

DIE BLEIBENDE ERWÄHLUNG ISRAELS UND DAS BEKENNTNIS ZU JESUS CHRISTUS

ANDREAS PANGRITZ

»Aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen, bezeugt sie [die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau] neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen. Das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt dieses Zeugnis ein.«

■ EINLEITUNG

Der Absatz, der durch Kirchengesetz vom 3. Dezember 1991 in den Grundartikel der EKHN aufgenommen wurde, bringt in komprimiertester Form eine Neuorientierung der Kirche in ihrem Verhältnis zum Judentum zum Ausdruck.

Die Einfügung besteht aus zwei Sätzen, die – wenn ich es richtig sehe – drei Aussagen enthalten, die einander in einer nicht ganz leicht durchschaubaren Weise kommentieren. Die Hauptaussage liegt im Zeugnis von der »bleibenden Erwählung der Juden« und von »Gottes Bund mit ihnen«. Durch den vorangestellten Halbsatz wird dieses Zeugnis als Konsequenz aus der »Umkehr« dargestellt, zu der sich die Kirche »aus Blindheit und Schuld ... gerufen« weiß. Durch den Folgesatz, der »das Bekenntnis zu Jesus Christus« betont, wird die Hauptaussage in einer Weise ergänzt, die fragen lässt, ob es sich eher um eine Relativierung oder eine Unterstreichung handeln soll. Jedenfalls wird hier eine gewisse Spannung erkennbar, über die ich im Folgenden nachdenken will.

Etwas verwirrend wirkt das Wörtchen »neu« in der Hauptaussage: Soll damit gesagt werden, dass die Kirche erneut sagt, was sie schon immer gesagt hat? Handelt es sich also um eine bloße Wiederholung? Oder soll das Wörtchen sagen, dass die Kirche eine neue Erkenntnis formuliert, die ihr jetzt erst geschenkt worden ist? Der christologische Folgesatz deutet auf die erste Lesart hin: Das Christusbekenntnis hätte dann schon immer dieses Zeugnis eingeschlos-

sen, das jetzt nur erneut in Erinnerung gerufen wird. Der Anfang der ganzen Ergänzung, wonach die Kirche bekennt, sie sei »aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen«, deutet aber eher darauf hin, dass es sich in dem Zeugnis von der bleibenden Erwählung der Juden um eine neue Erkenntnis der Kirche aufgrund eines Denkens aus der Umkehr heraus handeln dürfte.

■ ZUM SCHULDBEKENNTNIS

Wenn man fragen wollte, an welche Blindheit und Schuld hier gedacht ist, dann kann an Formulierungen aus einem Brief von Hans Joachim Iwand an Josef Lukl Hromádka aus dem Jahr 1959 erinnert werden, in dem es heißt: »Angesichts des heraufkommenden Nationalsozialismus habe ich zu zweifeln begonnen an der Redlichkeit meines Standes ...« Iwand denkt dabei in erster Linie an das »Feld der Nachfolge, des Ethos, der praktischen Bewährung ...«, wobei es ihm vor allem um die mangelnde Solidarität mit den Juden geht:

Wir haben nicht klar genug gesehen, was erst langsam in uns allen – mit wenigen Ausnahmen, die es vorher wußten – gedämmert hat, daß der Angriff auf die Juden Ihm galt, Jesus Christus selbst. Wir haben theologisch zwar an der Menschheit Jesu Christi festgehalten, aber daß dieser Mensch ein Jude war, das haben wir dogmatisch oder im Sinne eines allgemeinen Humanismus ethisierend für irrelevant erachtet. Wir haben den inneren Zusammenhang zwischen dem alten und dem neuen Bund weniger klar und scharf gesichtet, als es der Gegner tat, der die schwächste Stelle in unserem modernen Christentum erspäht hatte. In diesem Falle lag die Decke eher vor den Augen der Kirche als über der Synagoge. ... Wer wird diese Schuld einmal von uns und unseren Vätern – denn dort begann es – nehmen?¹

1 Hans Joachim Iwand, »Antwort. Ein Brief an J. L. Hromádka«, in: *Communio Viatorum II*, 2–3, Prag Sommer 1959, S. 130; zit. nach Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988, S. 78ff. – In diesem Zusammenhang erinnert Iwand auch an Karl Barths Satz, »daß Antisemitismus heute die Sünde gegen den Heiligen Geist sei«.

König David

Gewiss kann man fragen, ob es dem christlich-jüdischen Verhältnis guttut, wenn es von vornherein unter dem Aspekt der Schuld der Christen gegenüber den Juden thematisiert wird. Und doch ist dies die Perspektive, in der es nach der Schoa zuerst zur Sprache kam. So hat es durchaus seine Richtigkeit, dass die zentralen Bekenntnissätze des bahnbrechenden Rheinischen Synodalbeschlusses »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom 11. Januar 1980 mit einem entsprechenden Schuldbekenntnis einsetzen: »Wir bekennen betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust.«² Entsprechend heißt es in der von Eberhard Bethge entworfenen These zum »Holocaust als Wendepunkt«, die Ermordung der europäischen Juden bedeute »eine Krise unserer Zivilisation, Kultur, Politik und Religion«, wobei der religiöse Aspekt besonders betont wird, »weil für die Christen die geplante und durchgeführte Ausrottung des erwählten Volkes Gottes vollzogene Blasphemie ist ...« Von diesem »ungeheuerlichen Ereignis« sei daher nicht nur »die Judenheit« betroffen, sondern »nicht weniger« auch »Christen in Deutschland«.³

Durch den Holocaust sei »die alte Frage nach der Theodizee in ungeahnter Schärfe neu gestellt.«

Dies wird durch jüdische Stimmen einer Theologie nach dem Holocaust ausführlich belegt, wobei u. a. Elie Wiesel zu Wort kommt: *Jude zu sein, bedeutet, sämtliche Gründe in der Welt dafür zu haben, keinen Glauben zu haben an Sprache, an Singen, an Gebete und an Gott; aber fortzufahren, die Geschichte zu erzählen, den Dialog weiterzutragen, und meine eigenen stillen Gebete zu haben und meine Auseinandersetzungen mit Gott.*⁴ Angesichts solcher jüdischen Stimmen stelle sich die Frage, »warum sich die Theodizeefrage nicht noch viel härter für Christen stellt.«⁵

Es folgen Sätze, die in ihrer Ratlosigkeit für ein kirchliches Dokument ganz ungewöhnlich sind:

Christliche Antworten haben es schwer, wegen der Gefahr, aus der eigenen Verwicklung in das Geschehen zu entfliehen. ... Angesichts dieser Situation ist das Eingeständnis, daß wir jetzt keine Antwort haben – ja, nicht haben können, verantwortlich. ... Stumme tätige Buße könnte die vorläufige, aber theologisch notwendige Antwort sein.

