

# Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 1. März 2005

www.epd.de **Nr. 9/10**

## Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs

Der 60. Jahrestag der Befreiung Deutschlands vom Nationalsozialismus und der 40. Jahrestag der diplomatischen Beziehungen zu Israel sind für den Deutschen Koordinierungsrat (DKR) der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Bad Nauheim Anlass, nach der Entwicklung und dem Stand des religiösen Dialogs zwischen Juden und Christen zu fragen.

Die Beiträge dieser *epd-Dokumentation*, zusammengestellt von DKR-Generalsekretär Rudolf W. Sirsch, gewähren einen Einblick in den Stand des christlich-jüdischen Gesprächs in Deutschland. »Die zu Wort kommenden Personen und vorgestellten Organisationen haben durch ihr beharrliches Bemühen und ihren nachhaltigen Einsatz daran mitgewirkt, dass der zaghafte begonnene Weg der Umkehr und Erneuerung christlich-jüdischer Beziehungen in Kirche und Gesellschaft wirksam werden konnte« (Sirsch).

### Impressum

Herausgeber und Verlag:  
Gemeinschaftswerk der  
Evangelischen Publizistik (GEP)  
gGmbH  
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,  
60439 Frankfurt am Main.  
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,  
60394 Frankfurt

Geschäftsführer:  
Jörg Bollmann  
epd-Zentralredaktion:  
Chefredakteur: Dr. Thomas Schiller

Ressort epd-Dokumentation:  
Verantwortlicher Redakteur  
Peter Bosse-Brekenfeld  
Tel.: (069) 58 098 -135  
Fax: (069) 58 098 -294  
E-Mail: doku@epd.de

Der Informationsdienst  
epd-Dokumentation dient der  
persönlichen Unterrichtung.  
Nachdruck nur mit Erlaubnis und  
unter Quellenangabe.

Druck: druckhaus köthen

## ■ Das christlich-jüdische Gespräch

»Nach fast 2000 Jahren der Missverständnisse, des Hasses und der Verfolgung ist das Neu-Überdenken christlich-jüdischer Beziehungen eine schwierige und oft umstrittene Aufgabe. Angesichts von Auschwitz und der systematischen Ermordung von sechs Millionen jüdischer Opfer, setzte in den Jahren nach 1945 ein langsamer Umdenkungsprozess auf Seiten der Christen gegenüber dem Judentum ein. So hat erstmals die 1950 in Berlin-Weißensee tagende Synode der EKD die Mitschuld der evangelischen Kirche benannt, die sie während der Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft gegenüber den Juden auf sich geladen hatte. In ihrem ‚Wort zur Judenfrage‘ stellte sie fest, dass die evangelische Kirche ‚durch Schweigen und Unterlassen‘ mitschuldig geworden war. Oder in den Worten von Friedrich-Wilhelm Marquardt: ‚Auschwitz geht uns an als ein Ruf in die Umkehr. Nicht nur unser Verhalten soll sich ändern, sondern unser Glaube selbst. Nicht nur ethische Konsequenzen soll Auschwitz zeitigen, sondern Glaubenskonsequenzen. Auschwitz ruft danach, dass wir heute das Wort Gottes ganz anders hören, als wir es vor Auschwitz gehört haben, ganz anders, als es unsere predigenden und Theologie lehrenden Väter uns überlie-

fert haben. Die Umkehr betrifft das Wesen des Christentums, wie wir es bisher verstanden haben‘.

Jahrzehnte später wird in der von der EKD erarbeiteten Studie ‚Christen und Juden II‘ der bisher erreichte Konsens, der für alle Gliedkirchen gelten kann, dargestellt: die entschiedene Absage der Kirchen an den Antisemitismus, das Eingeständnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust, die Würdigung der unlösbaren Verbindung zwischen Judentum und Christentum, die Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels und damit die Überwindung der Auffassung, dass die Kirche an die Stelle Israels getreten sei.

Für die Kirche und für die christliche Theologie hat Auschwitz, so die dritte Studie der EKD zum Thema ‚Christen und Juden III‘, ‚dazu noch eine eigene theologische Dimension: die Schuld vor Gott. Denn zugleich mit den Juden hat die Kirche den Gott verraten, der in Jesus Christus seine Kirche unauflöslich mit dem jüdischen Volk verbunden hat‘ und weiter heißt es: ‚Schon um ihrer eigenen Botschaft willen hätten die Christen dem erklärten Ziel der Nationalsozialisten, das Judentum auszurotten, Widerstand leisten müssen.‘

Die in dieser Dokumentation zu Wort kommenden Personen und vorgestellten Organisationen

haben durch ihr beharrliches Bemühen und ihren nachhaltigen Einsatz daran mitgewirkt, dass der zaghaft begonnene Weg der Umkehr und Erneuerung christlich-jüdischer Beziehungen in Kirche und Gesellschaft wirksam werden konnte.

In den zurückliegenden Jahrzehnten haben sie mit dazu beigetragen, dass durch neue biblische Einsichten und die Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld an der Schoa die Kirchen, das Zweite Vatikanische Konzil, die Bischofskonferenzen und viele evangelische Synoden das mit Juden Verbindende und Gemeinsame in den vergangenen Jahren entdeckt und formuliert haben«.

(Rudolf W. Sirsch, S. 4 ff)

\*\*\*

Hinweis: Die diesjährige **Woche der Brüderlichkeit** wird am 6. März in Erfurt eröffnet. Seit 1951 wird sie von den Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit veranstaltet. Die vom Deutschen Koordinierungsrat während der Eröffnungsfeier verliehene Buber-Rosenzweig-Medaille erhält in diesem Jahr Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken.  
<http://www.deutscherkoordinierungsrat.de>

## Quellen:

### Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs

Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Bad Nauheim, Februar 2005.

Zum Thema siehe auch epd-Dokumentation 8/05 – **Gedenken an den Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« von 1980** (Landessynode 2005 der Evangelischen Kirche im Rheinland)

[http://www.epd.de/dokumentation/dokumentation\\_index\\_33226.html](http://www.epd.de/dokumentation/dokumentation_index_33226.html) und

12/2004 – **Der christlich-jüdische Dialog auf dem Prüfstand** (Tagung von KAS und dem Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit)

[http://www.epd.de/dokumentation/dokumentation\\_index\\_27086.html](http://www.epd.de/dokumentation/dokumentation_index_27086.html)

**Aus dem Inhalt:****Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs – Zum Thema**

---

|   |   |
|---|---|
| Rudolf W. Sirsch:<br>»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs – zum Thema« | 4 |
|---|---|

**Beiträge**

---

|  |    |
|--|----|
| ▶ Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken:<br>»Institut Kirche und Judentum (1960 – 2005) – Geschichte, Ziele, Perspektiven«  | 7  |
| ▶ Dr. Hans Hermann Henrix:<br>»Was hat sich seit Nostra Aetate in der katholischen Kirche getan?<br>Welche sichtbaren Veränderungen sind eingetreten?«                               | 16 |
| ▶ Prof. Dr. Hubert Frankemölle:<br>»Der Gesprächskreis ‚Juden und Christen‘ beim Zentralkomitee der<br>deutschen Katholiken«   | 25 |
| ▶ Prof. Dr. Martin Stöhr:<br>»Die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim<br>Deutschen Evangelischen Kirchentag«   | 29 |
| ▶ Hans-Joachim Barkenings:<br>»Zur christlichen Neupositionierung im Verhältnis und im Verhalten der Christen<br>zu den Juden in Kirchenordnungen und Kirchenverfassungen nach 1980« | 45 |
| ▶ Rickleff Münnich:<br>»Herausforderungen der Zeit – Ein Vierteljahrhundert Konferenz Landeskirchlicher<br>Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK) und Rheinischer Synodalbeschluss« | 61 |
| ▶ Annette Gebbers:<br>»Studium in Israel – lernen auf Zukunft hin«   | 66 |
| ▶ Gerda E. H. Koch:<br>»Nes Ammin – Zeichen für die Völker – Brücke zwischen Israel und Europa«  | 72 |
| ▶ Christian Staffa:<br>»Aktion Sühnezeichen Friedensdienste und der Jüdisch-Christliche Dialog«  | 83 |
| ▶ Henry G. Brandt:<br>»Ist der Dialog wirklich schon ein Dialog?«  | 88 |
| ▶ Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich:<br>»Fortschritte im christlich-jüdischen Dialog«   | 90 |

**Autoren**

---

|                              |    |
|------------------------------|----|
| ▶ Die Autoren und Autorinnen | 96 |
|------------------------------|----|

**Der Deutsche Koordinierungsrat**

---

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| ▶ DKR – Daten aus seiner Geschichte | 97 |
|-------------------------------------|----|

## Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialog/Zum Thema

Von Rudolf W. Sirsch

**»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs«, Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Februar 2005.**

Nach fast 2000 Jahren der Missverständnisse, des Hasses und der Verfolgung ist das Neu-Überdenken christlich-jüdischer Beziehungen eine schwierige und oft umstrittene Aufgabe. Angesichts von Auschwitz und der systematischen Ermordung von sechs Millionen jüdischer Opfer, setzte in den Jahren nach 1945 ein langsamer Umdenkungsprozess auf Seiten der Christen gegenüber dem Judentum ein. So hat erstmals die 1950 in Berlin-Weißensee tagende Synode der EKD die Mitschuld der evangelischen Kirche benannt, die sie während der Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft gegenüber den Juden auf sich geladen hatte. In ihrem »Wort zur Judenfrage« stellte sie fest, dass die evangelische Kirche »durch Schweigen und Unterlassen« mitschuldig geworden war. Oder in den Worten von Friedrich-Wilhelm Marquardt: »Auschwitz geht uns an als ein Ruf in die Umkehr. Nicht nur unser Verhalten soll sich ändern, sondern unser Glaube selbst. Nicht nur ethische Konsequenzen soll Auschwitz zeitigen, sondern Glaubenskonsequenzen. Auschwitz ruft danach, dass wir heute das Wort Gottes ganz anders hören, als wir es vor Auschwitz gehört haben, ganz anders, als es unsere predigenden und Theologie lehrenden Väter uns überliefert haben. Die Umkehr betrifft das Wesen des Christentums, wie wir es bisher verstanden haben.«

Jahrzehnte später wird in der von der EKD erarbeiteten Studie »Christen und Juden II« der bisher erreichte Konsens, der für alle Gliedkirchen gelten kann, dargestellt: die entschiedene Absage der Kirchen an den Antisemitismus, das Eingeständnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust, die Würdigung der unlöslichen Verbindung zwischen Judentum und Christentum, die Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels und damit die Überwindung der Auffassung, dass die Kirche an die Stelle Israels getreten sei.

Für die Kirche und für die christliche Theologie hat Auschwitz, so die dritte Studie der EKD zum Thema »Christen und Juden III«, »dazu noch

eine eigene theologische Dimension: die Schuld vor Gott. Denn zugleich mit den Juden hat die Kirche den Gott verraten, der in Jesus Christus seine Kirche unauflöslich mit dem jüdischen Volk verbunden hat« und weiter heißt es: »Schon um ihrer eigenen Botschaft willen hätten die Christen dem erklärten Ziel der Nationalsozialisten, das Judentum auszurotten, Widerstand leisten müssen.«

Die in dieser Dokumentation zu Wort kommenden Personen und vorgestellten Organisationen haben durch Ihr beharrliches Bemühen und ihren nachhaltigen Einsatz daran mitgewirkt, dass der zaghafte begonnene Weg der Umkehr und Erneuerung christlich-jüdischer Beziehungen in Kirche und Gesellschaft wirksam werden konnte.

In den zurückliegenden Jahrzehnten haben sie mit dazu beigetragen, dass durch neue biblische Einsichten und die Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld an der Shoah die Kirchen, das Zweite Vatikanische Konzil, die Bischofskonferenzen und viele evangelische Synoden das mit Juden Verbindende und Gemeinsame in den vergangenen Jahren entdeckt und formuliert haben. So zum Beispiel, dass Jesus als Jude nur aus dem Judentum seiner Zeit heraus zu verstehen ist oder Juden und Christen in ihrem Glauben und Handeln durch die Wechselbeziehung zwischen Gerechtigkeit und Liebe bestimmt sind, bis hin zu der Erkenntnis, dass Jesus ein reiches geistliches Erbe aus der religiösen Überlieferung seines Volkes in die christliche Völkerwelt mit eingebracht hat. Vor diesem Hintergrund ist als Erstes auf die Heilige Schrift Israels hinzuweisen, die von den Christen »Altes Testament« genannt wird.

Das Verhältnis zwischen Juden und Christen zu verbessern, ist daher unsere wichtigste Aufgabe. Dies geschieht durch intensive Beschäftigung mit den gemeinsamen und unterschiedlichen Traditionen, mit den Belastungen aus der Vergangenheit und den Problemen unserer Gegenwart. Ein so verstandener Dialog bewirkt einen offenen Umgang miteinander und geschieht in einem angstfreien Raum, in dem allen Beteiligten die Chance geboten wird, sich als Subjekt zu begreifen. Dadurch werden eigene und gesellschaftliche Tabugrenzen überschritten, die bisher anderen angelastet und bei diesen bekämpft

wurden, um sie in die eigene Verantwortung hineinzunehmen.

**Peter von der Osten-Sacken** beschreibt in seinem Beitrag die Bemühungen um Grundfragen des christlich-jüdischen Verhältnisses und die damit angemessene christliche Perspektive auf das Judentum. Zugleich verdeutlicht er die Bildungsaufgaben des Instituts Kirche und Judentum, indem er darstellt, dass »das Judentum als eine eigenständige und einzigartige Größe« zu lehren ist, sodann die »biblischen Zusammenhänge zwischen Judentum und Christentum genauer aufzuzeigen« sind und drittens klar zu machen ist, »in welchem Maße sich auch die Kirche durch die Jahrhunderte hin am Judentum schuldig gemacht hat. Nur ein klares Wissen um diese Zusammenhänge vermag die oft ins Unterbewusste hineinwirkenden antijüdischen Resentiments abzubauen«, so Günther Harder, der erste Leiter des Instituts Kirche und Judentum.

**Hans Hermann Henrix** spannt einen Bogen vom II. Vatikanischen Konzil und der damit verbundenen Dialogerfahrung seit Nostra Aetate im internationalen und nationalen Kontext. Er geht in seinem Beitrag sowohl auf die systematisch-dogmatische Berücksichtigung des kirchlich-jüdischen Verhältnisses als auch auf das amerikanisch-jüdische Dokument »Dabru Emet« (Redet Wahrheit) ein.

**Hubert Frankemölle** skizziert in seinem Beitrag zunächst die historische Entwicklung des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. In seinen weiteren Ausführungen beschreibt er dann die theologischen Schwerpunkte des christlich-jüdischen Gesprächs und macht dies an publizierten Handreichungen und Broschüren sowie an Erklärungen fest.

**Martin Stöhr** stellt die Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag« vor und betont, dass hier die Einsicht in die eigene Schuld bewusst gemacht als auch das Verständnis für das besondere Verwandtschaftsverhältnis mit dem Judentum thematisiert wurde. Man kann das Engagement der Arbeitsgemeinschaft, so Martin Stöhr »als die Arbeit in einem Laboratorium kennzeichnen, das in seiner Studienarbeit, in seinem öffentlichen Auftreten und in seiner Ausstrahlung in Schulen, Kirchen und Universitäten wichtige Anstöße in die deutsche Gesellschaft und in die Ökumene gab.«

**Hans-Joachim Barkenings** gibt in seinem Beitrag einen detaillierten Überblick über die kirchenamtlichen Grundordnungen, in denen das Verhältnis von Christen und Juden neu formuliert wurde. Diese Grundartikel, so der frühere Präses der Rheinischen Kirche Peter Beier, »enthalten und fassen das Unaufgebbare, in einem gültigen Satz dieser Wahrheit zu entsprechen. Deshalb ist es erforderlich, in einem gültigen Satz dieser Wahrheit zu entsprechen und Gemeinden und Ordinierte an diese Wirklichkeit bleibend zu erinnern, sie darauf zu verpflichten und unsere Kirche so vor Rückfällen in Barabarei und eine barbarische Theologie zu bewahren.« Und an einer anderen Stelle betont er: »Wie die Kirche Israel sieht und sich zu Israel stellt, ist immer zugleich Ausdruck des eigenen christlichen Glaubens.« Dies wurde auf der jüngsten Landessynode der Rheinischen Kirche 2005 nochmals bekräftigt, indem die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden intensiviert und fortgeschrieben werden soll.

Vor dem Hintergrund der Schoa gestaltet sich jeder Ausblick schwierig, so **Ricklef Münnich**, der die Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden vorstellt. »Denn in der Gegenwart jener Alpträume gestaltet sich auch die kommende Zeit im christlich-jüdischen Verhältnis als ein Weg über ein dünnes Eis, dessen Tragfähigkeit erst für ganz wenige Abschnitte erwiesen ist. Deshalb kann man schon dann froh sein, wenn man die weiteren ohne Einbrüche und Zerstörungen wird gehen dürfen.« Bewähren kann sich das Verhältnis von Kirche und Israel vor allem in der Praxis und hier insbesondere im Gottesdienst.

