

# Ein fröhliches und selbstbewusstes Nein zur Judenmission – oder: christliche Identität im Angesicht des Judentums. Praktisch- und systematisch-theologische Perspektiven

Von Prof. Dr. Alexander Deeg, Institut für Praktische Theologie, Universität Leipzig

**Studientag – »Der Herr lässt sein Heil kundwerden« (aus Psalm 98,2). Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes – zur theologischen Frage der Judenmission, 16. April 2016, Kirchenamt der EKD, Hannover**

## 1. Judenmission – Warum ein scheinbar marginales Thema so grundlegende Bedeutung hat

### 1.1 Identität, nicht Quantität

Dass das Thema dieses Studientags der Synode der EKD bedeutsam ist, lässt sich *empirisch* nicht nachweisen. Im Gegenteil: Judenmission ist kein Thema der religionssoziologischen Forschung, und quantitativ spielen Konversionen vom Judentum zum Christentum seit Jahrhunderten und gerade auch in der Gegenwart faktisch kaum eine Rolle.<sup>1</sup> Und obwohl es angesichts von ca. 27,5 Millionen Konfessionslosen, die in Deutschland leben, wahrlich andere und weit größere »Missionsfelder« geben müsste, sind vor allem evangelikale Kreise seit Jahren immer wieder und in besonderer Weise an der »Judenmission« interessiert, so dass diese Frage kirchlich und theologisch immer wieder zu Streitigkeiten führt.

Das Thema »Judenmission« ist nicht wegen der Quantität der faktischen Konversionen bedeutsam, sondern deshalb, weil es bei diesem Thema um *Identität* geht – und zwar zunächst auf christlicher Seite. Wer sind wir als Christenmenschen? Und: Wer ist der Christus, auf den wir uns beziehen? Und: Haben wir recht mit unserem Bekenntnis zu diesem Christus? Das sind einige der Fragen, die herausgefordert werden, wenn es um »Judenmission« geht, und die den Kern christlicher Identität berühren. Wie immer werden Diskussionen dann besonders heftig, wenn Identitätsfragen berührt sind. Das zeigt sich bereits in den Anfängen des Dialogs zwischen Juden und Christen nach dem Zweiten Weltkrieg, nach der Schoah. Als sich 1961 die Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« beim Deutschen Evangelischen Kirchentag gründete und ihre erste Erklärung verabschiedete, war einige Tage später in der Zeitung »Christ und Welt« (28. Juli 1961) ein heftiger Artikel zu lesen. Die AG »Juden und

Christen« behauptete also, so der Artikel, dass Jesus und das ganze Neue Testament keine Bedeutung mehr für den christlichen Glauben hätten und dass die gesamte Kirchengeschichte als einziger großer Holzweg zu verstehen sei.<sup>2</sup>

Viele verstanden ein *Nein* zur Judenmission, das in den Ansätzen einer Neubegrenzung nach der Schoah immer begleitet war von einem *Ja* zu einem neuen Miteinander mit Jüdinnen und Juden, als eine Gefährdung christlicher Identität – jedenfalls dann, wenn man diese etwa so versteht: »In Jesus Christus hat sich Gott in unüberbietbarer Weise und als der eine und einzige und daher *universale* Heilsweg für alle Welt offenbart; daher auch ist es Aufgabe der Kirche, diese Botschaft aller Welt auszurichten. Aller Welt – auch den Jüdinnen und Juden. Und ganz besonders ihnen, sind sie doch die ersten Adressaten dieser Botschaft.« In dieser Logik gilt dann: Ein Verzicht auf Judenmission bedeutet eine Zurücknahme, Reduktion der universalen Heilsbedeutung Jesu und stellt ein darauf gründendes christliches Identitätsbewusstsein in Frage.

Dabei schmerzt das *jüdische* Nein zu dem christlichen Bekenntnis zu Jesus als »Christus«/»Messias« zweifellos in besonderer Weise und mehr als das Nein von Gläubigen anderer Religionen, von Konfessionslosen oder Atheisten. Gerade die besondere Nähe von Christen und Juden, gerade die gemeinsam geteilten Schriften des Ersten Testaments/der Hebräischen Bibel würden es ja nahelegen, dass die »Juden zuerst« die frohe Botschaft von Jesus als Christus und Herrn glauben und annehmen. Aber genau dies geschah und geschieht mehrheitlich nicht. Und so macht gerade das Verbindende die identitäre Krise so schmerzlich.

Aber selbstverständlich geht es auch auf *jüdischer* Seite um »Identität«. Es geht um die Frage, ob Christinnen und Christen tatsächlich so leben und glauben können, dass sie die Existenz von Jüdinnen und Juden an ihrer Seite akzeptieren, ohne sie im Innern heimlich oder offensiv durch Praktiken der Mission zu Christen machen zu wollen. Die Frage lautet: Können Christinnen und Christen Jüdinnen und Juden anders begegnen als mit

einem grundlegenden defizitären Vorbehalt, der den anderen immer nur in der Perspektive wahrnimmt: ›Ja, du bist als Mensch vielleicht ganz in Ordnung, aber dein Glaube bleibt doch unvollkommen und dir fehlt das Eigentliche: Christus, der auch dein Erlöser ist!‹

Es ist mehr als nur verständlich, dass viele Jüdinnen und Juden angesichts der Geschichte der christlich-jüdischen Begegnung, die über Jahrhunderte mehrheitlich eine *Vergegnung* war,<sup>3</sup> mit kritischer Vorsicht auf christliche Menschen blicken und auch den Dialog mit Christinnen und Christen unter der Frage betrachten, ob dieser nicht doch letztlich eine heimliche Agenda enthält – nämlich die, das Gegenüber als Dialogpartner faktisch eliminieren und in die eigene starke Identitätskonzeption hineinzuziehen zu wollen. Hier hat die scharfe Aussage des damaligen württembergischen Landesrabbiners Joel Berger aus dem Jahr 1999 ihren Ort, der in der hitzigen Diskussion um »Judenmission« im Umkreis des Stuttgarter Kirchentags sagte: »Die Judenmission ist für mich die Fortsetzung des Holocaust mit anderen Mitteln.«<sup>4</sup>

## 1.2 Tatsächliche Erneuerung? – ein Testfall für die Bedeutung der kirchlichen Erklärungen zu »Christen und Juden/Kirche und Israel«

Die Frage nach der »Judenmission« trifft ins Zentrum christlicher Identität und stellt für jüdische Identität eine Herausforderung dar. Damit ist die religionssoziologische Marginalie »Judenmission« nichts anderes als der Testfall dafür, ob die zahlreichen Erklärungen und Stellungnahmen der Kirchen der vergangenen rund 40 Jahre<sup>5</sup> das Papier wert sind, auf das sie gedruckt wurden – oder nicht letztlich doch eine gleichbleibende und gleichbleibend problematische christliche Theologie bemänteln, für die das Judentum eben doch nur entweder das Überwindende, das Alte, das Vergangene oder das Defizitäre, Nicht-Vollständige bedeutet.

