

„höchsten Wesen“ setzt, den Menschen eines liebenden und gerechten Anwalts beraubt und damit den Weg ebnen kann, daß Menschen sich zu „Obermenschen“ setzen und andere zu „Untermenschen“ machen, daß Menschen nur sich selbst ausgeliefert bleiben.

10. Marxisten können von Christen lernen, daß der Mensch von Vertrauen, von Liebe und von Vergebung mehr lebt als von der Selbstverwirklichung, die ihn zum alleinigen Schöpfer seiner selbst und seiner Geschichte macht und ihn damit unter einen permanenten Rechtfertigungs- und Leistungsdruck setzt.

Partikularität und Universalität Israels und der Kirche aus christlicher Sicht

VON RUDOLF WETH

Seit Amsterdam 1948 haben die im Ökumenischen Rat vertretenen Kirchen entschlossen zur Abkehr vom Antisemitismus und insbesondere vom christlichen Antijudaismus aufgerufen. Mit ihren Aussagen über das jüdische Volk in der Erklärung „Nostra aetate“ zog die katholische Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil 1965 gleich¹. Freilich bedeutete diese Abkehr kaum zugleich auch die von manchem erhoffte Heimkehr der christlichen Theologie in ihr jüdisches Erbe oder gar die Umkehr zur Zukunft einer Ökumene aus Juden und Christen. Das sog. „Bristol-Dokument“ von 1967, das die Vierte Vollversammlung in Uppsala 1968 den Kirchen zum Studium empfahl, dokumentierte vielmehr ökumenische Uneinigkeit und Unschlüssigkeit in der wahrlich nicht nebensächlichen Frage, ob dem Fortbestand des Judentums theologische Bedeutung für die Kirche zukomme oder nicht². In den bald darauf begonnenen Konsultationen zwischen führenden Männern und Theologen des Judentums und der Ökumene hat man sich deshalb zunächst einmal auf die Suche nach Wegen praktischer Zusammenarbeit beschränkt, und zwar unter der Leitfrage nach einem gemeinsamen Beitrag für eine künftige wünschenswerte Weltgemeinschaft. Welches theoretische Rüstzeug bringen Juden- und Christentum jeweils für diese Fragestellung mit, und wo liegen die Berührungspunkte ihrer diesbezüglichen Auffassungen? Die folgenden Überlegungen über die Dialektik von Partikularität und Universalität Israels und der Kirche aus christlich-theologischer Sicht gehören in diesen Zusammenhang und wurden

im Rahmen der erwähnten Konsultationen 1972 erstmals vorgetragen. Durch die Zuspitzung des Nahostkonflikts im Jom-Kippur-Krieg, der Israel erneut vor die Existenzfrage gestellt hat und auf seine endgültige politische Bewältigung in den Genfer Friedensverhandlungen immer noch wartet, erhalten sie ihre besondere Aktualität und dokumentieren zugleich, daß sich auch bei der eingeschränkten Fragestellung die theologische Perspektive schlechterdings nicht ausklammern läßt.

Die „Dialektik von Partikularität und Universalität“ ist eine Kategorie, deren sich unser Denken in breitester Anwendung bedient. Als ästhetische Kategorie sucht sie die Harmonie einer Einheit in der Vielfalt, als soziologische das Beieinander von Gesellschaft und Individuen, als politisch-ökonomische das Gegeneinander von partikularen und Gesamtinteressen, als politische das wünschenswerte Miteinander einer Gemeinschaft der Völker zu bestimmen, um nur einige Beispiele zu nennen. Dabei zeigt sich, daß beide Begriffe, Partikularität *und* Universalität, ambivalent sind, sowohl ad meliorem als auch ad peiorem partem zu denken. Universalität kann auch tödliche Uniformität sein, ist nicht etwa selbstverständlich lebendige Vielfalt. Partikularität wiederum muß nicht unbedingt Egoismus des Partikularen, kann auch dessen berechnete und liebenswerte Besonderheit sein.

Im theologischen Gebrauch gewinnt die Denkfigur eine besondere Bedeutung. Denn sowohl in der jüdischen wie in der christlichen Tradition hat sie die Funktion, die eigene, durch Gottes Erwählen begründete Identität im Verhältnis zur zeitgenössischen Menschheit und ihrer Zukunft zum Ausdruck zu bringen. Die Gemeinsamkeit in ihrem Gebrauch verrät eine sachliche Nähe, ruft sofort aber auch die Frage nach der charakteristischen Differenz in ihrer Auffassung und Durchführung wach. Judentum und Christentum, Synagoge und Kirche verstehen sich auf eine sie selbst übergreifende, protologische und eschatologische die Menschen aller weltanschaulichen und nationalen Formationen umfassende Universalität hin. Und sie behaupten, schon in ihrer historischen Partikularität an jener Universalität teilzunehmen. Gerade im Verständnis und in der Praxis solcher Partizipation beginnen jedoch die Differenzen, deren bekannteste und auffälligste ist: hier nicht-missionarische, dort missionarische Partikularität. Man kommt an dieser Differenz nicht vorbei, weil sie auch alle anderen Differenzen in der beiderseitigen Auffassung von Partikularität und Universalität bestimmt. Insbesondere hat aber ihre christliche Praxis in der Vergangenheit das jüdisch-christliche Verhältnis belastet. Sooft die christliche Kirche und Theologie im Judentum einen schlechten, nach dem Kommen Christi nicht mehr gerechtfertigten und also „verstockten“ Partikularismus sah, machte sie sich eines aggressiven Universalismus schuldig, ohne den auch der latente oder offene Antisemitismus nicht denkbar war und