Es sei aber eine umfassende Umkehr notwendig, wobei die »möglichen Antworten« primär »auf ethischem Feld« lägen, auch wenn sie »tatsächlich ... theologisch begründet sind.«⁶ Neben Konsequenzen

2 *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*. Handreichung Nr. 39 ... der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1980, S. 10.

3 Eberhard Bethge, These I, in: *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, a. a. O., S. 13f.

4 Elie Wiesel [1974], zit. nach: E. Bethge, These I, a. a. O., S. 16.

5 E. Bethge, These I, a. a. O., S. 16f.

6 E. Bethge, These I, a. a. O., S. 18f.

auf den Ebenen von Zivilisation, Kultur und Politik fordert die These, auf der Ebene der Religion einen »Prozeß des Umdenkens bestimmter theologischer Vorstellungen« einzuleiten.⁷

■ DAS ZEUGNIS VON DER BLEIBENDEN ERWÄHLUNG DER JUDEN

In der Hauptaussage der Ergänzung zum Grundartikel der EKHN wird ein Zeugnis abgelegt, ein Zeugnis, durch das die Kirche ihre Verbundenheit mit Israel zum Ausdruck bringen will. Zentrale Stichworte sind »Erwählung« und »Bund«.

Ebenfalls im Jahr 1991 konnte die Evangelische Kirche in Deutschland in ihrer Studie »Christen und Juden II« das Bekenntnis zur »bleibenden Erwählung« der Juden bereits als kirchlichen Konsens feststellen, wenn es dort heißt: *Für das Verhältnis von Christen und Juden ist es ein theologisch entscheidender Punkt, daß die bleibende Erwählung Israels heute zu den allgemein anerkannten christlichen Überzeugungen zählt.*⁸ Was den »Bund« Gottes mit Israel betrifft, hatte die Evangelisch-Reformierte Kirche bereits am 9. Juni 1988 einen Absatz in den § 1 (Grundlegung) ihrer Kirchenverfassung aufgenommen, in dem es heißt: »Gott hat Israel zu seinem Volk erwählt und nie verworfen. Er hat in Jesus Christus die Kirche in seinen Bund hineingenommen ...«⁹ Die EKHN formuliert vorsichtiger, indem sie vom Bund wie auch von der Erwählung nur in Bezug auf das Judentum spricht.¹⁰

Dass dies gleichwohl Aussagen der Verbundenheit der Kirche mit Israel sein wollen, wird im Grunde erst durch den folgenden Satz deutlich, der behauptet, dieses Zeugnis sei bereits in das Christusbekenntnis eingeschlossen.¹¹ Wir werden darauf zurückkommen.

■ ZUM CHRISTUSBEKENNTNIS

Der Hinweis auf das Christusbekenntnis fügt den Satz in den kompositorischen Rahmen ein; es handelt sich offenbar um einen Rückverweis auf den Satz, der der Ergänzung des Grundartikels unmittelbar vorangeht, in dem sich die EKHN ausdrücklich zur Theologischen Erklärung von Barmen bekennt. Es soll offenbar unterstrichen werden, dass das Denken aus der Umkehr heraus die Kirche nicht etwa von Christus entfremdet, sondern sie gerade erst recht mit Jesus Christus, wie er in der Heiligen Schrift bezeugt ist, verbindet. So erläutert es der Evangelische Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau: »Der letzte Teil der Grundartikelerweiterung ist Ziel und Gipfel der gesamten Aussage. Nun wird deutlich, daß hier nicht über Bund und Erwählung des jüdischen Volkes gesprochen wird, ohne daß es uns als Christen etwas angehe. Vielmehr wird bekannt, daß die Aussagen über die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes und über das Bestehen des Bundes Gottes mit Israel unverzichtbarer Bestandteil des christlichen Bekenntnisses sein müssen.«¹²

7 E. Bethge, These I, a. a. O., S. 19.

8 *Christen und Juden II: Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 1991, S. 18f. – Vgl. ebd.: »Wenn Israel nicht als von Gott verworfen angesehen werden kann, sondern, auch angesichts seiner Ablehnung Jesu als Messias, als von Gott geliebt und erwählt betrachtet werden muß, ist eine negative Einstellung von Christen zum Judentum grundsätzlich nicht mehr erlaubt.«

9 Vgl. Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Bd. II, Dokumente 1986 bis 2000*, Paderborn/Gütersloh 2001, S. 567 – Die Ergänzung greift die Formulierung des Rheinischen Synodalbeschlusses von 1980 auf.