Meine These lautet: *Ein Nein zur Judenmission ist die logische und notwendige Konsequenz des Lernweges, den die Kirche in den vergangenen Jahren gegangen ist hin zu einer Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum.* Inhaltlich formuliert: Wer von der bleibenden Erwählung Israels redet, muss kirchliche Judenmission aus theologischen Gründen ausschließen. Freilich – und das sei nochmals gesagt: Es geht dabei nicht um eine Kleinigkeit, sondern um Bestimmung und Praxis christlicher Identität.

Entscheidend ist dabei m.E., dass wir als Kirche *ein zugleich selbstbewusstes und fröhliches Nein zur Judenmission* sagen können, kein verquältes und erzwungenes. Es muss darum gehen, dass wir selbstbewusst und fröhlich *Nein zur Judenmission* sagen, weil genau dies unserem *Ja* zu Jesus als dem Christus entspricht, unserem *Ja* zu Gott dem Vater, wie er sich durch den Heiligen Geist im Sohn Jesus Christus offenbart. Es muss darum gehen, dass wir dieses *Nein zur Judenmission* nicht deshalb sagen, weil wir dem Präsidenten des Zentralrats der Juden, Dr. Josef Schuster, damit einen Gefallen tun wollen, sondern weil dieses *Nein* die Gegenseite unseres frohen und selbstbewussten Christus-Bekenntnisses ist.

Nach dieser Einleitung, die die Diskussion um die Judenmission als Diskussion um christliche Identität verortete und die meine These in den Raum stellte, mache ich in den folgenden drei Schritten den Versuch, diese These zu begründen und ihre Konsequenzen aufzuzeigen. Ich unternehme dies, indem ich zunächst zwei *Lern- und Denkwege* skizziere, auf denen Menschen zu neuen Einsichten geführt wurden. Es wird deutlich werden, dass es um *Wege* der Erneuerung des Denkens geht, die mit einem abgevierten *Satz* als Ergebnis solcher Lern- und Denkwege nur unzureichend zum Ausdruck gebracht werden.

In einem nächsten Schritt zeige ich, wie die hier diskutierte Frage in der Tat ins Zentrum führt und *Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie* herausfordert und erneuert.

Schließlich deute ich an, was das Gesagte für die *Praxis* des Handelns der Kirche und des Miteinanders von Christen und Juden bedeutet.

## 2. Lern- und Denkwege – zwei Beispiele

Als Praktischer Theologe interessiert mich nicht nur das *Ergebnis* (das m.E. nur lauten kann: *Nein zur Judenmission*), sondern vor allem auch der *Weg*, auf dem Menschen zu diesem Ergebnis geführt wurden und werden. Es würde nicht genügen, dass die EKD-Synode ein »Nein zur Judenmission« erklärt (so wichtig und unverzichtbar dieser Schritt m.E. ist!), sondern es muss darum gehen zu fragen, wie Gemeinden und einzelne Christenmenschen in diesem Land einen Weg gehen können, der sie selbst zu diesem *Nein* führt und der ihnen – ein wenig utilitaristisch formuliert – deutlich macht, was ihnen dieses *Nein positiv* für ihren Glauben an Christus und ihre christliche Spiritualität bringt.

Praktisch formuliert äußere ich gleich eine Bitte an die hohe Synode: Wenn es zu einer Erklärung zum Thema kommt, wäre es großartig und m.E. unerlässlich, wenn gleichzeitig Arbeitshilfen zu gemeindepädagogischen Veranstaltungen, Anregungen zu Predigten und Predigtreihen, einladende Präsentationen zum Thema im Internet etc. mit vorbereitet würden, damit es nicht bei dem Satz einer Synode bleibt, sondern ein *Lernweg der Kirche* eröffnet wird.

## 2.1 Der Weg Franz Rosenzweigs im Sommer/Herbst 1913: »... die schon beim Vater sind«

Ich blicke zunächst auf *Franz Rosenzweig* (1886–1929).<sup>6</sup> 1913 formulierte Rosenzweig einen Satz, der in den Diskussionen um Judenmission immer wieder zitiert wird. In Auseinandersetzung mit dem Wort des johanneischen Jesus aus Joh 14,6 »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich« (in der Lutherbibel fettgedruckt!), meint Rosenzweig:

»Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn. Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden).«<sup>7</sup>

Die zitierte Aussage Rosenzweigs verdankt sich einem intensiven und engagierten persönlichen Ringen. Basis war eine Begebenheit, die als *Leipziger Nachtgespräch* in die Geschichte einging und vom 7. auf den 8. Juli 1913 stattfand. Rosenzweig befand sich in jener Nacht in Leipzig im Gespräch mit seinem Vetter Rudolf Ehrenberg (der bereits als Kind getauft wurde) und mit dem überzeugten Christen und Leipziger Rechtshistoriker Eugen Rosenstock. Die intensiven theologisch-philosophischen Diskussionen der Nacht von Leipzig führten Rosenzweig zu dem Entschluss, sich ebenfalls taufen zu lassen. Allerdings, so meinte er, wolle er nicht als Heide, als der er sich trotz seines formalen Judeseins fühlte, getauft werden, sondern als Jude, der das Judentum wirklich kennengelernt hatte. Und so begann im Juli ein Weg intensiver Auseinandersetzung: in Gesprächen, mit Büchern, durch den häufigen Besuch der Synagoge.

Mit Datum vom 31. Oktober 1913 sendet Rosenzweig einen Antwortbrief an Rudolf Ehrenberg, in dem er ihm mitteilt und begründet, dass er sich *nicht* werde taufen lassen.<sup>8</sup> Dabei ist ihm ent-

scheidend, dass Ehrenberg dies nicht als Ausdruck eines neuzeitlich-liberalen Relativismus verstehen möge, wonach jede und jeder irgendwie zum Heil komme. Nein, sagt Rosenzweig: »Jeder Relativismus der Weltanschauung ist mir [...] verboten.«<sup>9</sup> Was Rosenzweig in dem Schreiben stattdessen unternimmt, ist der Versuch, auf wenigen Zeilen die Zusammengehörigkeit und Unterschiedenheit von Judentum und Christentum aufzuweisen und in eine bleibende Bezogenheit aufeinander einzuzeichnen. Nur so, durch eine Bestimmung jüdischer Identität im Blick auf das Christentum, findet er die Begründung, warum er Jude bleiben *muss*. Zugleich macht er in dem Brief ein – denkerisch m.E. bis heute anregendes – Angebot, warum das Christentum bleibend und notwendig auf das Judentum bezogen sein muss und daher jede Judenmission nur eine theologische Unmöglichkeit sein kann.

