

Die Öffentlichkeit der christlichen Existenz jenseits von vorhandenen Strukturen

Die Perspektive der Freikirchen



Antonio González¹

Der Titel dieses Symposiums „Religion im öffentlichen Raum“² ist reich an interessanten Anregungen und Denkanstößen. Einige könnten sich fragen, inwieweit der Begriff „Religion“ überhaupt ihre theologischen Überzeugungen und ihre geistliche Wanderung wiedergibt. Andererseits ist der Gedanke eines „öffentlichen Raums“, in dem sich die Religion mit einfügt, auch von hohem Interesse. Die Vorstellung des „Öffentlichen“ (*publicum*) legt den Bezug zu Volk (*populus*) nahe und ist deshalb für die gesamte Gesellschaft interessant. Ursprünglich wurde das deutsche Wort Öffentlichkeit im juristischen Bereich angewendet, um der Forderung Ausdruck zu geben, dass bestimmte gesetzliche Vorgänge alle Personen betreffen, auch wenn sie selbst nicht an diesen Vorgängen beteiligt sind. Zur Zeit der Aufklärung wurde mit dem „Öffentlichen“ oft das bezeichnet, was wir heute als „Zivilgesellschaft“ bezeichnen würden, in Gegenüberstellung zum Staat. Nach der Aufklärung indessen wird Öffentlichkeit im Allgemeinen als Synonym für Staat benutzt: Es gibt öffentliche Dienste, öffentliche Güter, usw. Ist die „öffentliche“ Eigenschaft der Religionen dann gleichwertig mit dem staatlichen Charakter? Ist eine Religion im öffentlichen Raum also nur eine in staatliche „Dienste“ und „Güter“ miteingefügte Religion?

¹ Antonio González ist Professor für Theologie am Centro Teológico Kenosis in Madrid.

² Es handelt sich um das von der Ökumenischen Rundschau veranstaltete Symposium „Religion im öffentlichen Raum“, welches am 22. und 23. Februar in Augsburg, Deutschland, stattfand.

1. Die seltsame Öffentlichkeit Israels

Aus biblischer Sicht weist Israel eine seltsame Eigenschaft auf. Einerseits ist Israel ganz eindeutig ein Volk, das „Volk Gottes“. Die christliche Kirche, die in einer nicht einfachen Kontinuität zu Israel steht, versteht sich selbst auch als „Volk Gottes“. Aber interessanterweise hat Israel die meiste Zeit seiner Existenz keine richtige Staatsform angenommen. Und immer, wenn Israel ein Staat gewesen ist, ergab sich seine Beschaffenheit als solche als theologisch problematisch. Die Texte der hebräischen Bibel teilen uns die wesentlichen Schwierigkeiten mit, die die Einrichtung einer Monarchie in Israel mit sich bringt: Ein Volk mit einem Staat ist kein von Gott beherrschtes Volk mehr.³ Tatsächlich bewerten die deuteronomistischen Historiker und die Propheten in Israel die staatliche Zeitspanne zwischen der Einrichtung der Monarchie mit Saul und der babylonischen Gefangenschaft als sehr negativ: Israel wollte einen König „wie die anderen Nationen“ haben, und gerade die Könige sind die wichtigsten Verantwortlichen der sozialen Ungerechtigkeit und des Götzen-dienstes, die Israel ins Unheil geführt haben.⁴

Bedeutet dies, dass Israel keine „öffentliche“ Funktion hat? Im Gegenteil: Gerade als ein Volk ohne Staat, als ein direkt von Gott regiertes Volk, als ein Volk, in dem sich die in anderen Nationen üblichen Ungerechtigkeiten nicht wiederholen sollen, als ein Volk, das alleine Gott verehrt, als ein von der heiligen „Anordnung“ Gottes (*Torah*) regiertes Volk, hat Israel eine sehr wichtige und wesentliche öffentliche Funktion. Jedoch geschieht diese „Öffentlichkeit“ Israels nicht „innerhalb“ eines nationalen Staates, oder „in Bezug auf“ eine bestimmte staatliche Form, wie es beim spanischen oder deutschen Staat der Fall sein kann. Die „Öffentlichkeit“ Israels ist eine Öffentlichkeit *für alle Völker*, denen sie Zeugnis von dem gibt, was geschieht, wenn Gott direkt ein Volk regiert. Diese öffentliche Funktion Israels ist so wichtig, dass die biblischen Propheten die Zeit voraussehen können, in der alle Völker mit dem Wunsch, vom Gesetz Gottes regiert zu werden, nach Zion pilgern werden.⁵

Die Stellungnahme der Freikirchen hinsichtlich der „Religion im öffentlichen Raum“ kann nicht von dieser sehr besonderen Eigenschaft Israels getrennt werden. Sie haben die in der hebräischen Bibel enthaltenen

³ Vgl. *Richter* 8,23; 1. Samuel 8,1–22; 12,6–26.