**Annette Gebbers** stellt in ihrem Beitrag heraus, dass Studieren in Jerusalem »die Wahrnehmungs- und Reflexionsfähigkeit gegenüber der eigenen und gegenüber fremden Kulturen und Religionen ebenso wie die intellektuelle Offenheit für jede Form von kritischem Dialog« fördert. Zugleich regen die gemachten Erfahrungen zur politischen Mitverantwortung in Kirche und Gesellschaft an und sensibilisieren gegen jegliche Form von Antisemitismus.

**Gerda Koch** skizziert die Entwicklung von Nes Ammim, das als Zeichen der Solidarität mit dem jüdischen Volk gegründet wurde und den Beginn einer neuen Beziehung zwischen Christen und Juden markiert. Nes Ammim möchte daher »dem jüdischen Volk in seinem Land begegnen und dort mit ihm leben und arbeiten«; weiterhin möchte Nes Ammim dazu beitragen, »dass Juden

und Christen einander besser kennen und verstehen lernen und so voneinander zu lernen«; ferner möchte Nes Ammim »das Gespräch zwischen Juden und Christen im Staat Israel fördern, wobei jeder die Identität des anderen achtet« und verzichtet auf jeglichen Missionsprosyetismus.

Nach **Christian Staffa** beteiligt sich Aktion Sühnezeichen Friedensdienste am gleichberechtigten Dialog der Kulturen und versucht die Wirkung des Vergangenen in zwischenmenschliche und internationale Beziehungen aufzunehmen. Denn Sühnezeichen heißt, »die grundsätzliche theologische und politische Frage nach Täterschaft ... in Geschichte und Gegenwart zu stellen.« Dieses Verständnis ist ein Ergebnis des Lernens im Rahmen des christlich-jüdischen Gesprächs.

**Henry G. Brandt** geht in seinem Beitrag der Frage nach, ob der Dialog wirklich schon ein Dialog ist oder ob wir uns nicht vielmehr in einer Phase des Aneinander-Herantastens befinden. Es sind Brücken der Verständigung und des Verstehens zu bauen, damit sie eine tragende Grundlage für das Gespräch bilden. Er fordert u.a. die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit dazu auf, Multiplikatoren wie Pfarrer und Pastoren, Lehrer und Erzieher für das Anliegen des jüdisch-christlichen Gesprächs zu gewinnen.

**Ernst Ludwig Ehrlich** verweist in seinem Beitrag darauf, dass sich bei vielen Christen eine wesentliche Wende in ihrem Verhältnis zu Juden und Judentum vollzogen hat. In seinen Ausführungen verweist er u.a. auf *Nostra Aetate* und die Erklärungen der evangelischen Landeskirchen, die zur Überwindung des Antijudaismus beigetragen haben. Nach seiner Überzeugung bedarf es einer vertieften Kenntnis des Judentums, um alte Vorurteile, die in den Köpfen und Lehrbüchern noch immer vorhanden sind, zu verbannen.

Der 60. Jahrestag der Befreiung Deutschlands vom Nationalsozialismus und der 40. Jahrestag der diplomatischen Beziehungen zu Israel sind Anlass, nach der Entwicklung und dem Stand des religiösen Dialogs zwischen Juden und Christen zu fragen. Was ist aus den zaghaften, unter der Belastung von Auschwitz stehenden Ansätzen im Verlaufe von sechs Jahrzehnten geworden? Hat dieser Dialog jenen Stellenwert, den er haben muss, falls Geschichte nicht verdrängt wird? Die vorliegende Dokumentation greift diese Fragestellungen auf und gewährt einen Einblick in den Stand des christlich-jüdischen Gesprächs. Sie nimmt den Leser mit auf den Weg der Neufassung von Kirchenordnungen sowie der Umsetzung von Beschlüssen in die Praxis kirchlichen und institutionellen Lebens. D

# Institut Kirche und Judentum (1960-2005) – Geschichte, Ziele, Perspektiven

Von Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken

»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs«, Deutscher Koordinierungs-

Rat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Februar 2005.

## 1. Vergangenes als Gegenwart

Mehr als zwei Drittel der Bundesbürger ärgern sich darüber, »dass den Deutschen auch heute noch die Verbrechen an den Juden vorgehalten werden«. Mehr als die Hälfte stimmen der Behauptung zu, das, was »der Staat Israel heute mit den Palästinensern« mache, sei »im Prinzip auch nichts anderes als das, was die Nazis im Dritten Reich mit den Juden gemacht haben.«<sup>1</sup> Im Dresdener Landtag boykottiert die NPD-Fraktion das Gedenken an die Opfer des Holocaust, und ihr Vorsitzender entehrt in einer anschließenden Rede die Opfer durch den Missbrauch der Bezeichnung »Holocaust«. Wie viel Zustimmung fänden sie in einer anonymen Umfrage? Es ist müßig, darüber zu spekulieren - dass mit einer solchen Zustimmung zu rechnen wäre, lässt die noch frische Erinnerung an Fernsehinterviews zur Hohmann-Affäre erwarten. Man dürfe, so hieß es in Opferpose, in Deutschland nicht die Wahrheit sagen - gemeint war die halbe, die die Dinge wunschgemäß zurechtrückt.

Dieses Bild ließe sich derzeit in regelmäßigen Abständen weiter ausmalen, ohne dass sich dadurch eine völlig neue Landschaft ergäbe. Denn zwar haben sich die Aussageformen, in denen sich antijüdische Ressentiments äußern, zum Teil geändert; in der Abwehrhaltung, die sie erkennen lassen, gibt es jedoch durch die Jahrzehnte hin eine bemerkenswerte Kontinuität.<sup>2</sup> So erhielt das Institut Kirche und Judentum 1963, drei Jahre nach seiner Gründung, nach einer Fragebogenaktion in den Berliner Gemeinden eine dichte Reihe von Reaktionen, in denen vor allem zur Frage nach der Schuld der Kirche an dem an den Juden begangenen Unrecht Stellung bezogen wurde. Alle Antworten zielten darauf, die Frage überhaupt abzulehnen, weil man befürchtete, es sollten den Befragten als Nach- und Spätgeborenen oder als seinerzeit Unwissenden ungerechtfertigt Lasten aufgebürdet werden. In seiner differenzierten Antwort argumentierte Günther Harder, erster Leiter des Instituts (1960-1974) und hauptamtlich Professor für Neues Testament an der

Kirchlichen Hochschule Berlin, von Wesen und Bestand der Kirche her. Nicht um Schuldverteilung auf Personen und Gruppen gehe es. Die Frage nach der Schuld der Kirche betreffe vielmehr alle, weil die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen sei; eben deshalb auch sei es »für unser Fortbestehen als christliche Kirche ... unerlässlich, dass wir uns *in dem tiefen Schmerz über das in unserer Mitte geschehene Unrecht* einig sind.«<sup>3</sup> Zwar ist hier von der Kirche die Rede, aber man könnte das, was hier von ihr gesagt ist, der Sache nach auf Gesellschaft und Land insgesamt übertragen.

Es scheint, als würden Harders Ausführungen umso mehr an Gewicht gewinnen, je größer der zeitliche Abstand der Generationen zur Nazizeit wird. Denn zwar liegt jene Zeit 60 und mehr Jahre und damit für heute Fünfzehnjährige eine Unendlichkeit weit zurück. Familiär, im Zusammenhang der Generationen, ist sie freilich noch immer da, wenn auch vielleicht uneingestanden; mehr noch, im gleichen Alter wie die Großeltern leben die Verfolgten, die jene Zeit durchlitten und überlebt haben und die durch sie gezeichnet sind.

Fraglos kann man, wie verschiedentlich mit Recht hervorgehoben worden ist, auf Schuld keine Beziehung aufbauen.<sup>4</sup> Aber man kann es auch nicht durch Verdrängen zugefügt und in vielfachen Verästelungen wirksamen Leides, kann mithin die Aufgabe des Erinnerns nicht den Opfern allein überlassen und ‚unbelastet‘ seiner Straße ziehen. So ist Harders Wort von »dem tiefen Schmerz über das in unserer Mitte geschehene Unrecht« und über die aus ihm erwachsende Verantwortung wie ein Band, das beide zusammenschließen vermag, die christliche Gemeinschaft (und auch religiös Indifferente) quer durch die Generationen und Konfessionen und die jüdische, die ein unverbrüchliches Recht hat, wenigstens dies beides zu spüren: Es ist uns leid um das, was in unserer Mitte geschehen ist, und deshalb wollen wir ein *Miteinander*. Dieser zukunfts offene

Schmerz kann auf verschiedene Weise glaubhaft gelebt werden. Zu den besonders eindrücklichen Formen dürfte die fortgesetzte Suche nach den Spuren der jüdischen Gemeinschaft am eigenen Ort, die Kontaktaufnahme zu Überlebenden oder

auch die tatkräftige Hilfe gehören, mithin all das, was von bekannten größeren Institutionen wie Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste und von vielen kleinen, namenlosen Gruppen vor Ort praktiziert worden ist und wird.

## 2. Die erste Phase: Gründung und Basisarbeit (1960-1974)

Gelegentlich kann man zwar lesen, die derzeit im christlich-jüdischen Verhältnis oder Dialog erörterten Fragen hätten sich so geändert, dass selbst von den um 1980 diskutierten kaum noch etwas übrig geblieben sei - von früheren Zeiten ganz zu schweigen. Dies mag auf einer abgehobenen Ebene so sein, aus der Perspektive der Institutsarbeit ergibt sich ein anderes Bild. Diese Perspektive hängt fraglos mit der Programmatik zusammen, wie sie zu Beginn der Tätigkeit des Instituts formuliert wurde - im Rückgriff auf bereits damals weit zurückliegende Anfänge.

So gab es schon 1951/52 einen von Harder initiierten Arbeitskreis, der sich um die Rezeption und Verbreitung der sog. Schwalbacher Thesen von 1950 in Berlin bemühte. Ab 1958 folgte dann unter Harders Vorsitz ein von der Berliner Kirchenleitung autorisierter Ausschuss »Dienst an Israel«, 1966 umbenannt in »Berliner Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden«. In beiden Arbeitsgemeinschaften ging es in Übereinstimmung mit den Seelisberger (1947), dann den Schwalbacher Thesen darum, vor allem die Geistlichen und Katecheten (Religionslehrer) sowie eine breitere Öffentlichkeit vor dem Hintergrund der antisemitischen Vergangenheit sachgerechter über das Judentum zu informieren und auf diesem Wege in der Breite in die Gemeinden hineinzuwirken.<sup>5</sup>

Bereits kurze Zeit nach seiner Gründung brachte der Ausschuss »Dienst an Israel« den Antrag an die Kirchenleitung auf den Weg, zur Wahrnehmung der angedeuteten Aufgaben ein Institut an der Kirchlichen Hochschule Berlin zu gründen. Dies geschah - mit der Kirchenleitung, der Kirchlichen Hochschule und dem Ausschuss als Trägern - zum 1. März 1960. Die in dieser Zeit in Satzung und Prospekten genannten Institutsaufgaben umschließen die Bereiche, die dann auch in den ersten 15 Jahren des Instituts unter der Leitung Harders in Zusammenarbeit mit seiner engagierten, ganztägig tätigen Assistentin Dr. Ursula Bohn (1907-2001) mehr oder weniger bestimmend waren: Organisation eines Dienstes an den Gemeinden, verschiedene Materialdienste (Gemeinden, Presse, Unterrichtswesen), Herausgabe eines Informationsheftes sowie Anschaffung,

Durcharbeitung und Verkartung einschlägiger Literatur.<sup>6</sup>

Von den genannten Trägerkreisen hat die Hochschule im Wesentlichen die Räumlichkeiten und die Kirche(nleitung) die Finanzen bereitgestellt, während der Ausschuss, von Harder geleitet, bis Mitte der siebziger Jahre als ständiger Beraterkreis des Instituts fungierte. Seine Tätigkeit bezog sich praktisch auf alle Bereiche, galt aber besonders der Mithilfe bei der Konzeption der bald begonnenen, vom Institut regelmäßig herausgegebenen Informationsblätter. Durch die Berichte über alle möglichen Veranstaltungen und Tagungen vermittelt das Organ nach wie vor ein anschauliches Bild der Arbeit in jenen Jahren - bis hin zur Dokumentation einzelner Kontroversen Harders als Institutsleiter.

Denn so umgänglich er auch war, vermochte er Positionen, die er einmal gewonnen hatte und die den eigenen Überprüfungen standhielten, beharrlich, ja kämpferisch zu vertreten. Dies konnte im Disput mit Kollegen über die Stellung zu Israel, in Auseinandersetzungen mit Gremien wie dem Lutherischen Weltbund oder aber auch mit der eigenen Kirchenleitung geschehen, der er selber angehörte und in der er mit den Aufgaben eines »Sachbearbeiters für christlich-jüdische Fragen« betraut war. Harder war auf Grund seines mutigen Verhaltens als Pfarrer im brandenburgischen Fehrbellin und als theologischer Lehrer der Bekennenden Kirche an der Kirchlichen Hochschule Berlin während der NS-Zeit hoch geachtet und mit ehemaligen Mitstreitern wie Bischof Kurt Scharf befreundet.<sup>7</sup> Auch deshalb vermochte er die Kirchenleitung je und dann von der Unerlässlichkeit eines Wortes in Sachen »Kirche und Israel« zu überzeugen. Anlass konnten verstärkte antisemitische Umtriebe in Deutschland sein oder auch Bedrohungen Israels wie die anlässlich des Sechs-Tage-Krieges.

In Übereinstimmung mit den Gründungsintentionen für den Ausschuss »Dienst an Israel« und für das Institut blieben unter Harders Leitung die Gemeinden und die Schulen, insbesondere der Kreis der Katecheten, das hauptsächliche Tätig-

keitsfeld. Bearbeitet wurde es von Harder selbst, von der Assistentin durch zahlreiche Vorträge in den Gemeinden, vor allem aber - bis weit in die siebziger Jahre hinein - durch Reverend Heinz David Leuner aus London (1906-1977), der seine christliche und seine jüdische Existenz in so überzeugender, das Judentum ehrender und schützender Weise lebte, dass er auch im Jüdischen Gemeindehaus in Berlin ein gern gesehener Gast war. Das Institut hat ihn, als es Mitte der siebziger Jahre eine eigene editorische und verlegerische Tätigkeit aufnahm, durch einen Band mit Vorträgen und Aufsätzen aus seiner Feder geehrt.<sup>8</sup>

**„ Vielleicht hat Günther Harder von allen, die in den Jahrzehnten nach dem Ende der Naziherrschaft an einer Neugestaltung des christlich-jüdischen Verhältnisses gearbeitet haben, am intensivsten das bedacht, zu Papier gebracht und auch kirchlich praktiziert, was Solidarität mit dem jüdischen Volk heißt.**

Leuner war mithin nicht etwa in judenmissionarischer Absicht in Berlin tätig, die dem Institut von Anfang an fern lag, wie besonders klar ein 1961 vom Kuratorium herausgegebenes Werbeblatt zeigt. Darin wird die erwähnte Bildungsaufgabe des Instituts anhand von »drei eng miteinander zusammenhängenden Aufgabenkomplexen« verdeutlicht: Es gehe darum, 1. das Judentum »als eine eigenständige und einzigartige Größe« erkennen zu lehren, 2. die »biblischen Zusammenhänge zwischen Judentum und Christentum« genauer aufzuzeigen und 3. klar zu machen, »in welchem Maße sich auch die Kirche durch die Jahrhunderte hin am Judentum schuldig gemacht hat. Nur ein klares Wissen um diese Zusammenhänge vermag die oft bis ins Unterbewusste hineinwirkenden antijüdischen Ressentiments abzubauen.«<sup>9</sup>

Diese Institutsprogrammatik liegt ganz auf der Linie eines Aufsatzes Harders aus demselben Jahr 1961, in dem er - in ausdrücklicher Verneinung missionarischer Bestrebungen - als Sinn und Ziel des christlich-jüdischen Gesprächs bestimmt, es gelte, »einander sichtbar zu werden, also gerade das zu erreichen, wozu es Trägheit, Gewohnheit, Vorurteile und Ressentiments nicht kommen lassen«.<sup>10</sup> Ähnlich heißt es nur ein Jahr später, das Gespräch könne als echtes, d.h. als »ein Sichsagen- und Sichfragenlassen nicht ohne Christuszeugnis geführt werden« - »allerdings nicht im Sinne einer gleichsam naiven Werbung unter Israel für Christus, sondern wesentlich im Sinne einer Rechtfertigung der Christenheit vor den

