

gungen, vor allem in Frauengruppen, doch außerhalb offizieller kirchlicher Bildungsstrukturen. Die Kirchen und die ökumenische Bewegung müssen die Kunst erlernen, lebendiges und lebenspendendes Lernen zu fördern und seine Energie zu nutzen, ohne es so einzuengen, daß es erdrückt wird.

4.5 Die Bedeutung der Entwicklung ökumenischer Führungskräfte

Es ist schon beachtlich, was in der ökumenischen Bewegung durch die charismatische Kraft großer ökumenischer Leitfiguren erreicht worden ist. Doch ihr Abtreten von der ökumenischen Bühne hat gezeigt, wie wenig davon wirklich Eingang in die Kirchen und in das Leben des einzelnen Gläubigen gefunden hat. Die Herausforderung an die ökumenische Bewegung besteht nicht einfach darin, eine Strategie für die Heranbildung einer neuen ökumenischen Führungsschicht per se zu entwickeln, sondern aus *ökumenisch Lernenden Führungskräfte zu machen*.

5. Schluß

Prozesse ökumenischen Lernens können zur Entwicklung der ökumenischen Bewegung beitragen. Befähigung ist jedoch nicht die einzige Funktion ökumenischen Lernens. Ein ökumenisch Lernender zu sein, gehört zur Berufung jedes einzelnen Christen und der Kirchen. Darum muß die ökumenische Bewegung im Dienst ökumenischen Lernens stehen.

Aus dem Englischen übersetzt von Helga Voigt

Mit oder als Israel ins nächste Jahrtausend?

Über die Dialektik der „Israelfrage“ in der ökumenischen Bewegung

VON THOMAS KRATZERT

Die „Israelfrage“ in der ökumenischen Bewegung ist eine grundsätzlich dialektische Frage. Sie befindet sich im Spannungsfeld ungeklärter Widersprüche und wartet auf eine Herausführung aus der Stagnation¹. Die dialektische Spannung besteht auf zweifache Weise: als eine *intrachristliche*, d. h. biblisch-theologische, und eine *interchristliche*², d. h. ökumenische. Die intrachristliche Dialektik ist in den Antijudaismen der neutestamentlichen

Schriften begründet und äußert sich in einer fast zweitausend Jahre dauernden Tradition antijüdischer Theologie. Zu dieser Tradition gehört eine Vielfalt an Interpretationen der Variablen „Volk Gottes“, die sich alle biblisch begründen lassen. Die interchristliche Dialektik zeigt sich in dem ökumenischen Miteinander von Christinnen und Christen, wo ein traditionalistisch-biblizistischer Antijudaismus mit dialogisch-innovativen Erkenntnissen des jüdisch-christlichen Dialogs zusammentrifft und das Bemühen um eine „Theologie nach Auschwitz“ im Horizont kontextueller Theologie verstanden wird. Im interchristlichen Gespräch wird die „Israelfrage“ zwischen der Unbedingtheit, mit der sie alle Christinnen und Christen angeht, und dem Bestehen auf der eigenen Kontextualität aufgerieben. Dabei stehen regionale Monopolansprüche mit einem auf Differenzerfahrung geprägten Diskursverhalten in Widerstreit; die Überwindung christlicher Monopolansprüche prallt gegen einen konservativen Traditionalismus. Schließlich gibt es sowohl Bestrebungen, die „Israelfrage“ ins Zentrum ökumenisch-theologischer Arbeit zu integrieren, als auch ihre Einbettung in den interreligiösen Dialog durchzusetzen. Die Auflösung des zweifachen dialektischen Spannungsverhältnisses ist nur durch eine wirkliche „Aufhebung“ zu erreichen, und zwar nicht durch eine Aufhebung unterschiedlicher Positionen, sondern durch die Aufhebung der unüberwindbaren „Kontrarität“⁴³ der Positionen und der diese vertretenden Parteien. Es muß nach einem interchristlichen Weg gesucht werden, der die Ergebnisse des jüdisch-christlichen Dialogs berücksichtigt und eine „Ökonomie der neuen Ökumene“⁴⁴ ermöglicht: eine Neudefinierung des interchristlichen Miteinanders im interchristlichen Gespräch steht an.