Der Gedanke Rosenzweigs ist im Wesentlichen paulinisch und hat 1Kor 15,28 als entscheidenden Bezugspunkt. Das Auferstehungskapitel des Paulus im Korintherbrief mündet in die Aussage: »Wenn aber alles ihm [dem auferstandenen Christus] untertan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei alles in allem.«

Es gebe, so Rosenzweig, also einen eschatologischen Punkt, an dem der Sohn aufhört *Sohn* zu sein, Christus, der Herr, aufhört *Herr* zu sein, weil Gott dann alles in allem sein wird. Gleichzeitig werde dann, an diesem Punkt, auch Israel aufhören, das erwählte Volk zu sein, weil die Erwählung nur *bis zu diesem Punkt* sinnvoll ist, nicht aber danach. Christologie und Erwählung werden eschatologisch nicht relativiert, aber perspektiviert.<sup>10</sup>

*Bis zu diesem Punkt* existierten Synagoge und Kirche nebeneinander und faktisch in einer (m.E. vielleicht etwas schematisch gezeichneten) Arbeitsteilung. Die Kirche sei für die »Weltarbeit«<sup>11</sup> zuständig, konkret heißt das für Rosenzweig: für die Arbeit am Heil für die Heiden. Dabei freilich sei die Kirche immer wieder gefährdet. Sie wolle ja die Menschen erreichen und ihnen gefallen und passe sich daher in ihrem Tun und Reden gerne an das an, was die Menschen hören wollen und glauben können. Knapp sagt Rosenzweig: Aus Jesus werde dann Goethe.<sup>12</sup> Aus der Torheit des Kreuzes werde allgemeinmenschliche Weisheit – und Christus werde schiedlich-friedlich eingeordnet in den »Göttertempel« der Heiden.<sup>13</sup> Aber genau dann, so Rosenzweig, sei die Synagoge das »lebende Vorzeichen« des Tages, an dem Gott

sein wird alles in allem; sie sei die »Mahnerin«, die vom Ärgernis des Kreuzes spricht – und die die Kirche so an die Torheit des Kreuzes erinnert, die sie doch zu verkündigen hat.<sup>14</sup> So bleibe die Synagoge notwendiges und unbequemes Gegenüber, bis der letzte Heide eingegangen sei.

Es gibt also, Rosenzweig zufolge, eine *notwendige* prä-finale Arbeitsteilung zwischen Kirche und Synagoge. Dass er die Synagoge dabei auf die Rolle der Mahnerin für die Kirche reduziert, wird man diskutieren müssen. Aber die Sicht, zu der er sich in Monaten durchringt, ist klar: In dieser Welt braucht es beide, das Volk der Erwählung und die an Christus Glaubenden. Die einen sind schon beim Vater, die anderen kommen durch Christus zu ihm – und beide haben eine Aufgabe in der Welt bis zu dem Tag, an dem Gott alles in allem sein wird.

Gegen Ende des Briefes schreibt Rosenzweig: »Und dennoch weiß ich mich vergangen nur vor dem Willen Eures Herrn, aber nicht vergessen von Gott – von dem Gott, dem einst auch euer Herr untertan sein wird. Das ist die Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft [...], Aufeinandergewiesenheit und daher Trennung in aller Zeit [...]. Es handelt sich [...] um die Anerkennung dieses Volks Israel [...] vom Standpunkt christlicher Theologie.«<sup>15</sup>

Dieser letzte Satz ist für mich entscheidend: Aus der christlichen Theologie heraus muss es, so Rosenzweig, möglich sein, das Volk Israel anzuerkennen. Einen Denkweg dazu stellt er vor, der vor allem deutlich macht: Ekklesiologie und Israelologie, die Lehre von der Kirche und die Lehre von Israel, kommen gerade in der *Missionstheologie* zusammen. Christliche Mission als christliche Aufgabe in der Welt ist – denkt man diesen Aspekt weiter – überhaupt nur möglich, wenn die Kirche gleichzeitig ein Nein zur Judenmission sagt.

## 2.2 Der Lernweg von Hans Joachim Iwand in der Wahrnehmung von Eph 2: »Vergesst das mit nicht . . .«

Über 30 Jahre und zwei Weltkriege später, nach dem Menschheitsverbrechen der Schoah, im Jahr 1946 denkt der evangelische Theologe Hans Joachim Iwand (1899–1960), damals Professor für Systematische Theologie in Göttingen, über Eph 2 nach – ein Text, zu dem an Pfingsten 1946 gepredigt werden sollte. In Eph 2,19 wird den Christen aus den Heiden gesagt: »So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger

der Heiligen und Gottes Hausgenossen ...« Dieser Vers, dieser Text führt Iwand auf einen Weg, der Augen öffnet und in den Imperativ mündet: »Vergesst das mit nicht, ihr seid eingepropfte Zweige.«<sup>16</sup> Für Iwand ist das keine historische Aussage, sondern eine bleibend gültige: »Wir«, die Kirche aus den Heiden, wären »ohne Gott in der Welt«, wenn wir nicht durch Christus einen Platz im Haus Gottes erhalten hätten. Das sei, so Iwand mit dem Epheserbrief, die einzige Hoffnung der Kirche wie jedes einzelnen Christenmenschen. Aus den Fremden werden Bürger, nein: *Mit-Bürger* im *einen* Haus Gottes.

Aber genau dies, so erkennt Iwand beschämt, habe man über Jahrhunderte und gerade in den Jahren der Herrschaft des Nationalsozialismus an den Rand gedrängt, verschämt verschwiegen oder stolz bestritten. »Sich der eigenen jüdischen »Wurzeln« [...] schämend, hat die Kirche den Weg bereitet zur Ermordung der europäischen Judenheit, die [so Iwand, AD] einer erneuten Tötung des Christus entspricht.«<sup>17</sup> So klar hat das in jenen Jahren unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg kaum jemand gedacht und erst recht kaum jemand geschrieben. Identität gewinnt die Christengemeinde – Iwand zufolge – dort, wo sie ein Haus bewohnt, das sie nicht selbst gebaut oder errichtet hat. Ein Haus Gottes, in dem schon andere wohnen: Jüdinnen und Juden. Christen sind, wie Magdalene Frettlöh in Aufnahme der Überlegungen Iwands schreibt, »WG-Partnerinnen« ihrer »jüdischen Bewohner«.<sup>18</sup> Erwählung der Kirche kann – in diesem Bild – gar nicht anders geschehen als eine Erwählung *mit* Israel. Kürzer: »Keine Gottesnähe ohne Israelnähe. Keine Wohngemeinschaft mit Gott ohne jüdische *MitbewohnerInnen*.«<sup>19</sup> Christen treten ein, so Iwand, »in die Welt Abrahams und Davids, in die Welt, aus der heraus der Psalter gebetet wurde, [...] in die Welt, aus der Maria kam, aus der der Messias selbst als Herr dieses ganzen Hauses [...] hervortrat. Darum dürft ihr euch hier daheim fühlen [...]«<sup>20</sup> »Auch ihr!«<sup>21</sup>

Die Verirrung der Kirche lag Iwand zufolge darin, dass sie genau dies nicht wahrhaben und diese Identität zurückweisen wollte. Die Kirche »schämte sich des Alten Testaments, sie schämte sich der Apostel, ja, im Grunde genommen schämte sie sich des Davidssohnes selbst. Sie hätte sich am liebsten in die christliche Idee geflüchtet, in einen zeitlosen Mythos, in dem Christus nur noch als Gestalt, als Träger dieser Heilands- und Erlöseridee figurierte.«<sup>22</sup> Später, in einem Text aus dem Jahr 1951, sagt Iwand, es sei das Verhängnis gewesen, das bereits durch Me-

lanchthon und dann deutlicher durch Schleiermacher über die evangelische Theologie kam, dass beide mit einem Begriff der universalen Menschheit operieren, die die biblische Grundunterscheidung von Israel und den Heiden nicht mehr beachtet – mit der Folge einer Repaganisierung der Kirche, einer Rückkehr in das Heidentum.<sup>23</sup> (Es scheint mir interessant, wie nahe Iwand mit dieser Einschätzung bei der Wahrnehmung Rosenzweigs ist.)