ist. Die entschlossene Umkehr der christlichen Theologie von diesen jahrhundertlang eingefahrenen Geleisen ist für ein verantwortliches christliches Verständnis der Dialektik von Partikularität und Universalität unerlässlich. Denn eben am Verhältnis zu „Israel“ wird dieses Verständnis seine Grenze und seinen Prüfstein haben.

1. Die Einheit von Partikularität und Universalität der Gottesgemeinschaft in Jesus Christus

Partikularität und Universalität fallen für den christlichen Glauben in der Person Jesu Christi zusammen. Die Partikularität der Gemeinschaft von Gott und Mensch in Jesus Christus meint die kontingente und exklusive Selbstidentifikation Gottes mit Jesus von Nazareth in Kreuz und Auferstehung. Ihre Universalität aber besteht darin, daß damit zugleich definitiv und endgültig Gottes Selbstbestimmung zur Gemeinschaft mit allen Menschen und zur Verherrlichung an allen Dingen entschieden ist.

Diese Einheit von Partikularität und Universalität ist nicht ohne die alttestamentliche Bundesgeschichte zu verstehen, als deren Erfüllung der christliche Glaube Jesus Christus bekennt. Der Partikularismus des alten Israel ist nicht zu verrechnen unter die Partikularität der Nationen. Israels Partikularismus ist dialektischer Art. Vordergründig könnte er als Negation einer existenzbedrohenden und glaubensgefährdenden Völkerwelt erscheinen. Hintergründig aber ist er als heilsgeschichtliches Geheimnis der Weltgeschichte zu verstehen.

Die Partikularität Israels geht in die Partikularität des einen Juden Jesus ein. Nicht die Kirche, wohl aber dieser Jesus von Nazareth repräsentiert das erwählte Volk und nimmt seine Stelle ein. Er ist *der* Erwählte, *der* Gerechte Gottes, *der* Mensch, mit dem allein sich Gott am Karfreitag identifizierte, während sonst an diesem Tag bei Juden und Heiden Gottesfinsternis herrschte. Erwählung wird auf diese Weise partikularer, verschmilzt mit dem Namen des Einen, der in vollkommener Gemeinschaft mit Gott, nämlich in der Einheit von Vater und Sohn, lebte. Erwählung wird zugleich aber universal. Denn Jesus behielt die Gottesgemeinschaft „nicht als einen Raub“ für sich selbst, sondern wollte sie mit den Vielen teilen und blieb diesem Willen treu bis zum Tode am Kreuz (Phil 2, 5—11), also auch im universalen menschheitlichen Widerspruch der Sünde gegen die Gottesgemeinschaft. Erwählung und Heil gibt es deshalb nicht mehr an diesem Einen vorbei: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14, 6). Erwählung und Heil gilt nun *kraft* seiner Stellvertretung bedingungslos allen: „Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme“ (Röm 11, 32).

2. Partikularität und vorlaufende Universalität der christlichen Gemeinde

Die christliche Gemeinde hat ihr Sein nicht in sich selbst, sondern außer sich. Ihr Sein und Maß ist Jesus Christus, der Gekreuzigte und der Erstling der kommenden Welt. In ihm allein hat sie darum auch jene Universalität, von der Kol 3, 11 spricht: „Da ist nicht mehr Grieche, Jude, Beschnittener, Unbeschnittener, Nichtgrieche, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allen Christus“. Exklusive und universale Wirklichkeit ist das aber allein im Gekreuzigten und dermaleinst in der messianischen Zukunft Christi.

Die Kirche ist in ihrer Existenz und Aktivität eine *Entsprechung* zur exklusiven und universalen Wirklichkeit Jesu Christi, nicht diese selbst. Nur mit dieser Einschränkung kann man sie die „erste Internationale“ (vgl. Gal 3, 28) nennen, die aus allen Nationen und Staaten berufene ekklesia. Sie ist das wandernde Gottesvolk (Hebräerbrief) zwischen Kreuz und Parusie Christi. Sie lebt im Glauben an die Versöhnung der Welt in der Aufrichtung des gnädigen Rechts Gottes im Kreuz Christi, in der Liebe, die den machtvollen Widerspruch gegen dieses Recht erleidet und durchkämpft, und in der Hoffnung auf seine endgültige Durchsetzung in ewiger Gerechtigkeit und Freude in der Parusie Christi.