Einen Versuch in diese Richtung hat Konrad Raiser in einem Vortrag zum Thema „Christliche Identität im Angesicht Israels. Was bedeuten neugewonnene Einsichten für die christliche Theologie heute?“ unternommen⁵. Er plädiert für eine Theologie, die aus der Geschichte lerne und das erneuerte Verhältnis von Juden und Christen berücksichtige. Sie müsse „eine dialogische Theologie sein, die mit der offenen Frage lebt, ohne sie widerspruchsfrei auflösen zu können. Es müßte eine Theologie sein, die die widersprüchliche Vielfalt menschlicher Erfahrungen und Gottesbegegnungen ernstnimmt, ohne sie einem autoritativen Maßstab zu unterwerfen. Es müßte vielmehr eine Theologie sein, die den Maßstab Jesu ernstnimmt: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Und es müßte eine Theologie sein, die aus dem betenden Nachsinnen erwächst und sich dadurch den vielen Gesichtern des Einen Gottes immer neu öffnet.“⁶ Diese vier Anforderungen an eine „Theologie nach Auschwitz“ sollen nun auf das interchristliche

Gespräch übertragen werden. Sie werden als dialogische, differenztolerante, jesuanisch-resultative und kontemplativ-innovative Dimension unterschieden. Es gilt, sie inhaltlich zu füllen, um Perspektiven für eine „Aufhebung“ der dialektischen Spannung zu entwickeln und somit eine Antwort auf die Frage „Mit oder als Israel ins nächste Jahrtausend?“ anzudeuten.

Die jesuanisch-resultative Dimension

Die drei „Israel-Kapitel“ Röm 9–11 beinhalten die dialektische Spannung, in der sich das interchristliche Gespräch befindet. Paulus schwankt in seiner Beurteilung Israels zwischen Röm 10,4 und Röm 11,1f. Denn Paulus fühlt sich als Jude seinem Volk verbunden und grenzt sich als Christ deutlich von diesem ab. Er spiritualisiert und typologisiert den Israelbegriff (Röm 9,6–9), erhebt den Vorwurf der Gesetzesgerechtigkeit (Röm 9,30–33) und spricht von der Verstockung Israels bis auf einige Auserwählte (Röm 11,7). Es ist paradox, daß gerade das Volk, dem laut Paulus „die Kinderschaft und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen“ gehören (Röm 9,4), durch die Heiden zum Nacheifern angeregt werden soll (Röm 11,11) – wo doch die umgekehrte Richtung eher nachzuvollziehen wäre. Röm 9–11 ist aufgrund seiner Widersprüchlichkeit nicht geeignet, zur Aufhebung der dialektischen Spannung beizutragen – im Gegenteil, sie wird bestärkt.

Ein neutestamentlicher Ansatzpunkt zur Aufhebung der dialektischen Spannung kann nur in dem Menschen Jesus von Nazareth gefunden werden. Seine Verkündigung und sein Handeln sind frei von nachösterlichen Verzerrungen des Judentums⁷ und von apologetischen Abgrenzungen. Wenn Jesus im Matthäusevangelium spricht: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ (Mt 7,16), gibt er uns einen Maßstab mit auf den Weg, an dem ein konsequentes christliches Zeugnis erkennbar wird. Jeder theologisch legitimierte Haß ist demnach abzulehnen, richte er sich von Christen gegen Christen oder gegen Menschen anderen Glaubens oder Bekenntnisses. Alle Antijudaismen sind Früchte theologischen Hasses und der Ausdruck eines nur vordergründigen Rufens „Herr, Herr“. Da nur die „in das Himmelreich kommen, ... die den Willen meines Vaters im Himmel tun“ (Mt 7,21), sind alle Christen dazu aufgerufen, an der Überwindung von Antijudaismen mitzuarbeiten.