10 Andere Landeskirchen haben die Rede vom »Bund« überhaupt vermieden und stattdessen von der Hineinnahme der Kirche in die »Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem Volk« geredet. So hat die Landessynode der Evangelischen Kirche der Pfalz am 11. Mai 1995 den folgenden Absatz in Artikel 1 ihrer Verfassung aufgenommen: »Durch ihren Herrn Jesus Christus weiß sie sich hineingenommen in die Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem ersterwählten Volk Israel – zum Heil für alle Menschen. Zur Umkehr gerufen, sucht sie Versöhnung mit dem jüdischen Volk und tritt jeder Form von Judenfeindschaft entgegen.«

11 Die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland hat am 11. Januar 1996 den folgenden Absatz in den Grundartikel ihrer Kirchenordnung aufgenommen, der das Zeugnis von der bleibenden Erwählung der Juden aussagt, ohne es ausdrücklich mit dem Christusbekenntnis zu verbinden: »Sie bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.«

12 Vgl. »... zur Umkehr gerufen ...« *Ein Lese- und Arbeitsbuch zur Erweiterung des Grundartikels der EKHN*, hg. v. Evang. Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau, 1992. – Die historische Genese der Ergänzung des Grundartikels kann dies Verständnis beleuchten. Auffällig ist, dass der Satz über das Christusbekenntnis in dem ursprünglichen Entwurf für die Synoden vom Dezember 1989 und 1990 noch fehlte. Damals war von »Umkehr und neuer Einsicht« die Rede, die die Kirche zum Bekenntnis zur bleibenden Erwählung Israels bzw. zum Zeugnis davon veranlasst habe. Ein Vorentwurf für die Synode vom Juni 1991 integriert das Zeugnis von der Erwählung dann in einen Satz über Jesus Christus als das »eine Wort Gottes«: »Aus Blindheit und Schuld durch das eine Wort Gottes zur Umkehr gerufen, bezeugt sie, daß die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen durch Jesus Christus Wurzel christlichen Glaubens ist.« (vgl. a. a. O., S. 64) In der endgültigen Fassung wurde diese komplexe christologische Aussage dann in zwei Sätze auseinandergenommen, einen israeltheologischen und einen christologischen.

Ich will mich im Folgenden mit der Frage befassen, wie sich das Zeugnis von der bleibenden Erwählung der Juden und von Gottes Bund mit ihnen zum Christusbekenntnis verhält. Die einleitenden Bemerkungen haben ja gezeigt, dass man zwischen beiden Aussagen eine gewisse Spannung wahrnehmen kann. Man kann versuchen, die Spannung nach der einen oder nach der anderen Seite aufzulösen. Der Nachsatz, der an das Bekenntnis zu Jesus Christus erinnert, suggeriert eine christologische Auflösung der Spannung, indem er schlicht behauptet, das Zeugnis von der bleibenden Erwählung Israels sei in das recht verstandene Christusbekenntnis ohnehin eingeschlossen. Man kann die Spannung aber auch in die andere Richtung auflösen, indem man zu begründen versucht, dass das vorgängige Zeugnis von der bleibenden Erwählung Israels recht verstanden bereits ein Christusbekenntnis impliziere. Man kann aber auch versuchen, mit dieser Spannung zu leben. Ich möchte für diese dritte Möglichkeit plädieren, weil sie meines Erachtens in der Sache angelegt ist.

ZUR DISKUSSION UM DIE FEHLENDE BARMER THESE ZUM JUDESEIN JESU

Die Debatte um das Verhältnis von Christusbekenntnis und Erwählung Israels ist nicht zufällig aus Anlass der Frage aufgebrochen, ob der Theologischen Erklärung von Barmen nicht eine siebte These fehle, die sich ausdrücklich zum Judesein Jesu Christi bekenne. Schon im Jahr 1970 hatte Eberhard Bethge auf der Gründungsversammlung der von Franklin H. Littell und Hubert G. Locke einberufenen *Annual Scholars' Conferences on the Holocaust and the Churches* in Detroit kritische Fragen an die von ihm wahrgenommene Barmen-Orthodoxie gestellt. Das »solus Christus« von Barmen habe zwar im totalitären Führerstaat eine »Insel des Nonkonformismus« geschaffen; doch habe es zugleich die »Selbsttäuschung« der Bekennenden Kirche über ihre faktische Zustimmung zur Politik des Nazistaates auch und gerade gegenüber den Juden befördert,¹³ wie ja schon der Wortlaut der Barmer Erklärung »keinen Hinweis auf Kreuz und Solidarität« enthalte.¹⁴ Spätestens im Nachhinein bedürfe Barmen

Schalom Zion, hebräischer Name der Königin Alexandra (76–67 v. d. Z.)

- 13 Eberhard Bethge, »Troubled Selfinterpretation and Uncertain Reception of the Church Struggle«, in: *The German Church Struggle and the Holocaust*, hg. v. F. H. Littell u. H. G. Locke, Detroit 1974, S. 167–184; deutsche Fassung: »Umstrittenes Erbe. Zum Selbstverständnis der Bekennenden Kirche und seinen Auswirkungen heute« (1970), in: *Pastoraltheologie*, 60. Jg., H. 4 (April 1971), S. 149–161; wieder in: E. Bethge, *Am gegebenen Ort, Aufsätze und Reden 1970 bis 1979*, München 1979, S. 103–116; hier: S. 104f.
- 14 E. Bethge, *Am gegebenen Ort*, a. a. O., S. 115. Das politische Versagen der Bekennenden Kirche – Bethge redet von »einer Art Schizophrenie« (a. a. O., S. 109f.) – habe nach 1945 die Herausbildung einer problematischen Barmen-Orthodoxie begünstigt. Im Fokus von Bethges politischer Kontextualisierung der Barmer Erklärung stand zunächst jedoch nicht das christlich-jüdische Verhältnis, sondern die Frage nach seiner Anwendbarkeit im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika.

Jeschajahu, der hebräische Name des Propheten Jesaja

einer Ergänzung durch »ein Wort vom solidarischen Mitleiden und Eintreten für Entrechtete.«¹⁵

