat hier zu Recht von einer «Asymmetrie» gesprochen (10). Gerade deshalb aber, weil es beim Dialog mit Israel um ein fundamentales Problem des christlichen Glaubens geht, ist ein Versuch der Verständigung über Israel unter den christlichen Gesprächspartnern besonders wichtig, damit alle an ihm partizipieren können. Diesem Anliegen wollen meine Erwägungen dienen und dazu beitragen, wechselseitige Verketzerungen wenigstens etwas schwieriger zu machen.

I

Ein erster für die gegenwärtige Diskussion wichtiger Problemkreis ist mit dem Stichwort «*Theologie nach dem Holocaust*» gegeben. Die Thesen des Ausschusses «Christen und Juden» der Rheinländischen Kirche beginnen mit Reflexionen über den «Holocaust als Wendepunkt». Es ist vielleicht nicht zufällig, dass die Erwägungen darüber fast die Hälfte der Thesen des Ausschusses umfassen. Dabei vermeiden sie irgendeine

Form theologischer Bewältigung oder auch nur Kommentierung dieses wohl bisher furchtbarsten Genozids menschlicher Geschichte. Wohl aber verstehen sie die anschliessenden Thesen als eine Art Antwortversuch auf Auschwitz, eine Frucht des Umdenkens, ein Stück christlicher Busse im Bereich der Theologie. Sie sind aus der Erkenntnis heraus formuliert, dass Busse die einzig mögliche Form einer menschlichen Antwort auf Auschwitz sein kann. Insofern meinen die Thesen, dass der Judenmord im zweiten Weltkrieg die christliche Theologie bestimmen und auch verändern müsse.

Franz Hesse und Erich Grässer als wichtigste Repräsentanten der kritischen Gegenposition sehen hinter diesem Versuch die grosse Gefahr einer «Wiederauflage der These von der theologischen Relevanz der ‹geschichtlichen Stunde›» (11). Es ist nicht zufällig, dass sie dabei nicht nur vom Holocaust sprechen, sondern vor allem auch an die christlichen Deutungen der Staatwerdung Israels denken. Sie sehen beides parallel: «Das Genozid einerseits, die Staatwerdung Israels andererseits haben wir als Ereignisse so zu gewichten, dass jeder exegetische und systematische Satz christlicher Theologie über das Judentum von ihnen mitbestimmt wird» (12). F. Hesse verweist auf die Barmer Erklärung und auf Karl Barth, für den «das willkürliche Herausgreifen von Einzelpunkten aus dem Ganzen der Offenbarung, ‹die in Verfehlung der christologischen Mitte zu ‹Nebenzentren› gemacht werden›, Häresie sei (13). Man wird dieses Anliegen sehr ernst zu nehmen haben. Auch hinter ihm steht Betroffenheit, Betroffenheit nämlich durch die Erfahrungen des Kirchenkampfs, durch die traumatisch wirkende Geschichtstheologie der deutschen Christen.

Die Thesen des Ausschusses der Rheinländischen Synode haben aber nicht einfach zwischen Auschwitz und der Gründung des Staats Israel parallelisiert und sie nicht einfach in gleicher Weise zu theologisch relevanten Ereignissen gemacht. In Bezug auf die Gründung des Staates Israel formuliert die Rheinländische Synode sehr vorsichtig, dass sie «Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk» sei (14). Die Synode versucht damit einen mittleren Weg zu gehen zwischen einer Interpretation der Gründung des Staates Israel als direkte Erfüllung der Verheissungen durch Gott, und einer völligen Enttheologisierung, die in der Gründung des Staates Israel keinerlei theologische Relevanz sehen kann. Die Frage, ob eine solche Formulierung, die im übrigen dem Selbstverständnis des grössten Teils des religiösen Judentums entsprechen dürfte, sachgemäss ist, ist für unsern Zusammenhang nicht so wichtig, obwohl ich mindestens andeuten möchte, dass mir diese Verbindung der Staatsgründung Israels mit Gottes Handeln auch in dieser Formulierung noch zu

direkt, zu undialektisch zu sein scheint (15). Wichtig ist mir jetzt vor allem, dass in den Thesen des Ausschusses der Holocaust in ganz anderer, viel fundamentalerer Weise der Ausgangspunkt aller theologischen Überlegungen ist, als die Gründung des Staates Israels. Erst im Synodalbeschluss ist beides parallelisiert (16) und damit allerdings Anlass zu Missverständnissen gegeben.

Holocaust ist aber für den Ausschuss nicht als Ereignis der Heilsgeschichte, das dann in irgend einer Weise ergänzend neben Jesus Christus träte, theologisch bedeutsam, sondern als Ausdruck abgründiger menschlicher und christlicher Schuld. Es geht mir hier noch nicht um die später zu diskutierende Frage, wie weit man in Bezug auf den Judenmord im Dritten Reich von *christlicher* Schuld sprechen kann und muss. Zunächst geht es nur um die Differenzierung zwischen geschichtlichen Ereignissen als möglichen Offenbarungsereignissen und geschichtlichen Ereignissen als Ausdruck menschlicher Schuld. Während es m. E. in der Tat nur mit äusserster Vorsicht und vielleicht überhaupt nicht möglich ist, geschichtliche Ereignisse nach Christus ins Licht der Offenbarung zu stellen, während also hier die von Hesse und Grässer betonte Warnung nicht stark genug betont werden kann, kann es andererseits m. E. keine christliche Theologie geben, die nicht von menschlicher Schuld zutiefst betroffen ist, auf Gottes Wort der Vergebung hört und aus ihr heraus menschliches Wort der Liebe sein will. Mir scheint es deutlich, dass der Ausschuss in dieser Weise nicht eine Deutung von Holocaust, sondern eine Antwort auf Holocaust, ein Stück Busse im Bereich der Theologie versuchen wollte. In diesem Sinn wurde ihm ein geschichtliches Ereignis theologisch bedeutsam. Ob diese Busse im Bereich der Theologie nötig war, ist die nächste Frage, der wir uns alsbald zuwenden müssen, ob sie gelungen ist, dann die schwierigste Frage, die darauf folgt. Aber die Grundintention der Thesen des Ausschusses, über das Verhältnis von Christen und Juden nach dem Holocaust, betroffen von menschlicher Schuld und getragen von göttlicher Vergebung, und in diesem Sinn gerade nicht ungeschichtlich-theologisch nachzudenken, wird man m. E. ernst nehmen müssen (17).

