

Augustiner in Würzburg vom 7./8. Februar 2003. Hauptthema: „Heterodoxie. Wie wird der Streit um die religiöse Wahrheit geführt?“ mit Beiträgen aus orthodoxer Sicht (Michael Staikos, 108–124), aus griechisch-katholischer

Sicht (Iwan Dacko, 125–134), aus katholischer Sicht (Barbara Hallensleben, 135–153) und Häresie nach reformatorischen Verständnis (Gunther Wenz, 153–176), Ostkirchliche Studien 2–3/03.

Neue Bücher

CHRISTEN UND JUDEN

Christen und Juden I–III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975 bis 2000. Hg. im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Kirchenamt der EKD. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002. 224 Seiten. Br. EUR 9,95.

Nur zwei Jahre nach Erscheinen der dritten EKD-Studie „*Christen und Juden*“ legt die Evangelische Kirche in Deutschland der Öffentlichkeit nunmehr einen Sammelband aller drei unter diesem Titel publizierten Studien vor. In einem Zusammenhang mit verschiedenen anderen jüngst veröffentlichten Dokumentensammlungen zur jüdisch-christlichen Begegnung betrachtet, trägt eine solch rasche kompakte Neuveröffentlichung zum Eindruck bei, dass diese Reflexion in Deutschland nunmehr in eine Phase des Sammelns und Systematisierens eingetreten ist. Angesichts der bemerkenswerten Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte, von denen auch die drei in diesem Band versammelten Studien beredtes Zeugnis ablegen, ist eine solche Evaluationsphase gewiss sinnvoll, um das Erreichte in ganzer Tiefe auszuloten und für künftige Begegnungen fruchtbar zu machen.

In der Studie *Christen und Juden I* (1975) unternimmt die Kommission „Kirche und Judentum“ der EKD den Versuch, eine erste Orientierung zur Thematik zu geben. Ohne auf umfangreichere Vorarbeiten zurückgreifen zu können, wählt sie ihren Ausgangspunkt bei den „Gemeinsamen Wurzeln“ von Juden und Christen, um von dort das „Auseinandergehen der Wege“ zu beschreiben und eine Perspektive für „Juden und Christen heute“ zu entwerfen. Manches, was damals noch als selbstverständliche Voraussetzung galt, wurde im weiteren Prozess zunehmend in Frage gestellt. In erster Linie zählt dazu die Überzeugung, dass Christen und Juden sich gleichermaßen „von dem einen Gott zu Partnern in dem einen Bund erwählt wissen“ (24).

Die Studie *Christen und Juden II* (1991) kann bereits auf eine innerkirchliche Entwicklung zurückblicken, die unter anderem charakterisiert wird durch den Rheinischen Synodalbeschluss von 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen“. Hinsichtlich Themen wie Antisemitismus, Rückbindung des christlichen an den jüdischen Glauben, die bleibende Erwählung Israels und die Anerkennung des Staates Israel wird nun ein „bisher erreichter Konsens“ formuliert. Im Blick auf Christologie, Ekklesiolo-

gie sowie die Frage von Mission und Dialog wird jedoch weiterer Reflexionsbedarf angemeldet. Dabei geht es um nicht weniger als ein theologisch tragfähiges Modell des christlich-jüdischen Verhältnisses. Dieses Modell wird zunächst an der Vorstellung vom „Volk Gottes“ erprobt, welche Juden und Christen gleichermaßen auf sich selbst bezögen. Gleichzeitig wird dabei aber die Notwendigkeit erkannt, das Verhältnis von Bund und Volk genauer zu bestimmen.

In der Studie *Christen und Juden III* (2000) setzt die Kommission diese Vorgabe schließlich um. Auch hier wird zunächst Rückschau gehalten auf die Entwicklung seit der vorherigen Studie. Die hervorstechendste Leistung dieses Dokumentes zeigt sich jedoch im zweiten Kapitel unter der Überschrift „Der Bund Gottes“. Hier wird akribisch nachgewiesen, dass die Kategorie des „Bundes“ biblisch niemals als ekklesiologische Kategorie zur Beschreibung der christlichen Gemeinde verwendet wird. Der Bund Gottes beziehe sich in sämtlichen biblisch reflektierten Bundsetzungen – einschließlich Jeremia 31 und den neutestamentlichen Bezeugungen – stets allein auf Israel. Eine Ausnahme erkennen die Verfasser lediglich im Hebräerbrief, den sie jedoch im judenchristlichen Kontext als eine Art innerjüdischen Diskussionsbeitrag verstehen wollen. In der Abendmahlstheologie des Neuen Testaments werde der Tod Jesu schließlich als Realisierung des Gott-Israel-Bundes „für die Vielen“ gedeutet. Aus dem Bund mit Israel erwachse an dieser Stelle also das Heil für die Völker, „ohne dass diese einen eigenen Bund bekommen oder in die Bundsetzungen Israels einbezogen werden“ (147). Die Vorstellung des Rheini-