⁴ Vgl. *Norbert Lohfink*: Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg i. Br., ²1987.

⁵ Vgl. Micha 4,1–5; Jesaja 2,1–5; Zephania 3,9,13; usw.

Schriften und die Aussagen über Israel wahrgenommen und sind ihnen auch heute verbunden. Die aktuelle Forschung über den Ursprung des „Christentums“ und des „Judentums“ zeigt immer mehr, dass diese beiden Zweige desselben Olivenbaums (der Natürliche und der Aufgepfropfte, gemäß Paulus' Metapher),⁶ definitiv länger zur Trennung gebraucht haben, als für gewöhnlich angenommen wurde. Und es war gerade der Trennungsvorgang, der zu dieser Vorstellung des Christentums und des Judentums als „Religionen“ und nicht mehr als Volk geführt hat.⁷ Irgendwie liegen die Wunden dieser Trennung noch bis heute offen. Die Ursache dazu ist die Tatsache, dass in großem Maße diese Wunden noch immer beide Gruppen prägen. Und diese Wunden beziehen sich gerade auf das Verständnis des „öffentlichen“ Charakters Israels, sowohl im Sinne der Beschaffenheit Israels als ein „Volk“ (mit oder ohne Staat), sowie im Sinne seiner „Öffentlichkeit“ im Hinblick auf andere Nationen.

2. Die Probleme einer Beziehung

Natürlich geschieht die Interpretation der Beziehungen zwischen Kirche und Israel aus einer christlichen Perspektive, und insbesondere aus der Perspektive der Freikirchen.⁸ Trotzdem ist diese Perspektive zwangsläufig offen für einen Dialog, denn sie deutet genau auf dieses „Andere“ hin, das eine wesentliche Referenz ist und auf die das Christentum nie hat verzichten wollen, in dem Maße, wie es die hebräische Bibel als Teil seiner Identität immer beibehalten hat.

Das klassische Verständnis vieler Christen im Blick auf die Beziehung zwischen Kirche und Israel ist das eines Ersatzes oder einer Ablösung gewesen. Aus der Sicht der „Substitutionslehre“ hat die Kirche das Volk Israel von dem Moment an ersetzt, an dem ein großer Teil dieses Volkes den eigenen Messias nicht akzeptiert hat.⁹ Diese Position wird heute kaum verteidigt. Einerseits verstehen viele, dass die „Substitutionslehre“ als ideologischer Grundstein für die Verfolgung der jüdischen Gemeinden in Europa

⁶ Vgl. Römer 11,17–19; 23–24.

⁷ Vgl. *Daniel Boyarin: Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004.

⁸ Wir können sagen, dass es sich um eine ausdrücklich „anabaptistische“ Perspektive handelt, zumindest in dem Sinne, dass viele freie Kirchen, besonders im nordamerikanischen Kontext, sich selbst als Volkskirchen verstehen, und zwar als Zersplitterte.

⁹ Vgl. *Jeremy Cohen* (ed.): *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: From Late Antiquity to the Reformation*, New York 1991.

gedient hat. Andererseits ist die „Ersetzungslehre“ nur schwer aus einer biblischen Sicht aufrecht zu erhalten. Das Neue Testament spricht ausdrücklich von einem nie gebrochenen Bündnis zwischen Gott und Israel, wobei genau auf den Teil Israels hingewiesen wird, der Jesus nicht als Messias akzeptiert hat.¹⁰

Hinsichtlich dieser traditionellen Vorstellung reden die christlichen Theologen oft von der Existenz zweier „Völker Gottes“, Israel und die Kirche, oder von der Existenz eines einzigen aus zwei verschiedenen Einheiten bestehenden Volkes Gottes, Vertreter zweier unterschiedlicher, aber konvergierender Heilswege. Das Problem dieser Perspektive besteht in dem Gedanken, dass die christliche Kirche als eine Einheit verstanden werden könnte, die sich von Israel unterscheiden und differenzieren kann. Genau dort, wo Paulus von einem nie gebrochenen Bündnis spricht, spricht er, erstaunlicherweise, auch von den Christen als von jenen Israeliten, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt haben.¹¹ Anders gesagt: Genau dort, wo die Kirche nicht das Volk Israel ersetzen will, wird die Kirche als eine Einheit, die nicht von Israel zu trennen ist, gesehen.

Um dies zu verstehen, sollten wir uns vielleicht den Ursprüngen der christlichen Bewegung zuwenden, so wie es in einer den Freikirchen eigenen Hermeneutik üblich ist.