Iwand ist in dieser Predigthilfe aus dem Jahr 1946 überzeugt, dass es zur Scham und aus der Scham heraus zu christlicher Buße kommen muss, dass auf diesem Hintergrund aber auch ein Neuanfang möglich wird, in dem Christinnen und Christen wissen, wer sie sind und vor allem: *wohin* sie gehören in der von Gott geschaffenen Topographie.

### 2.3 Erkenntnisse aus den Denk- und Lernwegen

Diese beiden Denk- und Lernwege machen m.E. fünf Aspekte deutlich:

(1) Weil es um Grundfragen jüdischer und christlicher Identität geht, geht es um *Prozesse* des Um- und Neudenkens. Rosenzweig wurde einen Weg aus dem Relativismus seiner religionstheoretischen Wahrnehmung hin zu einer neuen Selbstverortung im Judentum geführt – selbstbewusst und klar im dialogischen Gegenüber zum Christentum. Iwand erkannte, dass nur die Wahrnehmung der Scham- und Schuldgeschichte sowie die christliche Buße die Möglichkeit bieten, christlich-kirchliche Identität wieder neu als eine Identität *mit* dem erwählten Gottesvolk Israel zu denken und so als Christ zu leben. Die Wege der beiden stehen exemplarisch für Wege, die jeder Christenmensch zu gehen hat. Christlich-jüdischer Dialog kommt nicht dort an ein Ziel, wo bestimmte Sätze anerkannt werden, sondern nur dort, wo Menschen ihre eigene christliche Identität neu als eine *Mit-Existenz* mit Israel begreifen.

(2) Die Prozesse des neuen Nachdenkens wurden möglich durch konkrete Herausforderungen. Dies gilt m.E. auch für die Gegenwart: Ein neues Denken im Blick auf »Judenmission« wird dort möglich, wo wir uns den gegenwärtigen Herausforderungen stellen. Diese sehe ich grundlegend noch immer dort, wo bereits Iwand sie wahrnahm: in einer Israel-vergessenen christlichen Theologie. Konkreter begegnen diese Herausforderungen in der Erinnerung an 500 Jahre Reformation und den langen Schatten des Antijudaismus in der

Theologie der Reformatoren und ihrer Nachfolger durch die Jahrhunderte,<sup>24</sup> in der klaren Forderung vieler unserer jüdischen Gesprächspartnerinnen und -partner, und sie zeigen sich angesichts der 2015 in der Diskussion um das Alte Testament und seine kanonische Bedeutung neu sichtbar gewordenen Unsicherheit vieler Theologen / Theologinnen und Kirchenmitglieder zur Frage nach einer christlichen Identität im Angesicht Israels.<sup>25</sup>

(3) Beide Lernwege gehen auf die Bibel zurück und setzen bei dem neu an, was Friedrich-Wilhelm Marquardt das biblische Wirklichkeitsverständnis genannt hat.<sup>26</sup> Dieses kennt Israel als das erwählte Volk und die Völker. Freilich: gegen diese biblische Wirklichkeitsordnung rebellieren vor allem Christenmensch immer wieder und setzen – verstärkt in der Neuzeit – die Idee eines »Universalismus« entgegen. Dieses neuzeitliche Denkmodell klingt suggestiv und wirkt vor allem deshalb einladend, weil man sich damit des komplexen Gedankens der *Erwählung* mehr oder weniger entledigen kann. Rosenzweig und Iwand machen auf jeweils ihre Weise darauf aufmerksam, dass damit allerdings *alles* verloren geht und Christentum ins Heidentum zurückfällt.

(4) Iwand und Rosenzweig zeigen, wie sich das *Miteinander von Christen und Juden* positiv beschreiben lässt als ein gemeinsames Unterwegssein. Christen und Juden kommen nicht voneinander los. Aus christlicher Perspektive lässt sich sagen: Wir werden erst am jüdischen *Du* immer neu zum christlichen *Ich* – und bleiben dialogisch aufeinander bezogen (für Rosenzweig wäre dies auch aus jüdischer Perspektive gültig). Das ist anstrengend! Viel anstrengender jedenfalls als etwa religionshistorische Sukzessions- und Entwicklungsmodelle, die davon ausgehen, dass das Judentum zwar historischer Ursprung des Christentums war, aber eben nur eine letztlich zufällige Vorstufe darstelle, aus der das Christentum dann als neue und überlegene Religion entstanden sei und sich weiter entwickelt habe (es verwundert, dass solche Modelle gegenwärtig wieder Fürsprache finden, wie die Diskussionen um das »Alte Testament« und seine Bedeutung im Jahr 2015 gezeigt haben).

Von den vielen Bildern, die in den vergangenen Jahren für das christlich-jüdische Verhältnis gefunden bzw. neu entdeckt wurden, erscheint mir das bereits früh im rabbinischen Judentum verwendete Bild von den beiden Brüdern Jakob und Esau immer noch am hilfreichsten.<sup>27</sup> Wir haben eine schwierige Geschichte, aber wir kommen

nicht voneinander los. Wir haben eine Geschwistergeschichte – und dazu gehören Hass und Rivalität und manchmal auch der Wunsch, den Bruder / die Schwester einfach loszuwerden. Dazu gehört aber – wenn es gut geht – auch die Erfahrung, wie gut es ist, gemeinsam unterwegs zu sein, wo wir ja doch nicht voneinander lassen können.

(5) Rosenzweig und Iwand machen deutlich: Wir müssen an die Kernfragen heran, wenn wir eine Antwort auf die Frage nach der *Judenmission* geben wollen. Daher ein dritter Punkt . . .

### **3. Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie im Angesicht des bleibend erwählten Gottesvolkes Israel und des lebendigen Judentums**

Wenn es um »Judenmission« geht und um unsere Einstellung als Kirche dazu, gibt es immer eine *historisch-ethische* Dimension zu bedenken. Keine Frage! Die Schoah und mit ihr die Geschichte eines jahrhundertealten Antijudaismus steht im Hintergrund unseres Redens und Denkens. Diese Dimension ist wichtig und hat selbstverständlich Konsequenzen. Aber entscheidend ist m.E., dass die Schoah deswegen von Bedeutung ist, weil sie vielen Christinnen und Christen (Gott sei Dank!) die Augen geöffnet hat für ihre eigene Scham- und Schuldgeschichte, für theologische Fehler und Verkürzungen und problematische kirchliche Identitätsbestimmungen.

Das bedeutet: Wir sagen nicht deswegen »Nein« zur Judenmission, weil uns als Christen in Deutschland die Schoah die Judenmission, die wir sonst so gerne und freudig betreiben würden, verbietet. Sondern wir erkennen – mit Augen, die uns die Schoah geöffnet hat –, welche Fehler wir theologisch begangen haben und wie wir neu theologisch denken und als Kirche leben können. Judenmission darf nicht gleichsam *temporär unterbrochen* werden, bis wir uns irgendwann aus dem Schatten der Schoah herausbewegt haben, sondern muss aus allerbesten theologischen Gründen vom Aktionsplan der Kirchen abgesetzt sein – mit gutem Gewissen und freudig! Weil wir nur so unsere Rolle als Christen aus den Heiden finden . . .