Wieder aufgenommen wurde die Kritik am unzureichenden Christusbekenntnis von Barmen aus Anlass des Barmen-Jubiläums – 50 Jahre nach der Bekenntnissynode – im Jahr 1984.¹⁶ Nicht nur wurde die Barmer Erklärung aufgrund ihrer Verwendung »als Bestandteil von Kirchenordnungen« inzwischen als ein »gesetzlicher Spitzentext« wahrgenommen,¹⁷ vielmehr hatte sich inzwischen gezeigt, »daß das Christusbekenntnis ... von Barmen I auch ein grausamer Spitzentext der Christen gewesen ist«, denn »die Juden ›haben unser Christusverständnis bitter erleiden müssen«, wie Bethge Friedrich-Wilhelm Marquardt zitiert.¹⁸ Was die Bekenner von Barmen 1934 »als befreiende Identitätsaussage« gegen die Häresie in den eigenen Reihen empfanden, das – so Bethge – »erlebten und erleben Juden, gegen sie gewendet, als eine unerbittliche Meßlatte für Unglauben, Verworfenheit und Verstocktheit.«¹⁹ Daher dürfe »Barmen I« heute »nicht mehr genau wie damals ... gelesen werden.« Die Frage laute schlicht: »Was heißt Christus

bekennen nach Auschwitz, ... nach der Begegnung mit Überlebenden von Auschwitz?«²⁰ Auf einer internationalen Barmen-Konferenz in Seattle wurde mit bis dahin unerhörter Schärfe die Frage aufgeworfen, ob eine »ungebrochene Wiedererweckung des Barmer Christozentrismus« nicht »genau jener Theologie das Wort rede, an deren Ende eben der Holocaust« stand.²¹

So wurde auf einer Tagung zur Erinnerung an die Barmer Erklärung in Wuppertal-Barmen im Jahr 1984 unter dem Titel »Israel und die Kirche« eine Variante zur ersten These formuliert, in der es heißt: »Der Jude Jesus Christus ist der für Israel und die Völker gekreuzigte und auferweckte Herr. Er ist das eine Wort Gottes, wie es uns in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments bezeugt ist. Als der Messias Israels und der Versöhner der Welt ist Jesus Christus nicht vom messianischen Gottesvolk der Juden zu trennen. Das ökumenische Gottesvolk der Kirche hat das ursprüngliche Gottesvolk der Juden weder überholt noch ersetzt. Gott bleibt seiner Erwählung treu. Darum: Wer Israel verwirft, verwirft die Treue Gottes.«²²

Hier ist also der Versuch unternommen auszusprechen, was der Satz meinen könnte, wonach das Zeugnis von der bleibenden Erwählung der Juden im Christusbekenntnis eingeschlossen sei. Zugleich taucht hier jedoch ein neues Problem auf: Was genau soll eigentlich mit der Formulierung gemeint sein, dass Jesus »der Messias Israels« sei?

■ »MESSIAS ISRAELS«?

Offensichtlich knüpft die israeltheologische Neuformulierung der ersten Barmer These an den christologischen Bekenntnissatz des Rheinischen Synodalbeschlusses vom 11. Januar 1980 an, in dem es heißt: »Wir bekennen uns zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet.«²³

15 E. Bethge, *Am gegebenen Ort*, a. a. O., S. 114.

16 Eberhard Bethge hat seinen Erkenntnisstand in zwei Vorträgen dargelegt: »Christologisches Bekenntnis und Antijudaismus. Zum Defizit von Barmen I«, gehalten noch im Vorfeld des Barmen-Jubiläums in Arnoldshain im April 1983 (in: ders., *Bekennen und Widerstehen*, München 1984, S. 113–140); und dann aus Anlass der offiziellen Feiern in Barmen im Mai 1984 mit dem Vortrag »Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?« in: *Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche bis zum 20. Juli 1944*, hg. v. Regina Claussen u. Siegfried Schwarz, Bonn 1986, S. 147–166; auch in: *Das eine Wort für alle. Barmen 1934–1984. Eine Dokumentation*, hg. v. Hans-Ulrich Stephan, Neukirchen-Vluyn 1986, S. 114–133).

17 E. Bethge, *Bekennen und Widerstehen*, a. a. O., S. 125.

18 E. Bethge, *Bekennen und Widerstehen*, a. a. O., S. 126 (unter Zitierung von Friedrich-Wilhelm Marquardt, »Was haltet ihr von Christus? Jesus zwischen Juden und Christen«, in: Freiburger Rundbrief 34, 1982, S. 48).

19 E. Bethge, *Bekennen und Widerstehen*, a. a. O., S. 126f.

20 E. Bethge, *Bekennen und Widerstehen*, a. a. O., S. 127f.

21 Roy Eckart in Seattle gegen Heinrich Vogel; vgl. E. Bethge, *Vom Widerstand lernen*, a. a. O., S. 151f.

22 Zitiert nach: »... zur Umkehr gerufen ...«, a. a. O., S. 21.

23 *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, a. a. O., S. 10.

Die gute Absicht des Satzes ist sofort offensichtlich: Das Bekenntnis zu Jesus Christus soll so verstanden werden, dass es die Christen nicht mehr von den Juden trennt, sondern mit ihnen verbindet. Dies wird erreicht durch eine Formulierung, in der einerseits das Judesein Jesu selbst zum Gegenstand des Bekenntnisses erklärt wird und andererseits der Christustitel in einer doppelten Funktion für das Volk Israel und die Völker der Welt erläutert wird: als »Messias Israels« und zugleich als »Retter der Welt«. In dieser Doppelfunktion lauern aber auch Probleme: Die Formel »Messias Israels« ist ohne biblischen Beleg und zudem in sich mehrdeutig, je nachdem, ob der Genitiv als genitivus subjectivus (Messias aus Israel) oder als genitivus objectivus (Messias für Israel) verstanden wird, wobei im letzten Fall eine heimliche judenmissionarische Tendenz nicht auszuschließen wäre.²⁴ Demgegenüber hat schon Dietrich Bonhoeffer in seiner Ethik formuliert: »Der Jude hält die Christusfrage offen.«²⁵ Und Marquardt hat gefolgert: »Wir werden den christlichen Antijudaismus erst hinter uns haben, wenn es uns theologisch gelingt, mit dem jüdischen Nein zu Jesus Christus etwas Positives anzufangen.«²⁶

Nun ist gerade aus Anlass der Diskussion um die Barmer Erklärung behauptet worden, die erste These schließe das Bekenntnis zum Judesein Jesu – wenn auch unausgesprochen – bereits ein, da sie sich ja ausdrücklich zu Jesus Christus bekennt, »wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird«, also doch wohl zu dem Juden Jesus, als der er in der Schrift erscheint, indem er von der jüdischen Mutter Maria geboren (Mt 1,16.25; Lk 2,7), am achten Tag beschnitten (Lk 2,21) und »unter das Gesetz getan« wird (Gal 4,4).