Die Universalität des neuen Jerusalems kennt keine Kirche mehr (Apk 21, 22). Es gibt deshalb nur eine vorlaufende Universalität der Kirche, die mit ihrer historischen Partikularität zusammenfällt. Denn sie ist partikular, unterschieden von allen anderen menschlichen Gemeinschaften, im Bewußtsein gott-menschlicher Gemeinschaft im Namen Jesu Christi. Und sie ist partikular in der Gestalt ihrer Kreuzesnachfolge. Wenn die Kirche wirklich teilnimmt an der universalen Sendung Jesu Christi, dann gerät sie in die Partikularität der Kreuzesnachfolge. Die dereinst alle umfassende und alles durchwaltende Gemeinschaft in der Gegenwart Gottes beginnt als Scheidung unter den Menschen, als Senfkorn und Minderheit. Das Wort vom Kreuz erregt Widerspruch. Das universale Eschaton ist verborgen unter der partikularen Kreuzesgestalt. Gerade der Universalismus christlicher Sendung führt in die Partikularität. Vorlaufende Universalität verkörpert die Christenheit darum nur, wenn sie die Rechtfertigung des Gottlosen verkündigt und der parteilichen Identifikation Jesu mit den geringsten Brüdern, den Hungrigen, Rechtlosen und Gefangenen in Gehorsam, Kampf und Leiden folgt.

3. Nationale, weltanschauliche und politische Partikularität und die Utopie einer universalen Weltgemeinschaft

Geschichte und Gegenwart der empirischen Christenheit widersprechen all diesen Glaubensaussagen über die Kirche. Die Christenheit trägt als ein Ele-

ment dieser Welt und ihrer Geschichte vielmehr alle Merkmale menschlicher Trennung am eigenen Leibe. Die Dialektik von Partikularität und Universalität in nationaler, kultureller und politischer Hinsicht ist zunächst einmal ihr eigenes Problem. Das gilt auch für die „Ökumene“. Sie ist nur zu verstehen als Bußbewegung aus dem Bewußtsein eschatologischer Einheit und Universalität in Christus und im Vollzug der Kreuzesnachfolge.

Daraus folgt unmittelbar die Kritik an der eigenen Zerrissenheit. Schlechte Partikularität des Nationalen, Kulturellen und Politischen ist mit allen damit verbundenen Trennungen am Leibe der Kirche Sünde wider ihr eigenes Sein. Die Christenheit ist aber berufen, in ihrer eigenen Gestalt trotz aller Gebrochenheit schon vorlaufend jene Gemeinschaft darzustellen, die alle nationalen und sonstigen Scheidungen unterwandert³. Die Partikularität des Nationalen und Kulturellen ist freilich ambivalent, und deshalb ist diese Aufgabe nicht leicht. Sie fordert die ständige kritische Unterscheidung: Was ist unerträgliche Repristinatio und Reproduktion nationaler, rassischer und kultureller Schranken, und was ist nationale, rassische, kulturelle Mannigfaltigkeit, die nicht nur erlaubt, sondern für das Leben der Ökumene vor Ort notwendig und wünschenswert ist?

3.1 Die Partikularität des Nationalen und die Utopie einer universalen Weltgemeinschaft

3.11 Biblische Perspektiven

Mit dem Judentum kennt der christliche Glaube die Teilung der Menschheit in die Vielzahl von Völkern als geschichtliche Gegebenheit im Umkreis des einen von Gott erwählten Volkes, kennt sie dagegen nicht als genuine Schöpfungsordnung. Die biblische Urgeschichte bezeugt vielmehr die schöpfungsmäßige Bestimmung aller Menschen zu *einer* Menschheit (Adam als Mensch und Menschheit). Und diese Bestimmung findet ihre eschatologische Erfüllung in dem neuen Adam Jesus Christus, in dem die „Scheidemauern“ der nationalen, rassischen und religiösen Gegensätze abgerissen werden und eine neue, ungeteilte Menschheit ans Licht tritt (vgl. Eph 2,14ff u. Kol 3,9ff). Dem entspricht die alttestamentliche Verheißung im Zusammenhang der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion: „Da werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Rebmessern machen“ (Jes 2, 4). Das feindlich Trennende an der Verschiedenheit der Völker wird verschwinden. Die Differenz zwischen Volk Gottes und Völkern wird aufgehoben sein in der universalen Gegenwart Gottes in allen Menschen und an allen Dingen: „Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und Gott selbst wird bei ihnen sein“ (Apk 21, 3 mit Zitat von Ez 37, 27). Diese Gottesgegenwart ist aber die Aufhebung schlechthin

aller Spaltung des die Menschen im Verhältnis untereinander und zur Natur von der Gottesgemeinschaft Scheidenden: „und der Tod wird nicht mehr sein noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein“ (V. 4). Aufhebung der feindlichen Trennung ist jedoch nicht unbedingt Aufhebung der geschichtlich gewachsenen Verschiedenheit der Völker überhaupt, schafft vielmehr einer unausdenklichen Vielfalt Raum: „Und man wird die Herrlichkeit und die Pracht der Völker in sie (sc. die himmlische Polis) bringen“ (Apk 21, 26).