Martin Stöhr schreibt treffend, daß die „antijüdische Vergiftung der christlichen Glaubenstradition (...) eine ökumenische und nicht nur eine europäische oder deutsche Problematik“⁸ ist, da der in den Schriften des Neuen

Testaments anzutreffende Antijudaismus entweder über zwei Jahrtausende ununterbrochen tradiert wurde oder als Import westlicher Missionare in andere Kontexte gelangen konnte. In Gegenden, in denen keine Kenntnis über die Existenz des Judentums vorhanden war (hier ist v.a. an Zentralafrika zu denken), übernahmen die Gemeinden das neutestamentliche Judenbild der Missionare. Erst durch die ökumenische Begegnung sind diese Christen mit Juden konfrontiert worden und haben einige Schritte unternommen, sich dem lebendigen Judentum zu nähern. In diesem Prozeß einer kontextbezogenen Neugestaltung des jüdisch-christlichen Verhältnisses wurde die „antijüdische Vergiftung“ von Juden und Christen wahrgenommen. Das Ergebnis ist ein neues Verstehen der hebräischen Schriften⁹.

Die dialogische Dimension

Martin Buber berichtet in seinem Traktat „Zwiesprache“ über ein Treffen von Intellektuellen zu Beginn des Ersten Weltkriegs¹⁰. Ziel dieses Treffens ist die Erörterung der Möglichkeit, eine internationale Vereinigung für den Frieden zu gründen. Als sich die Teilnehmer auf einen Kreis von Vertretern unterschiedlicher Länder geeinigt haben, empört sich ein deutscher Pfarrer, daß zu viele Juden als Vertreter bestimmter Länder nominiert worden seien. Er fordert eine christliche Repräsentanz christlicher Länder. M. Buber reagiert auf diesen Einwurf und kommt in seiner Protestrede auf Jesus zu sprechen: Er hält dem Pfarrer vor, daß die Juden Jesu Judesein kennen, eine Seite, die Christen niemals zugänglich wäre. Nach kurzem Zögern erheben sich beide; sie sehen einander ins „Herz der Augen“, und der Pfarrer spricht: „Es ist versunken!“ Beide geben sich im Beisein der anderen den Bruderkuß.

Die Situation besticht durch ihre unvermutete Entwicklung: Sie beginnt als thematische Auseinandersetzung, spitzt sich dramatisch zu und löst sich in einem Bund zwischen zwei Menschen auf. Diese Auflösung oder, um in der Sprache der Dialektik zu verbleiben, diese *Aufhebung* ist das Geschehen der Dialogik. Die Aufhebung ist kein Ergebnis in Form eines zu erreichenden Ziels; sie ist nicht resultativ im Sinne eines klar faßbaren Dokuments oder Zustands. Sie ist dynamisch und faktisch. M. Buber unterscheidet in der Bewertung des Geschehens Meinung und Faktisches. Er sieht eine deutliche Spannung zwischen Gedachtem und dann Gesagtem einerseits und Gelebtem andererseits. Der Konsens ist ein Dissens in Hinblick auf die Meinungen beider, jedoch als Konsens im Sinne von Dialogik.

M. Buber definiert „Dialogik“ als eine existentielle Grundhaltung, die auf einem Dialogverständnis beruht, das sich von einer intellektuellen Auseinandersetzung zweier oder mehrerer Partner¹¹ unterscheidet. Sie ist eine von der „dialogischen Grundbewegung“ bestimmte Lebenseinstellung. Diese Grundbewegung entspringt im Akt der Schöpfung: Gott schafft den Menschen als dialogisches Gegenüber, in welchem und durch welchen er sich als Gott offenbaren kann. Der Mensch erkennt sich in Gott als Mensch, und er erkennt Gott in seinem Mitmenschen. Dieses Beziehungsgeflecht ist die Grundkategorie menschlicher Existenz. Nur wer aus der dialogischen Grundbewegung heraus lebt, ist zu einem „echten Dialog“ bereit¹². Worte oder Sprache sind für den Dialog keine notwendigen Medien, unabdingbar dagegen ist die Handlung, die wirkliche Annahme des Anderen als Daseiender und Soseiender.