Es muss jedoch eingestanden werden, dass dies Verständnis der ersten Barmer These keinesfalls

Konsens in Kirche und Theologie geworden ist. Zwar wird heute kaum mehr bestritten, »dass Jesus Christus ein geborener Jude sei« (Martin Luther); ob dies jedoch mehr als ein historisch zufälliges Faktum sei, ob dieses Faktum zugleich Gegenstand des christlichen Bekenntnisses sein könne, wird nach wie vor bezweifelt. Demgegenüber hat Friedrich-Wilhelm Marquardt seine Christologie ausdrücklich unter den Titel gestellt: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden.²⁷

ISRAEL ALS »FORMALE CHRISTOLOGIE«?

Unter der missverständlichen, von dem katholischen Theologen Hans-Urs von Balthasar übernommenen Kapitelüberschrift »Israel als formale Christologie« hat Marquardt den Versuch unternommen, die Christusfrage in die Israeltheologie hinein aufzulösen. Missverständlich ist diese Überschrift, weil sie suggerieren könnte, dass damit das Volk Israel christologisch gedeutet und damit christlich vereinnahmt werden solle. Mag sein, dass es so bei von Balthasar gemeint war.²⁸ Marquardt meint es aber doch anders herum. Ihm geht es darum, sämtliche klassischen Formeln, mit denen die Bedeutung Jesu von Nazareth als Christus umschrieben worden ist, als zuvor schon in Israel präformiert zu beschreiben: »Eine messianische oder christologische Auslegung Jesu von Nazareth stünde danach unter... einer Formbestimmung, die nicht aus ihr selbst zu entwickeln wäre, sondern uns vorgegeben wäre in der Hebräischen Bibel.«²⁹ In alledem ist Jesus – wie Marquardt in Anlehnung an Karl Barth formuliert – »vorbehaltlos vergleichbar« der Geschichte Israels.³⁰ Er kann schließlich – mit Barmen – als »das eine Wort Gottes« bekannt werden, weil »das Wort

- 24 Zur Diskussion um den Ausdruck »Messias Israels« vgl. Pinchas Lapide, »Messias Israels?«, in: Berthold Klappert, Helmut Starck (Hg.), *»Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«*, Neukirchen-Vluyn 1980, S. 236–246.
- 25 Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, in: Ilse Tödt u.a. (Hg.), *Dietrich Bonhoeffer Werke*, München 1992, S. 95. – Eberhard Bethge hat an diesen Satz aus Bonhoeffers Ethik erinnert: Wenn Bonhoeffer anerkannt habe, »daß die Christusfrage für Juden unzugänglich geblieben ist«, dann müsse heute weitergefragt werden: »Muß dann nicht uns zugute die »ungläubige« und kritische Verweigerung der Juden immer neu vorgetragen werden, damit wir »bessere« Christen seien?« Dann aber tauche »eine ganz andere Frage« auf, »nämlich: Welchen – vielleicht unverzichtbaren – Dienst leisten uns die Juden, wenn sie nun den Christus, den Sohn Gottes, eben nicht zu ihrem Glaubensinhalt machen?« (Eberhard Bethge, »Christologie und das Erste Gebot«, in: ders., *Erstes Gebot und Zeitgeschichte, Aufsätze und Reden 1980 bis 1990*, München 1999, S. 72f.)
- 26 Friedrich-Wilhelm Marquardt, »Feinde um unsretwillen. Das jüdische Nein und die christliche Theologie«, in: ders., *Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin*, München 1981, S. 311.
- 27 Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, 2 Bände, München 1990 u. 1991.
- 28 Nach Marquardt sei dieser »ernsthafte der Meinung ..., daß eine jüdische Selbstreflexion einem christologischen Sinn der eigenen Existenz auf den Grund kommen müßte und also ohne Christusoffenbarung auf Christologie stoßen könnte.« (F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 58)
- 29 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 57.
- 30 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 218ff.

Gottes« uns »bereits im Leben des jüdischen Volkes anspricht.«³¹

Das gilt zunächst und vor allem für die Bezeichnung Jesu als »Sohn Gottes«. Marquardt betont, dass »dieser Name in den Jesus-Schriften nicht im Sinne der späteren Zwei-Naturen-Lehre aufzufassen sei«,³² denn »Sohnschaft« bezeichne in der Hebräischen Bibel »ein geschichtliches Verhältnis, keines, das von Natur aus besteht.«³³ »Der Inhalt der Sohnschaft besteht in einer Einsetzung Israels an Sohnes statt, also in einer Adoption, – also ... in einem geschichtlichen Akt, genauer: in einem Rechtsakt.«³⁴ Kurz: »Jesus und Israel sind in ihrer gemeinsamen Gottessohnschaft christologisch zu bedenken. ... Der Sohn Gottes Israel gehört zur Bestimmung dessen, was in Anwendung auf Jesus von Nazareth Sohn Gottes heißen soll. Die Parallelität der Namen deutet auf eine Parallelität in der Sache.«³⁵ Anders

gesagt: »Jesus heißt ›Sohn Gottes‹ wie Israel – in gleicher innerer Bindung Gottes an beide, beider an Gott; in gleicher Verpflichtung des Sohnes, als Knecht Gottes unter den Menschen des eigenen Volkes und aller Völker zu wirken; im gleichen Geschichtssinn der toledot gezeugt, geboren und öffentlich bei Namen gerufen.«³⁶

Das israeltheologische Verständnis der Christologie gilt schließlich auch für die dogmatische Tradition vom »munus triplex« Christi,³⁷ in der Jesus als »der Juden König« und darin als »König aller Könige« verstanden wird,³⁸ in der er aber auch als »der Prophet, der in die Welt kommen soll« (Joh 6,14),³⁹ und als Hohepriester gedeutet wird (Hebr 8,4), obwohl er zu Lebzeiten niemals Priester geworden wäre.⁴⁰ Wir können das jetzt nicht weiter verfolgen. Durchgängig ist jedenfalls erkennbar, dass Marquardt einen kritischen Sinn der Ämterlehre deutlich