schen Synodalbeschlusses von 1980 hinsichtlich einer „Hineinnahme“ der Kirche in die Bundsetzungen Israels wird somit zurückgewiesen. Zur theologischen Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel wird demnach eine neue Kategorie eingeführt, nämlich der eschatologische „Zielpunkt von Gottes Bund mit Israel“ (153), auf den hin sowohl Gottes Bundeshandeln mit Israel als auch seine Zuwendung zu den Völkern in Jesus Christus orientiert sind. Ekklesiologie und Christologie kommen in diesem Modell somit in einer engen Verschränkung zu stehen.

Solche Überlegungen haben schließlich auch Konsequenzen für die Frage nach der so genannten „Judenmission“. Hatte die erste Studie noch festgestellt, dass „Mission und Dialog zwei Dimensionen des einen christlichen Zeugnisses sind“ (45), so wird in *Christen und Juden III* als Ergebnis der Paulusexegese in der Konsequenz des ungekündigten Bundes Gottes mit Israel festgehalten, Christen dürften „darauf vertrauen, Gott werde sein Volk die Vollendung seines Heils schauen lassen. Er bedarf dazu unseres missionarischen Wirkens nicht“ (167). Angesichts des immer wieder aufkeimenden Streites um die „Judenmission“, z.B. auf Kirchentagen, ist dies eine außerordentlich weit gehende Stellungnahme, die sich wohl gegen gelegentlich zu vernehmende Einwände, „Judenmission“ werde in der Studie nicht eindeutig genug zurückgewiesen, zu behaupten vermag.

Zwei Rückfragen seien trotz der überzeugenden Ergebnisse des in dem vorliegenden Sammelband festgehaltenen Prozesses dennoch erlaubt, nämlich nach der ökumenischen Dimension dieser Dokumente ebenso wie nach der

Bedeutung der erzielten exegetischen Ergebnisse für ein christliches Selbstverständnis:

Bereits die erste Studie hält fest, dass die Frage der Verbundenheit mit dem Judentum vor allem auch eine Frage „auf dem Weg zur ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen“ sei. Nicht immer wird diese Prämisse in den Texten eingelöst. Nur selten wird der Blick über den eigenen Kontext der Autoren hinaus auf die weltweite christliche Ökumene geworfen. So fordert die erste Studie unter dem Stichwort „Staat Israel“ zwar, dass der „Kontakt zu den arabischen Christen“ verstärkt werden müsse (40). Nun bietet sich freilich an, dort, wo in der Folgestudie Aussagen über die theologische Bedeutung des Landes Israel gemacht werden, die Perspektive derjenigen christlichen Glaubensgeschwister in die Reflexion einzubeziehen, die von einer Landtheologie am unmittelbarsten betroffen sind. Dazu zählen zweifelsohne die christlichen Palästinenserinnen und Palästinenser. Ihre Stimme kommt jedoch in dem Text von *Christen und Juden II* nicht vor. Diese Lücke mag so viel Kritik ausgelöst haben, dass in der dritten Studie schließlich die Einwürfe zweier christlich-palästinensischer Theologen zur Frage „Israel – Land und Staat“ nicht nur herangezogen, sondern – ein überaus seltenes Vorgehen in diesen Dokumenten – sogar namentlich identifiziert werden. Der Versuch bleibt jedoch insofern unbefriedigend, als die sehr unterschiedlichen Positionen dieser beiden Theologen im Blick auf die biblischen Landverheißungen (Universalisierung versus Kontingenz) pauschal beiden zugeordnet und somit sehr undifferenziert beurteilt werden (189–190 und 194).

So faszinierend die exegetischen Ergebnisse insbesondere der letzten Studie sind, so sehr ist doch zu fragen, welche Bedeutung sie für christliche Identität und Frömmigkeit haben können. Selbst wenn der „Bund“ Gottes – biblisch gesehen – keine ekklesiologische Kategorie sein kann, so ist doch im Lauf der Kirchengeschichte von frühester Zeit an und quer durch die Ökumene hindurch ein christliches Selbstverständnis gewachsen, in eben einem solchen Bundesverhältnis zu stehen. Dies gilt auch dort, wo ein respektvolles Bewusstsein für ein entsprechendes jüdisches Selbstbewusstsein vorhanden ist. Möglicherweise könnte in diesem Dilemma ein Bewusstmachen der Eigenarten doxologischer Sprache weiterhelfen: Wo im christlichen Bekenntnis vor Gott die eigene Identität ausgesprochen wird, dort entsteht ein Bereich, der letztlich für die definitorische Sprache der Exegese kaum zugänglich ist.