Die „Partikularität der Nationen“ ist also — biblisch gesehen — ambivalent:

1) Die Nationen sind nicht gesonderte Schöpferwerke oder geschichtliche Erscheinungen eines ewigen Schöpfungsgedankens Gottes. Damit verbietet sich jeder nationale Ursprungsmythos und jede religiöse Verklärung des Nationalen. Geschichtlich gewachsen und wirksam, stehen die Völker im Gegenteil unter Gottes Gericht. Ihre Partikularität im pejorativen Sinn des aggressiven Verhältnisses untereinander und insbesondere gegenüber Israel ist Ausdruck heidnischer Gottesferne (vgl. Gen 11, die Gerichtsworte über die Völker u. a.).

2) So gewiß die Partikularität des Nationalen immer schon mit dem Trennenden der Sünde verzahnt ist, so gewiß enthält sie auch ein positives Moment im Blick auf Gottes Heilsziel mit den Völkern. Das Alte Testament egalisiert nicht, sondern anerkennt die spezifischen Charaktere der verschiedenen Völker wie Ägypten, Assyrien, Phönizien usw. Durch Gericht hindurch werden sie von Gott in ihrer Eigenart angenommen, seinem Heilsplan eingefügt und dereinst der messianischen Herrschaft von Weisung und Gerechtigkeit zugeführt, die jede Herrschaft von Völkern über Völker und von Menschen über Menschen aufheben wird: „Da wird keiner mehr den andern, keiner seinen Bruder belehren und sprechen: ‚Erkenne den Herrn!‘, sondern sie werden mich alle erkennen, klein und groß, spricht der Herr“ (Jer 31,34).

3.12 Geschichtlich-politische Perspektiven

Die Ambivalenz nationaler Partikularität zeigt sich auch in der neueren und neuesten Geschichte der Nationen. Konstruktives Nationalbewußtsein und nationalistischer Egoismus durchdringen sich von vornherein. Die europäischen Nationen entstehen in der Emanzipation vom übernationalen Imperium des lateinisch-christlichen Mittelalters und prägen den modernen Begriff der Nation als Identität von Sprach-, Kultur- und Staatsnation, die freilich nur selten in Reinform verwirklicht wird. Zugleich geht in den Begriff der Nation der „sacro egoismo“ (Machiavelli) des Nationalstaats ein, vielfach auch ein Erwählungsglaube und damit verbunden das Bewußtsein politischer und kultureller Mission an anderen Völkern. Rousseau repristinert mit seiner neuzeitlichen „bürgerlichen“ bzw. „National-Religion“ in gewisser Weise die Primitivreligion geschlossener Stammesgesellschaften, die als stärkster Aus-

druck für deren Selbstbehauptung gegenüber Fremden und Feinden fungierte. Nationalistischer Partikularismus im negativen Sinn gipfelte im Nationalsozialismus mit seiner deutsch-germanischen Suprematie (nicht ohne „christlichen“ Hintergrund) und seinen mörderischen Konsequenzen für sechs Millionen Juden, von anderen Opfern zu schweigen.

Nationaler Egoismus und Imperialismus sind bis in die Gegenwart eine der stärksten geschichtlichen Faktoren aggressiver Spaltung der Menschheit. Heute ist es jedoch notwendig, auch das positive Moment in der Partikularität der Nationen herauszustellen, und zwar auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Situationen.

1) Bei der Identitätsfindung und Konsolidierung neuer politischer Verbände und historischer Subjekte in Asien und Afrika hat der Nationalismus vielfach eine integrative und konstruktive Funktion. Es kommt zwar sofort zu neuen inneren und äußeren Schranken, wenn partielle geschichtliche, religiöse und kulturelle Traditionen als nationales Ferment dienen sollen, besonders dann, wenn sie sich mit ethnischen und rassischen Merkmalen verbinden. Doch gerade in den vielen Fällen, in denen verschiedenste Völker, Stämme, Sprachen und Kulturen zu einer neuen Nation zusammenwachsen, dominiert das politische, in Europa aus der französischen Revolution hervorgegangene Moment im Nationalismus: der Kampf um politische und ökonomische Unabhängigkeit, um die Verwirklichung der Menschenrechte, um Brot und Frieden, soziale Gerechtigkeit und persönliche Freiheit.