Fragen der Judenschaft«.<sup>11</sup> Es ist diese klare Unterscheidung zwischen einem Gesprächs- und einem missionarischen Verhältnis, die Harder gegenüber den Lutheranern in dem EKD-Ausschuss »Dienst an Israel«,<sup>12</sup> in der »AG Juden und Christen beim Deutschen Ev. Kirchentag«, in der er von Anfang an (1961) intensiv mitarbeitete,<sup>13</sup> wie auch auf der Konferenz der Abteilung Weltmission des Lutherischen Weltbundes 1964 in Logumkloster in Dänemark durchgehalten hat.<sup>14</sup> Seinen schönsten Ausdruck hat diese Zuordnung von Juden und Christen vielleicht in ihrer Beschreibung als »ebenbürtige Partnerschaft« gefunden.<sup>15</sup> In diesem Sinne hätte er an der im Jahr 2000 von jüdischer Seite herausgegebenen Erklärung »Dabru Emet« fraglos seine Freude gehabt.<sup>16</sup>

Seinen Höhepunkt fand das Wirken Harders als Institutsleiter in den Jahren 1967/68. Nach einer Besuchs-, Kontakt- und Studienreise mit kirchlichen Mitarbeiter/innen nach Israel folgte zunächst eine nachhaltige Initiative angesichts der Bedrohung Israels im Sechs-Tage-Krieg im Juni 1967. An zwei denkwürdigen Sabbatabendgottesdiensten in der Synagoge in der Pestalozzistraße 1967 und 1968 unter Beteiligung von katholischen und evangelischen Geistlichen hatte Harder als Initiator Anteil. Und nicht zuletzt erfolgte 1968 die Einrichtung einer von ihm angeregten Kommission »Kirche und Judentum« der EKD, die 1975 unter seiner Mitarbeit ihre erste Studie »Christen und Juden« vorlegte.<sup>17</sup>

Vielleicht hat Günther Harder von allen, die in den Jahrzehnten nach dem Ende der Naziherrschaft an einer Neugestaltung des christlich-jüdischen Verhältnisses gearbeitet haben, am intensivsten das bedacht, zu Papier gebracht und auch kirchlich praktiziert, was *Solidarität mit dem jüdischen Volk* heißt. Unschwer ist in diesem Bestreben der von ihm nie geleugnete, vielmehr unterstrichene Tatbestand aufgehoben und verarbeitet, dass das Versagen gegenüber den Juden, d.h. das *Fehlen von Solidarität*, bis in die Reihen der Bekennenden Kirche reichte, dass also bei diesem Defizit anzusetzen sei, um das Verhältnis neu und dauerhaft aufzubauen. Diese Solidarität schloss für ihn Solidarität mit dem Staat Israel ein, d.h. die unverrückbare Bejahung seiner Existenz, nicht das Ja zu allen politischen Entscheidungen. Doch wie das Motiv der Solidarität aus dem existenziellen und dem theologischen Ringen mit den Erfahrungen des Kirchenkampfes kam, so hatte es für ihn noch eine sehr viel bedrängendere Bedeutung für die Kirche selbst. In einem bestimmten Sinne stand mit ihr für Harder

das Wesen, die Zukunft der Kirche selbst auf dem Spiel, die er sich nur noch in einer neu entdeckten, unverbrüchlichen, die Unterschiede nicht

aufhebenden Zusammengehörigkeit mit dem Gottesvolk vom Sinai vorstellen konnte.<sup>18</sup>

### 3. Die zweite Phase: Basis und Studierende (1974-2004)

Nachdem Harder mit dem 31.3.1972 emeritiert war, übernahm der Verfasser zum 1. April 1973 seinen Lehrstuhl für Neues Testament. Damit war auch die durch seinen Vorgänger begründete Verbindung von hauptamtlicher neutestamentlicher Professur und nebenamtlicher Institutsleitung gewährleistet. Die Übergabe der Leitung erfolgte zum 1. Oktober 1974.

**„ Zu den Stärken der Konzeption des Instituts gehörte von Beginn an die feste Verknüpfung seiner Arbeit mit dem theologischen Hauptfach »Neues Testament«.**

Der Bezug der Arbeit des Instituts auf die Gemeinden vor Ort hat sich in Übereinstimmung mit den Vorgaben der Satzung in der Folgezeit zu einem wesentlichen Teil erhalten. Ablesen lässt sich dies allein daran, dass der bei weitem größte Teil der etwa 500 Vorträge, die der gegenwärtige Leiter in den zurückliegenden 30 Jahren gehalten hat, auf Einladung von Stadt-, Land- und Studentengemeinden, von Pfarrkonventen, Kirchenkreisen in und außerhalb Berlins, von Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, Ev. und Kath. Akademien und Ev. Kirchentagen gehalten wurde. Ähnliches gilt für die etwa 40 Vorträge der Mitarbeiter/innen vor allem in Berliner Gemeinden, die im Lauf der Zeit hinzugekommen sind. Desgleichen gehört in diesen Rahmen die relativ regelmäßige Mitarbeit des Leiters in der Ausbildung des »Instituts für Katechetischen Dienst« (heute »Religionspädagogisches Institut«) in den ersten Jahren bis zu deren ‚Eigenvorsorgung‘ durch im Judentum kundige Mitarbeiter/innen - es gehört ja ohnehin zur Berliner Landschaft hinzu, dass die Arbeit an Fragen des christlich-jüdischen Verhältnisses hier an einer Reihe von Institutionen und Orten durch die Zeiten hin einen festen Platz hatte und hat.

Auch die neu gestaltete publizistische Arbeit des Instituts hatte zunächst einen klaren Zuschnitt vor allem auf Pfarrer/innen, Lehrer/innen und Gemeinden sowie eine breitere interessierte Öffentlichkeit. So hat das Institut von 1975 an zunächst die relativ weit angelegte Reihe »Veröffentlichungen aus dem IKJ« herausgegeben und verlegt. Ausgenommen die Festschrift »Treue zur

Thora« für Günther Harder zu seinem 75. Geburtstag 1977 (3. Aufl. 1986) und verwandte Projekte, knüpften die einzelnen Titel der Reihe von 1975 bis 1981 an die Themen der »Woche der Brüderlichkeit« und an die Arbeit der »Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag« an, lösten sich später jedoch aus diesen Zusammenhängen.

Einen Einschnitt in diesem Sinne bedeutete die Publikation »Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels« (2., überarb. u. erw. Aufl. 1994). Sie wurde vom Institutsleiter im Rahmen der Vorbereitung der Frühjahrssynode 1984 erarbeitet, mit der die Kirchenleitung das Institut 1981 beauftragt hatte. Aus der intensiven Zusammenarbeit mit Prof. Yehoshua Amir aus Jerusalem in der Phase der Vorbereitung der Synode - er war im Wintersemester 1983/84 Gastprofessor an der Kirchlichen Hochschule Berlin - erwuchs die Herausgabe einer erlesenen kleinen Sammlung mit Ansprachen und Predigten, die Amir im weiten Zeitraum von mehr als vier Jahrzehnten gehalten hatte.<sup>19</sup> Amir sprach auch auf der Frühjahrssynode 1984, als sich die Synodalen in der ersten Hälfte der Tagung mit dem Thema der Neugestaltung des christlich-jüdischen Verhältnisses befassten und eine Erklärung »Orientierungspunkte zum Thema: Christen und Juden« verabschiedeten.<sup>20</sup> Außer Yehoshua Amir wirkten im Übrigen in den achtziger Jahren als Gastdozenten an der Hochschule der Bibelwissenschaftler Prof. Jacob Licht/Tel Aviv und Rabbiner Joseph Asher/San Francisco.

Die erste und älteste Reihe der Institutsveröffentlichungen ist bis jetzt auf 27 Bände angewachsen, unter ihnen gewichtige Beiträge wie die Arbeit von Birte Petersen »Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort« (3. Aufl. 2004 mit einem Beitrag von Norbert Reck) und die erste deutschsprachige Buchveröffentlichung von Emil Fackenheim (»Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart«, 1999). Um den weiten Einzugsbereich dieser Reihe nicht zu gefährden, eröffnete das Institut 1981 eine zweite Reihe, zunächst »Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde« betitelt, ab Bd. 9 »Studien zu Kirche und Israel«. Sie umschließt überwiegend Dissertationen zu den ver-

schiedensten Aspekten des christlich-jüdischen Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart, darunter die in zwei hohen Auflagen erschienene Arbeit von Wolfgang Gerlach über die Bekennende Kirche und die Juden (»Als die Zeugen schwiegen«, 1987, 2., bearb. u. erg. Aufl. 1993). Auch enthält diese Reihe einen Band mit Arbeiten Harders zum christlich-jüdischen Verhältnis.<sup>21</sup> Eine Sammlung mit Beiträgen des renommierten katholischen Dialogikers Hans Hermann Henrix wird demnächst als Bd. 23 erscheinen.

**„ Welche Perspektiven lassen sich für die künftige Arbeit benennen? Was das Institut angeht, so ist die Zukunft derzeit unbestimmt, da der Lehrstuhl des Institutsleiters mit seiner Emeritierung am 31. März 2005 im Zusammenhang mit den rigiden Lehrstuhlstreichungen an der Theologischen Fakultät entfällt.**

Zu den Stärken der Konzeption des Instituts gehörte von Beginn an die feste Verknüpfung seiner Arbeit mit dem theologischen Hauptfach »Neues Testament«. Denn die Personalunion in der Wahrnehmung von Lehrstuhl- und Institutsaufgaben bot vom Ansatz her die Möglichkeit, das Thema »Kirche und Judentum« angesichts der jüdischen Verwurzelung des Neuen Testaments kontinuierlich als eine der zentralen Fragestellungen des Hauptfaches transparent zu machen. Bereichert wurde die in diesem Sinne orientierte Lehrstuhlarbeit durch zahlreiche Blockseminare, die gleich von 1975 an über mehr als 20 Jahre hin von dem Institutsleiter und dem Judaisten F. Pierre Lenhardt/Notre Dame de Zion regelmäßig in Jerusalem und Berlin mit erfreulich großen Gruppen von Studierenden gehalten wurden. Auf der Grundlage dieser Zusammenarbeit ist dann auch die Jerusalemer Niederlassung der Brüder vom Zion, das Institut Ratisbonne im Zentrum des Westteils der Stadt, zum Sitz des 1978 ins Leben gerufenen Projektes »Studium in Israel« geworden. Dieses Projekt verdankt sich wesentlich der Initiative des damaligen Akademiedirektors Martin Stöhr/Arnoldshain. Es wurde über 25 Jahre hin von dem 1971 zur Wahrnehmung von kirchlichen Aufgaben von der Berliner Kirche durch Bischof Kurt Scharf nach Jerusalem entsandten Pfarrer Michael Krupp betreut, dazu an wichtigen Stellen der Vorbereitungsphase durch Bischof Martin Kruse gefördert. In der Gründungs- und Aufbauphase des Projektes hat das Institut auf verschiedene Weise mitgearbeitet.

Zur publizistischen Förderung der intensiven Verbindung von neutestamentlicher und christ-

lich-jüdischer Arbeit wurde Mitte der achtziger Jahre eine eigene Reihe (»Arbeiten zur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte«) gegründet, in der zurzeit der 9. Band vorbereitet wird. Hingegen wurde eine religionspädagogisch orientierte, 1981 eröffnete Serie (»Das Judentum. Abhandlungen und Entwürfe für Studium und Unterricht«) nach drei Bänden eingestellt, als sich die publizistische Arbeit im religionspädagogischen Bereich allgemein deutlich verbreiterte. Gleichsam im Gegenzug übernahm das Institut in den neunziger Jahren das an anderer Stelle in fünf Bänden erschienene, doch aus finanziellen Gründen nicht weitergeführte, insgesamt auf zehn Bände angelegte und von Yehuda T. Radday unter Mitarbeit von Magdalena Schultz erarbeitete Werk »*Al darkhe ha-parascha / Auf den Spuren der Parascha. Ein Stück Tora. Zum Lernen des Wochenabschnitts*«. Von diesen erstaunlich erfragten, pädagogisch gekonnt konzipierten Einführungen und Übungen zu jüdischer Bibelauslegung sind in den letzten Jahren die Bände 6-8 im Institut redigiert und publiziert worden, die Bände 1-5 gehen in absehbarer Zeit in 2. Auflage in den Druck.

Aus einem Aufenthalt des Institutsleiters am Hebrew Union College in Los Angeles 1985 resultierte die Idee, mit jüdischen und christlichen Kolleginnen und Kollegen regelmäßig eine Lernwoche mit Studierenden in der Art einer Sommeruniversität zu veranstalten. Seit 1987 sind in zweijährigem Abstand insgesamt neun solcher Sommeruniversitäten durchgeführt worden, zunächst mit sechs Dozenten und 70 bis 120 Studierenden, später mit zwölf Dozent/innen aus den USA, Israel, Frankreich, England sowie der Bundesrepublik und mit teilweise bis zu 250 Teilnehmenden. Die Themen der Studienwochen haben mehr oder weniger das ganze Spektrum von Fragen umfasst, die im christlich-jüdischen Verhältnis von Bedeutung sind.

Mehr als die Hälfte der Sommeruniversitäten haben inzwischen in Stadtmitte, im Berliner Dom und seinem Umfeld, stattgefunden, nachdem das Institut 1994 im Zuge der sukzessiven Vereinigung von Theologischer Fakultät der Humboldt-Universität und Kirchlicher Hochschule Ost und West zu einem kirchlichen Institut an der Humboldt-Universität mit Sitz im Dom geworden ist. Zwar hat sich die Institutsarbeit mit der Übersiedlung nicht wesentlich geändert, dennoch haben sich bestimmte Modifikationen ergeben. Das Institut ist von der Universität mit der Betreuung der Bibliothek des ehemaligen, von Hermann L. Strack gegründeten und bis 1956 existenten In-

stitutum Judaicum Berolinense betraut worden, so dass in seinen Räumen im Dom jetzt insgesamt etwa 12.000 Bände zu Judentum und christlich-jüdischem Verhältnis zugänglich sind. Außerdem wurde im Vertrag mit der Universität vereinbart, dass die Mitarbeiter/innen des Lehrstuhls begrenzt auch für Arbeiten des Instituts herangezogen werden könnten. Dies hatte vor allem zur Folge, dass sie verstärkt an redaktionellen Arbeiten an den Publikationen des Instituts beteiligt werden konnten. Dieser Tatbestand ist um so erfreulicher, als die personelle Ausstattung des Instituts mit drei Teilstellen von 20, 12 und 10 Wochenstunden ausgesprochen schmal ist. Sie ist allerdings auch in schwierigsten finanziellen Zeiten der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg auf Grund der kontinuierlichen Anteilnahme von Kirchenleitung und Konsistorium an der Arbeit des Instituts nicht wesentlich eingeschränkt worden. Zu besonderem Dank ist das Institut dem Vorsitzenden seines Kuratoriums, Propst Dr. Karl-Heinrich Lütcke, verpflichtet.

Welche Perspektiven lassen sich für die künftige Arbeit benennen? Was das Institut angeht, so ist die Zukunft derzeit unbestimmt, da der Lehrstuhl des Institutsleiters mit seiner Emeritierung am 31. März 2005 im Zusammenhang mit den rigiden Lehrstuhlstreichungen an der Theologischen Fakultät entfällt. Eine Anbindung des Faches »Christlich-Jüdische Studien« (mit reduzierter Stundenzahl) an ein Hauptfach und damit eine entsprechende Nachfolge in der Leitung des Instituts stehen unter den derzeit gegebenen Umständen frühestens in vier Jahren in Aussicht. Für die kommenden beiden Jahre hat das Kuratorium den derzeitigen Leiter um die Fortsetzung seiner Arbeit gebeten. Ab 2008 soll zumindest das Fach »Christlich-Jüdische Studien« durch anteilige Stunden an einer Juniorprofessur abgedeckt werden. Von Seiten der Humboldt-Universität und der Theologischen Fakultät steht der Fortführung der Institutsarbeit durch die geplante Verlängerung des Vertrages für weitere fünf Jahre nichts im Wege.<sup>22</sup>

#### 4. Perspektiven und Probleme

Eine andere Frage ist die nach Perspektiven für die christlich-jüdische Arbeit insgesamt.<sup>23</sup> Landauf, landab wird allenthalben eine Abnahme des Interesses an Fragen des christlich-jüdischen und deutsch-jüdischen Verhältnisses beklagt, eine Erscheinung, die auch vor der Universität nicht Halt gemacht hat.

Sie ist hier vermutlich auf verschiedene Faktoren zurückzuführen und dürfte nicht zuletzt durch den bei Lichte besehen beschämenden Tatbestand erleichtert worden sein, dass man in Deutschland fast durchweg wie eh und je ein Theologiestudium absolvieren kann, ohne sich in einer einzigen Pflichtveranstaltung über das Judentum und Fragen des christlich-jüdischen Verhältnisses orientieren zu müssen<sup>24</sup> - obwohl man später im Beruf allein schon angesichts seines biblischen Bezuges geradezu notgedrungen ständig auch über das Judentum redet. Aber es hat natürlich auch seinen Vorteil und seinen Reiz, wenn diejenigen, die Lehrveranstaltungen besuchen, dies aus völlig freien Stücken und damit rein sachmotiviert tun. Zwar hat das Interesse an relativ speziellen, dafür umso gründlicher traktierbaren Themen nachgelassen, nicht jedoch das Interesse z.B. an Überblicksvorlesungen über Geschichte, Literatur und Religion des Judentums, über jüdische Feier- und Gedenktage und jüdischen Gottesdienst. Aus den verschiedenen

Lehrveranstaltungen pro Semester 40-50 Studierende zu finden, die Interesse an einer Einführung in den synagogalen Gottesdienst mit anschließendem Synagogenbesuch in der ausgesprochen gastfreundlichen jüdischen Gemeinde zu Berlin haben, ist nach wie vor kein Problem. Dieser Hautkontakt mit einer den meisten schon auf Grund der Sprache weithin fremden gottesdienstlichen Welt dürfte in seinem Gewicht gar nicht zu überschätzen sein.