3. Der ursprüngliche Wettbewerb

Der Kontext der Praxis Jesu von Nazareth und der ersten christlichen Gemeinschaften ist nicht der eines Ersatzes Israels, auch nicht der einer parallelen Koexistenz zweier verschiedener Einheiten. Die ursprüngliche Situation ist vielmehr die eines „Wettbewerbs“ hinsichtlich der wahren Gestaltung Israels. Im ersten Jahrhundert beteiligten sich mehrere Gruppen an diesem *Wettbewerb*: Pharisäer, Sadduzäer, Herodianer, Essener, usw. Es geht nicht einfach um eine Diskussion, sondern um einen Wettbewerb, in dem nicht nur Argumente und unterschiedliche Auffassungen formuliert werden, sondern wo jede Gruppe sich auch darum bemüht, ihre Vorstellungen über das, was sie als die authentische Gestaltung Israels als Volk versteht, in die Praxis umzusetzen.

In einer Wettbewerbssituation können andere Gruppen als ein Teil desselben Volkes akzeptiert werden, während man sich gleichzeitig radikal

¹⁰ Vgl. *Norbert Lohfink*: Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch, Freiburg 1989.

¹¹ Römer 11,4 bezogen auf 1. Könige 19,18.

von ihnen hinsichtlich der konkreten Gestaltung, die dieses Volk haben soll, unterscheidet. Die anderen Gruppen werden dann als „falsche“, „gefallene“, „verführte“, „verirrte“ oder „sündige“ Gruppen verstanden, und trotzdem lässt man nicht davon ab, sie als Teile desselben Volkes zu betrachten, und gerade deswegen steht man im Wettbewerb mit ihnen.

Das Christentum und das rabbinische Judentum sind aus dieser Wettbewerbssituation im Innern Israels um die konkrete Gestaltung herum entstanden, die dieses Volk im Kontext der römischen Herrschaft annehmen sollte. Jesus hat nie versucht, eine neue Einheit einzuführen, die Israel ersetzen oder parallel zu Israel existieren sollte. Trotzdem hatte Jesus sehr wohl seine eigene Vorstellung von dem, was Israel sein sollte, manchmal eine deutlich andere als die anderer Juden. Wenn wir an die lebendigen Traditionen anschließen, so wie sie in der hebräischen Bibel zu finden sind, dann hat Jesus die Erkenntnis weitergegeben, dass die Herrschaft Gottes über Israel eine Wiederherstellung Israels als ein Volk ohne Staat bedeutet, anders als das Römische Reich und auch anders als die anderen Nationen.

Sehr präsent sind die Hinweise auf ein vorstaatliches Israel in den verschiedenen symbolischen Gesten Jesu, wie die Unterwerfung bei der Taufe durch Johannes oder die Auswahl der zwölf „Gesandten“. ¹² Die Geschichte der Versuchungen Jesu entlarvt die strukturelle Ähnlichkeit zwischen den messianischen Versuchungen der jüdischen revolutionären Gruppen und der Politik des römischen Imperiums, welches Reiche unter seinen treuen Vasallen verteilt. ¹³ Die Gewaltlosigkeit Jesu, verankert in der Tradition Israels und in der Haltung vieler Juden seiner Zeit, widerspricht dem Wesen eines jeden Staates als Monopol der Zwangsgewalt in seinem Einflussbereich. Es ging nicht nur um die Entscheidung, welches das wahre Gesicht Israels sein sollte; bei dieser Entscheidung wurde auch entschieden, welche Alternativen Israel zur römischen Herrschaft würde anbieten können. Aus der Sicht Jesu musste Israel anders als die Nationen sein und auf gewalttätigen Ausgleich, auf staatliche Gestaltung und auf die Herrschaft einzelner Menschen über andere verzichten. ¹⁴ Der vielsagende Titel „Menschensohn“ spielt genau den grundlegenden Unterschied zwischen den in der ganzen Menschheitsgeschichte vorkommenden „Reich des Tieres“ an, ¹⁵ und der Leitung eines, der wahrhaft *menschlich* ist. Dies wäre dann

¹² Der Einzug der Gesandten in das Gelobte Land, vgl. Josua 2–3.

¹³ Vgl. Lukas 4,6.

¹⁴ Vgl. Lukas 22,24–30 par.

¹⁵ Vgl. *Daniel* 7.

eine Regierung aller Mitglieder des Volkes der Heiligen des Allerhöchsten.

Heute herrscht auch unter den Forschern immer mehr Klarheit darüber, dass Paulus nie eine neue, von Israel getrennte „Religion“ schaffen wollte.¹⁶ In dem Wettbewerb um das wahre Gesicht Israels war für Paulus die Anerkennung anderer jüdischer Gruppen als Teil Israels ganz offensichtlich. Und gleichzeitig war eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit über die Gestalt Israels zur Endzeit für ihn durchaus möglich, dann nämlich, wenn einst der Messias kommen wird. So kann die eigentümliche Stellungnahme von Paulus verstanden werden. Einerseits versteht Paulus, dass die Juden, die den Messias nicht akzeptiert haben, ihre Identität an einem nicht freien Jerusalem unter Roms Joch festmachen. Er behauptet sogar, dass dieser Teil Israels seine Knie vor Baal beugt. Es handelt sich offensichtlich nicht um eine Anspielung auf einen religiösen, sondern auf einen politischen Götzendienst, denn im Grunde hängen sie einer sozialen Organisation für Israel nach, die heidnisch ist. Ihnen gegenüber meint Paulus, dass die entstehenden christlichen Gemeinden ein freies Jerusalem darstellen, das seine Knie nicht vor heidnischen Systemen beugt und das von einem Messias regiert wird, der zur Rechten Gottes sitzt.¹⁷