- 31 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 226 ff. – Dabei könne es sich nur um »christologische Assoziationen ... in der Hebräischen Bibel« handeln, nicht etwa um die Behauptung einer christologischen Struktur des Alten Testaments: »Christologie ist dort kein Thema ...« »Die Hebräische Bibel spricht nicht von Jesus Christus; aber es könnte sein, daß sie zu ihm spricht ... im Sinne von: ihm hier und da zuspricht auf seinem Weg durch die Völker und die Zeit, den er mit den Seinen geht.« (a. a. O., Band II, S. 66f.) Das Fragmentarische der christologischen Assoziationen – Marquardt kann auch von »christologischen Elementarteilchen« reden (a. a. O., Band II, S. 68) – gehört zur Sache.
- 32 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 69.
- 33 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 71.
- 34 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 72. – Das erwählungstheologische Verständnis der Christologie gilt dann aber auch für Jesu »Zeugung und Geburt« in Analogie zu der toledot-Struktur der Geschichte der Väter und Mütter Israels, auch für die Lehre von der »Jungfrauengeburt«, durch die nicht zuletzt der »Mutternachweis« geführt wird: »So ist er Jude. Die Lehre von der Jungfrauengeburt verhindert, Jesus nackt-historisch zu interpretieren; es kommt darauf an, ihn schon theologisch geboren, d. h. aus dem Wort Gottes gezeugt zu erkennen.« (a. a. O., Band II, S. 91).
- 35 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 99f.
- 36 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 52f. – Zu den israeltheologischen »Elementarteilchen« der Christologie zählt nach Marquardt aber auch die später sogenannte Inkarnationslehre, die sich auf den Johannes-Prolog bezieht: Wie Gott Israel im »Zelt der Begegnung, der Zusammenkunft« begegnet (a. a. O., Band II, S. 104), wie er aufgrund seiner »Zwei-Setzung«, seiner »Gleichzeitigkeit ... wie im Himmel, so auf Erden« seinen Namen inmitten von Israel wohnen lässt (a. a. O., Band II, S. 109), so wird in Joh 1,14 »im parallelismus membrorum die Aussage: ›Das Wort ward Fleisch‹ inhaltlich ausgelegt mit dem Satz: ›und zeltete unter uns‹« (a. a. O., Band II, S. 111). Marquardt kommentiert: »Indem der Johannesevangelist diesen Parallelismus bildet, versucht er das Befremdliche der Botschaft von einer Fleischwerdung des Wortes biblisch verständlich zu machen, mehr noch: biblisch zu verantworten und zu ›orten‹. ... Das zentrale christologische Stück will mindestens zweimal ausgesagt werden, einmal so, wie Johannes es zuerst sagt, einmal so, wie er es – nun biblisch-attestamentlich – danach noch einmal sagen muß.« Es geht Marquardt darum, »Jesus zu bedenken innerhalb der Zeltgeschichte Gottes«. »Offenbar waren die Evangelien in der Lage, ihre Botschaft in mehr als einer Sprache auszulegen, und sie legten Wert darauf, dies zu tun.« (a. a. O., Band II, S. 115f.) »Insofern sagt ... die Rede von der Fleischwerdung des Wortes nichts biblisch und jüdisch Udenkbares und Fremdes.« (a. a. O., Band II, S. 129) – Anderswo hat Marquardt formuliert: »Einzelne in Israel – Könige, Propheten – heißen ›Sohn Gottes‹, sie sind gerade unter diesem Namen Stellvertreter des ganzen Volkes; ›Sohn Gottes‹ in erster und unüberholbarer Bedeutung aber heißt das Volk Israel, mit dem Gott einen ewigen Bund geschlossen hat und an das er sich selbst auf Gedeih und Verderb gebunden hat.« Marquardt hält es für »ausgeschlossen, den Gottessohn Jesus in Zukunft anders zu bestimmen als aus dem Bundeszusammenhang zwischen Gott und Israel, wie er zur gleichen Zeit jüdisch aufgefaßt wurde, in der die Kirche die Persongemeinschaft zwischen Gott und Jesus zu klären versuchte. Beide denken die Beziehung als Vater-Sohn-Beziehung.« Geboten scheint Marquardt, »die Gottessohnschaft Jesu aus der Gottessohnschaft seines jüdischen Volkes heraus, nur im Zusammenhang mit ihr zu begreifen. Also: Ja – Jesus ist Gottes Sohn, weil er Jude und Sohn seines Volkes Israel ist.« (Friedrich-Wilhelm Marquardt, »Ist Jesus Gottes Sohn?«, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), *Ich glaube an den Gott Israels*, Gütersloh 1998, S. 81)
- 37 Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 135.
- 38 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 138.
- 39 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 162.
- 40 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 187.

Jona der Prophet

machen will. Jesus ist »ein Radikaler im öffentlichen Dienst. ... Dieser Amtsinhaber stört.«⁴¹

Wichtig für unseren Zusammenhang ist jedoch v. a. die Erkenntnis, dass von daher auch die Frage wird offengehalten werden müssen, ob Jesus »ein ›Messias Israels‹« sei.⁴² In der kirchlichen Tradition habe die Bezeichnung Jesu als Messias immer auch »den Unterton antijüdischer Polemik« gehabt, indem sie »heimlich ... die Messias Hoffnungen Israels« bestritt. »Ausdrücklich polemisch wurde das Christusbekenntnis immer dort, wo Jesus nicht nur als ein Messias, sondern als ›der‹ Messias, und dann noch als der Messias ›Israels‹ ausgelegt wurde ...«⁴³ Ein Denken aus der Umkehr heraus werde daher als »Maß für ein christliches Bekenntnis zu Jesus als Messias Israels« akzeptieren müssen, »ob Israel an Jesus etwas Messianisches erkennen kann ...« Darüber aber könnten »nur Juden urteilen, nicht christliche Theologen.« Dies führe dazu, »Jesus als Messias Israels als eine Hoffnung zu denken, die wir Israel schuldig sind, nicht mehr als eine Erkenntnis, die Israel bisher angeblich Gott schuldig geblieben ist.« Speziell der Messiasname stehe unter »eschatologischem Vorbehalt.«⁴⁴