II

In den Aussagen über Schuld und Mitschuld des Christentums und der Christen am Nazi-Genozid zeichnen sich bei grundsätzlichem Konsens unterschiedliche Tendenzen ab. Die Landessynode erklärt in These 4.1: «Wir bekennen betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust» (18). Die Formulierung ist vorsichtig.

Durch die Formulierung «Mitverantwortung und Schuld» wird der durch die Weissenhofer-Erklärung von 1950 gesteckte Rahmen kaum überschritten (19). Worin die «Mitverantwortung und Schuld» der deutschen Christenheit besteht, wird nicht ausgeführt. Auch die Thesen des Ausschusses spiegeln die Betroffenheit über Holocaust, aber sie reflektieren die Schuldfrage nicht. Insbesondere bleibt offen, ob die «Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland» darin besteht, dass viele Christen in den Jahren des Dritten Reiches manches unterlassen und manche Christen auch vieles getan haben, oder ob die «Mitverantwortung» tiefer liegt, d.h. ob sie durch den christlichen Glauben als solchen mitbedingt ist. E. Bethge verweist in seinem Kommentar vor allem auf ein Wort der Rheinischen Landessynode aus dem Jahre 1978, das von «jahrhundertealte(n) Vorurteilen und Entscheidungen der Christenheit» und von «verborgene(r) Judenfeindschaft in der Lehre der Kirche» spricht. Ob man gerade hier mit Bethge in Bezug auf die Entschliessungen der Rheinischen Synode von 1980 von einem «Wendepunkt» (20) sprechen kann, scheint mir fraglich; die Verlautbarungen lassen sich mindestens auch im Sinne moralischer Schuld interpretieren. Am deutlichsten sprach hier auf der Synode der Jude Zwi Werblowsky: «Sie (die Christen) sind verantwortlich ... selbst für das, was eine nichtmehr «christliche», doch auch in ihrer Säkularität spezifisch vom Christentum her geprägte Welt tut oder zulässt oder geschehen lässt. Was hier auf dem Spiel steht, ist ... die Glaubwürdigkeit des Christentums und seines Evangeliums der Liebe selbst. ... Und diese Infragestellung beginnt schon mit dem Neuen Testament ... Was mir dabei persönlich besonders viel Mühe macht, (ist) ... die Tatsache, dass dieses Phänomen (des Antijudaismus) scheinbar so tief eingefleischt ist, dass man es in seiner schlimmsten Form auch in den Schriften und Predigten und Werken kanonisierter Heiliger und Reformatoren, nicht zuletzt auch in den Gesprächen und Schriften eines so erschütternd grossen religiösen Genies wie Martin Luther findet. Hier ist ein Erbe, mit dem noch zu kämpfen ist» (21). Deutlich ist dieses Problem auch von B. Klappert ausgesprochen, der auch auf einen Satz Hitlers aus «Mein Kampf» verweist, der religiöse Wurzeln der nationalsozialistischen Ideologie blosslegt: «Indem ich mich des Juden erwehre, vollziehe ich das Werk des Herrn» (22).

Dem gegenüber hält sich die Bonner Erklärung noch stärker zurück: «Das Bekenntnis zur Schuld und Mitschuld sollte auch nicht die nationalsozialistische Ideologie oder deren Verbrechen als christliche oder von Christen als solchen (23) begangen oder verschuldet missinterpretieren. Die nationalsozialistische Ideologie war ebenso offen unchristlich und antichristlich wie antijüdisch» (These 7).

Sicher war die nationalsozialistische Ideologie nicht christlich, auch wenn man über das jeweilige Mass ihrer Juden- und Christenfeindlichkeit noch reden müsste. Die brennende Frage ist aber, wie weit sie, nicht nur zufällig, sondern auch sachlich, ein postchristliches Phänomen ist. Die Lektüre der — vom Christian Kaiser Verlag in der Münchener Luther Ausgabe bedauerlicherweise nicht wieder aufgelegten — antijüdischen Spätschriften Luthers mit ihren konkreten Vorschlägen zur Behandlung der Juden, die ausser dem damals noch nicht erfundenen Gas so ziemlich alles enthielten, was vierhundert Jahre später praktiziert wurde, ist m. E. gerade darum so bedrückend, weil Luther nicht von Anfang an antijüdisch dachte. Er wurde durch die Erfahrung, dass die Juden trotz der Reformation sich nicht zu Christus bekehrten, zu seiner schroffen Haltung geführt, anscheinend ohne dass sich seine theologischen Voraussetzungen dabei grundlegend änderten und jedenfalls ohne dass seine Theologie diesem Denken grundlegenden Widerstand entgegensetzen konnte (24). Im Leben Luthers hat sich offensichtlich unter veränderten geschichtlichen Voraussetzungen und mit veränderten geschichtlichen Möglichkeiten eine Entwicklung wiederholt, die im Urchristentum unter dem Eindruck des Neins Israels zu Jesus auch stattfand und im Neuen Testament sich niedergeschlagen hat. Die Analogien im einzelnen zu untersuchen, ist hier nicht unsere Aufgabe; erschütternd bleibt aber, dass hier wie dort eine religiöse Erfahrung, nämlich das Nein des Judentums zu Jesus Christus, der für den Glauben *der* Weg und *die* Wahrheit und *das* Leben ist, zum Antijudaismus geführt hat. Insofern ist Luthers biographische Entwicklung m. E. gerade nicht singulär, sondern typisch. Dass dabei zahlreiche Motive und Verhaltenspattern des antiken und mittelalterlichen Antisemitismus rezipiert wurden, die von Hause aus nichts mit dem Christentum zu tun hatten, ist sicher richtig; die entscheidende Frage ist aber, warum sie rezipiert werden konnten.