Um Perspektiven skizzieren zu können, die einigermaßen wirklichkeitsnah und nicht allein am Schreibtisch eruiert sind, gilt es zumindest einige Eckdaten zu benennen oder in Erinnerung zu rufen. Obwohl jüdische Präsenz in Deutschland, gemessen an den Zahlen der sechziger bis achtziger Jahre, seit der Wiedervereinigung erheblich zugenommen und jüdisches Leben in unserem Land allem Anschein nach wieder eine Zukunft hat, sind die Gelegenheiten zu einem christlich-jüdischen Dialog im engeren Sinne nach wie vor selten. Sie sind weithin auf bekannte Einrichtungen wie Tagungen der Ev. oder Kath. Akademien, des Deutschen Koordinierungsrates sowie auf Kirchentage oder aber auf Veranstaltungen an solchen Orten begrenzt, in denen es eine größere jüdische Gemeinde mit geschulten Vertretern des Judentums gibt. Vermutlich wird es aus verschie-

denen Gründen noch eine ganze Zeit mehr oder weniger so bleiben.

In diesen Begegnungen und Gesprächen ist es sehr lange nicht nur, aber doch zu einem nennenswerten Teil darum gegangen, dass die jüdischen Partner/innen Hermeneuten des Judentums waren und vor allem dazu beitrugen, ein sachgerechteres Bild vom Judentum als Voraussetzung eines angemesseneren christlichen Redens über Juden und Judentum zu vermitteln. Nach dieser Zeit, in der Orientierung in diesem Sinne und auch die Erarbeitung verlorener Erkenntnisse über das, was beiden Religionen gemeinsam ist, im Vordergrund standen, scheint eine Phase begonnen zu haben, in der neben den Gemeinsamkeiten das je Eigene, Spezifische stärker betont wird. Damit bieten sich verstärkt Möglichkeiten, kontrovers zu diskutieren, vor allem dann, wenn es um die Auslegung der beiden gemeinsamen Bibel geht. Solche - auch heftigen - Dispute erscheinen jedoch im Sinne einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung erst dann möglich, wenn eine gewisse Vertrauensbasis gegeben ist, damit das Ganze nicht als eine Pflege herkömmlicher Antijudaismen missverständlich ist.

Von vielleicht noch größerem Gewicht als diese eher seltenen Dialoge scheint das zu sein, was man, ohne den Begriff zu pressen, den alltäglichen ‚christlich-jüdischen Dialog‘ innerhalb der Gemeinden und Kirchen nennen könnte. Er ist einfach damit gegeben, dass in den Kirchen permanent mit zwei grundlegenden Textsammlungen gearbeitet wird, die entweder - wie der Tanakh bzw. christlich gesprochen das Alte Testament - ein durch und durch jüdisches Buch sind oder aber wie die Dokumente des Neuen Testaments weithin in jüdischen Lebenszusammenhängen und von jüdischen Autoren verfasst sind. Jeder, der sich als Christ oder Christin auf sie bezieht, ist entsprechend dauernd direkt oder indirekt, bewusst oder unbewusst mit dem Judentum befasst, so dass er bei denen, die er auf irgendeine Weise belehrt, ständig implizit oder explizit ein Bild von Juden und Judentum begründet, regeneriert oder mitprägt. Entsprechend dürfte es keinen einzigen Zusammenhang im christlich-jüdischen Verhältnis geben, der für die Gestaltung dieses Verhältnisses von vergleichbarem Gewicht ist wie dieser kontinuierliche Bezug auf die Bibel Israels und die der Kirche. Er dürfte diese zentrale Stellung auch so oder so behalten. Deshalb kommt dem nachfolgenden Zusammenhang besonderes Gewicht zu.

Es gab nach der Zeit der Verbrechen Deutschlands an den Juden eine wachsende Erkenntnis über den Anteil christlicher Traditionen an der Ausbildung der Judenfeindschaft in Deutschland wie in Europa überhaupt, ein Erschrecken auch darüber, in welchem Maße sich die Kirchen bei ihrem judenfeindlichen Reden und Handeln durch die Jahrhunderte hin auf das Neue Testament beriefen. Auf dieser Grundlage wurde sukzessive die Frage nach Antijudaismus im Neuen Testament gestellt. Sie umschloss aufs Ganze gesehen erstens die Frage nach einer prinzipiellen Verneinung des Judentums als einer relevanten religiösen Größe und zweitens die nach verzerrenden Darstellungen und Deutungen seiner Lebenswirklichkeit im zweiten Teil der christlichen Bibel. Es scheint, dass diese Frage inzwischen auf historischem Wege nach und nach zu den Akten gelegt wird. Die entsprechenden Auseinandersetzungen im Neuen Testament werden historisch erklärt und damit relativiert. Dagegen lässt sich zwar schwerlich im Prinzip etwas einwenden. Wo dies jedoch alles ist, gilt es mit Nachdruck den Tatbestand in Erinnerung zu rufen, dass das Neue Testament (wie die Bibel Israels) im Rahmen der Theologie stets historisches *und* kanonisches Dokument ist, so dass diese beiden Seiten der Textsammlungen zwar zu unterscheiden, nicht aber zu trennen sind. Damit ist jeder einzelnen Disziplin aufgegeben mitzureflectieren, wie mit beiden Textsammlungen *als kanonischen* umzugehen ist, d.h. als Texten, die in irgendeiner Weise eine normierende Funktion haben. Das Problem von Antijudaismus im Neuen Testament hat als aktuelles Problem seinen Sitz genau in diesem Zusammenhang der Kanonizität seiner Schriften und wird entsprechend seine Dringlichkeit behalten, solange sich Theologie und Kirche auf dieser Ebene auf sie beziehen.

Ähnliche Ansätze, das Phänomen »Antijudaismus« zu ignorieren oder kleinzureden, lassen sich auch in anderen Zusammenhängen beobachten. So werden z.B. belastenden Teilen der Wirkungsgeschichte Beispiele gelungenen Zusammenlebens von Christen und Juden gegenübergestellt - an sich ein durchaus zu begrüßendes, auch nicht ganz neues Verfahren - und im selben Atemzug dann jene problematischen Teile mit Hilfe unstimmgiger Antithesen entschärft.<sup>25</sup>

Ein ebenso häufig benutztes wie untaugliches Mittel besteht in beiden Fällen - Neues Testament und Kirchengeschichte - in der Behauptung, man müsse das Neue Testament (und die Kirchengeschichte) gegen die Auffassung einzelner Theologen und anderer Zeitgenossen in Schutz nehmen,

es führe mehr oder weniger ein direkter Weg von den Schriften des Neuen Testaments zum Völkermord an den Juden in der NS-Zeit. Geht man diesem Vorwurf nach - vorausgesetzt, es werden ihm überhaupt Belege beigelegt -, so erweist sich alsbald seine ganze Brüchigkeit und damit die apologetische Schutzfunktion der Unterstellung.<sup>26</sup> Es mag hier und da Einzelne geben, die Behauptungen dieser Art aufstellen; im Rahmen ernst zu nehmender wissenschaftlicher Aussagen wird man sie *nicht* finden.

Im Hintergrund der zuletzt berührten Zusammenhänge dürfte am Ende die Sehnsucht nach einer anderen kirchlichen Vergangenheit stehen, analog zu der Sehnsucht nach einer anderen deutschen Vergangenheit. In der Tat sollte so differenziert gearbeitet und unterrichtet werden, dass weder eine Verachtung der Kirche in ihrer Geschichte noch eine Verachtung der deutschen Geschichte das Resultat, geschweige denn das Ziel der Untersuchungen bildet. Doch Achtung lässt sich umgekehrt auch nicht auf Verharmlosung aufbauen, sondern nur auf der Erkenntnis der eigenen Grenzen, auf der ungeschminkten Benennung des verübten Unrechts und auf der Orientierung an denen, die sich je und dann mutig anders verhielten.

Bereits Harder hatte nachhaltig mit der Frage nach dem Absolutheits- bzw. Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums gerungen und seine Auffassung in der kritisch gemeinten Aussage gebündelt, man könne überhaupt nicht von einem solchen Anspruch reden, sondern nur von »einer Ausschließlichkeit des Heils in Jesus Christus« sprechen bzw. von dem »einen wahren und lebendigen Gott«, auf den die Rede von Jesus Christus allein ziele.<sup>27</sup> Im Sommer 2003 nun hat die EKD »Theologische Leitlinien« ihrer Theologischen Kammer zum Thema »Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen« veröffentlicht, in der sie unter Hinweis darauf, dass die Wahrheit »Ereignis« und darum unverfügbar sei, eine ähnliche Richtung eingeschlagen hat.<sup>28</sup> Gerade im Vergleich mit Harders Position wird freilich zugleich die Problematik dieser »Leitlinien« deutlich.

Aufs Ganze gesehen bewegen sie sich zwischen der weit gefassten, einladenden Beteuerung, dass Gott allen und jedem Menschen nahe sei, und der nachhaltigen Bekräftigung, dass »die Wahrheit des Christusgeschehens« nicht »zu einer Teilwahrheit ermäßigt« werden dürfe, da ein »bisschen Wahrheit ... gar keine Wahrheit« sei.<sup>29</sup> Es scheint freilich, als würde sich diese letzte Fest-

stellung alsbald gegen die »Leitlinien« selber wenden. Denn das mit »Nähe« und »Wahrheit« angesprochene Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung bleibt durch das gesamte Dokument hindurch so unscharf, wie man es nicht erwartet, wenn es nicht nur um ein »bisschen Wahrheit« gehen soll.

**„ Die Stellungnahme der Theologischen Kammer (der EKD, Red.) hat sämtliche gerade in Jahrzehnten mühsam (wieder)erkannten besonderen Konturen der jüdischen Gemeinschaft restlos verwischt: Seit 25 Jahren hat eine um die andere der Gliedkirchen der EKD erklärt und begründet, dass sie nicht nur aus historischen, sondern gerade auch aus theologischen Gründen eine besondere Beziehung zur jüdischen Gemeinschaft habe - in den »Leitlinien« hingegen ist das Judentum eingemeindet in den Kreis der dem Christentum geschlossen gegenübergestellten Religionen, so als hätte es nichts an kirchlichen Erklärungen gegeben.**

Diese Unbestimmtheit dürfte ihren Grund in folgendem theologischen Problem haben: Die »Leitlinien« nehmen zwar gelegentlich - fast formelhaft - das Stichwort »Rechtfertigung des Sünders« auf<sup>30</sup> und stellen mit Nachdruck Jesus Christus »als entscheidendes, Menschen errettendes Ereignis der Wahrheit« heraus.<sup>31</sup> Aber die gesamte Thematik des Gerichtes, die für biblische Rede von Rechtfertigung, Sünde und Errettung schlechterdings *konstitutiv* ist, wird nur rudimentär berührt. Damit bleiben die »Leitlinien« eine klare, mehr als formelhafte Benennung, woraus das Christusgeschehen errettet, schuldig und der Sache nach bei ein »bisschen Wahrheit«. Man mag darüber hinaus fragen: Wo in den Ausführungen ist noch etwas von dem Geheimnis Gottes zu spüren, von dem er je und dann so viel kundgibt, dass Menschen mit diesem sie tragenden *Anteil an der Wahrheit* in dieser Welt zu leben vermögen? Und wo ist hier nicht zuletzt die »sich *auf die Fundamente* richtende Perspektive«, um die die »Leitlinien« andere Dokumente »ergänzen« sollen, d.h. die EKD-Handreichung »Zusammenleben mit Muslimen« und die drei EKD-Studien »Christen und Juden«?<sup>32</sup> Denn die Stellungnahme der Theologischen Kammer hat sämtliche gerade in Jahrzehnten mühsam (wieder)erkannten besonderen Konturen der jüdischen Gemeinschaft restlos verwischt: Seit 25 Jahren hat eine um die andere der Gliedkirchen der EKD erklärt und begründet, dass sie nicht nur aus historischen, sondern gerade auch aus theologischen Gründen

eine besondere Beziehung zur jüdischen Gemeinschaft habe - in den »Leitlinien« hingegen ist das Judentum eingemeindet in den Kreis der dem Christentum geschlossen gegenübergestellten Religionen, so als hätte es nichts an kirchlichen Erklärungen gegeben. Die Theologische Kammer der EKD liegt damit genau auf der Linie der Fakultäten, an denen die Thematik des christlich-jüdischen Verhältnisses desgleichen ungeachtet aller Verlautbarungen eine Randerscheinung ist.

Günther Harder hat einst gerade auf der Basis, dass ein Gespräch ohne Christuszeugnis überhaupt nicht geführt werden könne, mit aller wünschenswerten Klarheit festgestellt: Die Christuskirche weiß sich »in Christus« mit dreierlei »beschenkt«, was von Haus aus Israel und nicht der Kirche zugeordnet ist: mit dem Alten Testament, d.h. den Heiligen Schriften, mit der Erwählung, d.h. mit der unverbrüchlichen Zuwendung Gottes, und mit den Verheißungen. Alles drei aber bleibe auch weiterhin Israels.<sup>33</sup> Dies ist Voraussetzung und Fundament aller christlich-jüdischen Gespräche und macht die besondere Signatur des Verhältnisses von Christen und Juden aus. Weil »ein bisschen Wahrheit ... gar keine Wahrheit ist«, dürfte deshalb dem trefflichen Vorschlag alles Gehör gebühren, dass »Leitlinien« und die übrigen EKD-Dokumente als ein Ganzes aufeinander bezogen, diskutiert und damit ins Lot gebracht werden sollten.<sup>34</sup>

## Anmerkungen:

<sup>1</sup> Aribert Heyder/Julia Iser/Peter Schmidt, *Isralekritik oder Antisemitismus? Meinungsbildung zwischen Öffentlichkeit, Medien und Tabus*, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände*, Folge 3, Frankfurt/M. 2005, S. 151 (die genauen Zahlen: 68,3 % bzw. 51,2%).

<sup>2</sup> Vgl. zur differenzierten Einschätzung Werner Bergmann, *Aus der Geschichte gelernt? Konflikte über Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland (1949-2000)*, in: Christina Tuor-Kurth (Hg.), *Neuer Antisemitismus - alte Vorurteile?*, Stuttgart 2001, S. 11-31; ders., *Alter Hass in neuen Kleidern*, in: *Der Tagesspiegel* vom 23. Jan. 2005, S. 8, sowie epd-Dokumentation Nr. 10/2003: *Antisemitismus - Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute*.

<sup>3</sup> IKJ-Informationsblatt Nr. 5/Juli 1963, S. 1 (Kursiv. von vdO-S).

<sup>4</sup> Vgl. z.B. Aaron R. Bodenheimer, *Der Alte und das Kind*, in: Christina Kurth/Peter Schmidt (Hg.), *Das christlich-jüdische Gespräch. Standortbestimmungen*, Stuttgart 2000, S. 124-135, hier S. 133.

<sup>5</sup> Text und Einführung in die beiden Thesenreihen in: R. Rendtorff/H. H. Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*, Paderborn/München 1988, S. 646-650. Vgl. zum Ganzen die Protokolle in der Akte IKJ-Harder 1.

<sup>6</sup> Vgl. etwa das Protokoll der Sitzung des Ausschusses »Dienst an Israel« vom 17. Febr. 1959 und seine Vorlage für die Kirchenleitung vom 18. Juni 1959 (beides in IKJ-Harder 1) sowie die Satzung des IKJ.

<sup>7</sup> Siehe zu Biographie (und Bibliographie) Harders Martin Lehmann-Habeck, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 16 (1999), Sp. 635-643.

<sup>8</sup> Heinz David Leuner, *Zwischen Israel und den Völkern. Vorträge eines Judenchristen*, Berlin 1978.

<sup>9</sup> IKJ-Harder 1.

<sup>10</sup> G. Harder, *Christen vor dem Problem der Judenfrage. Evangelisch-jüdisches Gegenüber seit 1945* (1961), in: ders., *Kirche und Israel. Arbeiten zum christlich-jüdischen Verhältnis*, hg. v. P. von der Osten-Sacken unter Mitarbeit von Richard Scherer, Berlin 1986, S. 111-124, S. 113.

<sup>11</sup> G. Harder, *Das christlich-jüdische Gespräch im Verhältnis zum christlichen Zeugnis an Israel* (1962), in: ders., *Kirche und Israel* (s. A. 10), S. 183-195, hier S. 192.