Ein unter dieser Voraussetzung geführter Dialog ist insofern resultativ, als er lebendige Gemeinschaft stiftet. Er regt eine Suchbewegung an, die zu ständigem Lernen führt, die das Kennenlernen des Gegenübers und das tiefere Erkennen des eigenen Ichs bedeutet. In dem Dialog sind die Teilnehmer vom Zwang befreit, während gemeinsamer Treffen einen intellektuellen Konsens erzielen zu müssen.

Die differenztolerante Dimension

Die Erfahrung der Differenz in der menschlichen Begegnung ist identitätsbildend, d.h. Menschen nehmen sich selbst und ihr Gegenüber als Andersseiende (Soseiende) wahr. Sie ist die Voraussetzung für den gemeinsamen Prozeß der dialogischen Suchbewegung. Wer sich in die Lektüre der Evangelien vertieft, befindet sich bereits in dieser Suchbewegung. Von dem einen Jesus von Nazareth legen vier neutestamentliche Schriften unterschiedlich Zeugnis ab: Jesus als gesetzestreuer Jude, Jesus als Heiliger und Märtyrer, Jesus als Geheimnisvoller und göttlicher Mensch, Jesus als verklärtes göttliches Wesen. Die neutestamentliche intrachristliche Differenz führt zwangsläufig zur interchristlichen Differenz. Jeder Versuch einer Unterdrückung der Differenz bedeutet die Schaffung autoritärer Strukturen, wie sie in Form von Verfolgungen christlicher Minoritäten aus der Geschichte des Christentums bekannt sind und dem jesuanischen Maßstab von Grund auf widersprechen. Die produktive Nutzung der Differenzenerfahrung im interchristlichen Gespräch ist eine schwierige Herausforderung, stets in Gefahr, in Beliebigkeit zu verfallen. M. Stöhr stellt sich der Herausforderung, indem er zum „konziliaren Streit“ auffordert, der die Tiefe der

Risse in der Christenheit offenbart: „Es wird deutlich, daß nicht eine Kirche die Lehrmeisterin der anderen ist, sondern daß wir die gemeinsamen Erbschaften und Verlegenheiten ebenso zu bearbeiten haben wie die gemeinsamen Aufgaben der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung.“¹³ Zu den über 2000 Jahren tradierten „gemeinsamen Erbschaften und Verlegenheiten“ gehört der christliche Antijudaismus, der alle Christinnen und Christen angeht – hierin liegt die Universalität der „Israelfrage“. Die Kontextualität der „Israelfrage“ ergibt sich aus dem unterschiedlichen Zugang zu und der unterschiedlichen Gewichtung der „Israelfrage“. Das interchristliche Gespräch muß die abermalige dialektische Spannung aushalten, ohne sie in eine universale Lösung aufzuheben. Das Nebeneinander von Universalität und Kontextualität muß bestehen bleiben, sollte aber zur Bereitschaft führen, gegenseitige Anregungen aufzunehmen und nach einer eigenen Antwort auf die „Israelfrage“ zu suchen.

K. Raiser hat eine Theologie gefordert, „die die widersprüchliche Vielfalt menschlicher Erfahrungen und Gottesbegegnungen ernstnimmt, ohne sie einem autoritativen Maßstab zu unterwerfen. Es müßte vielmehr eine Theologie sein, die den Maßstab Jesu ernstnimmt: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“¹⁴ In dieser Forderung scheint ein Widerspruch zu bestehen. Auch der jesuanische Maßstab ist autoritativ. Aber diese Autorität hat ihre Berechtigung im christlichen Bekenntnis zu Jesus als Christus. Abzulehnen sind dagegen autoritative Maßstäbe, die ausgrenzen, dogmatisch verengen und die Möglichkeit der Differenz unterbinden. Die Anerkennung des autoritativen Maßstabs Jesu „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ läßt dagegen zur Differenz erfahrung ein.