Ich schreibe diese Zeilen als Schweizer, den die spezifisch deutsche Gestalt der Schuld an den Juden während des Dritten Reichs an sich nicht betreffen müsste. Sie betrifft mich aber doch, weil ich der Überzeugung bin, dass das, was in dieser Zeit in Deutschland geschah, m. E. prinzipiell in jedem christlichen oder postchristlichen Land Europas hätte geschehen können. Vor Augen steht mir etwa die Zeit nach der eidgenössischen Eroberung des Thurgaus 1460, die anschliessend zu Verfolgungen der dort ansässigen Juden führte. Die Stadt Konstanz, die damals noch Gerichtsbarkeiten im Thurgau besass und sich aus manchen Gründen für die Juden einsetzte, wurde 1495 im sogenannten «Judenkrieg» verwüstet. Viele Juden wichen damals in die schwäbischen Nachbargebiete aus. Die Parallelen zu den Ereignissen der Nazizeit sind eklatant; ein wesentlicher

Unterschied ist, dass damals die schwäbischen Grenzen für Juden geöffnet waren. Eine dauerhafte Spätfolge jener Ereignisse ist die Zuwendung von Konstanz zum schwäbischen Bund und damit die Abwendung von der Eidgenossenschaft (25).

Zu den Faktoren, die im christlichen Europa während Jahrhunderten latenten oder offenen Antijudaismus möglich machten, gehört die christliche Theologie. Ist das richtig, so ist das Problem des Antijudaismus weder einfach ein deutsches, noch nur ein westliches Problem. Es geht hier «nicht um zufällige westliche oder deutsche Geschichte ..., sondern um etwas, was tief im Wesen des Christentums liegt» (26). In diese Richtung energisch bis hin zu den neutestamentlichen Wurzeln gefragt zu haben, ist trotz mancherlei exegetischer Schwächen ein bleibendes Verdienst des Buchs von R. Ruether.

Ich denke, dass an diesem Punkt sowohl die Rheinländische Synode, als auch das Bonner Papier zu wenig weit gegangen sind. Das Mass an kritischer Auseinandersetzung mit dem Neuen Testament und an hermeneutischer Reflexion, das hier zu leisten gewesen wäre, ist m. E. grösser, als dies in beiden Papieren der Fall zu sein scheint. Wenn ich etwas abgekürzt und vielleicht übertreibend den Umgang der Rheinländischen Synode mit dem Neuen Testament skizzieren darf, so scheint er mir vor allem eklektisch: Es wurden Aussagen aus dem Neuen Testament, die in eine bestimmte, in der Stossrichtung durchaus zu bejahende Gesamtlinie passen, ausgewählt. Dabei fiel vieles unter den Tisch. Es ist etwa vom gemeinsamen Alten Testament die Rede, wobei verschwiegen wurde, dass im Neuen Testament die Gemeinsamkeit jedenfalls von christlicher Seite energisch bestritten wurde: Ausgerechnet Paulus, der einzige Autor im Neuen Testament, der von der bleibenden Treue Gottes zu seinem Volk, die sich im Eschaton zeigen wird (Röm. 11,25ff.), spricht, statuiert in seinem grundlegenden hermeneutischen Kapitel 2. Kor. 3 einen christlichen Anspruch, den wahren Sinn des «Alten Testaments» «unverhüllt» zur Geltung zu bringen, der exklusiv ist und gerade keine Gemeinsamkeit mit Israel stiftet: «Bis heute liegt eine Decke auf ihrem Herzen, wenn Mose gelesen wird; <wenn es aber zum Herrn umkehrt, wird die Decke weggenommen>» (2. Kor. 3,15-16). Bei Lukas, der wie die Rheinländische Synode Mose und die Propheten primär als Weissagung und Verheissung auf Christus hin interpretiert, ist deutlich, dass diese These schon in ihrem Ansatz sich gegen die jüdische Interpretation des Alten Testaments richtet; der Verweis auf die lukanische Israeltheologie, die Apg 28 klar zutage tritt, mag hier genügen. Matthäus statuiert mit seinen Reflexionsziten und seinem (m. E. fast sicher in dieser Formulierung matthäischen) programmatischen Satz 5,17, dass Jesus gekommen sei, Gesetz und

Propheten zu erfüllen, einen grundsätzlichen christlichen Anspruch auf das Alte Testament. Derselbe Matthäus durchschneidet vor allem in den Kapiteln 21-24,3 und in der Passionsgeschichte das faktisch schon gerissene Band zwischen seiner judenchristlichen Gemeinde und der Synagoge auch theologisch. Die semantische Unterscheidung zwischen «Israel» und den «Juden», auf die das Bonner Papier (These 1) mit Recht hinweist, ist vermutlich eine neutestamentliche sprachliche Neuerung, deren Wirkungsgeschichte bekanntermassen verhängnisvoll war.