Sowohl im Vorwort der dritten Studie als auch im Vorwort des Sammelbandes wird festgehalten, dass der Studienprozess der EKD zu „Christen und Juden“ nunmehr abgeschlossen sei. Formal mag dies durch das Ende der Amtszeit der Studienkommission in ihrer bisherigen Struktur gut begründet sein. Die „neuen Aufgaben“, die im letzten Abschnitt von *Juden und Christen III* angedeutet werden, lassen dennoch eine Fortsetzung der Arbeit in erneuerter Form erhoffen. Zu Recht machen die Verfasserinnen und Verfasser aufmerksam auf den zunehmenden Traditionsabbruch in den Gesellschaften Westeuropas. Demgegenüber steht das Fortschreiten des bisherigen Studienprozesses „Christen und Juden“ von der noch relativ gut vermittelbaren Feststellung gemeinsamer Wurzeln hin zu immer

spezielleren und diffizileren Fragestellungen quasi konträr zu dieser Entwicklung. Für die Frage der Rezipierbarkeit tut sich damit ein breites Problemfeld auf. Noch einmal neu zu fragen, was die Begegnung von Christen und Juden in einer fast völlig säkularisierten Gesellschaft bedeuten kann, wäre sicherlich eine lohnende Aufgabe für die Zukunft.

Uwe Gräbe

Bertold Klappert, Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000. 488 Seiten. Pb. EUR 44,-.

„Vergesst das *mit* nicht. Ihr seid eingepfropfte Zweige. Wie könnt ihr ohne die Wurzel leben?“ – Dieses Diktum Hans Joachim Iwands (1899–1960) zu Eph 2, 17–22 ist immer wiederkehrendes und erneut entfaltetes Leitmotiv der siebzehn „Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog“, die der Wuppertaler Systematiker Bertold Klappert in diesem Sammelband vorlegt.

Ursprünglich in den Jahren von 1978 bis 1996 zumeist in Vortragsform gehalten und bereits an anderer Stelle veröffentlicht, sind diese Aufsätze in ihrer Neuzusammenstellung durchaus hilfreich, einige Entwicklungslinien der christlich-jüdischen Begegnung in Deutschland seit den späten siebziger Jahren nachzuzeichnen. Dies gilt insbesondere für die erste Hälfte des Buches: Nur langsam hat sich in der evangelischen Theologie nach 1945 die Einsicht durchgesetzt, welche Herausforderung sich durch die Krise von Auschwitz stellt, die alles Reden von Gott in bislang ungeahnter Weise fraglich macht. An dieser Stelle setzt Klappert mit seinem ersten Beitrag ein und definiert

somit quasi das Vorzeichen seiner theologischen Überlegungen. Nach einigen grundsätzlichen ethischen Erwägungen folgt in zwei Aufsätzen aus den achtziger Jahren die Auseinandersetzung mit den theologischen Lehrern (Barth und Bonhoeffer). Vom Beginn der neunziger Jahre schließlich stammen der sechste und siebente Beitrag, in denen es um christologische und ekklesiologische Fragen in der Begegnung von Juden und Christen geht.

Manches, was sich aus dieser geradezu archetypischen Linie an Fragen ergibt, taucht in der zweiten Hälfte des Buches – hier stammen sämtliche Aufsätze aus den neunziger Jahren – wieder auf. Hier wird dann auch deutlich, dass eine „Christologie im Kontext des Judentums“ nicht allein – wie in dem so überschriebenen Beitrag in der ersten Buchhälfte unternommen – darin bestehen kann, den Jesus Christus der Evangelien konsequent in seinen zeitgenössischen jüdischen Kontext zurückzuführen. Vielmehr leitet eine solche Christologie notwendig in das Herzstück des jüdisch-christlichen Verhältnisses hinein, nämlich das Verständnis des Bundes selbst. Miterwählung, Hinzuberufung und Teilhabe an Gottes Bundeshandeln mit seinem Volk Israel, das bundesgemäße Handeln Jesu Christi konsequent verstanden im Rahmen der „zentripetalen Tradition“ der Völkerwallfahrt zum Zion – all das sind dabei die Eckpunkte, mit denen Klappert das Verhältnis von Christinnen und Christen zu diesem niemals gekündigten Bund umreißt. Anders als die EKD-Studie „Juden und Christen III“ aus dem Jahr 2000 kann Klappert dabei noch 1995 zu dem optimistischen Schluss kommen, dass „Israel und die