2) Die Gefahr aggressiver Spaltung der Menschheit geht schon heute nicht mehr so sehr (oft nur vordergründig!) von einzelnen Nationen als vielmehr von übernationalen politischen, ideologischen, wirtschaftlichen und militärischen Blöcken aus. Ihr Interesse ist nach außen hin partikular und ruft deshalb partikulare Reaktionen hervor, die — etwa im Fall der Entwicklungsländer gegenüber dem Kartell der Industrienationen — ihr transitorisches Recht haben. Aber auch nach innen manifestieren diese Blöcke oft genug die Hegemonie der stärkeren Nationen, wenn nicht einer stärksten, gegenüber den schwächeren. Gerade hier gewinnt die Partikularität der Nationen eine neue positive Bedeutung, nämlich die politische Schutzfunktion für Minderheiten und für die Selbstbestimmung von Menschen auch auf regionaler und lokaler Ebene. Die Nationen müssen heute zwar wesentliche Souveränitätsrechte aufgeben, wenn die Menschheit überleben soll. Aber können sie es tun ohne die Gewißheit, daß ihre Rechte in eine übernationale Rechtsgemeinschaft eingehen und nicht für Block- und Einzelinteressen mißbraucht werden?

3) Während unter 1) und 2) im *transitorischen* Sinn von einer positiven Partikularität des Nationalen die Rede war, die also mit der Überwindung des negativ Partikularen aufhören bzw. in die weltweite Verwirklichung der Men-

schenrechte „vor Ort“ aufgehen kann, soll drittens von einer bleibenden Positivität nationaler Partikularität die Rede sein. Es ist nicht ausgeschlossen, daß mit der technischen Welteinheitskultur auch die politisch und rechtlich geeinte Weltgesellschaft Wirklichkeit werden wird. Diese Einheit könnte jedoch die universale Teilung des Menschlichen in die Entfremdung einer total verwalteten, „eindimensionalen“, sinn- und seelenlosen Welt bedeuten. Hier wird die Partikularität des Nationalen schon heute in einem neuen Sinn wichtig: als die jeweilige Besonderheit geschichtlicher, religiöser und kultureller Traditionen, die, entlastet von dem Funktionszwang nationalistischer Identifikation und Konkurrenz, zum vielfältigen Potential und Angebot an die ganze Menschheit beitragen können. Diese „ästhetische“ Dimension des Nationalen steht noch vor ihrer eigentlichen Entdeckung und Würdigung.

3.2 Die Partikularität des Religiösen und Weltanschaulichen und die Utopie einer universalen Weltgemeinschaft

Wie schon in 3.1 muß auch hier streng zwischen der eschatologischen Verheißung des universalen Reiches Gottes und der Utopie einer vom Menschen heraufzuführenden Weltgemeinschaft unterschieden werden. Über 3.1 hinaus ist im Blick auf die Pluralität der Religionen und Weltanschauungen aus christlicher Sicht zu sagen: Nur um den Preis der eigenen Identität könnte die Christenheit auf ihr konstitutives, aber eben exklusives und partikulares Bewußtsein gott-menschlicher Gemeinschaft in Jesus Christus verzichten. Sie darf deshalb aber nicht blind sein, sondern muß offene Augen haben für die vielen Überzeugungen neben ihr, die entweder ein anderes Bewußtsein von Gott und Mensch behaupten oder aber jedes solches Bewußtsein als Täuschung oder Betrug zugunsten einer anderen Weltanschauung bestreiten. Sie wird im Blick auf eine kommende Weltgemeinschaft entschlossen für einen Pluralismus dieser Überzeugungen eintreten, ohne pluralistischer Ideologie zu verfallen. Denn sie hat mit ihrem Zeugnis keinen Zwang, sondern die Einladung des bittenden Christus zu wiederholen (2 Kor 5, 20). Sie kann zugleich ihrem Auftrag gemäß nur in einem permanenten Prozeß der geistigen Auseinandersetzung um die Möglichkeit der Wahrheit eines bestimmten Bewußtseins von Gott und Mensch begriffen sein⁴. Diese Auseinandersetzung ist gewaltlos zu führen, und das heißt: im Medium der Sprache, mit den Mitteln der Vernunft und der Liebe und in der Achtung der Überzeugung und Menschenwürde des anderen. Die christliche Gemeinde optiert deshalb für die positive weltanschauliche Neutralität des Staates, die verschiedenen Überzeugungen, ihrer Motivation zum Engagement sowohl als auch ihrer Auseinandersetzung untereinander Raum gibt, ohne sich in sie einzumischen.

Zugleich ergibt sich aus dem Wesen der christlichen Gemeinde die unterschiedene Option für den nicht-religiösen Staat. Denn im Bekenntnis zur Herrschaft Gottes in Jesus Christus ist die christliche Gemeinde christokratische Bruderschaft⁵, in der keiner über den andern herrscht und in der auch die verschiedenen Ämter nicht die Funktion der Herrschaft, sondern nur den Charakter des Dienens haben können. Da aber der Staat jeder — und also auch der demokratischen — Verfassung ein von Menschen über Menschen ausgeübtes Herrschaftsverhältnis ist, darf aus christlicher Sicht für ihn unmöglich irgendein Bewußtsein von Gott konstitutiv sein⁶. Der Widerspruch der christlichen Gemeinde muß sich hier nicht nur gegen den christlichen, sondern gegen den religiösen und Weltanschauungsstaat überhaupt richten. Darunter fällt selbstverständlich auch der Staat mit dezidiert antireligiöser Weltanschauung.