Die in den Thesen des Ausschusses vehement abgelehnte Substitutionstheorie (die Kirche tritt als Heilsvolk an die Stelle Israels) hat ihren klassischen Ausdruck bereits im Neuen Testament gefunden: «Deshalb sage ich euch: Das Gottesreich wird von euch weggenommen und einem Volk gegeben, das seine Früchte bringt» (Mt 21,43). Spielarten der Substitutionstheorie sind m. E. im Neuen Testament, sofern überhaupt über das Problem nachgedacht wird, das vorherrschende Denkmodell; auch bei Paulus, der noch keine ausgeführte Substitutionstheorie kennen kann, weil zu seiner Zeit die Frage nach der Stellung Israels zu Jesus Christus grundsätzlich noch offen war, deuten zahlreiche Ansätze in diese Richtung (2. Kor. 3,4ff.; 1. Kor. 10,1ff., die grundsätzliche Bezeichnung der volksmässigen Abstammung von Israel als «nach dem Fleisch» 1. Kor. 10,18; Röm. 9,3 etc.). Das vom Ausschuss vertretene Denkmodell des einen Gottesvolkes, d.h. der «Einbeziehung der Völkerwelt in die Erwählungs- und Verheissungsgeschichte Israels» (27), ist zwar auch ein neutestamentliches Denkmodell: Konsequent und ohne Preisgabe der Tora als Israel auszeichnende Besonderheit wurde es wahrscheinlich vom Herrenbruder Jakobus und andern Judenchristen am Apostelkonzil vertreten, die entweder die volle Einbeziehung der Heidenchristen ins Gottesvolk Israel verlangten (so z.B. die Judaisten in Galatien) oder «gesetzesfreie» Heidenmission im Namen Jesu in ähnlicher Weise bejahten wie fromme Juden die Existenz von sogenannten «Gottesfürchtigen», gleichsam als äusseren Kreis des einen Gottesvolkes, über dessen letztliche Zugehörigkeit zu ihm man bestenfalls streiten konnte. Nur so ist es m. E. zu verstehen, dass die Abgesandten des Jakobus in Antiochia von den Judenchristen verlangten, die ritualgesetzlich geregelte Gemeinschaft des Gottesvolkes Israel über die neue Gemeinschaft mit den Heiden in Christus zu stellen. Nur so ist es zu verstehen, dass auch Petrus und Barnabas dieser These zustimmten, es sei denn, man übernehme die doch m. E. ziemlich problematische These des Paulus, er selbst sei der einzige gewesen, der sich an die Abmachungen des Apostelkonzils gehalten habe. Hier also und, wie ich denke, nur hier gibt es im Neuen Testament die These vom einen Gottesvolk in einer Weise, die das Selbst-

verständnis des Gottesvolkes Israel wirklich ernst nimmt. Sie bei Paulus finden zu wollen, scheint mir schwierig: Der Abschnitt Röm. 11,16ff. argumentiert gerade von der Überzeugung her, dass diejenigen Glieder des Gottesvolkes Israel, die Christus nicht angenommen haben, abgeschnittene Zweige sind (28). Die endgültige Annahme des ganzen Gottesvolkes Israel durch Christus ist für Paulus, auch wenn er dies nicht betont, eine endzeitliche Aufnahme im Eschaton (Röm. 11,25ff.) und liefert m. E. kein direktes Denkmodell, das Nebeneinander von Kirche und Synagoge in der Gegenwart zu beschreiben. In spätern neutestamentlichen Dokumenten findet sich das Denkmodell des «einen Gottesvolkes» oft, z.B. im Epheserbrief (2,11ff.), im 1. Petrusbrief oder bei Lukas, aber gerade nicht als Gegenmodell zum Substitutionsgedanken, sondern als seine Ergänzung und Komponente: «Christus ist unser Friede» (Eph. 2,14) ist m. E. eine gleichsam «innerchristliche» Aussage, die auf der Basis des Ecksteins Christus und des Grundes der Apostel und Propheten (2,20) erst möglich ist, d.h. sie bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Judenchristen und Heidenchristen in der einen Kirche, nicht auf das Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge (29).

Ich habe im vorangehenden an einigen exemplarischen Punkten ähnlich argumentiert wie das Bonner Papier und möchte hier nicht repetieren, sondern abbrechen. Das Papier der Bonner Professoren besteht im wesentlichen darin, neutestamentliche Aussagen auszubreiten, die in den Dokumenten der Rheinländischen Kirche «vergessen» worden sind. Insofern ist es recht simpel und hat gegenüber dem eklektischen Umgang der Rheinländischen Kirche mit dem Neuen Testament zunächst den blossen Charakter eines allerdings sehr nötigen Inventars. Seine Schwäche besteht m. E. darin, dass es sich einer theologischen Wertung und einer kritischen Reflexion der in ihm aufgelisteten neutestamentlichen Aussagen enthält und sich damit begnügt, einfach aufzuzählen, was ebenfalls im Neuen Testament steht. Ihm zu widersprechen, scheint mir an den meisten Punkten schwer.

Zugleich aber bleibt mein Eindruck, dass das Bonner Papier ein sehr vorläufiges Papier ist. Wenn die im Bereich der Rheinländischen Kirche aufbrechende Erkenntnis, dass die christliche Mitschuld am Holocaust sehr viel mehr ist als das im ganzen passive Hinnehmen jener Schrecklichkeiten durch weite Teile der deutschen Christenheit, wirklich richtig ist, so genügt es nicht, unter den neutestamentlichen Aussagen über Israel anders auszuwählen als bisher, eventuell Verdrängtes wieder aufzunehmen und eventuell falsch Ausgelegtes mit mehr oder weniger exegetischem Recht neu zu akzentuieren. Es genügt nicht, über den grossen Rest des Neuen Testamentes einfach zu schweigen und es den Bonnern zu

überlassen, auf ihn hinzuweisen. Der von der Synode «vergessene» grosse Rest des Neuen Testaments ist *unser* Neues Testament, das unsere Geschichte geprägt hat und von dem her unser Glaube lebt. Ob dieser Rest angenehm oder unangenehm ist, ist sekundär: Zuerst müsste man sich darüber verständigen, dass er vorhanden ist und durch Verschweigen nicht inexistent gemacht werden kann. In einer kritischen Reflexion unserer *ganzen* Tradition in der Situation nach dem Holocaust, die mit dem Neuen Testament beginnen muss, und im Versuch, sie im Lichte des Zentrums der neutestamentlichen Botschaft neu zu überdenken, darin müsste ein christlicher Beitrag zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden bestehen, der die hier liegende christliche Schuld wirklich ernst nimmt. Gerade weil ich mit dem Grundanliegen der Rheinländischen Synode zutiefst einig bin, bin ich darüber traurig, dass ihre Dokumente zentrale Bereiche neutestamentlicher Aussagen nicht aufarbeiten, sondern ausklammern. Eine solche Aufarbeitung wäre eine risikoreiche Aufgabe, die vielleicht zu theologischen Besitzverzichtsen führen kann, zugleich aber die Chance enthält, die eigene Tradition in neuer Tiefe zu entdecken.