Diesen Aspekt betont etwa auch Rabbiner Henry G. Brandt in einem Interview zum Thema: »Es ist wichtig, dass die Kirchen sich gegen die Judenmission aussprechen, und zwar nicht nur aus politischen Gründen, das heißt, weil die Judenmission sie in Verlegenheit bringt. Es geht viel-

mehr darum, dass die Kirchen auch die theologische Ablehnung der Judenmission betonen.«<sup>28</sup>

In dieser Hinsicht ist es m.E. keine schlechte Koinzidenz, dass die Frage dieses Studientags der EKD-Synode auf dem Weg hin zum Reformationsjubiläum 2017 gestellt wird. Denn sie ermöglicht, die zentrale Frage, wer wir als Kirche eigentlich sind und was Christus für uns bedeutet und was Erlösung heißt, nochmals neu zu durchdenken. Vor allem um diese drei Aspekte geht es: um Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie, wobei alle drei selbstverständlich eng zusammenhängen.<sup>29</sup> Robert Brandau erkennt: »Nicht ein ›weniger‹ an Christologie, nicht christologischer Besitzverzicht und Vergleichgültigung der Ekklesiologie, sondern ein mehr an Christologie und Ekklesiologie ist vonnöten, wenn es um die entscheidenden Fragen hinsichtlich der christlich-jüdischen Beziehungen im Allgemeinen und der Frage der Judenmission im Besonderen geht.«<sup>30</sup>

#### **3.1 Das jüdische Nein hält die Christusfrage offen – zur Christologie**

Es ist die große Anfechtung und Herausforderung, mit der Paulus in den zentralen Israelkapiteln des Römerbriefs ringt: Warum nur erkennen seine Brüder, die Israeliten, Christus nicht als den, der er ist: der Sohn Gottes, durch den Gnade empfangen und Glaube geschenkt wird? Paulus ringt mit dieser Frage – und findet Antworten. »Durch ihren Fall ist den Heiden das Heil widerfahren ...«, schreibt Paulus (Röm 11,11). Der Weg Gottes (und des Paulus) zu den Heiden ist möglich und wird eröffnet durch das jüdische »Nein«.

Diese Antwort ist nicht die einzig mögliche. Das jüdische »Nein« bedeutet auch: Dieser Mann aus Nazareth kann nicht der erwartete Messias sein, denn ansonsten wäre die Welt definitiv eine andere. Wolf und Lamm würden beieinander wohnen, Leid und Geschrei würden nicht mehr sein. Aber seht euch die Welt an! Und redet nicht zu schnell davon, dass die eigentliche Erlösung eben doch eine Erfahrung der religiösen Innerlichkeit sei. Das entspricht nicht den Verheißungen Gottes! Paulus schreibt in 2Kor 1,20: »Denn auf alle Gottesverheißungen ist in ihm [in Christus] das Ja; darum sprechen wir auch durch ihn das Amen, Gott zum Lobe.«<sup>31</sup> Wenn Christus die Verheißungen nicht erfüllt, sondern bestätigt, ist das jüdische Nein zu Jesus als dem »Messias« zugleich das »Ja« zu diesen Verheißungen.

Und es bewahrt davor, Christus und das Christusgeschehen einzuordnen in die fromme Inner-

lichkeit und dabei die Welt zu vergessen. Dietrich Bonhoeffer schreibt in seiner Ethik: »Die abendländische Geschichte ist nach Gottes Willen mit dem Volk Israel unlöslich verbunden, nicht nur genetisch, sondern in echter unaufhörlicher Begegnung. Der Jude hält die Christusfrage offen [...]«.»<sup>32</sup>

Nur so – als offene Christusfrage – sind Christinnen und Christen davor bewahrt, Christus »haben«, das Christentum in eine *theologia gloriae* verwandeln und die *theologia crucis* verdrängen zu wollen – die Torheit des Kreuzes, die Paradoxie eines gekreuzigten Messias. Christus bleibt voraus und der Kirche wie den einzelnen Glaubenden gegenüber. Das jüdische Nein zu Jesus als dem Christus hält christliches Bekenntnis vor jeder Verfestigung offen und macht dialogfähig.<sup>33</sup> Weiter und wichtiger: Es macht Christenmenschen zu Hoffenden und immer neu zu Handelnden in dieser Welt.<sup>34</sup>

### 3.2 Erlösung als Eingliederung in eine neue Gemeinschaft – zur Soteriologie

Mit dem Blick auf Iwands Predigthilfe habe ich bereits angedeutet, was *Soteriologie*, die Lehre von der Erlösung, bedeuten könnte und müsste: Eingliederung in eine neue Gemeinschaft, hier: in die Hausgemeinschaft Gottes, in der Israel schon lebt. Soteriologie, die Lehre von der Erlösung, wäre dann zunächst *sozial*, nicht aber *individualisierend* zu denken.

Damit ginge es m.E. vor allem darum, dass wir eine merkwürdig Israel- und Bibel-vergessene soteriologisch-heilsgeschichtliche Konstruktion hinter uns lassen, die christliche Frömmigkeit in vielen Kontexten prägt, aber auch heftig belastet. Ich stelle sie karikierend verkürzt vor Augen: »Am Anfang, also: kurz nach der Schöpfung, war alles o.k., dann aber kam als der erste Betriebsunfall der Schöpfung die Sünde (symbolisiert durch den Apfel im Paradies und die böse Schlange), dann wurde alles irgendwie immer schlimmer wegen der Sünde, und irgendwann schickte Gott als Notmaßnahme zur Rettung der ihm immer problematischer entgleitenden Menschheit Christus, der starb und auferweckt wurde und so jedem einzelnen Sünder eine neue Perspektive ermöglicht.« So einfach, so falsch.

Diese Linie übersieht alles, was in der ersten Bibel der Christen und in der Heiligen Schrift Israels gesagt ist, und das meiste von dem, was im Neuen Testament steht. Sie zeichnet ein Modell, das vergisst, dass es eine Geschichte Gottes mit seiner

Welt gab und gibt, eine Geschichte der Erlösung und der Erwählung, der Rettung und des Heils, die nicht mit Christus beginnt, sondern mit dem Ruf an Abram und mit der Erwählung des Volkes Israel. Von Anfang an ist diese Geschichte zugleich partikular *und* universal, zugleich auf Israel *und* auf die Welt orientiert.<sup>35</sup> In *diese* Geschichte gehört auch Jesus, den wir Christen als den Christus bekennen, und nimmt die, die an ihn glauben, mit hinein in Gottes Geschichte mit seiner Welt und seinem Volk Israel.

Wenn es um Erlösung geht, das hat nicht nur Hans Joachim Iwand, das hat vor allem Karl Barth eingeschärft, dann geht es natürlich um den Einzelnen. Aber die Ordnung ist eine andere: Es geht zunächst um Israel, es geht dann um die Kirche und nur so geht es um den Einzelnen in diesen Relationen.