3.3 Überwindung der schlechten Partikularität im Politischen und Sozialen im Blick auf eine kommende Weltgemeinschaft

Aus dem eschatologischen Wesen der christlichen Gemeinde als herrschaftsfreie Bruderschaft folgt der politische Kampf ihrer Glieder — als Bürger! — gegen jede schlechte Partikularität im Politischen und Sozialen. Im Sinne dieser Entsprechung traten sie ein für eine möglichst demokratische Verfassung unserer Welt und für die Maximalisierung der Gerechtigkeit aller Bürger. So nahe das Christentum dem liberalen Rechtsstaat stand und mit guten Gründen noch steht, so bedenklich ist heute die faktische *Dominanz* von Eigentums-kategorie und Leistungsprinzip geworden, die die übrigen Freiheitsrechte beherrschen, statt sich von ihnen begrenzen zu lassen. Darüber hinaus beginnt heute das Grundprinzip der spätbürgerlichen Weltgesellschaft in West und Ost — zugleich das fragwürdige und gegenüber der „Dritten Welt“ imperialistische Maß ihrer Sozialität⁷ —, nämlich die wirtschaftliche Expansion und das Wachstum des Bruttosozialprodukts, an seine ökologischen und humanen Grenzen zu stoßen. Der Aufbau von neuen Wertsetzungen und Prioritäten des gesellschaftlichen Lebens in vernünftiger Relation zu den ökonomischen Notwendigkeiten wird zur vordringlichen Aufgabe im Blick auf eine Weltgesellschaft, die die schlechte Partikularität im Politisch-Sozialen und Politisch-Ökologischen hinter sich lassen soll.

4. Partikularität und Universalität aus christlicher Sicht im Blick auf das Judentum und den Staat Israel

Die christliche Auffassung von Partikularität und Universalität im Blick auf das Judentum und insbesondere den Staat Israel ist nicht eindeutig. Die einen halten die besondere Geschichte Gottes mit Israel mit dem Kommen Christi

für abgeschlossen. Das Judentum ist für sie eine Religion wie jede andere und der Staat Israel ein säkularer Staat wie jeder andere. Für die anderen bleibt das Geheimnis göttlicher Erwählung über dem jüdischen Volk. Und einige von ihnen sehen sogar in der Gründung des Staates Israel die beginnende Erfüllung eschatologischer Verheißung des Alten Testaments.

Der christliche Glaube würde sich m. E. aufgeben, wenn er nicht auch im Blick auf „Israel“ an der Einheit von exklusiver Partikularität und Universalität Jesu Christi festhielte. Aber das schließt gerade ein, daß der Universalismus der Kirche und ihrer Sendung seine Grenze an Israel findet. Jesus war Jude, und die Gemeinde Jesu Christi begann als innerjüdische Erweckungsbewegung in Jerusalem, die in der Zwölfzahl der Apostel das messianische Israel symbolisierte. Schon deswegen kann es keine heidenchristliche Mission Israels geben — als müsse Israel allererst mit Jesus bekanntgemacht werden —, sondern kann es nur einen christlich-jüdischen Dialog über die Bibel (AT) und die gemeinsame Geschichte einschließlich des folgenschweren „Schismas von Kirche und Synagoge“ (Miskotte) geben, und sollte es neben dem heidenchristlich-jüdischen auch einen innerjüdischen jüdisch-christlichen Dialog geben⁸. Zur „ekklesia“ aus den Völkern wurde die christliche Gemeinde erst in der doppelten Erfahrung, daß der Geist des Gekreuzigten Heiden *ohne* Gesetz und Beschneidung erfaßte und daß die Synagoge diesen Weg des erhöhten Jesus ablehnte. Nach Römer 9—11 wurde damit die traditionelle Erlösungsordnung — erst die Juden, dann die Heiden — von Gott selbst umgekehrt. Dank der zeitlichen Verstockung Israels (nicht seiner ewigen Verwerfung!) wird nach dem Selbstverständnis des Apostels die endzeitliche Völkersammlung schon jetzt Realität in Mission und Kirche. Dieser Weg gilt Paulus aber zugleich als ein Umweg Gottes zur Verwirklichung seiner Verheißungen an Israel. Mit der Ablehnung des Evangeliums von dem Messias Jesus geht Israel seinen selbstgewählten Weg. Aber dieser Weg der Verstockung ist auf verborgene Weise doch der besondere Weg, den Gott sein Volk zur universalen Gottesgemeinschaft führt. Israels Partikularismus wird damit nicht hinfällig, doch er gewinnt einen neuen Sinn.