III

Zu dieser Aufgabe können im Rahmen dieses Aufsatzes nur noch einige Anstösse gegeben werden, im Gespräch mit den Texten der Rheinländischen Kirche und den Bonner Anfragen. Ich beschränke mich dabei auf die Christologie, da hier m. E. die Probleme sich bündeln. Immer wieder lässt sich im Neuen Testament beobachten, dass christlicher Antijudaismus — vom antiken Antisemitismus wohl zu unterscheiden — Kehrseite und Folge der Christologie ist. Im Erläuterungsband zu den Texten der Synode formuliert B. Klappert das Problem: «Ob es uns in Kirche und Theologie ... gelingen wird, glaubwürdig zu bezeugen, dass der christliche Antijudaismus nicht die linke Hand der Christologie, sondern die rechte Hand der heidnischen Welt und einer ihr verfallenen Kirche ist?» 31) Antijudaismus ist m. E. immer wieder im Neuen Testament Folge des jüdischen Neins zu Christus, das in den Augen der Christen deswegen endgültig ist, weil die Gnade Gottes und sein Anspruch, der durch Jesus Christus aufgerichtet ist, unüberbietbar und eschatologischer Natur ist. Matthäisch gesprochen: Weil Christus endgültiges Heil für sein Volk Israel bedeutet, bedeutet das Nein zu ihm Verlust des Gottesreichs (21,43) und Fluch über «uns und unsere Kinder» (27,25). In den Kategorien der Logienquelle: Die Sünde wider den Geist, durch

den der Menschensohn in der Gegenwart verbindlich spricht, ist unvergebbar (Lk 12,10). Johanneisch gesprochen: Weil Jesus von Gott gekommen und von ihm gesandt ist, haben die ihn ablehnenden Juden den Teufel als Vater, denn «wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben» (8,42-44). Paulinisch gesprochen: Weil Israel an den Stein des Anstosses nicht glaubte, ist seine Gerechtigkeit an Gott vorbei zur eigenen Gerechtigkeit geworden und hat das Ziel seines eigenen Glaubens, das Gesetz der Gerechtigkeit verfehlt (Röm. 9,30-10,3). So sieht es das Neue Testament. In diesem Sinn wird man wohl mit Ulrich Wilckens formulieren müssen: «Die ‹antijudaistischen› Motive im Neuen Testament (sind) christlich-theologisch essentiell» (32). Es scheint so, dass der neutestamentliche Antijudaismus geradezu die Kehrseite des solus Christus ist, eine Kehrseite, die ohne Preisgabe des christlichen Zentrums kaum aufhebbar zu sein scheint, so schmerzlich das ist. Hier sitzt für mich das Zentrum der Probleme. Gibt es dafür Lösungsansätze?

Die von der Rheinländischen Synode verabschiedete Formulierung lautet: «Wir bekennen uns zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet» (4.3). Ich gestehe, dass mir diese Formulierung wenig hilft. Dass Jesus der «Messias» Israels gewesen sei, ist historisch bekanntlich eine fragwürdige These. Historisch geht sie — darin besteht weitgehender Konsens — am Selbstverständnis Jesu vorbei. Jesus hat nach allem, was wir wissen, seinen Anspruch nicht in den geläufigen Kategorien jüdischer Messiaserwartung formuliert. Das neutestamentliche Prädikat «Davidsohn» oder «Messias Israels» ist ein christliches Prädikat, das schon im Neuen Testament nicht frei ist von Triumphalismus und Suprematsansprüchen gegenüber einem Israel, das diesen «Messias» ja gar nicht haben will. Etwa das Matthäusevangelium, das Jesus betont als Messias seines Volkes Israel herausarbeitet und diese Messianität in den Rahmen einer schroffen heilsgeschichtlichen Substitutionstheorie stellt, ist dafür ein gutes Beispiel: Seinen eigenen Messias hat Israel verworfen! Das hinter dem Rheinländischen Bekenntnis zu Jesus als Messias Israels stehende Anliegen, ernst zu nehmen, dass Jesus primär zu Israel gesandt war und dass seine Sendung Zeichen von Gottes unüberbietbarer Liebe zu seinem Volk ohne jede Ausnahme und ohne alle Abstriche ist, verstehe ich und bejahe ich. Aber dennoch scheint mir, dass ein *christliches* Bekenntnis zu Jesus als dem Messias Israels, das implizit Israel das Recht abspricht, selbst zu definieren, wer sein Messias ist, aus dem Zirkel unbrüderlichen und triumphalistischen Denkens nicht ausgebrochen ist. Es wiederholt einfach einen christlichen Anspruch gegenüber Israel, den dieses in seiner Mehrheit abgelehnt hat.