<sup>12</sup> Vgl. G. Harder, *Zur Frage des Heilsweges. Briefwechsel G. H. - Ernst Ludwig Ehrlich*, in: ders., *Kirche und Israel* (s. A. 10), S. 222-245, hier S. 222.

<sup>13</sup> Vgl. die Protokolle der Sitzungen des Ausschusses »Dienst an Israel« 1960/61 (IKJ-Harder 1) sowie Gabriele Kammerer, *In die Haare, in die Arme. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« beim Deutschen Ev. Kirchentag, Gütersloh 2000*, S. 18f.55f (mit einer zu späten Ansetzung von Harders Überwindung der Judenmission, s. oben).

<sup>14</sup> Siehe dessen dort gehaltenes Referat: *Das christlich-jüdische Gespräch* (1964), in: ders., *Kirche und Israel* (s. A. 10), S. 170-182.

<sup>15</sup> Harder, *Briefwechsel* (s. A. 12), S. 224.

<sup>16</sup> Siehe hierzu Rainer Kampling/Michael Weinrich (Hg.), *Dabru emet - redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003.

<sup>17</sup> Vgl. zum Ganzen die Protokolle des Ausschusses »Dienst an Israel« (mit beigefügten Materialien), in: IKJ-Harder 3.

<sup>18</sup> Vgl. besonders Harders Beitrag: *Die Bedeutung der Auserwähltheit Israels für die Christen* (1968), in: ders., *Kirche und Israel* (s. A. 10), S. 137-154, hier S. 149-154.

<sup>19</sup> Deraschot. *Jüdische Predigten*, Berlin 1983.

<sup>20</sup> Text und Einleitung in: Rendtorff/Henrix, *Kirchen*, S. 612-616.

<sup>21</sup> *Kirche und Israel* (s. A. 10).

<sup>22</sup> Vgl. zur Arbeit des Instituts auch den einfühlsamen Bericht von Martin Stöhr, *Das Institut Kirche und Judentum*, in: Ralf Golling/P. von der Osten-Sacken (Hg.), *Hermann L. Strack und das Institutum Judaicum in Berlin. Mit einem Anhang über das Institut Kirche und Judentum*, Berlin 1996, S. 204-213.

<sup>23</sup> Zu dieser Thematik ist in den letzten Jahren eine Reihe von Bänden erschienen - außer den beiden in A. 4 und A. 16 genannten u.a. die folgenden: E. Kessler/J. T. Pawlikowski/J. Banki (Hg.), *Jews and Christians - Conversations*, Cambridge 2002; Katja Kriener/Bernd Schröder in Verb. mit Michael Dörrfuß (Hg.), *Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs - 25 Jahre Studium in Israel*, Gütersloh 2004; epd-Dokumentation Nr. 12/2004: *Der christlich-jüdische Dialog auf dem Prüfstand*.

<sup>24</sup> Vgl. Friedrich Gleiss, *Außerhalb des Blickfelds*, in: *LuthMonatshefte* 33 (1994), S. 9f (im Wesentlichen unverändert gültig).

<sup>25</sup> Vgl. z.B. Wolfram Kinzig, *Nähe und Distanz. Auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*,

in: ders./Cornelia Kück (Hg.), *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination*, Stuttgart 2002, S. 9-27 (s. bes. zu Johannes Chrysostomos S. 20f und zu Adolf von Harnack S. 23f).

<sup>26</sup> Vgl. als Beispiel den Nachweis des Verfassers in seiner Monographie: *Martin Luther und die Juden*, Stuttgart 2002, S. 285 mit A. 2.

<sup>27</sup> Harder, *Briefwechsel* (s. A. 12), S. 228.

<sup>28</sup> Hg. v. *Kirchenamt der EKD*, August 2003, S. 15; vgl. S. 22.

<sup>29</sup> A.a.O., S. 15.

<sup>30</sup> A.a.O., S. 8.10.14.15.17.

<sup>31</sup> A.a.O., S. 15.

32 A.a.O., S. 6 (Kursiv. von vdO-S).

<sup>33</sup> Harder, *Gespräch* (s. A. 11), S. 193 und S. 192-195 insgesamt.

<sup>34</sup> Siehe Friedhelm Pieper, *Ermüdungserscheinungen oder Krise in der christlich-jüdischen Zusammenarbeit - eine Problemanzeige aus christlicher Sicht*, in: *epd-Dokumentation Nr. 12/2004* (s. A. 23), S. 11-17, hier S. 14. 

## Was hat sich seit Nostra Aetate in der katholischen Kirche getan? Welche sichtbaren Veränderungen sind eingetreten?

Von Dr. Hans Hermann Henrix

**»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs«, Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Februar 2005.**

Im Rahmen eines Seminars »Die Kirchen und das Judentum« nach den Änderungen und Entwicklungen in der katholischen Kirche seit der Konzilserklärung Nostra Aetate zu fragen, lässt unterschiedliche Möglichkeiten einer Beantwortung offen. Da wäre zum einen die Möglichkeit, die kirchenamtlichen und -politischen Entwicklungen zu skizzieren und die Rolle von Papst, vatikanischer Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden sowie nationaler Bischofskonfe-

renzen, einzelner ortskirchlicher Synoden oder Bischöfe zu analysieren. Man könnte sich andererseits ausschließlich auf die Maßnahmen, Aussagen und Gesten sowie Symbole der beiden Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. konzentrieren und erhielte ein farbiges Bild einer Entwicklung mit unerwarteten Perspektiven. Schließlich aber ist ein eher theologisch angelegter Bericht denkbar, der auch das nicht einfach Zutageliegende berücksichtigt und zugleich offen ist für die offiziellen Vorgänge und Geschehnisse in der katholischen Kirche. Ich entscheide mich für die Variante eines eher theologisch angelegten Berichtes, der theologische Linien zeichnet und dabei mitlaufend auf dialogische Erfahrungen und offizielle Entwicklungen eingeht.

### I. Zum diachronen Dialogkontext von Theologie

#### 1) Ein Stenogramm

Zu den bemerkenswertesten Entwicklungen in der katholischen Kirche und unter Katholiken der letzten Jahrzehnte seit dem II. Vatikanischen Konzil zählt ohne Zweifel der jüdisch-christliche Dialog. Er ist Vision und Wirklichkeit zugleich. Wirklichkeit ist er als Gespräch zwischen Gremien und einzelnen Persönlichkeiten aus Judentum und Christentum; auf weltkirchlicher Ebene gibt es das Internationale katholisch-jüdische Verbindungskomitee, deren Partner die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden und das sog. IJCIC, das International Jewish Committee for Interreligious Consultations sind. In Jahreskonferenzen werden in einem

etwa zweijährigen Rhythmus Fragen des wechselseitigen Verhältnisses erörtert und Austauschrunden zu Grundaspekten von Judentum und Christentum gepflegt. Das letzte dieser Treffen fand vom 5. bis 8. Juli 2004 in Buenos Aires statt und hat als Rahmenthema »Liebe und Gerechtigkeit in Judentum und Christentum« behandelt. Ganz entsprechend gibt es auf nationalkirchlicher Ebene vergleichbare Organe des Dialogs, so besonders in der katholischen Kirche der USA, aber auch in Polen oder in Deutschland. Die Instrumente des tatsächlichen Dialogs sind strukturell verankert und in der Regel gut genutzt. Demgegenüber noch Vision ist die breite Verwurzelung des Dialogs in den beiden Gemeinschaften bis in die sabbatliche oder sonntägliche Praxis von Gemeinden.

**„ Zu den bemerkenswertesten Entwicklungen in der katholischen Kirche und unter Katholiken der letzten Jahrzehnte seit dem II. Vatikanischen Konzil zählt ohne Zweifel der jüdisch-christliche Dialog. Er ist Vision und Wirklichkeit zugleich.**

Der Dialog zielt über den Ideen- und Glaubensaustausch hinaus auf die Bewährung in den realen Verhältnissen zwischen Judentum und Christentum. Zwischen diesen herrscht eine »Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft« (Franz Rosenzweig).<sup>1</sup> Solche Kennzeichnung enthält ein religionsphilosophisch-theologisches Urteil. Auf geschichtlicher Ebene betont man stärker die Asymmetrie in diesem Verhältnis. Sie meint nicht nur ein Ungleichgewicht in der Zahl der Mitglieder beider Gemeinschaften. Sie bedeutet auch in der Bilanz der geschichtlichen Beziehung höchst unterschiedliche Lasten und nicht zuletzt ein strukturelles Ungleichgewicht: hier eine ethnische, religiöse und landbezogene Gemeinschaft (Judentum), dort eine Glaubensgemeinschaft aus den Völkern (Kirche als »ecclesia«). Der Dialog buchstabiert deren Verhältnis historisch, biblisch und theologisch durch und bleibt immer neu umstellt von aktuellen Irritationen und bedrückenden politischen Entwicklungen. Er ist gelebte Beziehung mit ökumenischer Kontur und einem »Tumor im Gedächtnis.«<sup>2</sup>

## 2) Zur Binnenstruktur des Dialogs

In der Dialogerfahrung seit Nostra Aetate hat sich oft genug ein sachlich-struktureller Dreierschritt eingestellt. Das katholisch-jüdische Gespräch ist auf Grund seiner geschichtlichen Problemvorgabe von der Art, dass die jüdischen und christlichen Dialogpartner/innen in einem ersten, einleitenden, propädeutischen Schritt eine wechselseitige Aufklärung über sich selbst leisteten. Bis in die Gegenwart hinein wirksame Vorurteile wurden so als solche erkannt und nicht mehr weitergetragen, um sich nicht länger den Blick verstellen zu lassen, sondern des anderen in seiner Eigenständigkeit und in seinem Selbstverständnis ansichtig zu werden.

Die in diesem propädeutischen Gesprächsgang erfahrene Aufklärung führte dann besonders auf christlicher Seite zur Überprüfung herkömmlicher theologischer Rede über das Judentum und jüdische Volk und veranlasste als eigenen zweiten Schritt eine Phase der Selbstvergewisserung. Die

Gesprächspartner/innen verließen die konkrete Gesprächssituation des christlich-jüdischen Gegenübers von Angesicht zu Angesicht und zogen sich in eine Art christlicher Binnenkammer zurück. Dort hielten sie Einkehr, um die von ihrer Tradition gemachten Sachaussagen über den anderen neu zu bedenken, sie in ihren Elementen einer »Lehre der Verachtung« (Jules Isaac) zu durchschauen und nach den Möglichkeiten ihrer Überwindung durch eine »Lehre des Respekts« zu fragen. Dieser Zwischenschritt der Selbstvergewisserung bestand z.B. in einer Arbeit an den Perspektiven einer christlichen Theologie des Judentums oder »Theologie nach Auschwitz«. Diese bildeten nicht selten einen Horizont für den dritten Schritt des christlich-jüdischen Gesprächs von Angesicht zu Angesicht. Der »eigentliche« Dialog als dritter Schritt buchstabiert das christlich-jüdische Verhältnis als »Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft« durch. Die Folge, der Dreierschritt: einleitender Dialog (oder Begegnung) - Arbeit in der Binnenkammer - eigentlicher Dialog (oder Verständigung) ist sachlich gemeint. Zeitlich, im konkreten Dialogvollzug gehen und gehen die einzelnen Schritte ineinander über oder durchdringen und überlagern sich.

## 3) Die Reflexion in der Binnenkammer als erneute Zuwendung zur theologischen Tradition

Die dialogische Begegnung von jüdischen und christlichen Frauen und Männern hat Rückwirkungen auf das jeweilige Selbstverständnis - für das christliche zumal. Die Aussagen der traditionell-katholischen Israellehre in Kirche und Theologie formulierten die christliche Identität weithin in Trennung vom und in Diskontinuität zum Judentum. Bereits die eigene Textgattung der Kirchenväter der »Adversus-Judaeos-Literatur« zeigt dies an.<sup>3</sup> Demgegenüber hat im Zusammenhang des Zweiten Vatikanums und seines ökumenischen Impulses in den Kirchen theologisch ein neues Denken über Israel eingesetzt. Es hatte in den 70er und 80er Jahren in der Formel einer »christlichen Theologie des Judentums« sein Leitmotiv, das dann vom Programmwort einer »Theologie nach Auschwitz« abgelöst wurde.

In dieser theologischen Strömung geht es darum, eine Antistruktur christlicher Theologie bis in ihre Verästelungen hinein durch die Glaubenseinsicht zu überwinden, dass Gott sein Ja zu Israel nicht zurückgenommen und die Kirche in ein positives Grundverhältnis zu Israel gesetzt hat. Die Stimmen wollen nicht nur dem Judentum gegenüber

gerecht sein und den Opfern der Geschichte ein Mitspracherecht erstreiten; sie lassen auch anklagen, dass ihnen an der Integrität christlicher Theologie und Existenz liegt, die nicht gegen das Judentum oder ohne Bezug auf das Judentum ausgebildet werden kann. Sie weisen dem Judentum nicht lediglich einen sektoralen Ort im Gebäude christlicher Theologie zu. Vielmehr erörtern sie die Frage, inwiefern das geschichtliche Gegenüber von Kirche und Judentum auch ein heilsgeschichtliches Miteinander ist und was dieses für die Ekklesiologie wie die Gotteslehre, für die Christologie wie die Eschatologie, für die Exegese wie die Moraltheologie, für die Liturgiewissenschaft wie die Pastoraltheologie bedeutet und austrägt.

Eine lehrbuchmäßige systematisch-dogmatische Berücksichtigung des kirchlich-jüdischen Verhältnisses steht - als Pendant zu den evangelischen bzw. anglikanisch-episkopalen Entwürfen von Friedrich-Wilhelm Marquardt und Paul van Buren<sup>4</sup> - katholischerseits noch aus. Die Arbeiten, die dazu wichtige Anregungen geben, haben den Charakter von Essays<sup>5</sup> und beziehen wesentliche Impulse u.a. aus dem Denken von E. Levinas<sup>6</sup> oder aus der ökumenischen feministischen Theologie.<sup>7</sup> Die notwendige biblische Fundierung liefern - neben dem seit mehr als zwei Jahrzehnte vorliegenden »Traktat über die Juden« von Franz Mußner<sup>8</sup> - gewichtige exegetische Arbeiten.<sup>9</sup>

Die Überwindung der Antistruktur katholischer Theologie bis in ihre Verästelungen hinein bedarf wohl zusätzlich der Rückbindung an eine traktathafte Erörterung der hermeneutischen und methodischen Fragen und der Orientierung an eine fundamentaltheologisch geleitete Zusammenschau der inhaltlichen Aspekte der »Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft« zwischen Kirche und Israel. Hierzu gibt es neben Arbeiten einzelner Autor/innen nun auch Studien kirchlicher Gremien von offiziellem Charakter. So hat z.B. die Päpstliche Bibelkommission ein bemerkenswertes Dokument »Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel« am 24. Mai 2001 publiziert.<sup>10</sup> Diese Studie ist der viel diskutierte Beitrag eines offiziellen Kirchengremiums zu den Fragen einer christlichen Theologie des Judentums.

Wird nun - um doch einen Blick auf die jüdische Dialogseite zu werfen - in Entsprechung zur christlichen Arbeit an einer Theologie des Judentums, die freilich nach wie vor die Sache einer Minderheit in Kirche und Theologie ist, jüdischerseits eine jüdische Theologie des Christentums

diskutiert? Auf den ersten Blick scheint man allgemein an der Position einer auch theologischen Asymmetrie festzuhalten: Das Christentum bezieht bei der Auslegung seiner Identität notwendigerweise das Judentum ein. Für die Mehrheit der Juden ist dagegen das Christentum nur eine geschichtliche Größe, ohne eine theologische Herausforderung darzustellen; eine eigentliche jüdische Theologie des Christentums gebe es nicht und könne es nicht geben. Noch schärfer: »Schon die Existenz des Judentums ist für das Christentum ein schreckliches Problem; uns dagegen - geht das Christentum überhaupt nichts an.«<sup>11</sup>

Allerdings gibt es auch andere jüdische Stimmen. Sie besagen, es genüge nicht mehr, auf die Möglichkeit rabbinischer Reaktion gegenüber Nichtjuden als Söhnen der »noachidischen Gebote« oder als »Gerechten unter den Völkern« hinzuweisen, die Maimonidische Einschätzung des Christentums (und des Islam) als Wegbereiter des wahren Messias zu zitieren und die Tradition christentumsfreundlicher Haltung im jüdischen Mittelalter nachzuzeichnen. Vielmehr sei eine authentischere jüdische Reaktion auf das Christentum zu formulieren; der Pluralismus der Gegenwart evoziere eine zeitgenössische jüdische Sicht des Christentums über die traditionelle Zweiteilung von »Israel und den Völkern« hinaus.<sup>12</sup>

Die jüdischen Wortmeldungen einzelner Autoren dazu haben nun mit dem amerikanisch-jüdischen Dokument »Dabru Emet (Redet Wahrheit): Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum« vom 10. September 2000 eine korporative Verdichtung erfahren. Das hat dialoggeschichtlichen Rang. Die Autor/innen sprechen in ihrem eigenen Namen und nicht im Namen der jüdischen Gemeinschaft. Sie beanspruchen kein offizielles Mandat für ihr freies Wort. Die Autorität ihrer Erklärung erwächst aus der Nüchternheit des analytischen Blicks der Autor/innen auf die von ihnen wahrgenommenen dramatischen Veränderungen in der christlichen Welt,<sup>13</sup> aus der Verpflichtung ihrem eigenen Jüdischsein gegenüber und aus dem Gewicht ihrer Argumente. Die Autor/innen setzen sich damit der kritischen Prüfung innerhalb der jüdischen Gemeinschaft aus, wohl wissend, dass die ihnen aus der eigenen Gemeinschaft entgegnetende Kritik sehr scharf sein kann.<sup>14</sup>

Aber sie tun dies als eine informelle Formation von Frauen und Männern jüdischer Gelehrsamkeit aus der akademischen Welt und dem syna-

gogalen Leben. Als so verankerte jüdische Frauen und Männer wollen sie den kritischen innerjüdischen Klärungsprozess. Offenbar betrachten sie diesen ähnlich wie christliche Frauen und Männer ihre Arbeit an einer respektvollen christlichen Theologie des Judentums als eine Doppelfrage von Gerechtigkeit gegenüber den anderen und von Integrität eigener Identität. Des Klärungsprozesses wegen haben sie der kurzen Erklärung einen umfangreichen Diskussionsband zur Seite gestellt: »Das Christentum in jüdischer Begrifflichkeit«. <sup>15</sup> Dort wird das Für und Wider zu den einzelnen Thesen sowohl innerjüdisch als auch in einem jüdisch-christlichen Gesprächsgang erörtert. Das ist alles andere als leichtfertig und um des Effektes wegen inszeniert.