Ob wir es schaffen, diese Dimension einer sozial gedachten Soteriologie in unserer individualisierten Spätmoderne neu zu lernen? Es wäre auch und gerade für die Frage nach der »Judenmission« entscheidend: Es gibt eben nicht eine Menge von Individuen auf dieser Welt, die alle unter der Sünde stehen und erlöst werden müssten – und einige wenige Christinnen und Christen, die wissen, wie das geht (so stark verkürzt die Sicht mancher christlicher Kreise). Christliches Zeugnis vor der Welt bedeutet zunächst und vor allem: Zeuge zu sein für die Erwählung Israels und für Gottes Bund mit seinem Volk. Das hat etwa die Evangelische Kirche von Hessen-Nassau in ihrer Änderung des Grundartikels 1991 deutlich gemacht: »Aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen, bezeugt die Kirche neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen. Das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt dieses Zeugnis ein.«<sup>36</sup> – Damit ist Judenmission undenkbar. Denn christliches Zeugnis ist ja zunächst ein Zeugnis für die Erwählung Israels – keineswegs ein Zeugnis der soteriologischen Verlorenheit der Juden.

### 3.3 Jenseits von Relativismus und jenseits von Triumphalismus – zur Ekklesiologie

Wir stehen damit vor der Aufgabe, eine *nicht relativistische* und zugleich *nicht triumphalistische* Kirche zu denken und so zu leben.<sup>37</sup> Der Relativismus würde sagen: Jeder soll nach seiner Façon selig werden – und wir sind (vielleicht) als Kirche eine davon. Der Triumphalismus würde meinen: Alle können nur nach einer Façon selig werden – und das ist die unsere. Der Weg, den es zu lernen gilt, ist der, Joh 14,6 zu buchstabieren:

Jesus Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben – und wir sind diejenigen, die ihm auf diesem Weg nachfolgen und in seinen Spuren unterwegs sind. Aber nicht *wir haben* die Wahrheit, sondern *Er ist* die Wahrheit – Er, der Jude Jesus, der uns auf dem Weg, den wir gehen, an die Seite der Jüdinnen und Juden stellt, die schon länger auf diesem Weg unterwegs sind.

Das bedeutet: Nicht die Relativierung des Bekenntnisses zu Jesus Christus, sondern das unbedingte Ernstnehmen des Bekenntnisses zu Jesus Christus führt uns dahin, Kirche eben *nicht* triumphalistisch zu denken, sondern erwartungsvoll mit Ihm unterwegs zu bleiben, führt uns dahin, das Judentum eben nicht als letztlich unbedeutende Größe an den Rand zu drängen, sondern *mit Israel* unseren Weg zu gehen. (Eine solche Haltung jenseits von Triumphalismus und jenseits von Relativismus scheint mir übrigens auch für den Dialog mit anderen Religionen und für Dialoge und Gespräche in der säkularen Gesellschaft entscheidend zu sein!)

Was ich hier zur Ekklesiologie und darüber hinaus zur christlichen Identität ausführe, betrifft *meine* Perspektive, die Perspektive einer Kirche aus den Heiden und ihrer Theologie. Ich rede nicht aus der Perspektive so genannter messianischer Juden oder Judenchristen.<sup>38</sup> Ich plädiere dafür, an dieser Stelle genau hinzusehen und wahrzunehmen – und selbstverständlich auch den Dialog mit diesen Gruppierungen nicht abreißen zu lassen. Theologische Kritik an diesen Positionen ist überall dort nötig, wo zu einfache theologische Muster, die wir in ihrer Problematik erkannt haben, in diesen Kreisen perpetuiert werden. Wenn dort z.B. die »bleibende Erwählung Israels« als durch das Christusereignis erledigt betrachtet wird, ist unser Einspruch unerlässlich. Wenn dort zu einfache Bilder von der Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen auf Jüdinnen und Juden übertragen werden, ist Kritik nötig. Wenn dort evangelikale Basis-Theologien einfach wiederholt werden, gilt es, Differenzierungen einzutragen. Aber ich schließe keineswegs aus, dass es auch Lernpotentiale gibt, die in den Theologien oder in der Praxis dieser (im Einzelnen überaus unterschiedlichen!) Gruppen auftauchen. Der grundlegenden These, wonach Juden missioniert werden müssten, weil sie andernfalls als »verloren« bezeichnet werden müssten, gilt es in diesem Dialog aber deutlich zu widersprechen.

Ob sich diese Gruppen als »Brücke« erweisen können zwischen Christen und Juden, wie dies teilweise ihrem Selbstverständnis entspricht, ist m.E. vor allem aus zwei Gründen fraglich: Einerseits weil wir – Gott sei Dank – keine Brücke brauchen, sondern aufgrund

der Entwicklungen der vergangenen Jahre und Jahrzehnte vielfältig im Dialog stehen. Andererseits weil diese vermeintliche Brücke gerade von jüdischer Seite nicht betreten werden wird.

#### 4. Begriffe und Metaphern für das Miteinander – Zeugnis, Mission, Dialog oder: Begegnung und Kooperation

Die Erneuerung der vergangenen Jahre im christlich-jüdischen Miteinander ging auch einher mit einer intensiven Nachfrage nach den Begriffen. Wenn wir nicht mehr von »Mission« reden, welche Begriffe gebrauchen wir dann?

Seit den 1970er Jahren (genauer: seit der Europäischen Regionaltagung »Kirche und jüdisches Volk« im September 1974 in Arnoldshain) ist die Unterscheidung von Zeugnis, Mission und Dialog vielfältig verwendet und modifiziert worden. Damals hieß es: »Sowohl Mission als auch Dialog gehören zu demselben unaufgebbaren Zeugnis der Kirche.«<sup>39</sup> Der *Zeugnis*-Begriff wurde also zum Oberbegriff, dem Mission und Dialog untergeordnet waren. Die EKD-Studie »Christen und Juden I« aus dem Jahr 1975 fragt auf diesem Hintergrund weiter und erkennt: »Deshalb stehen die Christen heute vor der Aufgabe, neu darüber nachzudenken, wie sie ihr Zeugnis, daß Jesus Christus Heil für alle Menschen bedeutet, im Blick auf die Juden verstehen, wie sie es benennen und welche Gestalt sie ihm geben sollen.«<sup>40</sup> Hier ist also klar, dass auch dem Judentum gegenüber »Zeugnis« nötig ist – freilich ein anderes als gegenüber anderen –, ohne dass die Studie hier bereits weiterführt.

In den Folgejahren wurde dann eher der Begriff *Dialog* verwendet, um die Wechselseitigkeit zum Ausdruck zu bringen und den Wunsch, das jeweils Eigene des Gegenübers zu achten und lernbereit auf die Stimme des Anderen zu hören.

Ein Problem sehe ich darin, dass diese Begriffe alle durch eine gewisse Unschärfe gekennzeichnet sind. Daher halte ich gegenwärtig auch nicht viel davon, die Linie der 1970er Jahre fortzusetzen, den Begriff der »Mission« zu vermeiden, aber stattdessen recht unbestimmt von »Zeugnis« zu reden. Der Verdacht lässt sich ja nicht so leicht aus der Welt räumen, dass unter Umständen das mit Mission Gemeinte nur auf ein anderes, weniger umstrittenes Wort übertragen wird. Es gäbe dann zwar keine Judenmission, aber ein christliches Zeugnis *gegenüber* Juden.