Da hat R. Ruether m. E. die Probleme tiefer gesehen. Sie sieht, dass der unheilvolle christologische Triumphalismus letztlich mit dem eschatologischen Anspruch Jesu, bzw. der Christologie zusammenhängt. Sie wendet sich deshalb gegen jede Historisierung des Eschatologischen in Gestalt einer Christologie. Sie sieht das «Attribut einer absoluten Endgültigkeit» im Umkreis christlicher Interpretationen von Leben und Tod Jesu als falschen Weg, der zurückbuchstabiert werden muss (33). An ihre Stelle setzt sie die Kategorie des Paradigmatischen: Die Bedeutung Jesu ist paradigmatisch, nicht endgültig; Jesus weist proleptisch auf das endgültige Heil voraus und verbürgt die Hoffnung auf es, aber es ist nicht seine Erfüllung oder seine einzige Prolepse. Die Kategorie des «Paradigmatischen» erlaubt es Ruether, Jesus neben den Exodus und die Kirche neben die Synagoge zu stellen: Es gibt ein legitimes Recht, von einem einzelnen Beispiel nicht überzeugt zu sein. Israel hat also nicht seine eigene Gerechtigkeit aufgerichtet, sondern ein anderes «Beispiel» gewählt. Christus ist nicht Ende des Gesetzes, sondern steht neben ihm. Diese Christologie ist m. E. im Unterschied zu derjenigen der Rheinländischen Synodalbeschlüsse und im Unterschied zur neutestamentlichen weithin nicht triumphalistisch und insofern ein wirklicher Neuanfang, der sehr ernsthaft bedacht sein will. Sie hat aber nicht nur *alle* christologischen Entwürfe der frühen Christenheit im Neuen Testament, sondern m. E. auch den eigenen Anspruch Jesu gegen sich, der als einzigartiger Beauftragter und Gesandter des endzeitlichen Gottesreichs und als derjenige auftrat, an dem sich der Menschensohn in seinen Urteilen orientieren wird im Gericht «vor den Engeln Gottes» (Lk 12,8f.), der Mose mit seinem «Ich aber sage euch» souverän gegenübertrat (34) und der, wie ich meinen würde, sich in geheimnisvoller Weise als künftiger Menschensohn-Weltrichter und Bringer des Feuergerichts (Lk 12,49f.) verstand. Das Umdenken, zu dem Rosemarie Ruether uns auffordert, ist radikaler und konsequenter als dasjenige der Rheinländischen Synode, aber m. E. letztlich nichts weniger als ein Abschied von der christlichen Tradition selbst. Ihn kann ich nicht mittragen.

Gibt es andere Denkmöglichkeiten? Ich kann sie hier nicht im einzelnen entfalten, sondern nur andeuten, wo ich sie suchen würde. Paulus ist der einzige neutestamentliche Theologe, der über das ungläubige Israel nicht endgültig den Stab gebrochen hat. Er rechnet mit einer endzeitlichen Rettung von Ganz-Israel durch seine jetzige Verhärtung hindurch, und zwar durch den von Zion kommenden Parusiechristus, aber nicht als Ergebnis christlich-kirchlicher Missionstätigkeit (Röm. 11,25f.). Er bindet also das künftige Heil Israels und die Treue Gottes zu dem seinem Volk gegebenen Wort an Christus, hebt es aber durch das Stich-

wort «Geheimnis» und durch die paradoxen Formulierungen von seiner eigenen Missionstätigkeit ab, die bestenfalls «einige» eifersüchtig machen kann (35). Paulus spricht hier in der Tat von einer bleibenden Erwählung Israels, aber nicht in einem linearen Sinne an Christus vorbei, sondern in einem paradoxen Sinne und entgegen aller menschlich-christlichen Erwartung durch Christus. Es gelingt ihm so, die Absolutheit Christi mit der Treue Gottes zu seinem Wort an Israel zu verbinden. Das tut er aber nicht so, indem er Gottes in seiner Souveränität ausgesprochenes Nein zu Israel (Röm. 9) oder Israels schuldhaftes Nein gegenüber dem Glauben (Röm. 10) zurücknimmt. Sogar prädestinationische Gedanken wendet er, im Interesse der alleinigen Souveränität Gottes, auf die Frage nach Israel an. Die «Substitutionsthese» wird auch in Röm. 9-11 von Paulus nicht abgelehnt, sondern in der Weise, wie sie damals schon möglich war, positiv aufgenommen (Röm. 11,17-19). Dennoch bleibt Paulus nicht dabei stehen, sondern er weiss, bzw. entdeckt vielleicht im Römerbrief zum ersten Mal, dass Gottes unbegreifliche Liebe und seine unbegreifliche Treue zu sich selbst, die Paulus durch Christus erfahren hat, auch alle seine bisherigen theologischen Überlegungen über Israel zu etwas Vorletztem macht: Ganz Israel wird gerettet werden, denn Gott hat alle — gerade auch die Christen — durch menschlichen Ungehorsam hindurch zu seinem Erbarmen geführt (Röm. 11,32). Angesichts dieses Wunders kann der Mensch nur staunend und dankend bekennen, dass Gottes unerforschliche Liebe seinem eigenen Denken und Erwarten weit voraus ist (Röm. 11,33-36). Aus solcher Gewissheit wird dann für die Gegenwart, wo Israel und die Kirche keineswegs als das Israel Gottes durch Christus verbunden, sondern als Kirche und Israel durch Christus getrennt sind, eine tiefe Brüderlichkeit des Paulus gegenüber seinem eigenen Volk möglich, und zwar zugleich gegenüber seinem ungläubigen Teil (Röm. 9,1-5!), wie seinem an Christus glaubenden Teil, um dessentwillen er unter Lebensgefahr nach Jerusalem reist.

Fragen wir, wieso Paulus zu solchem, auch für ihn selbst wohl keineswegs selbstverständlichem Denken imstande ist, so stösst man m. E. auf die Grundlinien seiner Christologie, insbesondere seiner Kreuzestheologie. Paulus weiss, dass die Torheit des Kreuzes grundsätzlich menschliche Weisheit durchschlägt, gerade auch christliche und offenbar nicht nur korinthische (1. Kor. 1,18ff.). Vom Kreuz her weiss Paulus, dass es nie eine direkte und ungebrochene Identifikation von menschlichem Wort und durch es geschehendem Wort Gottes geben kann, sondern immer Furcht, Zittern und Stammeln vonseiten des Menschen, in dessen Schwäche der Geist Gottes seine Macht erweist (1. Kor. 2,1ff.). Vom Kreuz her weiss Paulus, dass die Liebe Gottes grundsätzlich menschliches

Mass und menschliche Erwartung übersteigt und dass es dem Menschen von da her verwehrt ist, im Namen Gottes das Gerichtsschwert zu schwingen, ohne der Liebe Gottes eine Türe offen zu lassen (vgl. 1. Kor. 5,5).