Es ist für das Selbstverständnis der Kirche und zumal ihrer Universalität von entscheidender Bedeutung, ob sie den besonderen Weg Israels anerkennt oder nicht. Israels Partikularismus ist zwar nicht mehr die Exklusivität seiner eigenen Erwählung, denn *in* Christus sind alle erwählt. Aber Israel bleibt das Zeichen der exklusiven und partikularen Erwählung Christi. Und vor allem: Jesus Christus ist mehr als die kirchliche Christologie. Indem Israel weiterhin auf das Kommen des Messias hofft, erinnert es die Kirche an die noch ausstehende messianische Zukunft Jesu Christi. „*Extra Christum nulla salus*“ — das gilt für alle Menschen und also auch für Israel. Doch gerade die Parti-

kularität Israels mahnt die Kirche, diesen Satz nicht zu verfälschen in das bekannte „*Extra ecclesiam nulla salus*“. Erst die messianische Zukunft Jesu Christi und seines Reiches, das auch Israel umfassen wird, ist endgültig katholisch und universal. Die Katholizität und Universalität der Kirche ist deshalb vorläufig, hat ihre innergeschichtliche Grenze an der Partikularität Israels.

Wo die christliche Kirche das vergessen hat, da usurpierte sie die Katholizität und Universalität des Reiches. Die Tendenz zur Verkirchlichung Israels — eine Spaltung des gekommenen und kommenden Christus! — ging oft genug mit der eigenen Paganisierung Hand in Hand. Verlor die Kirche das Bewußtsein ihrer Vorläufigkeit und Fremdlingschaft, hielt sie Versöhnung und Erlösung nicht auseinander und glaubte sie sich selbst bereits als Erfüllung, dann diente sie als religiöse Sanktionierung eines Reiches (z. B. des konstantinischen), einer Ideologie (z. B. derjenigen vom „christlichen Abendland“), einer Nation.

Durch Israel wurde und wird die christliche Kirche gewarnt, *ecclesia triumphans* sein zu wollen statt *ecclesia crucis*. Denn Israel hat erfahren, daß die Erwählung ins Leiden führt *und* daß dieses Leiden Gott selbst zutiefst berührt⁹. Gott läßt sich nicht — auch christologisch nicht — zur Sanktionierung der Unerlöstheit der Welt mißbrauchen. Wo die christliche Gemeinde das begreift und mit ihrer Kreuzesnachfolge bezeugt, da kann sie auch frei werden zum Zeugnis gegenüber Israel, daß das Kreuz Jesu Christi in seinem letzten Sinn Stellvertretung und Versöhnung schon in der noch unerlösten Welt ist.

Aber von welchem „Israel“ haben wir gesprochen? Gewiß vom alttestamentlichen Israel in der Kontinuität des Gottesvolkes, vor allem aber von Israel, das der Kirche so merkwürdig gleichzeitig bleibt im geschichtlichen und im zeitgenössischen *Judentum* in und außerhalb des Staates Israel. Was die Gründung des *Staates Israel* für das Judentum bedeutet, das ist der nächstliegende Ernstfall für die innerjüdische Klärung des Verhältnisses von Partikularität und Universalität. Hier reichen die Meinungen bekanntlich vom extremen orthodoxen Standpunkt, der die Staatwerdung als den großen Abfall betrachtet, bis zum extrem säkularistischen, der sie als Chance versteht, die Last unverständlicher Erwählung abzuschütteln. Eine Klärung aus der Mitte des inner- und außerisraelischen Judentums wird erst erfolgen können, wenn die Existenz des jungen Staates gesichert ist.

In das Gespräch mit dem Judentum, das gerade an diesem Punkt sehr behutsam zu führen ist, sollte aber aus christlicher Sicht ein Doppeltes eingebracht werden:

1) Die christliche Gemeinde, die das heilsgeschichtliche Geheimnis eines Judentums achtet, das sich in 2000 Jahren seinen Wirtsvölkern nicht assimilierte, kann einer Identifizierung von Judentum und Staat Israel nicht folgen. Gilt etwa die eschatologische Hoffnung „Übers Jahr in Jerusalem“ nach 1948

nicht mehr? Müßte das Aufgehen des Judentums in den Staat Israel nicht das Ende seiner Identität und seine Paganisierung zur „politischen Religion“ eines Staates bedeuten? Diese — auch innerjüdisch gestellten — Fragen konvergieren mit der christlichen Option für den nicht-religiösen Staat, die auch eine geschichtstheologische Sanktionierung des Staates Israel ausschließt.