4. Der große Verrat

Der Verrat, den ich meine, besteht nicht darin, dass die Christen im ersten Jahrhundert nicht zu den Waffen gegen Rom gegriffen haben, um für die Unabhängigkeit des Landes Israels zu kämpfen. Der Verrat besteht auch nicht darin, dass das rabbinische Judentum bei der Organisierung der durch die Römer besiegten Juden geschützt wurde, und dass die Christen sich bei dieser Organisierung nicht beteiligt haben und auf diese Weise an den Rand des verbliebenen Israels gedrängt wurden. Der Verrat ist auch nicht in den rabbinischen Initiativen zu finden, die Christen aus den Synagogen auszuschließen. Tatsächlich konnten sich nach den anti-römischen Kriegen der ersten zwei Jahrhunderte n. Chr. nur zwei Gestalten Israels entwickeln, die zum täglichen Überleben weder den Tempel noch den Staat brauchten: das synagogal um die Torah organisierte rabbinische Judentum und das kirchlich um den Messias organisierte Christentum. Diese beiden Gruppen konnten sich über Jahrhunderte hinweg erhalten, wenn-

¹⁶ Vgl. *James D. G. Dunn*: The New Perspective on Paul, Grand Rapids 2005. Noch radikaler, *Pamela Eisenbaum*: Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle, San Francisco 2009.

¹⁷ Vgl. Galater 4,21–31; Römer 11,4.

gleich mit erheblichen Differenzen, die aber trotzdem keinen vollständigen Bruch bedeuteten. In Gegensatz zu dem, was zumeist angenommen wird, bedeutete die „hohe“ christliche Christologie keinen endgültigen Bruch mit der anderen Bewegung. Die Trennung fand ganz allmählich statt und aus sehr vielschichtigen Gründen.

Allerdings bewirkte die Anerkennung der Messianität Jesu für seine Nachfolger eine schwierige Position gegenüber der römischen Obrigkeit, die den jüdischen Kultus als *religio legitima* ablehnten, die aber die revolutionären Auswirkungen der Berufung eines Messias kannten. Ein heidnischer, zum Christentum übergetretener Philosoph, Justinus, spiegelt um das 2. Jahrhundert diese „messianischen“ Diskussionen in einem fiktiven Dialog mit dem Juden Tryphon wider. Dieser behauptet, dass sich die Welt verändert hätte, wenn Jesus der Messias wäre. Dann gäbe es keine Gewalt, Kriege, Hunger und Schmerzen mehr. Aber die Welt, stellt Tryphon fest, ist unverändert geblieben. Der christliche Gesprächspartner behauptet, dass die Zeichen der messianischen Zeit bereits anwesend sind: Das messianische Volk hat Schwerter zu Sicheln gemacht und bereitet sich nicht mehr für den Krieg vor. Unter den Jesus-Gläubigen gibt es weder Armut noch Hunger mehr. Der Messias ist also gekommen, und er ist Jesus.¹⁸

Diese Apologetik Justinus ist also nicht nur ein theoretischer Vorgang, worauf der auf Justinus angewandte Begriff „Häresie“ hindeuten scheint.²⁰ Die Grenzen hinsichtlich der Identität des Messias sind auch ganz praktische Grenzen, z. B. in der Gütergemeinschaft, so wie es die Christen während der ersten Jahrhunderte praktiziert haben. Trotzdem finden wir auch noch im 4. Jahrhundert Christen, die ihren Tisch mit den Juden teilen, oder die Rabbiner rufen, damit sie ihnen ihre Felder segnen.²⁰ Der entscheidende Bruch wird möglicherweise nicht vor dem Zeitpunkt geschehen sein, an dem das Christentum zur „Religion“ wird, und diese Religion vom Kaiserreich offiziell eingeführt wird. Die Römer verstanden die *religio* als einen „Kultus für die Götter“ (*cultus deorum*). Das Christentum, das keinen Kultus hatte, wurde als Aberglaube (*superstitio*) angesehen. Um ihren gesetzlichen Status zu verteidigen, schlugen die Christen eine andere Bedeutung für *religio* vor, im Sinne einer „Religiösierung“ Gottes. Anfänglich war diese „Religiösierung“ die eines Volkes zu seinem Gott. Noch im 4. Jahrhundert spricht selbst Eusebius von Caesarea von den

¹⁸ Vgl. *Justinus*: Dialog mit Tryphon, zweisprachige Ausgabe, in: D. Ruiz Bueno: *Padres apologistas griegos*, Madrid 1954, 300–548.