Die nordamerikanische Bischofskonferenz hat unter dem Motiv »Die Macht der Worte: Eine katholische Antwort auf Dabru Emet« <sup>16</sup> ihre Wertschätzung ausgedrückt. Sie erinnerte daran, dass eine Gruppe von Christen bei einer Konferenz in der Schweiz vom August 1947 zehn Seelisberger Thesen veröffentlichte und ohne Rückhalt in ihren Institutionen auf das Gewicht der Worte vertraute, um in der christlichen Unterweisung zu tiefgreifenden Änderungen der Behandlung des Themas Judentum zu kommen; eine ähnliche Wirkung wie die Seelisberger Thesen könnte auch »Dabru Emet« entfalten.

## II. Zum synchronen Dialogkontext der katholischen Theologie der

### 1. Gottesfrage als zentrales Thema des Dialogs

Wo der Dialog unserer Tage im jüdisch-christlichen Gegenüber sich der Gottesfrage zuwendet, wird recht bald deutlich, dass im Zentrum des Dissenses nicht die Messiasfrage steht, obwohl dieses alte Thema gerade in den letzten Jahren eine überraschende Aktualisierung im Dialog bzw. in Exegese und Theologie erfahren hat. <sup>17</sup>

Er liegt auch weniger in der jüdischerseits manchmal modalistisch verstandenen Trinitätslehre. Natürlich besteht bei beiden Themen eine unüberbrückbare christlich-jüdische Trennung und Differenz. Der grundlegende Dissens jedoch ist um das Thema der Menschwerdung, der Inkarnation des Sohnes bzw. Wortes Gottes in Jesus Christus zentriert. <sup>18</sup>

Der bis dorthin vorangetriebene Dialog unserer Tage hat dabei unterschiedliche Nuancen jüdischer Wortmeldung hervorgebracht, ohne die Schärfe des Widerspruchs zu mildern. Es lassen sich mehrere Argumente und Denkfiguren des jüdischen Einwurfs gegen die Menschwerdung unterscheiden. Ein Einwurf bewegt sich auf der (religions-)philosophischen Ebene. Emmanuel Levinas fragt von den spezifischen Voraussetzungen seiner Philosophie, aber auch seines Offenbarungsverständnisses her nach dem philosophischen Wert der »Idee« des Mensch gewordenen Gottes und meint: Eine Gegenwart Gottes in der Zeit der Welt wäre »zu viel« für die Armut Gottes und »zu wenig« für seine Glorie, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist. <sup>19</sup>

In einem anderen Einwurf sieht Jean-François Lyotard in der Inkarnationslehre eine Verobjektivierung der Transzendenz Gottes und eine Zerstörung des Bilderverbots; wo »im menschgewordenen Gott« das Wort klar und unterscheidbar geworden sei, werde das Gottsein Gottes verharmlost; die »Stimme« müsse nicht mehr in einem fortwährenden Forschen erhorcht werden, sondern habe dem Sehen eines Bildes Platz gemacht. <sup>20</sup> Ein weiterer Einwurf argumentiert aposteriorisch: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes kann das Judentum nicht annehmen, weil es diese Geschichte nicht hört, weil das Wort Gottes, so wie es vom Judentum gehört wird, ihm das nicht sagt, und weil der jüdische Glaube das nicht bezeugt. <sup>21</sup> Die Menschwerdung Gottes ist also von der Tradition her kein jüdisches Diskussionsthema, weshalb Martin Buber schon früher von der Inkarnationslosigkeit Gottes als einem unterscheidend Jüdischen gesprochen hat. <sup>22</sup> Ein allgemeiner Einwurf macht schließlich geltend, dass die Früchte des christlichen Glaubens der Menschwerdung in jüdischen Augen geschichtlich schlecht waren. <sup>23</sup> Damit wird darauf abgehoben, dass die Christentumsgeschichte den christlichen Glauben und seine Wahrheit kompromittiert hat und ihm jüdischerseits die Notwendigkeit der Bewahrung der Wahrheit entgegenzuhalten ist.

**„ Der grundlegende Dissens jedoch ist um das Thema der Menschwerdung, der Inkarnation des Sohnes bzw. Wortes Gottes in Jesus Christus zentriert.**

Auf die aktuellen Argumentationsfiguren jüdischer Kritik an der Menschwerdung des Sohnes oder Wortes Gottes gehen eine Reihe von christli-

chen Wortmeldungen ein; Friedrich-Wilhelm Marquardt hat dies bereits in den 70er Jahren getan. Katholischerseits sind hier in diesen Jahren besonders die beiden Dogmatiker Josef Wohl-muth und Erwin Dirscherl engagiert, mit denen eine eigene persönliche theologische Sachwaltung einhergeht.<sup>24</sup> Wohl-muth hat - und unabhängig davon hatte ich in einem Beitrag zur Theologie von Marquardt 1992 in der Berliner Theologi-schen Zeitschrift dasselbe Anliegen vertreten - von einer chaledonischen Hermeneutik wie auch von wichtigen Arbeiten Karl Rahners her die Möglichkeiten und Grenzen christlicher Aufnah-me dieser Einwürfe bedacht.

Sein virtuelles Gespräch mit Emmanuel Levinas hat sich dabei neben dem Offenbarungsverständ-nis auf das messianische Verständnis als zentralen Bezugspunkt bei Levinas konzentriert. So sehr für Levinas »das Messianische kein Privileg eines einzigen Menschen sein kann«, da jeder Mensch für das Universum verantwortlich ist<sup>25</sup> - so könnte man auch das messianische Pathos bei Elie Wiesel kennzeichnen<sup>26</sup> -, so sehr erscheint mir der Einspruch von Levinas auch einen werk-übergreifenden, anderen, nicht vom Messias-the-ma bestimmten Referenzrahmen zu haben, der sich in der innerjüdischen Auseinandersetzung um »Dabru Emet« aktualisiert hat.

»Dabru Emet« eröffnet seine Thesenreihe mit der theozentrischen Aussage, dass »auch Christen... den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde anbeten« und »durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind«. Diese These hat christlicherseits viel Zustimmung erfahren, wäh-rend sie auf z.T. scharfe jüdische Kritik gestoßen ist. So hat z.B. der anerkannte orthodoxe Gelehrte David Berger die Meinung geäußert, es mag zwar üblich sein zu betonen, dass Christen den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer des Himmels und der Erde anbeten, aber »es ist wes-entlich hinzuzufügen, dass die Verehrung Jesu als einer Manifestation oder Komponente jenes Gottes etwas konstituiert, das jüdische Halacha und Theologie *awoda sara* oder fremden Kult nennen - zumindest wenn es von einem Juden praktiziert wird.«<sup>27</sup> Berger spielt mit dem Zusatz »wenn es von einem Juden praktiziert wird« auf die talmudische Position an, nach der »Nichtju-den außerhalb des Landes nicht als Götzendiener gelten. Sie halten sich nur an die Gebräuche der Väter« (bHullin 13b). Indirekt aber charakterisiert er damit die christliche Gottesverehrung als Göt-zendienst bzw. fremden Kult. Hier scheint mir David Berger hinter eine mittelalterliche Diskus-

sionslage im Judentum zurückzufallen, welche das talmudische Verständnis des Christentums weiterentwickelt und in der Regel den unausge-sprochenen Hintergrund für heutige jüdische Wortmeldungen zur Gottesfrage bildet.

Im Frühmittelalter benennen jüdische Autoren im innerjüdischen Diskurs nämlich ihren Eindruck, die christliche Verehrung Jesu Christi als wesens-gleicher Sohn Gottes trage in Gott selbst ein nichtgöttliches Element ein, mit dem hebräischen Begriff *schittuf*. Halachisch oder religionsgesetz-lich ist der Begriff *schittuf* so etwas wie ein christentumsfreundlicher Begriff. Das Christen-tum sei jüdisch gesehen keine Götzenanbetung oder Idolatrie bzw. *awoda sara*, mit deren An-hänger man keinen Kontakt haben dürfe, sondern eben ein Schittuf: Es trage in Gott ein Mischele-ment der Zugesellung, der Assoziation, der Ver-gesellschaftung ein und verdunkle die klare Of-fenbarung vom einen-einzigem Gott.<sup>28</sup> Der *Schit-tuf*-Begriff ist Reflex des jüdischen Unbehagens an der Menschwerdung Gottes, das sich durch Emmanuel Levinas in unseren Tagen so ein-drücklich zu Wort meldet. Dessen Argumentation ließe sich vielleicht stärker als bisher geschehen in ihrer Transparenz auf den *Schittuf*-Begriff auf-nehmen. Eine christliche Theologie, die ihre Christologie mit einer »chaledonischen Herme-neutik« entfaltet, erscheint mir dafür nicht schlecht gerüstet zu sein, wie sie mir auch eine dispositionelle Hellhörigkeit gegenüber der einen oder anderen ambivalenten Monotheismuskritik in trinitätstheologischen Entwürfen der zurücklie-genden Jahre zu haben scheint.<sup>29</sup>

Ein christliches Interesse an einem streng theo-logischen Dialog sollte um die Zurückweisung die-ses Gesprächsschwerpunkts in Teilen der jüdi-schen Orthodoxie wissen. Nach dieser Sicht dürfe die jüdische Gemeinschaft das Innen ihres Glau-bens nicht dem interreligiösen Gespräch ausset-zen.<sup>30</sup> Andere jüdische Stimmen - zum Teil auch der Orthodoxie zugehörig - haben den Freimut zum theologischen Dialog im engeren Sinn und haben ein Sprachrohr u.a. in »Dabru Emet« ge-funden.<sup>31</sup> Sie sind bereit zum Austausch über die Nähe und Differenz in der Gottesrede<sup>32</sup> und im Verständnis theologischer Grundkonzepte wie Offenbarung, Versöhnung und Erlösung.<sup>33</sup> Sie beteiligen sich an der exegetischen Diskussion auch des Neuen Testaments.<sup>34</sup> Vergleichbare Rückwirkungen hat der Dialog auf Thesen zur Entstehung bzw. Entwicklung von rabbinischem Judentum und frühem Christentum, welche die herkömmlichen Modelle der Zuordnung von Mutter- und Tochterreligion als historisch unzu-

treffend kritisieren und neue Metaphern für die Entwicklung von Judentum und Christentum als miteinander verflochtenen Kulturen suchen<sup>35</sup>, oder auf die liturgiewissenschaftliche Forschung.<sup>36</sup>

## 2. Praktische Fragen des religiösen Verhältnisses

Jüdische Männer und Frauen, die den jüdisch-christlichen Dialog führen, bringen ihre thematischen Optionen mit.

**„ Die heftige Kontroverse um den Karmel von Auschwitz (1985-1989) legte eine tief lagernde Fremdheit im jeweiligen Symbolverständnis frei. Sie machte viele Christinnen und Christen auf die Bedeutung aufmerksam, welche die Schoa für das jüdische Volk bis in seine heutige religiöse Existenz hinein hat.**

Mit großer Beharrlichkeit stellen sie ihre Fragen nach einer kirchlichen Katechese und Unterweisung ohne Judenfeindschaft und fragen nach Zeichen und Erweisen der Distanznahme zu geschichtlicher Schuld. Sie reklamieren eine dem guten Willen entsprechende Lebenspraxis in der Kirche und unter Christinnen und Christen.

Die realen Verhältnisse sind ihnen der Testfall für die zahlreichen kirchlichen Dokumente eines neuen Denkens über das Judentum und jüdische Volk. Oft fordern »wunde Punkte« des aktuellen Verhältnisses den Dialog heraus. Aus der Kontroverse heraus entsteht häufig eine Gesprächslage, die weit über das Theologische hinaustreibt und die politische Realität auch in antijüdisch bestimmten Streitsituationen als Feld christlich-jüdischer Bewährung einbezieht.

Die heftige Kontroverse um den Karmel von Auschwitz (1985-1989) legte eine tief lagernde Fremdheit im jeweiligen Symbolverständnis frei. Sie machte viele Christinnen und Christen auf die Bedeutung aufmerksam, welche die Schoa für das jüdische Volk bis in seine heutige religiöse Existenz hinein hat. So hat auch die Heiligsprechung Edith Steins am 11. Oktober 1998 in Rom wieder jenes Nichtverstehen neu belebt, das sich schon bei der Seligsprechung von ihr am 1. Mai 1987 in Köln gemeldet hatte.<sup>37</sup> Denselben Bezug hat das kritische jüdische Echo auf das vatikanische Dokument »Wir erinnern: Eine Reflexion über die Tragweite der Schoa« vom 16. März 1998,<sup>38</sup> weil es zwar von dem Versagen der »Söhne und Töchter« der Kirche gegenüber dem Judentum

gesprochen hat, aber das Versagen der Kirche als ganzer nicht bekannte. In diesen Kontext gehört weiterhin die Enttäuschung vom Sommer 2001 über das Scheitern der Internationalen katholisch-jüdischen historischen Kommission, welche die Rolle von Pius XII. in den Jahren 1939 bis 1945 untersuchen sollte.<sup>39</sup>

Wenn jüdische Frauen und Männer die Welt von Christentum und Kirchen wahrnehmen, dann geschieht dies oft in einer doppelten Engführung der Aufmerksamkeit auf das Christentum - zum einen auf die katholische Kirche und zum anderen auf die Persönlichkeit und das Wirken des Papstes. Lange galt Johannes Paul II. als einem aus Polen stammenden Kirchenmann ein jüdischer Vorverdacht antijüdischer Einstellung. Seine ersten Signale der positiven Zuwendung zum Judentum und jüdischen Volk konnten dort eine Ambivalenz nicht überwinden; diese hielt sich lange durch. Heute jedoch wird jüdischerseits allgemein das Bemühen von Papst Johannes Paul II. gerühmt, »den historischen Richtungswechsel in der Haltung der Kirche gegenüber den Juden herbeizuführen, der einst von dem verehrten Papst Johannes XXIII. angestoßen wurde, und... die klaffenden Wunden zu bedecken, die über viele bittere Jahrhunderte hinweg schwärten«.<sup>40</sup>

Kundige Stimmen jüdischer Wertschätzung gegenüber Johannes Paul II. verweisen nicht nur auf den Besuch der römischen Synagoge vom 13. April 1986, die päpstliche Intervention vom 9. April 1993 zur Verlegung des Karmelitenklosters von Auschwitz außerhalb des Gedenkstättenbereichs oder den Grundlagenvertrag zwischen dem Hl. Stuhl und dem Staat Israel vom 30. Dezember 1993; sie erinnern auch an die Liturgie mit ihrem Schuldbekenntnis zum Verhältnis der Christen zu Israel vom Ersten Fastensonntag 2000 in Rom und besonders an den päpstlichen Israelbesuch vom 21. bis 26. März 2000. Dieser Besuch wurde als ein Symbol von historischer Tragweite aufgenommen.<sup>41</sup> Insbesondere die beiden Stationen des Jerusalemer Besuchs in Jad WaSchem sowie an der Westmauer haben eine öffnende Wirkung für das katholisch-jüdische Verhältnis gehabt. Hier hat der jüdische Schmerz auf Grund des »Tumors im Gedächtnis« eine Linderung erfahren. Die sich im Sechs-Tage-Friede vom März 2000 eingestellt habende jüdische Wertschätzung für den Papst hat auch päpstliche Äußerungen zu Gunsten palästinensischer Belange in der sich dramatisch verschärfenden Konfliktsituation zwischen Israel und Palästina im Frühjahr 2002 überdauert.