2) Die christliche Gemeinde muß in ihren Gliedern — als Bürger! — und gegebenenfalls auch als Gemeinde unbedingt für das politische Existenzrecht Israels eintreten. Für sie ist es *theologisch* von Bedeutung, daß sich das Judentum nicht ohne den Bezug auf das verheißene Land verstehen kann, wie sich in der Ugandakrise von 1903¹⁰ und gegen alle Tendenzen einer nationalistischen Ätiologie gezeigt hat. Darin ist jedoch nicht mehr und nicht weniger als ein Zeichen zu sehen. Ein Zeichen ist aber eine geschichtliche Aufgabe. Für den Staat Israel vielleicht die doppelte: ohne nationale Theokratie einerseits dem Selbstverständnis des *Judentums* im Verhältnis zum Land positiv Raum zu geben und andererseits nach politischen Entsprechungen für die ungeheure neue Erfahrung einer im Nationalen nicht aufgehenden Ökumene aus Juden und Juden — aus amerikanischen und russischen, europäischen und afrikanischen Juden — zu suchen. Dazu fordern die Araber und Palästinenser innerhalb und außerhalb des Staates Israel ja heraus. Und hier liegt vielleicht auch ein möglicher Schlüssel, die Relationen Staat Israel — Völkerwelt („Weltgemeinschaft“) und Judentum — Völkerwelt zu bestimmen. Die christliche Gemeinde aber wird durch ihre Glieder in Parlamenten, Regierungen und wo immer jenes Zeichen gerade dann *politisch* ernst nehmen, wenn sie für das geschichtlich gewachsene Existenzrecht des Staates Israel *neben* dem der Nachbarvölker eintritt, wenn sie die geschichtliche Verpflichtung, ein zweites Auschwitz zu verhindern, wahrnimmt und wenn sie dann allerdings den Staat Israel nach allgemeinen Maßstäben von Staatlichkeit und politischer Aktivität mißt.

Die Gründung und Existenz des Staates Israel hat die *geistliche* Aufgabe zugleich leichter und schwieriger gemacht, die Leo Baeck Juden und Christen einst folgendermaßen stellte:

„Judentum und Christentum sollen einander Ermahnung und Warnung sein: das Christentum das Gewissen des Judentums, und das Judentum das des Christentums. Diese gemeinsame Basis, diese gemeinsame Möglichkeit, diese gemeinsame Aufgabe, zu deren Erkenntnis sie geführt werden, wird für sie ein Ruf sein, aufeinanderzuzugehen. Und dann werden die beiden imstande sein, zusammen ihren Platz einzunehmen, nicht widereinander, sondern Seite an Seite vor dem Forum des Allmächtigen, dem Richtstuhl, vor den Juden und Christen gleichermaßen sich jeden Tag geladen wissen¹¹.“

ANMERKUNGEN

¹ Diese Erklärung hat inzwischen durch das Dokument des französischen Episkopats über „Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum“ vom April 1973 eine sehr viel weitergehende Auslegung gefunden.

² Vgl. Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, „Ökumenische Rundschau“, Beiheft 7/8, 1967, S. 67 ff.

³ Vgl. Apg 2 und die ökumenischen Überlegungen zur Eucharistie.

⁴ Vgl. hierzu und zum Folgenden H.-G. Geyer, Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie, in: A. Burgsmüller (Hrsg.), Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, Gütersloh 1974, S. 195 ff.

⁵ Vgl. E. Wolf, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, 1970², S. 124 ff.

⁶ Vgl. Mt 20, 25—26 (Leitwort für die 4. Barmer These): „Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten herrschen und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch; sondern so jemand unter euch will gewaltig sein, der sei euer Diener.“

⁷ Vgl. Geyer, a.a.O., S. 207 ff.

⁸ Dieser Dialog ist einzigartig und kann nicht als Modell für das christliche Verhältnis zu anderen Religionen dienen. Er schließt das Zeugnis von Jesus Christus nicht aus, sondern gerade ein — da, wo es erfragt wird, wo diese Frage durch eine glaubwürdige Gemeinde geweckt wird.

⁹ Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 1972, S. 259 ff.

¹⁰ Auf dem Zionistenkongreß des Jahres 1903 stieß die politische Überlegung Herzls, den geplanten Judenstaat — wenigstens vorübergehend — in Uganda zu errichten, auf den entschlossenen Widerspruch des Ostjudentums.

¹¹ Zitiert nach H. Gollwitzer/E. Sterling (Hrsg.), Das gespaltene Gottesvolk, 1966, S. 7.

Das Heilige Jahr 1975 in ökumenischer Sicht

Eine Besinnung

VON ALBERT BRANDENBURG

Erwägungen über die Bedeutung des Heiligen Jahres sollen beginnen mit einem Hinweis auf Papst Paul VI., der am 9. Mai 1973 das Heilige Jahr angekündigt hat. Er nannte damals zwei bedeutende Leitbegriffe: *renovatio* und *reconciliatio*, Erneuerung und Versöhnung. Ein Jahr später, am 23. Mai 1974, dem Fest der Himmelfahrt Christi, wiederholt der Papst dasselbe ausführlich in seinem Apostolischen Brief „*Apostolorum Limina*“. Diese beiden Worte stellt er in den Zusammenhang des einzelnen Christenlebens, aber auch in das Leben der ganzen Kirche und sagt, es müsse das Reformwerk des Vatikanischen