¹⁹ Vgl. *Alain Le Boulluec*: *La notion d'heresie dans la littérature grecque, IIe–IIIe siècles*, Paris 1985.

²⁰ Vgl. *Alfred William Winterslow Dale*: *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century*, London 1882.

Christen als einem „Stamm“. Aber die Verwandlung des Christentums in die offizielle Religion des Kaiserreiches macht, dass dieser christliche „Stamm“ nach und nach verschwindet. Es gab kein christliches Volk mehr, denn das ganze Kaiserreich war christlich. Und so wurde das Christentum „Religion“ *in einem neuen Sinn*, der bis in unsere Zeit reicht: Die Religion ist jetzt ein „Glaubenssystem“.²¹

Das, was ich hier als „Verrat“ bezeichne, ist nicht auf die christlichen Glaubensinhalte bezogen, auch nicht auf die „hohe“ Christologie der Christen, die bereits lange vor dem Konzil von Nizäa schon recht gut entwickelt worden war. Das Entscheidende liegt gerade in dieser Umwandlung des christlichen (messianischen) „Stammes“ in eine kaiserlich übernommene und verkündete „Religion“. Dieser Verrat hat viele Dimensionen. Erstens verlassen die Christen ihre seltsame messianische und gleichzeitig nichtstaatliche Identität, genau die Identität, die sie gegenüber anderen jüdischen Gruppen des ersten Jahrhunderts charakterisierte. Zweitens gehen die Christen einen „neuen Bund“ ein, nicht mit Gott und seinem Messias, sondern mit dem Kaiser in Rom, der nicht zufällig dem Konzil von Nizäa vorsitzt. Drittens wird das alte „freie Jerusalem“ genau mit dem Kaiserreich verknüpft, welches ausgerechnet der Zerstörer des „irdischen Jerusalems“ gewesen ist. Viertens übernehmen die christlichen Gemeinschaften eine staatliche und für Israel völlig fremde Gestalt, denn diese Gestalt ist nicht mehr die der alten Königreiche Israels oder Judas, sondern die des Kaiserreiches in Rom. Und an fünfter Stelle bedeutet der Bund der Christen mit dem Kaiserreich in Rom eine neue Haltung gegenüber den jüdischen Gemeinschaften: Von dem *Wettbewerb* um das wahre Gesicht Israels geht man zur *Verfolgung* über.

Sehr bedeutungsvoll ist die Tatsache, dass in dem ersten an die christlichen Kirchen gerichteten Brief Konstantins, nach dem Konzil von Nizäa, der Kaiser die christologischen Schlussfolgerungen des Konzils nicht erwähnt, sondern nur die Entscheidungen über das Osterdatum, und dabei die Christen auffordert, nicht weiter den jüdischen Kalender zu benutzen. Das jüdische Volk soll nicht mehr beachtet werden, sagt Konstantin, und die Christen „sollen mit diesem sehr verhassten Gesindel nichts mehr gemein haben“.²² Die wirklich wichtige Frage ist nicht die, wann die Unterscheidung zwischen den christlichen Gemeinschaften und dem rabbinischen

²¹ Boyarin zeigt teilweise darauf hin, in „Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines)“, *Jewish Quarterly Review* 1/99 (2009), 7–36.

²² μηδὲν τοίνυν ἔστω ὑμῖν κοινὸν μετὰ τοῦ ἐχθίστου τῶν Ἰουδαίων ὄχλου, Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini* III, 18.

schen Judentum vollzogen wurde. Es hängt von den angewendeten Kriterien ab, wann man die Trennung dieser beiden Gruppen einordnet. Das wirklich Entscheidende ist die Tatsache, dass sich mit der Bindung an das Kaiserreich zwei unvermeidliche Vorgänge ergeben. Einerseits wird zur Unterscheidung von anderen nicht mehr auf die letztendlich „jüdischen“ Maßnahmen zurückgegriffen, wie der Ablehnung von gemeinschaftlichen Mahlzeiten, gemeinsamen Gebeten oder „Mischehen“. Die Unterscheidungsmerkmale sind jetzt *staatliche* Maßnahmen. Andererseits kann das Christentum, einmal dem Kaisertum verbunden und von ihm gestaltet, nicht mehr um das wahre Gesicht Israels konkurrieren und von rabbinischer Seite verstanden werden. Die sogenannte „Substitutionslehre“, die versucht Israel „zu ersetzen“, wird gleichzeitig „Israel“ unverständlich, denn sie hört auf, ein *öffentliches Volk* gegenüber den restlichen Nationen zu sein. Jetzt ist die ganze *Oikumene* „christlich“, denn das ganze Kaiserreich ist christlich, aber es gibt keinen christlichen „Stamm“ mehr.