„ Von jüdischen Dialogpartnern wird scharfsichtig registriert, dass Johannes Paul II. ein »Vorläufer« in der »Lehre des Respekts« gegenüber dem jüdischen Volk und Judentum ist. Bisweilen wird aber die Frage nachgeschoben, ob denn die Kirche und ihre Gläubigen dem Papst in dieser Sache auch wirklich folgen und sein Vermächtnis bewahren werden.

Die Gesten und Symbole, die Johannes Paul II. für das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum gesetzt hat, hat er in zahlreichen Ansprachen gedeutet. So stellt sich bei ihm ein konsistentes Geflecht von Aussagen einer Israel-sicht ein. Man könnte sie folgendermaßen zusammenfassen:<sup>42</sup> Der mit Mose geschlossene Alte Bund ist von Gott nie gekündigt worden. Gott hat niemals aufgehört, sein Volk zu lieben. Das jüdische Volk steht nach wie vor in einer unwider-ruflichen Berufung und ist immer noch Erbe jener Erwählung, der Gott treu ist. Das jüdische Volk ist geradezu das »Volk des Bundes«. Es hat im Blick auf sein Leiden in der Schoa eine Sendung vor allen Menschen, vor der ganzen Menschheit und auch vor der Kirche. Die menschliche Identität Jesu Christi wird von seiner Bindung an das Volk Israel bestimmt. Die heilige Schrift der Kirche kann nicht getrennt werden von diesem Volk und seiner Geschichte. Die Tatsache, dass Jesus Jude war und sein Milieu die jüdische Welt war, ist nicht ein einfacher kultureller Zufall. Wer diese Bindung lösen und durch eine andere religiöse Tradition ersetzen wollte, würde die Identität der Person Jesu Christi verlieren und die Wahrheit der Menschwerdung selbst angreifen. Die jüdische Religion ist für die Kirche nicht etwas »Äußerliches«, sondern gehört in gewisser Weise zum Inneren der christlichen Religion. Zu ihr haben die Kirche und Christen Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Die Juden sind »unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder«. Der Antisemitismus ist eine Sünde gegen Gott und die Menschheit.

Von jüdischen Dialogpartnern wird scharfsichtig registriert, dass Johannes Paul II. ein »Vorläufer« in der »Lehre des Respekts« gegenüber dem jüdischen Volk und Judentum ist. Bisweilen wird aber die Frage nachgeschoben, ob denn die Kirche und ihre Gläubigen dem Papst in dieser Sache auch wirklich folgen und sein Vermächtnis bewahren werden.

### 3. Herausforderungen des Ethischen

Im Dialog meldet der jüdische *cantus firmus* - die Wahrheit will in der Geschichte bewährt werden - immer neu die Frage an die christliche Seite an, ob der Glaube für sie ebenso unablässig ethisches Handeln impliziere wie für das jüdische Verständnis.

Beiden gemeinsam ist die Überzeugung, in einer Weltverantwortung zu stehen. Ihr Verständnis von Proexistenz begreift die Erwählung mehr als eine Inpflichtnahme denn als eine Vorzugsbehandlung. Kirchliche und jüdische Dokumente fordern bis hin zu »Dabru Emet« eine christlich-jüdische Zusammenarbeit zur Förderung von Gerechtigkeit, Friede und menschlichem Fortschritt in der Welt.<sup>43</sup> Und selbst Stimmen der jüdischen Orthodoxie, die vom theologischen Dialog mit Nichtjuden abraten, treten für das interreligiöse Gespräch über moralische Fragen in der heutigen Welt ein.<sup>44</sup> Wer das dezidiert theologische Gespräch ablehnt und zugleich die Kooperation in ethischen Fragen sucht bzw. akzeptiert, denkt offenbar den Zusammenhang von Theologie und Ethik anders als jene, die sowohl das theologische als auch das sozial-ethische Gespräch führen.

Dem Zusammenhang von Theologie und Ethik im künftigen jüdisch-christlichen Gespräch intensiver nachzugehen, lohnt auch aus einem anderen Grund. Der Dialog wird nämlich nach wie vor zu sehr in kirchlich-synagogaler Engführung geführt. Die Klage, der christlich-jüdische Dialog sei zu kirchlich-synagogal und zu wenig zum Heil der Welt, hat nach wie vor ihre Berechtigung.<sup>45</sup> Bei den besonderen Sachwaltern des Ethischen herrscht auf jüdischer wie auf katholischer Seite im Allgemeinen eine Introvertiertheit. Wie katholische Moralthologie eine auffällige Gleichgültigkeit gegenüber dem Judentum zeigt,<sup>46</sup> so gilt jüdischen Halachisten die Halacha als die spezifische dem jüdischen Volk übereignete Weisung Gottes.

Dabei gibt es Herausforderungen christlich-jüdischer Ethikvergewisserung genug. Die Fragen um die Begründung des Ethischen, um die ökologische Verantwortung, die Fragen von Beginn und Ende des menschlichen Lebens werden im jüdisch-christlichen Dialog kaum ernsthaft erörtert. Dies gilt insbesondere für den deutschsprachigen Bereich,<sup>47</sup> während im amerikanischen Dialog es hier zu wichtigen Vergewisserungen im Ethischen sowohl zwischen Wissenschaftler/innen als auch zwischen Gremien gekommen ist.<sup>48</sup> Besonders die aktuelle bioethische Debatte ruft nach einer Anstrengung, in der die so unter-

schiedlichen christlichen und jüdischen Positionen im kollegialen Gespräch der Fachleute einander zu erläutern und auf mögliche Bezugspunkte von Nähe im Dissens zu befragen wären. Die Gefahr eines christlichen Vorwurfs einer vermeintlichen minderen jüdischen Ethik ist für dieses öffentlichkeitswirksame Feld aufmerksam im Auge zu behalten. Sonst wird hier nur Ungemeinschaft vermutet, wo es doch auch unter dem Aspekt des Ethischen im Gegenüber von Judentum und Christentum eine »Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft« gibt.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften 1*, Den Haag 1976, 137.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, München 1988, 137.

<sup>3</sup> Vgl. das reiche Material im Grundlagenwerk von H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*. 3 Bde., Frankfurt 1982, 1988, 1994.

<sup>4</sup> F.-W. Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988 und *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*. Band 1 und 2, München 1990 und 1991 und P. van Buren, *Eine Theologie des christlich-jüdischen Diskurses. Darstellung der Aufgaben und Möglichkeiten*, München 1988 und ders., *A Christian Theology of the People Israel. Part II: A Theology of the Jewish-Christian Reality and: A Theology of the Jewish-Christian Reality. Part III: Christ in Context*, New York 1983 bzw. San Francisco 1988.

<sup>5</sup> Z. B. H. H. Henrix u. a. in ders./M. Stöhr (Hg.), *Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen*, Aachen 1978; J.T. Pawlikowski, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*, Ramsey 1982; C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978; P. Petzel, *Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Mainz 1994; W. Kraus (Hg.), *Juden und Christen. Perspektiven einer Annäherung*, Gütersloh 1997; M. Görg/M. Langer (Hg.), *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997; N. Reck, *Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz*, Mainz 1998; Ch. Kurth/P. Schmid (Hg.), *Das christlich-jüdische Gespräch. Standortbestimmungen*, Stuttgart 2000; W. Groß (Hg.), *Das Judentum - Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität*, Mainz 2001; K. von Kellenbach/B. Krondorfer/N. Reck (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, Darmstadt 2001; S. Käppeli (Hg.), *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma*, Bern 2002 u.a.

<sup>6</sup> Vgl. nur B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg/München 1981; H.H. Henrix (Hg.), *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas*, Aachen 1984; G. Fuchs/H. H. Henrix (Hg.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt 1987 (E. Levinas u.a.); J. Wohlmuth (Hg.), *Emmanuel Levinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 21999 und Josef Wohlmuths weitere Arbeiten und Publikationen: *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze*

zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996; ders., *Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*, Paderborn 2002 u.a.

<sup>7</sup> E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988; L. Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung der Geschichte*, München 1988; G. Grunden, *Fremde Freiheit. Jüdische Stimmen als Herausforderung an den Logos christlicher Theologie*, Münster 1996; B. Jüngst, *Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah*, Gütersloh 1996; L. Schottroff/M.-Th. Wacker (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden 1996; S. Sandherr, »Nach oben fallen«. Die Alteritätskonzeption von Emmanuel Levinas als Impuls für den feministisch-theologischen Diskurs, in: J. Wohlmuth (Hg.), *Emmanuel Levinas*, 143-161 u. a.

<sup>8</sup> F. Mußner, *Traktat über die Juden*, München 1979, 21988.

<sup>9</sup> E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 51995; H. Frankemölle, *Jüdische Wurzeln christlicher Theologie*, Bodenheim 1998; R. Kampling (Hg.), »Nun steht aber diese Sache im Evangelium...«. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999; R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*. Band 1 und 2, Neukirchen 1999 und 2001; R. Bieringer u. a. (Hg.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, Assen 2001 u. a.

<sup>10</sup> Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel - 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152)*, Bonn o.J. (2002); vgl. dazu Chr. Dohmen (Hg.), *Eingebunden im Volk Gottes. Blickpunkte zum Dokument »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«*, Stuttgart 2003. Eine ähnliche Bedeutung kommt für den Bereich der evangelischen Kirchen der Studie »Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden« vom 24. Juni 2001 zu, in: [www.jcrelations.net/stellungn/kirche-und-israel-01.htm](http://www.jcrelations.net/stellungn/kirche-und-israel-01.htm).

<sup>11</sup> J. Leibowitz, *Gespräche über Gott und die Welt (mit M. Shashar)*, Frankfurt 1990, 73.

<sup>12</sup> Vgl. G. Wigoder, *Jewish-Christian Relations since the Second World War*, Manchester/New York 1988, 69ff. Im deutschsprachigen Dialog hat sich hierzu in den 70er und 80er Jahren J. J. Petuchowski s. a. am nachhaltigsten geäußert. Daneben wären viele Namen zu nennen, z.B. Sch. Ben-Chorin, *Ist im Christentum etwas von Gott her geschehen? Ein Versuch jüdischer Theologie des Christentums: Concilium 24 (1988) 123-129*; A. H. Friedlander, *Ein Streifen Gold. Auf Wegen zur Versöhnung*, München 1989; E.L. Fackenheim, *Was ist Judentum?*, Berlin 1999; L. Klenicki, *Toward a Theological Encounter: Jewish understandings of Christianity*, Mahwah 1991; D. Novak, *Jewish-Christian Dialogue. A Jewish Justification*, New York 1989 u.a.

<sup>13</sup> Sie beziehen sich dabei sachlich auf kirchliche Texte und Vorgänge, welche in den beiden Bänden von R. Rendtorff/H.H. Henrix (Hg.) bzw. H.H. Henrix/W. Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Band I: Dokumente von 1945 bis 1985 und Band II: Dokumente von 1986 bis 2000*, Paderborn/Gütersloh 2001 dokumentiert sind. Ebenda, 974-976, auch der Wortlaut von »Dabru Emet«.

<sup>14</sup> Vgl. J. D. Levenson, *Wie man den jüdisch-christlichen Dialog nicht führen soll: Kirche und Israel 17 (2002) 163-174*. Die deutsche Diskussion ist in Gang gekommen: R. Kampling/M. Weinrich (Hg.), *Dabru emet - Redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003; E. Brocke und H.H. Henrix, *DABRU EMET - ein jüdisches Votum zum*

Verhältnis von Christen und Juden. Ein Briefwechsel zur Rezeption: Kirche und Israel 18 (2003) 16-24; Hans Hermann Henrix (Hg.), Fenster zur Welt. Fünfzig Jahre Akademiearbeit in Aachen, Aachen 2003, 284-321 sowie Erwin Dirscherl/Werner Trutwin (Hg.), Dabru Emet, Münster 2004.

<sup>15</sup> T. Frymer-Kensky, D. Novak, P. Ochs, D.F. Sandmel, M. A. Signer (Hg.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder/Oxford 2000.

<sup>16</sup> Der Text findet sich in:  
<http://www.jcrelations.net/en/displayItem.php?id=1023>.

<sup>17</sup> Siehe dazu nur das Themenheft »Messias und Messianismus«: Concilium 29 (1993) Heft 1; E. Stegemann (Hg.), *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart 1993; *Jahrbuch für Biblische Theologie* 8 (1993): Der Messias; C. Thoma, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994; N. P. Levinson, *Der Messias*, Stuttgart 1994; K. Kjaer-Hansen (Hg.), *Tod eines Messias. Messiasgestalten und Messiaserwartungen im Judentum*, Neuhausen/Stuttgart 1996; D. Cohn-Sherbok, *The Jewish Messiah*, Edinburgh 1997; J. Ebach, *Messianismus und Utopie: Kirche und Israel* 15 (2000) 68-85; H.-J. Fabry und K. Scholtissek, *Der Messias (Die Neue Echter Bibel - Themen 5)*, Würzburg 2002.

<sup>18</sup> Vgl. E. B. Borowitz, *Contemporary Christologies: A Jewish Response*, New York/Ramsey 1980, 31f. u.ö., aber auch: F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden*. Band 1, passim; J. Kirchberg, *Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen*, Innsbruck/Wien 1991; J. Wohlmuth (Hg.), *Emmanuel Levinas*, 209ff.

<sup>19</sup> E. Lévinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995, 73-82, 77f (= Menschwerdung Gottes, 1968). Vgl. zur Diskussion dieses Einwurfs J. Wohlmuth, *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, Paderborn 1996, bes. 44ff., 153ff. und Th. Freyer, *Emmanuel Levinas' Vorstellung vom Gott-Menschen - eine Herausforderung für die Christologie?: Theologische Quartalschrift* 179 (1999) 52-72.

<sup>20</sup> J.-F. Lyotard/E. Gruber, *Ein Bindestrich. Zwischen »Jüdischem« und »Christlichem«*, Düsseldorf 1995. Diskussion dazu bei: J. Wohlmuth, *Im Geheimnis einander nahe*, 13f., 149f. u.ö. sowie ders., *Hat der jüdisch-christliche Dialog eine hinreichende theologische Basis? Im Gespräch mit Jean-Francois Lyotard*, in: G. Riße u.a. (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Paderborn 1996, 513-542. Zur Bildkritik als impliziter Christentumskritik bei E. Levinas siehe nur: J. Wohlmuth, *Im Geheimnis einander nahe*, 211ff.

<sup>21</sup> M. Wyschogrod, *Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?: Evangelische Theologie* 34 (1974) 222-236, 226 und ders., *Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens*, Stuttgart 2001, 105; ähnlich J. Leibowitz, *Gespräche*, 74 oder P. Ochs, *The God of Jews and Christians*, in: T. Frymer-Kensky u.a., 49-69, 59.

<sup>22</sup> M. Buber, *Die Brennpunkte der jüdischen Seele* (1930), in: ders., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Darmstadt 1993, 196-206, 205.

<sup>23</sup> Siehe dazu nur C. Thoma, *Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*, Darmstadt 1982, 111 oder Z. Werblowsky, *Juden und Christen am Ende des 20. Jahrhunderts* (Manuskript vom 5. November 1999, 2-5).

<sup>24</sup> Vgl. nur Hans Hermann Henrix, *Judentum und Christentum: Gemeinschaft wider Willen*, Regensburg 2004 und ders., *Gottes Ja zu Israel, Ökumenische Perspektiven christlicher Theologie*, Aachen/Berlin 2005.

<sup>25</sup> So mit J. Wohlmuth in: ders., *Emmanuel Levinas*, 227.

<sup>26</sup> Etwa in seinem Roman »Die Pforten des Waldes«; vgl. D.B. Batstone, *The Transformation of the Messianic Idea in Judaism and Christianity in Light of the Holocaust: Reflections on the Writings of Elie Wiesel*. JES 23 (Fall 1986) 587-600 oder H.H. Henrix, *Jüdische Messiashoffnung - Christusglaube der Christen*: FR NF 1 (1993/94) 254-268, 266ff.

<sup>27</sup> D. Berger, *Leserbrief*, in: *Commentary* (April 2002) 16.

<sup>28</sup> Zum Verständnis des schittuf-Begriffs siehe die Arbeiten von C. Thoma, *Christliche Theologie*, a.a.O., 190; *Die jüdische Liturgie und die Kirche*, in: H. H. Henrix (Hg.), *Jüdische Liturgie. Geschichte - Struktur - Wesen (Quaestiones Disputatae 86)*, Freiburg 1979, 122-136, 128ff; *Theologie ohne Judenfeindschaft. Eine Problemanzeige für die Systematische Theologie*, in: M. Stöhr (Hg.), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 11)*, München 1981, 13-31, 23ff.; *Die theologischen Beziehungen*, a.a.O., 113ff.; Artikel »Schittuf«, in: J. J. Petuchowski/C. Thoma, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung* 1989, 359-362 oder *Das Messiasprojekt*, a.a.O., 106ff. Aus jüdischer Sicht diskutiert den schittuf-Begriff beispielsweise: M. Signer, *Trinity, Unity, Idolatry? Medieval and Modern Perspectives on Shittuf*, in: S. Kappeli (Hg.), *Lesarten*, 275-284.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu nur: J. Manemann (Hg.), *Monotheismus = Jahrbuch Politische Theologie* 4 (2002).