Vom Kreuz her weiss Paulus, dass Gott selbst alle Schranken seiner Liebe zum Ungläubigen durchbricht (Röm. 11,32), auch wenn dies jetzt, in der Gegenwart, noch nicht sichtbar ist. Die Argumentation des Paulus in Röm. 9-11 macht m. E. deutlich, dass die SchlussThese des Paulus von der Rettung von Ganz-Israel (Röm. 11,25ff.) für ihn keine direkte Konsequenz aus seinem alttestamentlich-jüdischen Glauben ist, sondern eine Konsequenz aus seiner Christologie, genauer, aus seiner Rechtfertigungstheologie (vgl. Röm. 9,30-10,4; 11,32). Diese Konsequenz ist so wunderbar und dem Menschen von sich selbst aus so unmöglich, dass sie Paulus nicht anders als in Gestalt eines «Geheimnisses» ziehen kann (Röm. 11,25). Das heisst: Dieses letzte aller Wunder offenbart ihm Gott selbst, der damit die Grenzen seiner eigenen Liebe sprengt und alle menschlichen Theologie- und Reflexionsversuche (Röm. 9,6-11,24!) als vorletztes Wort entlarvt. Die paulinische Christologie bietet also m. E. einen Ansatz, Gottes Absolutheit von menschlicher Absolutheit zu unterscheiden und zu verhindern, dass Christen jetzt schon im Namen des Menschensohns eschatologische Urteile dekretieren. Für Paulus wäre also die «Sünde gegen den Geist» vergebbar, weil der Geist Gottes grundsätzlich in menschlicher Zweideutigkeit sich äussert und weil Gott seine Liebe durch menschliche Sünde nicht begrenzen lässt. Hier müsste m. E. eine christologische Reflexion einsetzen, die die Skylla eines christlich-triumphalistischen Absolutismus und die Charybdis einer eigenmächtigen Wahl von Paradigmen durch den Menschen vermeiden will. Aber eine solche Christologie müsste, wie auch der Versuch der Rheinländischen Synode zeigt, noch durchbuchstabiert werden.

ANMERKUNGEN

- (1) Abgedruckt in: Handreichung Nr. 39 für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland, Mülheim 1980, auch in: Evangelische Theologie 40, 1980, 257ff.
- (2) R. Ruether, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, München 1978; F. Mussner, Traktat über die Juden, München 1979. In den USA wird die Diskussion weitergeführt durch das neue Buch von P. van Buren. Discerning the Way: A theology of the Jewish-Christian Reality, New York 1980.

- (3) Die Einwände von F. Hesse sind abgedruckt in: hrsg. B. Klappert und H. Starck, Umkehr und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 ‹Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden›, Neukirchen 1980, 283ff. Das Bonner Papier ‹Erwägungen zur kirchlichen Handreichung zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden› erschien in der EPD-Dokumentation 42, 1980, 14-17. Es ist u.a. von E. Grässer, A. Gunneweg, H. J. Hermisson, M. Honecker, O. Plöger, W. Schneemelcher, W. Schrage unterzeichnet und repräsentiert also einen Konsens einer relativ breit gestreuten Palette verschiedener theologischer Strömungen.
- (4) J. Fangmeier, Offener Brief an Franz Hesse, in: Umkehr (Anm. 3), 67.
- (5) B. Klappert in seiner Einführung, EvTh 40, 1980, 259.
- (6) F. v. Hammerstein, Neue Tendenzen in der christlich-jüdischen Begegnung — Die Rheinische Kirche wagt einen Durchbruch, Judaica 37, 1981, 5f.
- (7) F. Hesse, in: Umkehr (Anm. 3) 283.
- (8) A.a.O. (Anm. 2) 251.
- (9) Vgl. die Empfindungen von H. Hübner, Der ‹Messias Israels› und der Christus des Neuen Testaments, KuD 27, 1981, 217.
- (10) Z. Werblowsky, Trennendes und Gemeinsames, in: Handreichung (Anm. 1) 39-41.
- (11) E. Grässer, Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche, in: Kontinuität und Einheit, FS F. Mussner, hrsg. von P. G. Müller und W. Stenger, Freiburg 1980, 413, vgl. F. Hesse, in: Umkehr (Anm. 3) 286.
- (12) Grässer a.a.O. 413f.
- (13) Hesse a.a.O. 286.
- (14) Handreichung (Anm. 1) 9.
- (15) Einerseits kann ich der Formulierung der ‹Zeichenhaftigkeit› der Gründung des Staats Israel zustimmen. Der Hinweis der Bonner These 4, ‹dass die spezifisch alttestamentlichen Verheissungsinhalte und Heilsgüter Landbesitz und Volkswerdung bzw. ethnische Existenz für Jesus und die neutestamentlichen Christuszeugen — unbeschadet der bleibenden irdischen Dimension des in Christus geschenkten Heils — ihre Bedeutung verloren haben› scheint mir zwar im Ganzen richtig: Dennoch wird man aber auf die Treue Gottes zu seinem *Israel* gegebenen Wort hinweisen dürfen, die Paulus Röm. 11,29 von Christus her als vielleicht grösstes aller Wunder Gottes *im Eschaton* verwirklicht sieht. Eine christologisch begründete Abkoppelung alttestamentlicher Verheissung von ihrer konkreten Erfüllung an Israel scheint mir problematisch. Andererseits geht es bei der Gründung des Staates Israel um Geschichte und nicht um das Eschaton. Ihre Interpretation als ‹Zeichen› unterliegt so der Verborgenheit und Paradoxie, die geschichtliche Wirklichkeit vom Eschaton, das Kreuz von der Auferstehung unterscheidet. Spricht man von ‹Zeichen›, so wird man also ebenso sehr die Ambivalenz dieses Zeichens zu bedenken haben. Konkret: Die Gründung des Staates Israel ist auch eine Folge menschlicher (europäischer) Schuld (F. Mussner, a.a.O. (Anm. 2) 33: ‹das ‹Verdienst› Adolf Hitlers›) und bewirkte Schuld (an den Arabern).
- (16) Thesen 2.1 und 3, Handreichung 9.
- (17) Sehr klar expliziert E. Bethge, Der Holocaust als Wendepunkt, in: Umkehr (Anm. 3) 99: ‹Das Kapitel sucht also, biblische Busse ernst zu nehmen, nicht aber, eine zweite Offenbarungsquelle normativ zu machen. Was für eine Norm sollte der Holocaust wohl auch setzen?›
- (18) Vgl. These 2.1: ‹christliche Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust, der Verfolgung, Verfolgung und Ermordung der Juden im Dritten Reich›. Vgl. aber auch These 7 Abs. 1, die hier am weitesten geht: Durch die Nichtbeachtung der bleibenden Erwählung Israels haben wir uns schuldig gemacht, ... ‹dass wir durch Unterlassen