5. Das große Paradoxon

Aus dem großen Verrat entsteht ein Paradoxon, das sich bis in das 20. Jahrhundert erhalten hat. Das Paradoxon besteht darin, dass die vom rabbinischen Judentum inspirierten Gemeinschaften, die in Europa eine manchmal prekäre Existenz führten, eine Gestalt übernommen haben, die dem, was Jesus und Paulus (u. a.) als das wahre Gesicht Israels der letzten Zeit entworfen haben, sehr ähnlich ist.²³ Die Kinder Israels in Europa haben sich als ein Volk ohne Staat bewahrt, und in diesem Sinne waren sie wahrlich ein anderes Volk als alle Nationen der Erde. Die Kinder Israels in Europa waren ein Volk, das sich nicht für den Krieg vorbereitet hat, sondern imstande war, seine Identität zu erhalten, ohne zu Waffen greifen zu müssen. Die Kinder Israels in Europa waren auch imstande verschiedene Formen interner wirtschaftlicher Solidarität zu organisieren, und dabei ein höheres Bildungsniveau als das des Umfeldes zu erreichen. So konnten sie sich oft als eine gleichzeitig bewunderte und beneidete „alternative Gesellschaft“ zeigen. Die Kinder Israels in Europa konnten sich *öffentlich* als ein *Volk* darstellen, welches in seiner Verschiedenheit Zeugnis eines Gottes geben konnte, der anders ist als alle Götter des Heidentums und als alle Götzen des heidnisch gewordenen Christentums.

Mit ihrer Unterscheidung zu den Nationen konnten die Kinder Israels

²³ Dieser Beitrag erscheint mir sehr wichtig und ich habe ihn aufmerksam gelesen: *John Howard Yoder: The Jewish-Christian Schism Revisited*, London 2003.

zeigen, dass der monotheistische Glaube „einen Unterschied“ in der Welt bedeutet, denn es ist ein Glaube, der die Mächte dieser Welt freisetzt, und ein Glaube, der also *notwendigerweise* ein *öffentlich* im Dialog platziertes und ein zu den anderen Völkern unterschiedlich stehendes Volk bildet. Darum ist jene Anekdote vollkommen verständlich, nach der Friedrich der Große einen Philosophen bittet, ihm einen Beweis der Existenz Gottes zu geben. Im goldenen Zeitalter des Rationalismus antwortet der Philosoph nicht mit einem kosmologischen oder ontologischen Argument, sondern mit einem einfachen Satz: „Die Juden, Majestät, die Juden.“²⁴ Das Zeugnis Israels besteht genau aus dem, was das Volk Gottes ist, und nicht nur aus dem, was das Volk Gottes sagt. Vor der eher leichten „Eirenik“ jener, die angesichts der Substitutionslehre behaupten, es gäbe zwei Völker Gottes oder ein in zwei verschiedene Einheiten aufgeteiltes Volk Gottes, müsste man sagen, dass während eines großen Teils der Geschichte Europas oft nur ein Volk, nur ein „Stamm“ für viele als das Volk Gottes zu erkennen war, das das Zeugnis von der Andersartigkeit des lebenden Gottes gab.

Diese durch die Freiheit seines Volkes repräsentierte Andersartigkeit Gottes hörte nie auf, durch ein Volk repräsentiert zu werden, das seinerseits nie aufhören konnte, „das Andere“ zu sein. Weder das Mittelalter noch die Aufklärung, weder die Zeit der Nationalstaaten noch die Zeit des Sozialismus konnte mit dieser Andersartigkeit Schluss machen. Wir stehen vor einem enormen Paradoxon, oder so man will, vor einer invertierten „Substitutionslehre“, denn es waren nicht die schon erloschenen, christlichen Gemeinschaften als solche, sondern das jüdische Volk, das in großem Maße das nichtstaatliche und friedliche Potential Jesu für Israel realisiert hat. Und das ist das Auffälligste daran, denn die Kinder Israels verwirklichten dieses Potential, ohne über die „messianische“ Auslegung der Torah (das „Neue Testament“) zu verfügen, und ohne jemals auf das Ideal eines Staates in dem Land Israel definitiv zu verzichten, obwohl immer wieder darauf hingewiesen wurde, dass es nur der Messias sein kann, der wahre Messias, der allein die Autorität hat, diesen Staat zu gründen. Aus dieser Perspektive heraus konnten einige jüdische Intellektuelle in den Anfängen des Zionismus die transzendente Bedeutung denken, dass Israel sich als ein Volk ohne Staat würde erhalten können.²⁵

Angesichts dieser öffentlichen Existenz des jüdischen Volkes als ein anderes Volk, ist es kaum nötig, an die bedauerliche Rolle der christli-

²⁴ Dieser Satz wurde Herder und anderen Persönlichkeiten dieser Zeit zugeschrieben; auch *Pascal*, im Kontext des Königshofes in Frankreich.