Die kontemplativ-innovative Dimension

Das Gebet des einzelnen zu Gott ist ein intimes Gespräch (Mt 6,6) zweier sich Suchender, ein gegenseitiges Nehmen und Geben zweier, allerdings ungleicher Dialogpartner. Findet dieses Gespräch in der Öffentlichkeit statt, gewinnt es liturgischen und gemeinschaftstiftenden Charakter. Im Vater-unser, dem Gebet, das alle Christinnen und Christen gemeinsam sprechen können, wird die Schuldvergebung erbeten: „Vergib uns unsere Schuld.“ Für Alleinbetende spricht aus dieser Bitte die Hoffnung, eigenes Handeln kritisch zu reflektieren, eigene Fehler zu erkennen und Veränderungen vorzunehmen. In der Bereitschaft, eine ständige Revision vorzunehmen, liegt der Eintritt in die dialogische Suchbewegung. Für die betende Gemeinschaft eröffnet die Bitte um Schuldvergebung die Möglichkeit, die eigene

Geschichte unter ständiger Erinnerung neu zu lesen, Fehlentwicklungen zu erkennen sowie diese als Teil der eigenen Tradition akzeptieren zu lernen und Konsequenzen aus dieser Reflexion zu erarbeiten. Das Gebet verleiht der ökumenischen Bewegung eine neue Dynamik zur Bewältigung sämtlicher offener Fragen und anstehender Probleme¹⁵.

Neben der Bereitschaft zur Veränderung vermittelt das Gebet den Betenden eine tolerante Haltung gegenüber jeglicher Form von Differenz. Der Eine Gott begegnet uns im Vaterunser mit vielen Gesichtern: als Vater, Heiliger, Herrscher, Ernährer, Richter und Beschützer. In Gott erkennen wir unseren Nächsten und in unserem Nächsten Gott. Doch in welches Gesicht schauen wir?

Fazit: Die Aufhebung der dialektischen Spannung und die Beantwortung der Ausgangsfrage „Mit oder als Israel ins nächste Jahrtausend?“

In einer neuen Definition des interchristlichen Miteinanders liegt die Aufhebung der dialektischen Spannung. Dabei geht es nicht um eine Klärung theologischer Fragestellungen, sondern um einen rein ethischen Vorgang. In der Aufhebung vereinigen sich eine dialogische Suchbewegung, der Mut zum Dissens bei faktischem Konsens, der konstruktive Umgang mit Differenz, die Akzeptanz des jesuanischen Maßstabs und die ständige Innovation durch Kontemplation. Eine so verstandene Aufhebung ist die Abkehr von gegenseitiger Bevormundung und Selbstgerechtigkeit, der Verzicht auf jede Exklusivität und Intoleranz und das starre Hinzielen auf einen Konsens. Sie ist der Anfang einer neuen ökumenischen Ethik des interchristlichen Gesprächs.

Die Beantwortung der Ausgangsfrage, die Alternative „mit oder als Israel“ ist *nur dann eine Alternative, wenn „Israel“ christlicherseits exklusiv spiritualisiert wird*. Eine Spiritualisierung, die dem eigenen Sprachgebrauch keinen absoluten Geltungsanspruch zumißt, ist offen für andere Bedeutungsebenen. Der derzeitige Gebrauch „Israels“ in der christlichen Theologie, im Judentum und selbst als Name eines Staates ist jeweils das Ergebnis eines Spiritualisierungsprozesses. Die Differenzen in der Bedeutung „Israels“ sind offenkundig, ohne daß wir sie ausräumen müssen. Eine christliche Spiritualisierung, die die Kirche als „2. Israel“ versteht, muß die Geltung des ersten Israels vor Gott nicht verneinen. Aus der *exklusiven* Alternative „mit oder als Israel“ wird dann der *inklusive* Dissens „mit und als Israel ins nächste Jahrtausend“. Das Erreichen eines Dissens auf der