- und Schweigen ... mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist» «... dass wir durch Unterlassen und Schweigen ... mitschuldig geworden sind...» (vgl. bei Bethge a.a.O.95).
- (20) Bethge a.a.O. 96f.
- (21) Werblowsky a.a.O. (Anm. 10) 32f.
- (22) B. Klappert, Die Wurzel trägt dich, in: Umkehr (Anm. 3) 42. Sehr klar sind auch seine Ausführungen: Jesus Christus zwischen Juden und Christen, a.a.O. 166: «Das christologische Bekenntnis ... wird seine Echtheit und Glaubwürdigkeit ... dann erst wiederfinden, wenn es mit der praktischen Bereitschaft ... verbunden ist, von den bösen Wegen des christlichen Imperialismus, des Absolutheitsanspruchs des Christentums als eines verhängnisvollen «consensus ecclesiasticus» (K. Barth) umzukehren. Nur dann ist das christologische Bekenntnis des Synodalbeschlusses ein Dokument von Umkehr und Erneuerung».
- (23) Interpretationsfrage: Wann handelt ein Christ «als solcher»? Taucht hier ein Problem der Zweireichelehre auf?
- (24) Zur Diskussion vgl. den Überblick bei K. Meier, Zur Interpretation von Luthers Judenschriften, in: Kirche und Judentum, 1968, 127ff., bes. 139ff.
- (25) Vgl. F. Gnädinger, Die jüdischen Nachbarn, Ramser Erinnerungen, 1980.
- (26) Werblowsky a.a.O. (Anm. 10) 34.
- (27) Handreichung 24ff., Zitat 25.
- (28) Vgl. Bonner These 6.
- (29) In der These III des Ausschusses (Handreichung 22) wird m. E. Eph. 2,14 in einer der Zielrichtung des Textes nicht entsprechenden Weise verwendet. Vgl. J. Gnülka, Der Epheserbrief, EThK 10/2, 1971, 134: «Es soll ... weder das gegenwärtige Verhältnis der Kirche zur Synagoge noch das zukünftige Schicksal der jetzt ungläubigen Juden erörtert werden. Das macht den weitreichenden Unterschied zu Röm. 9-11 und zu Paulus aus».
- (30) These 2.2, Handreichung 9.
- (31) B. Klappert a.a.O. 166. Die zum Schluss angedeutete Alternative halte ich allerdings für völlig unhaltbar. Der christliche Antijudaismus hat mit Heidentum (das hiesse historisch: mit antikem Antisemitismus) gar nichts zu tun. Das zeigt sich nur schon darin, dass er gerade in denjenigen neutestamentlichen Dokumenten, die am stärksten judenchristlich geprägt sind, am vehementesten und radikalsten ist: bei Matthäus, bei Johannes und in der Apokalypse. Sucht man für ihn «ausserchristliche» Wurzeln, so wird man eher auf apokalyptische Denkweisen hinweisen müssen, die für die Anfänge des Christentums wichtig gewesen sind: Das Bewusstsein, im Anbruch des Weltendes zu leben, das Bewusstsein, im Namen des Menschensohn-Welttrichters zu sprechen und das Wissen darum, dass es im Weltgericht nur Gerettete und Verlorene, aber keine Zwischengruppen gibt, sind m. E. wesentliche Faktoren, die den christlichen Antijudaismus mitbedingen. Aber das sind Faktoren, die sich von der urchristlichen Christologie nicht einfach ablösen lassen. Vor allem lassen sie sich von Jesus selbst auch nicht ablösen, der Gottes grenzenlose Liebe im Anbruch seines Reichs verkörperte, aber zugleich davon durchdrungen gewesen sein muss, dass sein Wirken die letzte und entscheidende Krisis in der Welt bedeutete. Insofern meine ich, dass die von Klappert gesehene Aufgabe vom Neuen Testament her viel schwieriger ist, als er selber wahrscheinlich denkt.
- (32) U. Wilckens, Das Neue Testament und die Juden, EvTh 34, 1974, 611.
- (33) Ruether a.a.O. (Anm. 2) 231.
- (34) Es ist hier nicht möglich, die von Flusser inspirierte und mit Karl Barth abgestützte exegetische «Neuorientierung», die Klappert a.a.O. 148ff. voraussetzt, darzulegen. Eine Exegese der Antithesen, die Mt 5,17, einen Vers, der ganz stark matthäisch geprägt

ist und wo sich eine vormalthäische Textform allerhöchsten vage vermuten lässt, zum Angelpunkt des Gesetzesverständnisses Jesu macht, wird die wenigsten Exegeten überzeugen. Für meine eigene Sicht dieser Frage vgl. R. Smend — U. Luz, Gesetz, 1981, 58ff.

- (35) Zur Exegese von Röm. 11,26 kann ich weithin zustimmend auf Mussner a.a.O. (Anm. 2) verweisen, dort 57ff. Eindeutig scheint mir, dass der «Retter» christologisch gedeutet werden muss, wahrscheinlich auf den Parusiechristus. Die These, dass Gott durch Christus Israel auf einem «Sonderweg», nicht durch Bekehrung zum Evangelium, retten wird (a.a.O. 60), ist dann richtig, wenn man «Evangelium» — vielleicht(!) im Sinne von Röm. 11,28 — ausschliesslich als Verkündigung der Kirche vor dem Eschaton versteht.