Mein Vorschlag lautet, diese Begriffe für eine Weile zu lassen – und auf zwei andere Begriffe zu setzen: *Begegnung und Kooperation*.

Der Begriff der *Begegnung* findet sich seit der EKD-Studie II (1991) als leitender Begriff<sup>41</sup> und hat für die Umbenennung von Vereinen im christlich-jüdischen Dialog zu »Begegnungen von Christen und Juden« (BCJ) Pate gestanden. Für die *Begegnung* im christlich-jüdischen Kontext scheint mir besonders die topographische Metaphorik, die der Kulturwissenschaftler Homi K. Bhabha im postkolonialen Diskurs entwickelt hat, hilfreich.<sup>42</sup> Er spricht vom »Dritten Raum« als Ort jeder echten Begegnung. Eine Begegnung in diesem dritten Raum setzt voraus, dass beide Partner nicht das Ziel haben, das Gegenüber in das »Eigene« hineinzuziehen, sondern bereit sind für eine Begegnung im dritten Raum jenseits des ersten Raums des Eigenen und des zweiten Raums des Anderen, die – wenn es gut geht – jeden der beiden Partner erneuert und verändert in den eigenen Raum zurückgehen lässt.

Solche Begegnungen ereignen sich; sie wären aber noch zu wenig, um das christlich-jüdische Miteinander zu beschreiben. Es muss und kann die *Kooperation* hinzutreten. Theologisch formuliert: Christen und Juden sind je auf ihre Weise *co-operatores*, Mit-Arbeiterinnen und Mit-Arbeiter Gottes auf dieser Erde. Rosenzweig und Iwand hatten genau diese *Co-operatio* beschrieben. *Beide* sind Zeugen des *einen* Gottes in dieser Welt.

Diese Sicht haben inzwischen auch jüdische Dialogpartner auf erfreuliche Weise bestätigt und vertieft. Zunächst in der am 11.9.2000 in der New York Times und am 12.12.2000 in der Frankfurter Rundschau veröffentlichten Erklärung »Dabru Emet«, in der es u.a. heißt:

»Juden und Christen erkennen, ein jeder auf seine Weise, die Unerlöstheit der Welt, wie sie sich in andauernder Verfolgung, Armut, menschlicher Entwürdigung und Not manifestiert. Obgleich Gerechtigkeit und Frieden letztlich in Gottes Hand liegen, werden unsere gemeinsamen Anstrengungen zusammen mit denen anderer Glaubensgemeinschaften helfen, das Königreich Gottes, auf das wir hoffen und nach dem wir uns sehnen, herbei zu führen. Getrennt und vereint müssen wir daran arbeiten, unserer Welt Gerechtigkeit und Frieden zu bringen.«<sup>43</sup>

Am 3.12.2015 erschien eine Erklärung orthodoxer Rabbiner – bezogen vor allem auf die Verände-

rungen im katholischen Christentum seit der Erklärung »Nostra aetate« des Zweiten Vatikanischen Konzils 1965. Darin wird u.a. die »gemeinsame Aufgabe in der Verheißung des Bundes« betont, »die Welt unter der Herrschaft des Allmächtigen zu verbessern, so dass die gesamte Menschheit Seinen Namen anruft und Laster von der Erde verbannt werden.« Weiter heißt es: »Wir glauben, dass Gott viele Boten nutzt, um Seine Wahrheit zu offenbaren [...]«<sup>44</sup>

*Begegnung und Kooperation* als Zeugen Gottes auf dieser Welt und als gemeinsam in der *missio Dei* Stehende – darum geht es m.E. im Verhältnis von Christen und Juden. Konstitutiv dafür ist ein klares und entschiedenes, ein selbstbewusstes und fröhliches *Nein* zu jeder heidenchristlichen Judenmission.

#### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Vgl. hierzu auch das unter <http://www.zentralratdjuden.de/de/article/4532.mit-gebotenem-ernst.html?sstr=judenmission> [Zugriff vom 13.05.2016] zu findende Interview vom 26.7.2013 mit Rabbiner Henry G. Brandt, der auf die Frage »Wie verbreitet ist Judenmission in Deutschland?« antwortet: »Sie ist nicht sonderlich weit verbreitet. Wir wissen, dass es vor allem seitens evangelikaler Kreise Versuche gibt, Juden zum Christentum zu bekehren. Das ist aber nicht die offizielle Politik der Evangelischen Kirche in Deutschland, der EKD. Der Vorsitzende des Rates der EKD, Nikolaus Schneider, hat sich auch wiederholt gegen jegliche Missionierung von Juden ausgesprochen. Die katholische Kirche hält sich grundsätzlich von missionarischen Aktivitäten gegenüber Juden fern, auch wenn man vielleicht nicht für jeden einzelnen Priester die Hand ins Feuer legen kann.«

<sup>2</sup> Zitiert nach <https://de.wikipedia.org/wiki/Judenmission> [Zugriff vom 28.04.2016].

<sup>3</sup> Vgl. zu diesem Begriff der »Vergegnung« nur Kim Strübind, *Etappen der »Vergegnung«*. Christentum und Antisemitismus, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 3 (1998), 161–201.

<sup>4</sup> Die Aussage Joel Bergers ist im Internet vielfach greifbar und von ihm selbst in zahlreichen Vorträgen und Gesprächen wiederholt worden.

<sup>5</sup> Vgl. die Dokumentation dieser Texte in: Hans Hermann Henrix/Rolf Rendtorff (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 1: Von 1945 bis 1985, Paderborn/München 1988; Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus, *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2: Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn/Gütersloh 2001; Hans Hermann Henrix/Reinhold Boschki (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 3: Dokumente von 2000 bis heute [digitale Version].

<sup>6</sup> Vgl. Annemarie Mayer, *Judentum – Christentum – Menschentum. Eine Einführung in Leben und Denken Franz Rosenzweigs unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehrhaustätigkeit in Frankfurt*, in: Werner Licharz (Hg.), *Lernen mit Franz Rosenzweig*, *ArTe* 24, Frankfurt/M. 1984, 47–66.

<sup>7</sup> Franz Rosenzweig, *Briefe, unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig*, Berlin 1935, 73.

<sup>8</sup> Vgl. zu dem gesamten Brief a.a.O., 71–76.

<sup>9</sup> A.a.O., 72.

<sup>10</sup> Vgl. a.a.O., 73.

<sup>11</sup> A.a.O., 74.

<sup>12</sup> Vgl. a.a.O., 74.

<sup>13</sup> Vgl. a.a.O., 75.

<sup>14</sup> Die Zitate finden sich a.a.O., 74 und 75.

<sup>15</sup> A.a.O., 76.

<sup>16</sup> Hans Joachim Iwand, *Pfingsten: Eph 2,19–22*, in *Göttinger Predigtmeditationen 1946*, neu abgedruckt in: *GPM 70* (2015/16), 299–303, 303.

<sup>17</sup> So Magdalene Frettlöh in ihrem, den Text Iwands kommentierenden Beitrag: »Vergesst das mit nicht!« *Eine Erinnerung an Hans Joachim Iwands Predigthilfe zu Pfingsten 1946*, in: *GPM 70* (2015/16), 288–298, 293.

<sup>18</sup> Frettlöh, a.a.O., 294.

<sup>19</sup> Frettlöh, a.a.O., 298.