**HINEINNAHME DER KIRCHE IN DEN
BUND GOTTES MIT SEINEM VOLK?**

Die Rheinische Synode hat ihrem christologischen Bekenntnissatz einen erwählungstheologischen Glaubenssatz folgen lassen, der die verbindende Funktion Jesu Christi präzisieren soll: »Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, daß die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist.«⁴⁵

Auch hier ist die gute Absicht sofort erkennbar, indem eben die Funktion Jesu Christi mit dem Glauben an die bleibende Erwählung Israels als Bundesvolk verbunden wird. In dieser Absicht ist der Satz offenbar zum Vorbild für die Ergänzung des Grundartikels der EKHN geworden. Mit diesem Folgesatz ist aber zugleich das Problem gestellt, dass demnach Jesus Christus die Völker so mit den Juden verbindet, dass er sie in den Bund Gottes mit seinem Volk mit hineinnimmt und so doch wohl die erwählungstheologische Differenz zwischen Israel und den Völkern nivelliert. Damit ist das Bekenntnis

41 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 196.

42 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 214.

43 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 216.

44 F.-W. Marquardt, *Christologie*, a. a. O., Band II, S. 217.

45 *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, a. a. O., S. 10.

zur bleibenden Erwählung Israels in gewisser Weise christologisch aufgelöst.⁴⁶

Gegenüber der Rede von der Hineinnahme der Kirche in den Bund Gottes mit seinem Volk hat die EKD-Studie *Christen und Juden III*⁴⁷ gefragt, ob damit nicht die Spezifika des Bundes Gottes mit seinem auserwählten Volk überspielt werden. Es sei »zu fragen, ob die Formel der bleibenden Sonderrolle Israels gerecht zu werden vermag und insbesondere, ob sie das Nebeneinander von Judentum und christlicher Kirche ... angemessen zum Ausdruck zu bringen vermag.«⁴⁸ Die Studie erinnert daran, dass »der Bund ... im Alten Testament in einem unaufhebbaren Zusammenhang mit der Identität Israels« stehe. »Darin, dass ihm der Bund geschenkt ist, unterscheidet sich Israel von den Völkern.«⁴⁹ Daher »würde durch eine ausdrückliche Einbeziehung der Weltvölker in den Bund Israels die für Israels Selbstverständnis grundlegende Unterscheidung zwischen Israel als dem einen Gottesvolk und den Völkern in Frage gestellt bzw. aufgehoben.«⁵⁰ Auch Jesu »Becherwort mit dem Bezug auf den »Bund«⁵¹ im Zusammenhang der Stiftung des Herrenmahls (Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20; 1 Kor 11,25) könne die Rede von der Hineinnahme der Völker in den Bund mit Israel nicht legitimieren.⁵²

In anderer Weise hat Friedrich-Wilhelm Marquardt Bedenken gegen die Formulierung des Rheinischen Synodalbeschlusses von der Hineinnahme der Völker in den Bund Gottes mit Israel geltend gemacht. Einerseits stimmt er zu: »Die christliche Kirche erkennt aus der Heiligen Schrift und bekennt sich also dazu, erwählt nur als Mit-

erwählte, berufen nur als Hinzugerufene, geheiligt nur als Mitgeheiligte, Gott verbunden nur als Bundesgenosse des zwischen Gott und dem jüdischen Volk geschlossenen Bundes zu sein.«⁵³ Er betont dann aber doch: »Das jüdische Volk ist der Kirche von Gott dazu gesetzt, daß sie außer sich geraten und auch dort noch Gott begegnen kann.« Die »Anerkennung einer bleibenden Berufung Israels« schließe »die Anerkennung einer von der Beziehung zur Kirche ganz unabhängigen jüdischen Weltmission« ein. »Gott begegnet der Kirche im jüdischen Volk, damit die Kirche mit Gott allem Volk widerfahren kann.« »Im jüdischen Volk und seinem Nein zu Jesus Christus« begegne der Kirche »die weltliche Bedingung der Möglichkeit ihrer Hoffnung.« Es halte »Gott selbst der Kirche gegenüber offen.«⁵⁴

Das führt zu der selbstkritischen »Frage: ob ich mir der Kosten bewußt bin, die das jüdische Volk ... für ... diesen Bund, diesen Gott und diese Verheißungen hat zahlen müssen, und was es womöglich noch zahlen muß, wenn ich mich ihm als ungebetener Gast so einfach ins Haus setze. Auch ein christologischer oder heilsgeschichtlicher Trutz – vom »Messias Israels«, vom »neuen Bund«, vom »nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger unter den Heiligen und Hausgenossen Gottes« – kann mir die Frage nicht niederschlagen, was für eine Zumutung ich Israel sein muß als ein ungebetener Gast.«⁵⁵

Das »biblische Wirklichkeitsverständnis« sei »geprägt von der Differenz des erwählenden Handelns Gottes, d. h. von einer geschichtlichen Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern ...«⁵⁶

46 Dies dürfte der Grund sein, weshalb die Formulierung von der Hineinnahme der Kirche »in den Bund Gottes mit seinem Volk« im Grundartikel der EKHN vermieden worden ist.

47 *Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 2000, S. 20: »Ist eine dem biblischen Zeugnis angemessenere Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Kirche unter der Leitvorstellung des Bundes möglich?«

48 *Christen und Juden III*, a. a. O., S. 21.

49 *Christen und Juden III*, a. a. O., S. 27.

50 *Christen und Juden III*, a. a. O., S. 28.

51 *Christen und Juden III*, a. a. O., S. 38.