²⁵ Vgl. *Franz Rosenzweig*: Der Stern der Erlösung (1921), Freiburg i. Br. 2002, 364–372.

chen Kirchen in Europa zu erinnern. Es geht nicht nur darum, all die antisemitischen Verfolgungen der vergangenen Jahrhunderte zu bedenken. Es ist auch notwendig, an die andere Dimension der christlichen „Öffentlichkeit“ zu erinnern. Durch seine relative Freiheit gegenüber den Staaten konnte sich das jüdische Volk *vor allen anderen Nationen* als ein anderes Volk erhalten. In diesem Sinne war seine Öffentlichkeit sozusagen *universal*. Gerade deswegen waren die Juden, trotz ihrer Unterscheidung zu anderen Völkern, oftmals die Besten, um die universellen Interessen aller Menschen auszudrücken, gegen die besonderen Interessen von Individuen, Gruppen und vor allem Nationen. Die christlichen Kirchen wiederum, immer mehr als protestantische Volkskirchen gestaltet, oder als katholische Kirchen „mit Volksnähe“, hatten eine sehr begrenzte Öffentlichkeit, denn diese Öffentlichkeit erstreckte sich immer zuerst auf die Beziehungen der Volkskirche zu einem konkreten Staat, der Staat, der sie erhielt und finanzierte. Noch heute, wenn man von der „Religion im öffentlichen Raum“ spricht, erscheint für viele Christen nicht zuerst die Gesamtheit der Völker, sondern ein konkreter nationaler Staat, der Staat ihrer Kirche.

6. Nach dem Paradoxon

Mit dem 20. Jahrhundert hat das jahrhundertalte Paradoxon begonnen, sein Ende zu erreichen. Der Holocaust war nicht nur einfach das Resultat des „Neuheidentums“, auch nicht einfach ein Produkt des „Christentums“. Beide haben sich vermengen müssen, damit der Bruch mit dem von Konstantin empfohlenen „jüdischen Gesindel“ in einen systematischen Vernichtungsversuch umschlagen konnte. Nach dem Holocaust hat Israel sich wieder als Staat gebildet und hat damit auf wesentliche Weise jüdisches Leben und Denken überall auf der Welt bestimmt. Die öffentliche Existenz Israels ist nicht mehr die Existenz eines Volkes ohne Staat, sondern die Existenz eines Staates. Die Bedeutung des Wortes „Israel“ bezieht sich nun für einen großen Teil der Menschheit auf eine konkrete Nation im Nahen Osten und nicht mehr auf das universelle Volk der Kinder Jakobs. Vor der Ankunft (oder Wiederkunft) des Messias hat ein großer Teil des Volkes Israel sich dafür entschieden, sich als ein Nationen-Staat zu bilden, ähnlich den „anderen Nationen“, indem sie so die durch Saul und David begründete Staatsgründung wiederholten. Können die Kinder Israels weiterhin das Zeichen der Existenz Gottes sein? Ist es in dieser neuen Situation noch möglich zu sagen „Die Juden, Majestät, die Juden“?

Ihrerseits sind in den aus dem Konstantinismus entstandenen „christli-

chen“ Staaten mehr oder weniger intensive Säkularisierungsprozesse entstanden, während derer die „Kirchen“ – oft widerwillig – anfangen, sich mit der Notwendigkeit auseinanderzusetzen, sich selbst als wirkliche Kirchen zu verstehen, und nicht nur als Teile eines christlichen Staates. Das Christentum als „Religion“ (im konstantinischen Sinne eines „Glaubenssystems“) beginnt einem Christentum als „Volk“ (oder als „Stamm“) den Vorrang zu geben, obwohl dieser Prozess oft gegen den ausdrücklichen Willen der Christen gemacht wird, die ungern ihre Privilegien aufgeben, oder Sehnsucht nach einer schwerlich wiederkehrenden Vergangenheit haben. Die Christen sehen sich nach sechzehn Jahrhunderten vor die Möglichkeit gestellt, sich wieder in ein Volk ohne Staat zu verwandeln, und dies löst vielleicht sehr große Angst aus. Oft sind der politische Aktivismus, das Spiel der Einflüsse, der Kampf um die „Rechte“ der Kirchen oder die Verbindung des Christentums mit den Geschicken Europas oder den Vereinigten Staaten eine Variante, der Angst vor Veränderung aus dem Weg zu gehen. Und trotzdem ist dieser Prozess eine wunderbare Gelegenheit für das Christentum.

Noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hielten jüdische Gelehrte wie Martin Buber den Christen denselben Einwand vor, wie Tryphon im Dialog mit Justinus: Wenn der Messias schon gekommen wäre, hätte sich die Welt verändert. Aber die christlichen Theologen des 20. Jahrhunderts konnten nicht mehr wie Justinus antworten, indem sie auf die Existenz eines Volkes wiesen, in dem man begonnen hatte, die Verheißungen des messianischen Zeitalters zu verwirklichen, und mussten sich mit einer eher allgemeinen und abstrakten Neudeutung des Messianismus zufriedengeben, ohne Bezug auf die *Öffentlichkeit* eines Volkes.²⁶ Ein konkreter Messianismus fordert aber das Bestehen eines messianischen Volkes, auch wenn dieses Volk mit Schwierigkeiten, Begrenzungen und Unklarheiten beladen ist. Um zu sagen „die Juden, Majestät“ war es nicht nötig, dass die Juden ein perfektes Volk sind, über das man irgendeine Art von „Herrlichkeitstheologie“ aussprechen kann, die die Grenzen des menschlichen Pilgerns in dieser Welt ignoriert. Damit das Evangelium des Johannes sagen kann „kommt und sehet“,²⁷ war es nicht notwendig, dass die Bewegung der Anhänger Jesu perfekt ist. Es reicht schon, wenn die Anhänger Jesu ein Volk bilden, das durch seine konstitutive Bezugnahme auf

²⁶ Vgl. *Jürgen Moltmann: Jesus zwischen Juden und Christen*, in: *Evangelische Theologie* 1 (1995), 49–63. Moltmann meint, dass der messianische Einwand ursprünglich von Martin Buber ist, den Schalom Ben-Chorim dann übernommen haben soll. Trotzdem ist es derselbe Einwand, den wir schon in Tryphon von Justinus finden.

²⁷ Vgl. *Johannes* 1,39–40.

die Freiheit Gottes anders als alle Nationen ist.

Wenn die Christen befürchten, dass der Verlust der politischen Macht in den westlichen Ländern der Verlust der gesellschaftlichen Relevanz bedeutet, sagen sie damit auch, gegen jeden Beweis, dass die Existenz der Juden in Europa für den Westen irrelevant gewesen ist. Darüber hinaus besteht das wirklich Relevante unserer Welt nicht in den alten, mit den Staaten verbundenen Institutionen. Das wirklich Relevante befindet sich eher in jenen Bewegungen die imstande sind, aus ihren Wurzeln heraus die menschliche Identität neu aufzuarbeiten und somit den Sinn des Lebens anzubieten, den die Wirtschaft nicht bieten kann.²⁸ Ebenso scheint jeder, der behauptet, dass die Vorstellung einer Kirche „jenseits des vorhandenen Systems“ unrealisierbar sei, gleichzeitig sagen zu müssen, dass das Leben der Juden in Europa nicht möglich war. Und hier ist es, wo die „Herrlichkeitstheologie“ eher eine „Theologie des Kreuzes“ ist, denn das Judentum hat wahrlich in Europa existiert, aber es existierte unter Verdächtigungen, Marginalisierung und Verfolgung. Und ebenso wie auch nicht gesagt werden kann, dass es unmöglich ist, Christ jenseits des Systems zu sein, muss man auch davon ausgehen, dass eine Existenz jenseits des Systems die Möglichkeit des Leidens und der Verfolgung in Betracht ziehen muss.

Einige Christen haben behauptet, das Christentum sei in Auschwitz gestorben. Und einige Juden haben eher vorsichtig gesagt, dass „ihr“ Judentum, das traditionelle Judentum, in den Kriegen gegen das palästinensische Volk im Sterben liegen könnte.²⁹ Was das Christentum angeht, könnte man sagen, dass in Auschwitz der Höhepunkt von dem erreicht wurde, was im 4. Jahrhundert n. Chr. mit Konstantin begonnen hat. Wenn dies das Christentum war, dann scheint das Christentum in Europa tödlich verletzt zu sein. Trotzdem könnte es sein, dass *dies* nicht das Christentum ist, und dass das ursprüngliche Christentum jetzt die Gelegenheit hat, sein wahres Gesicht zu zeigen, indem es die kritische Erbschaft der hebräischen Bibel und des hebräischen Volkes, Jesu, Paulus, der ersten christlichen Gemeinschaften und aller Reformationsbewegungen über die letzten sechzehn Jahrhunderte hinweg übernimmt. Denn die wahre öffentliche Bedeutung des Christentums besteht weder aus öffentlichen Erklärungen noch aus dem Spiel der Einflussnahme. Die größte und höchste öffentliche Relevanz der Kirche besteht darin, ein Volk Gottes, so wie es berufen ist, ein *universal öffentliches Volk* zu sein, das in seiner Öffentlichkeit zeigt, was es bedeuten könnte, dass Gott durch seinen Messias herrscht.

²⁸ Vgl. *Manuel Castells*: La Era de la Información, vol. 2: El poder de la identidad, México, D. F., 2001.

²⁹ Vgl. *Daniel Boyarin*: Border Lines, op. cit., S. XIV.