Meinungsebene, der ein Konsens auf der faktischen Ebene ist, sollte sich die ökumenische Bewegung als zukünftige Aufgabe stellen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Eine ausführliche Analyse des jüdisch-christlichen Dialogs innerhalb der ökumenischen Bewegung s. mein Buch „*Wir sind wie die Juden*“. *Der griechisch-orthodoxe Beitrag zu einem ökumenischen jüdisch-christlichen Dialog*, Studien zu Kirche und Israel, Bd. 16, Berlin 1994, 27–108. Was ich mittlerweile als „Stagnation“ bezeichne, habe ich dort unter dem Begriff „resümierende Phase“ zusammengefaßt.
- ² Der Begriff „innerchristlich“ hat zwei mögliche Gebrauchsebenen, die ich durch die begriffliche Differenzierung „intrachristlich – interchristlich“ verdeutlichen möchte. Im folgenden spreche ich vom interchristlichen statt vom ökumenischen Gespräch, da es mir in diesem Beitrag lediglich auf die Bewältigung eines Problems ankommt, vor dem Christinnen und Christen stehen. Der Begriff „ökumenisch“ besitzt zu viele darüber hinausgehende Konnotationen.
- ³ Unter „Kontrarität“ verstehe ich die unversöhnliche Unterschiedlichkeit bestehender Positionen und Ansichten.
- ⁴ Martin Stöhr; Jüdisch-christlicher Dialog und palästinensische Theologie. Ein notwendiger Streit in der Ökumene, in: ders., *Dreireden*. Essays, Vorträge, Thesen, Meditationen, hg. v. Klaus Müller u. Alfred Wittstock, Wuppertal 1997, 170.
- ⁵ Konrad Raiser, Christliche Identität im Angesicht Israels. Was bedeuten neugewonnene Einsichten für die christliche Theologie heute?, in: *Christliche Identität im Angesicht Israels*. Eine Vorlesungsreihe der Alten Synagoge Essen in Verbindung mit der Evangelisch-Theologischen Fakultät und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, hg. v. d. Alten Synagoge Essen, Essen 1991, 73–80.
- ⁶ Ebd. 80.
- ⁷ Das ultimative und exklusive Bekenntnis „Jesus Christus“ ist bereits das Ergebnis der Abgrenzung und kann von daher zur Aufhebung der dialektischen Spannung nicht beitragen.
- ⁸ Martin Stöhr, Die jüdisch-christliche Dimension der Christologie in der ökumenischen Debatte. Beobachtungen und Beispiele, in: ders., *Dreireden*. Essays, Vorträge, Thesen, Meditationen, hg. v. Klaus Müller u. Alfred Wittstock, Wuppertal 1997, 171.
- ⁹ Kratzert (Anm. 1), 80–82.102f und Hans Ucko, Black Africans and Jews get together. Common Traditions, in: *One World*, November 1995, 4f.
- ¹⁰ Martin Buber, Zwiesprache, in: ders., *Das dialogische Prinzip*, Darmstadt 1994 (7. Aufl.), 145f; die Ausführungen über die „Dialogik“ habe ich aus dieser Schrift entnommen.
- ¹¹ M. Buber spricht je nach Verlauf von „Disputation“ oder „Dialektik“.
- ¹² M. Buber unterscheidet vom „echten Dialog“ den „technischen Dialog“, der aus dem Zwang des Miteinanderredemüssens hervorgeht, und vom dialogisch verkleideten Monolog, der der Selbstdarstellung dient. Beide Formen des Dialogs sind aus dem intrachristlichen Gespräch bekannt.
- ¹³ Stöhr, Jüdisch-christlicher Dialog (Anm. 8), 162.
- ¹⁴ Raiser (Anm. 5), 80.
- ¹⁵ Ich verstehe die ökumenische Bewegung als offenes System, das die innere Dynamik der Problemwahrnehmung und Problembewältigung besitzt.