52 Vgl. *Christen und Juden III*, a. a. O., S. 40: »Soweit die knappe Formel erkennen lässt, wird ... der Tod Jesu« in diesem Wort »als ein dem Sinaibund analoges Bundesgeschehen bezeichnet«, in dem die »eschatologische Hoffnung« alttestamentlicher Texte »verdichtet und realisiert« sei, »dass aus dem Bund mit Israel schließlich das Heil für die Völker erwächst, ohne dass diese einen eigenen Bund bekommen oder direkt in die Bundessetzungen Israels einbezogen werden.« Vgl. auch a. a. O., S. 43: »Bleibt man bei den biblischen Traditionen und ihrer theologischen Sprache, dann geht es ... weder um einen neuen Bund ... noch um eine Einbeziehung der Heidenchristen in den Bund Gottes mit seinem Volk. Die Rede ist vielmehr von einer durch Jesus in seinem Tod realisierten neuen Gestalt des einen Bundes, ... mit Wirkungen, die weit über Israel hinausreichen.«

53 F.-W. Marquardt, *Prolegomena*, a. a. O., S. 425.

54 Alle Zitate: F.-W. Marquardt, *Prolegomena*, a. a. O., S. 425f.

55 Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie*. 3 Bände, Gütersloh 1993 bis 1996, hier Band I, S. 162.

56 F.-W. Marquardt, *Eschatologie*, a. a. O., Band I, S. 168.

ZUR ERWÄHLUNG ISRAELS IM VERHÄLTNIS ZUR CHRISTOLOGIE

Daraus ergibt sich die Frage, wie das Verhältnis der Völker zu Israel angemessen zu beschreiben ist. Marquardt beschreibt es als eines von »Teilgabe und Distanz«: »Die Völker beteiligen sich an Gottes Geschichte, indem sie sich an der Beobachtung und der öffentlichen Bezeugung der Gottesgeschichte mit Israel beteiligen. Die Beteiligung hebt die Distanz nicht auf.« Diese »Beziehungsfigur von Distanz und Beteiligung« gebe etwas »frei, was heute geistlich und theologisch immer wichtiger« werde: »die für uns alle überlebenswichtige Wahrung der Andersheit des Anderen als der einzigen Möglichkeit, eine Wiederholung von Auschwitz zu verhindern.«⁵⁷

Hier wäre an ein Beziehungs-Modell zu erinnern, das Paulus in den berühmten Kapiteln 9-11 des Römerbriefs entwickelt. Unbestritten ist für ihn die Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen. Unbestritten ist für ihn auch die künftige Erlösung Israels, wie es Röm 11,26 unter Zitierung von Jes 59,20 heißt: »So wird ganz Israel befreit werden, / wie geschrieben ist: »Kommen wird aus Zion der Erlöser / um abzuwenden die Gottlosigkeit von Jakob ...« Dies dürfte im Sinn von Mischna Sanhedrin zu verstehen sein, wo es heißt: »Ganz Jisrael hat einen Anteil an der zukünftigen Welt, denn es heißt [Jes 60,21]: dein Volk besteht aus lauter Gerechten; für immer werden sie das Land in Besitz nehmen; es ist der Sproß meiner Pflanzung, das Werk meiner Hände zur Verherrlichung.« (mSanhedrin, XI. 1, nach Lazarus Goldschmidt)

Bezeichnend ist, dass Paulus – wie die Mischna – im ganzen Kapitel 11 des Römerbriefs von Christus schweigt. Das heißt doch wohl, dass die eschatologische Erlösung Israels wie schon seine Erwählung nicht in das Christusbekenntnis eingeschlossen ist, sondern in Spannung dazu steht.

Zwar hat die christliche Tradition versucht, das christologische Schweigen des Paulus dadurch berechtigt zu machen, dass der »Erlöser aus Zion« ganz selbstverständlich mit dem wiederkommenden Christus identifiziert wird.

Demgegenüber wäre daran zu erinnern, dass an der Stelle bei Deuterocesaja, auf die Paulus offensichtlich anspielt, »von Gott als dem Retter die Rede« ist. »Warum [also] kann und sollte Paulus hier nicht den

als Retter meinen, der auch in Jes 59 gemeint ist?« Paulus vermeidet in Röm 11, wo es um die Rettung Israels geht, doch wohl ganz bewusst »eine christologische Fixierung«, so dass am Ende alles offen bleibt. Letztlich geht es doch wohl um einen eigenen Weg Israels, der nicht durch Christus vermittelt ist, sondern Gottes Geheimnis bleibt,⁵⁸ wie ja auch der Hymnus am Ende des Kapitels zeigt: »Oh, welche Tiefe des Reichtums der Weisheit und der Erkenntnis Gottes ...« (Röm 11,33)

Auch wenn die Bedeutung Jesu Christi für die Juden nicht in der eschatologischen Bekehrung der Juden zum Christusbekenntnis gesehen wird, hat Jesus eine Bedeutung für die Juden. Diese besteht in dem »Frieden« der Völker mit Israel und der eschatologischen »Wiederherstellung« (apokatastasis) des »Reichs für Israel« (Apg 1,6). In diesem Sinn nennt Paulus nach der Apostelgeschichte des Lukas Jesus einen »Befreier / Erlöser für Israel« (Apg 13,23).⁵⁹ So könnte die Erwählung Israels und Gottes Bund mit seinem Volk als Inhalt des christlichen Bekenntnisses gedacht werden, ohne Israel christologisch zu vereinnahmen, aber auch zugleich, ohne die Christologie erwählungstheologisch aufzulösen.

Dr. Andreas Pangritz ist Professor für Systematische Theologie und Direktor des Ökumenischen Instituts an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.
Pangritz@uni-bonn.de

57 Alle Zitate: F.-W. Marquardt, *Eschatologie*, a. a. O., Band I, S. 183.

58 Heinz-Günther Schöttler, »Israels eigenständiger Weg zum Heil: neben der Kirche, nicht ›per Christum‹«, in: *Göttinger Predigtmeditationen*, 62. Jg. (2007/08), S. 344f.

59 Vgl. dazu Friedrich-Wilhelm Marquardt, »Wann stellst du das Reich für Israel wieder her?«, in: ders., *Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten*, Aachen 2005 (2. Auflage), S. 173–190.