<sup>20</sup> A.a.O., 301.

<sup>21</sup> A.a.O., 303. Hans Joachim Iwand ist sich bei seiner Lektüre des Textes aus Eph 2 übrigens selbstverständlich der Tatsache bewusst, dass seine Lesart nicht der ursprünglichen Lesart in der Situation des Epheserbriefs entspricht, der um das Miteinander so genannter Juden- und Heidenchristen in der einen Kirche Jesu Christi rang, nicht aber das Miteinander einer primär heidenchristlichen Gemeinde mit dem bleibend erwählten Gottesvolk Israel und den heute lebenden Jüdinnen und Juden bedenkt. Der nach dem Zweiten Weltkrieg neue Kontext rechtfertigt aber für Iwand die kontextuelle Relektüre.

<sup>22</sup> A.a.O., 299.

<sup>23</sup> Vgl. Hans Joachim Iwand, *Die Kirche und die Juden* (1951), zitiert bei Frettlöh, a.a.O., 291.

<sup>24</sup> Vgl. die Kundgebung »Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung zum Reformationsjubiläum« der 2. Tagung der 12. Synode der EKD, Bremen, vom 11.11.2015; vgl. auch Martin Luther, *Von den Juden und ihren Lügen, neu bearbeitet und kommentiert von Matthias Morgenstern*, Wiesbaden 2016.

<sup>25</sup> Vgl. Alexander Deeg, *Faktische Kanones und der Kanon der Kirche. Überlegungen angesichts der Diskussionen um die Rolle der Bibel in der evangelischen Kirche, um die Kanonizität des Alten Testaments und die Revision der Lese- und Predigtperikopen*, in: *PTH 104* (2015), 269–284; ders., *Die zwei-eine Bibel. Der Dialog der Testamente und die offene christliche Identität*, in: *zeitzeichen* 17 (2015), Nr. 7, 41–43; ebenfalls abgedruckt in: *BlickPunkte. Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost*, Nr. 4, August 2015, 15–17, sowie in: *epd-Dokumentation* Nr. 8, 23.2.2016, 4–6; ders., *Selbstverständlich und Israel-sensibel. Das Alte Testament predigen*, in: *Junge Kirche* H.1/2016, 27–29; erneut abgedruckt in: *Blickpunkte* H. 2, April 2016, 7–8.

<sup>26</sup> Vgl. nur Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 21992, bes. §6 (»Abraham, unser Vater: über die Berufung (Devotione)«).

<sup>27</sup> Vgl. nur Israel Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*, Göttingen 2007.

<sup>28</sup> Vgl. oben Anm. 1.

<sup>29</sup> Das ist schon in dem grundlegenden reformatorischen Bekenntnis, der *Confessio Augustana* der Fall, in dem sich zeigt, wie Christologie (CA III; aber auch insgesamt CA I–III), Soteriologie (vor allem CA IV) und die Lehre von der Kirche (CA V, VII und VIII) nur im Zusammenhang bestimmbar sind.

<sup>30</sup> Robert Brandau, *Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem*, Neukirchen-Vluyn 2006, 3.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu auch Röm 15,8: »Denn ich sage: Christus ist ein Diener der Juden geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheißungen zu bestätigen, die den Vätern gegeben sind.«

<sup>32</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. v. Ilse Tödt, DBW 6, Sonderausgabe Gütersloh 2015, 94f.

<sup>33</sup> Das gilt auch für die Beschreibung der Eschatologie. Paulus hält die Frage, welche Rolle Christus ‚am Ende‘ spielen wird, bekanntlich offen, indem er Jer 31,33 zitiert: »[...] und so wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht: ‚Es wird kommen aus Zion der Erlöser, der abwenden wird alle Gottlosigkeit von Jakob« (Röm 11,25).

<sup>34</sup> Damit hat das jüdische Nein eine positiv-heilsame Funktion, die Christinnen und Christen erkennen können. Die Herausforderung besteht freilich darin, diese Funktion nicht in eine Funktionalisierung zu verwandeln, was m.E. am ehesten dadurch möglich ist, dass die Haltung des Hinhörens und die Offenheit, Neues zu lernen, grundlegend für jede Begegnung mit Jüdinnen und Juden bleibt. – Das jüdische Nein kann und sollte zudem hineinführen in ein erneuertes Handeln der Christenmenschen (vgl. hierzu auch Röm 10,19; Röm 11,11 und die Entschließung der Synode der Evangelischen Kirche der Pfalz [1990] und dazu Brandau [Anm. 30], 318f.).

<sup>35</sup> Vgl. nur Klara Butting, *Das Alte Testament – Stachel im Fleisch der Kirche*, in: *Begegnungen H. 2*, 2016, 2–4, bes. 3.

<sup>36</sup> Zitiert nach <http://www.ekhn.de/glaube/kirchenjahr/9-november/grundartikel-der-ekhn.html> [Zugriff vom 13.05.2016].

<sup>37</sup> Vgl. dazu auch Brandau (Anm. 30), 444, der von einer Bewahrung vor »ekklesiologischem Triumphalismus« spricht.

<sup>38</sup> Vgl. zu den Begriffen und den damit zusammenhängen Fragen auch: Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum vom 14. März 2000*, in: Henrix/Kraus, *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, 862–932, 900–902.

<sup>39</sup> Europäische Regionaltagung »Kirche und jüdisches Volk«, Erklärung vom September 1974, zitiert in: Hans Hermann Henrix/Rolf Rendtorff (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 1: Von 1945 bis 1985, Paderborn/München 1988, 369–371, 370.

<sup>40</sup> Rat der EKD, Studie »Christen und Juden« vom Mai 1975, zitiert in: Hans Hermann Henrix/Rolf Rendtorff (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 1: Von 1945 bis 1985, Paderborn/München 1988, 558–578, 578.

<sup>41</sup> Vgl. Rat der EKD, *Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum vom 30. Oktober 1991*, in: Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986–2000*, Paderborn/Gütersloh 2001, 627–668, 663f.; Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum vom 14. März 2000*, in: Henrix/Kraus, *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, 862–932, 899f.

<sup>42</sup> Vgl. z.B. Homi K. Bhabha, *Das theoretische Engagement*, in: ders., *Die Verortung der Kultur*, Stauffenberg Discussion 5, mit einem Vorwort v. Elisabeth Bronfen, übers. v. Michael Schiffman und Jürgen Freudl, Tübingen 2000 (engl. Original: *The Location of Culture*, 1993), 29–58 (zuerst 1988).

<sup>43</sup> Zitiert nach: <http://www.judentum.org/judenmission/judenmission/dabru-emeth.htm> [Zugriff vom 13.05.2016].

<sup>44</sup> Die Erklärung, die den Titel »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun. Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen« trägt, wird hier zitiert nach: [http://www.jcrelations.net/Den\\_Willen\\_unseres\\_Vaters\\_im\\_Himmel\\_tun\\_Hin\\_zu\\_einer\\_Partnerschaft\\_zwischen\\_Jud.5227.0.html?L=2](http://www.jcrelations.net/Den_Willen_unseres_Vaters_im_Himmel_tun_Hin_zu_einer_Partnerschaft_zwischen_Jud.5227.0.html?L=2) [Zugriff vom 13.05.2016]. 