<sup>30</sup> Historisch wirksam wurde besonders die Position der großen orthodoxen Autorität Joseph D. Soloveichik, siehe dazu nur: G. Wigoder, 61f.

<sup>31</sup> T. Frymer-Kensky u.a., 46-96.

<sup>32</sup> C. Thoma/M. Wyschogrod (Hg.), *Das Reden von dem einen Gott bei Juden und Christen*, Bern 1984; D. Henrich u.a., *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt*, Münster 1997.

<sup>33</sup> J.J. Petuchowski/W Strolz (Hg.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg 1981; P. Lapide/K. Rahner, *Heil von den Juden? Ein Gespräch*, Mainz 1983; H. Heinz u. a. (Hg.), *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124)*, Freiburg 1990; E.W. Stegemann/M. Marcus (Hg.), *»Das Leben leise wieder lernen«. Jüdisches und christliches Selbstverständnis nach der Schoah*, Stuttgart 1997.

<sup>34</sup> D. Flusser, *Entdeckungen im Neuen Testament*. 2 Bde., Neukirchen 1987, 1999; Sh. Talmon, *Juden und Christen im Gespräch*, Neukirchen 1992 u.a.

<sup>35</sup> Eine Skizze der laufenden Diskussion zu solchen neuen Metaphern bietet D. Boyarin, *Als Christen noch Juden waren. Überlegungen zu den jüdisch-christlichen Ursprüngen: Kirche und Israel* 16 (2001) 112-129.

<sup>36</sup> D. Kranemann, *Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete*, Altenberge 2001 sowie die Beiträge von K. Davidowicz, P. Wick, A. Gerhards, C. Leonhard und K. Raschok in: *Kirche und Israel* 16 (2001) 3-61; A. Gerhards/A. Doeker/P. Ebenbauer (Hg.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn 2003; A. Gerhards/H.H. Henrix (Hg.) *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, Freiburg 2004; A. Gerhards/St. Wahle (Hg.), *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*, Paderborn 2005.

<sup>37</sup> W. Herbstrith (Hg.), *Never Forget. Christian and Jewish Perspectives on Edith Stein*. Translated by Susanne Batzdorff, Washington, DC 1998; E. Füllenbach, *Die Heiligsprechung Edith Steins. Hemmnis im christlich-jüdischen Dialog?: Freiburger Rundbrief NF 6 (1999) 3-20*; E. Brocke und H.H. Henrix, *Zur Seligsprechung Edith Steins. Ein Briefwechsel: Kirche und Israel* 14 (1999) 54-67

<sup>38</sup> Siehe den Text und als Beispiel kritischer Reaktion in: Henrix/Kraus, 110-119 und 392-399.

<sup>39</sup> Dazu H.H. Henrix, *Krisenerprobt und doch störanfällig: Herderkorrespondenz 56 (2002) 336-342, 338f.*

<sup>40</sup> So der damalige israelische Ministerpräsident E. Barak, in: Henrix/Kraus, 970f.

<sup>41</sup> Siehe die jeweiligen Texte oder Ansprachen in: Rendtorff/Henrix, 106-111; Henrix/Kraus, 80-85, 131-161 und 966-973 und den Analyseversuch H.H. Henrix, *Die katholische Kirche und das jüdische Volk. Neuere Entwicklungen nach der Vergebungsbitte und der Israelreise des Papstes: Stimmen der Zeit 125 (2000) 375-388.*

<sup>42</sup> Vgl. nur E.J. Fisher, *Pope John Paul II's Pilgrimage of Reconciliation*, in: ders./L. Klenicki (Hg.), *Pope John Paul II, Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979-1995*, New York 1995; R. J. Weksler-Waszkine, *Juifs et judaïsme dans la réflexion de Jean Paul II: Nova et Vetera 71 (1996) 17-30*; H. H. Henrix, *Eine Nacht der Geschichte. Der polnische Papst Johannes Paul II. und die Schoah*, in: W. Krücken/A. Lohe (Hg.), *Wer baut, will bleiben. Simon Schlachet zu Ehren*, Aachen 1997, 73-95; J. Stern, *Jean-Paul II face à l'Antijudaïsme*, in: *Radici dell'Antigiudaismo in Ambiente Cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti del Simposio Teologico-Storico. Città del Vaticano, 30 ottobre - 1 novembre 1997. Grande Giubileo dell'Anno 2000, Città del Vaticano 2000, 54-78.*

<sup>43</sup> Vgl. nur die Stichwortverweise in den beiden genannten Dokumentenbänden Rendtorff/Henrix und Henrix/Kraus.

<sup>44</sup> Siehe zum Beispiel die Ausführungen von G. Wigoder, 62f.

<sup>45</sup> So mit C. Thoma, *Die theologischen Beziehungen*, 29.

<sup>46</sup> So mit Verena Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kidusch HaSchem)*, München/Zürich 1995, 203ff.

<sup>47</sup> Als Ausnahme kann gelten: W. Breuning/H. Heinz (Hg.), *Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft*, Freiburg 1985 oder jetzt der Beitrag K. Hilpert, *Christliche Moraltheologie und Judentum. Konsequenzen aus der Entdeckung des Gemeinsamen*, in: P. Hünemann/Th. Söding (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten*, Freiburg 2003, 164-182.

<sup>48</sup> Vgl. nur: *The Synagogue Council of America/The National Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, A Lesson of Value. Moral Education in the Public Schools*, June 19, 1990, in: [www.jcrelations.net/stmnts/joint5.htm](http://www.jcrelations.net/stmnts/joint5.htm); R. N. Fragomeni/J. T. Pawlikowski (Hg.), *The Ecological Challenge. Ethical, Liturgical, and Spiritual Responses*, Collegeville 1994; J. Bemporad, J. T. Pawlikowski, J. Sievers (Hg.), *Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications For Today*, Hoboken 2000; M. A. Signer (Hg.), *Humanity at the Limit. The Impact of the Holocaust Experience on Jews and Christians*, Bloomington/Indianapolis 2000; J. H. Banki/J. T. Pawlikowski (Hg.), *Ethics in the Shadow of the Holocaust: Christian and Jewish Perspectives*, Chicago 2002.



## Der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken

Von Prof. Dr. Hubert Frankemölle

**»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs«, Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Februar 2005.**

### 1. Die Dachorganisation

Seit 1848, dem Jahr der ersten Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands, später »Zentralkomitee der deutschen Katholikentage« benannt, arbeiten die katholischen Laienorganisationen auf nationaler Ebene zusammen. Seit dem Katholikentag in Bamberg 1868 gibt es eine Wahl in dieses Gremium. Wie der Name andeutet, gehörte zu seinen Aufgaben zunächst die Vorbereitung der Katholikentage, die Verwirklichung ihrer Beschlüsse, außerdem die Förderung des katholischen Vereinswesens. Analog zur Ausweitung der Themen in den Sozialenzykliken der Päpste änderten sich auch kontinuierlich die Aufgabenbereiche dieses Laien-

gremiums, was sich auch seit 1952 im Namen »Zentralkomitee der deutschen Katholiken« (ZdK) andeutet. Vor allem infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-65) und der Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland (1971-75) erstarkte das Selbstverständnis des ZdK, das als Beratungsorgan von der Deutschen Bischofskonferenz offiziell anerkannt ist.

Für seine Arbeit an staatlichen, gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Themen hat das ZdK Arbeitskreise eingesetzt. Die ständige Ausdifferenzierung pastoraler Grundfragen und die Notwendigkeit, auf aktuelle Entwicklungen in Gesellschaft und Kirche zu reagieren, bestätigt etwa auch die Einrichtung der Gesprächskreise »Juden und Christen« seit 1971 und »Christen und Muslime« seit 1999.

Arbeits- und Gesprächskreise beraten die Vollversammlung des ZdK und dessen Präsidium, das die vorgelegten Texte billigt und veröffentlicht.

Auch werden deren Mitglieder vom Präsidium gewählt und für die entsprechenden Wahlperioden berufen. Darin zeigt sich bekanntlich spiegelbildlich die hierarchische Struktur der katholischen Kirche; infolgedessen geben die veröffentlichten Texte nicht Meinungen wechselnder spontaner Projektgruppen wieder, sondern haben offiziellen Charakter.

## 2. Der Gesprächskreis »Juden und Christen«

Die verdienstvolle und bislang weithin auch der kirchlichen Öffentlichkeit unbekannt gebliebene Geschichte des noch jungen Gesprächskreises ist seit kurzem gut dokumentiert.<sup>1</sup> Ohne die »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen« »Nostra aetate« des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1965 wäre seine Entstehung nicht zu denken. Auf dem Trierer Katholikentag von 1970 wurde zum ersten Mal ein Arbeitskreis mit dem Thema »Die Gemeinden und die jüdischen Mitbürger« angeboten<sup>2</sup>, der eine Resolution an das ZdK verabschiedete, er möge einen ständigen Ausschuss gründen, der für die folgenden Katholikentage ein jüdisch-christliches Programm erarbeiten solle. Im Kontext des ersten ökumenischen Kirchentages in Deutschland (»Augsburger Pfingsttreffen 1971«) wurde vom Präsidium des ZdK der Gesprächskreis »Juden und Christen« eingerichtet - zehn Jahre nach der Gründung der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 1961 in Berlin. Die Vorbereitung der christlich-jüdischen Beiträge für die alle zwei Jahre stattfindenden Katholikentage bleibt bis heute primäre Aufgabe, da in diesen Großveranstaltungen die Teilnehmer ohne die bekannten Hemmschwellen, in Synagogen einzutreten, jüdische Gläubige als Zeitzeugen, als Prediger, als Bibelausleger und als Dialogpartner in den jüdisch-christlichen Bibelarbeiten, dann aber auch jüdische Kultur, Geschichte usw. kennen lernen können.

“ **Dem Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK ging es von Anfang an (neben der bleibenden Aufgabe zur Vorbereitung christlich-jüdischer Programme der Katholikentage) um das gegenseitige Verständnis und um den theologischen Dialog zur Förderung der gegenseitigen Beziehungen von Christentum / katholischer Kirche und Judentum und - vice versa - um die Benennung von aktuellen Störungen, an denen in den vergangenen Jahrzehnten kein Mangel war.**

Wie wichtig im gesellschaftlichen Bereich Einzelpersönlichkeiten sind und was sie bewirken können, bestätigt sich auch in den Anfängen des offiziellen christlich-jüdischen Dialoges in Deutschland. War es auf evangelischer Seite Helmut Gollwitzer, so waren die Initiatoren zur Gründung des katholischen Gesprächskreises der damalige geistliche Direktor des ZdK, Klaus Hemmerle, Professor für Fundamentaltheologie in Freiburg (später Bischof von Aachen), und Ernst-Ludwig Ehrlich, damals Zentralsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz und Europäischer Direktor von B'nai B'rith. Er ist bis heute Mitglied im Gesprächskreis und beharrlicher spiritus rector desselben. Ab 1974 leitet Hanspeter Heinz, Professor für Pastoraltheologie in Augsburg, den Kreis.

Auf der Vollversammlung des ZdK im November 1988, auf der zum ersten Mal in der Geschichte des ZdK zwei Juden das Wort ergreifen konnten, nannte Professor E.L. Ehrlich diesen Gesprächskreis »das einzige jüdisch-katholische Gremium dieser Art in Europa. Es ist also etwas Kostbares, das wir hüten sollten«,<sup>3</sup> da er als »Gesprächskreis der einzige in der Welt ist, in dem sich die größte katholische Laienorganisation eines Landes im Dialog mit jüdischen Partnern mit dem Verhältnis von Judentum und Christentum befasst.« (Ehrlich 149) Arbeitsgruppen wie »Fragen des Judentums« in der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten auch bedeutenswerte Erklärungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum, aber beschränkt auf das Sprechen über *jüdisches* Selbstverständnis, da keine Juden beteiligt sind (vgl. Heinz 15).

Andere Gruppen, wie die z.Z. 83 Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Deutschland sind auf konkrete Arbeit vor Ort ausgerichtet und verzichten schon auf Grund ihrer Zusammensetzungen auf theologische Erklärungen. Dem Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK ging es hingegen von Anfang an (neben der bleibenden Aufgabe zur Vorbereitung christlich-jüdischer Programme der Katholikentage) um das gegenseitige Verständnis und um den theologischen Dialog zur Förderung der gegenseitigen Beziehungen von Christentum / katholischer Kirche und Judentum und - vice versa - um die Benennung von aktuellen Störungen, an denen in den vergangenen Jahrzehnten kein Mangel war.

### 3. »Theologische Schwerpunkte des christlich-jüdischen Gesprächs«<sup>4</sup> (1979)

Nach Jahren des gegenseitigen Kennenlernens, des Ausräumens von theologischen Vorurteilen, des Wahrnehmens authentischer Glaubensüberzeugungen des jeweils anderen (vertieft durch eine Israel-Reise 1975), der Wahrnehmung des Judentums nicht nur als historischer Voraussetzung zur Entstehung des Christentums, sondern in gemeinsamer Zeitgenossenschaft heute entschloss sich der Kreis, die Basis und Existenzmitte des Glaubens zu formulieren. Der von sechs Juden und achtzehn Katholiken formulierte Text zum je eigenen und gemeinsamen Selbstverständnis, demzufolge »Juden und Christen im Handeln des Gottes Israels zusammengebunden sind« (vgl. den Titel in Anm. 1), war das Grundlegendokument für die weitere »Weggemeinschaft von Juden und Christen« in Treue zum an beide ergangenen Wort Gottes und im »Auftrag zum gemeinsamen Handeln und Zeugnis-Geben in der Welt«.

Ohne Zweifel war in diesen ersten Jahren des Gesprächskreises das Bemühen vorherrschend, »die Bedeutung des Verbindenden in der Geschichte bewusst« zu machen, wurden vor allem Gemeinsamkeiten zwischen beiden Religionen betont - in der Rückbesinnung auf das gemeinsame biblische Erbe, aus dem heraus sich dann konsequent etwa Judenmission, Vorurteile bezüglich der »Werkgerechtigkeit« jüdischen Glaubens, das stereotyp negative Pharisäer-Bild u.a. als theologisch absolut unangemessen erweisen.

### 4. Tagungen, Handreichungen und Broschüren

Zur eigenen vertiefenden Reflexion, aber auch zur Einladung zum Gespräch an andere fanden kontinuierlich Tagungen, z.T. als Klausurtagungen zu zentralen »offenen« Fragen statt, die in Büchern dokumentiert sind. Zum Thema Judenmission vgl. W.Breuning/N.P.Levinson, Zeugnis und Rechenschaft. Ein christlich-jüdisches Gespräch, Stuttgart 1982; zum Thema Ethik vgl. W.Breuning/H.Heinz (Hg.), Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft, Freiburg 1985; zum schwierigen Thema der Rede über Gott vgl. D. Henrich/J.B. Metz/B.J. Hilberath/R.J.Z. Werblowsky, Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposium am 22./23. November 1995 in der katholischen Akademie Berlin, Münster 1997; zum Thema Gott, Messias und

Dekalog vgl. E.Dirscherl/W.Trutwin (Hg.), Redet Wahrheit - Dabru Emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog, Münster 2004.

Als pastorale Handreichung für Israel-Reisende und Reiseleiter gedacht waren die »Merksätze für eine Reise in das Heilige Land« von 1974, aktualisiert 1984 und in neuer gründlicher Überarbeitung als Broschüre »Reise ins Heilige Land«, Stuttgart 1998, veröffentlicht. Die veränderte, immer differenzierter und pluraler werdende Perspektive der Verfasser dokumentiert die wachsende Sensibilität bei der Wahrnehmung der Anderen - Dank der Mitwirkung der jüdischen Mitglieder im Gesprächskreis. Zu Recht werden jetzt Juden, Christen und Muslime und ihre heiligen Stätten sowie die religiöse Situation in Israel insgesamt verstärkt dargestellt.

Einen noch sensibleren Bereich tangiert die Handreichung für Polen-Reisende »Auschwitz. Geschichte und Gedenken«, Stuttgart 2002, an deren Entstehung vermutlich erstmalig nicht nur Juden und Christen, sondern auch korrespondierend polnische Partner beteiligt waren. Diese sich an breitere Kreise richtende Broschüre ist Niederschlag des jahrzehntelangen intensiven Gesprächs über die Schoa und über die Schuld der Christen, da jedes christlich-jüdische Gespräch, vor allem in Deutschland, immer im Horizont von Auschwitz stattfindet.

### 5. Aktuelle Erklärungen

50 Jahre nach der Reichspogromnacht erschien 1988 die (gemessen an der Auflagenzahl von 30.000) am stärksten beachtete Erklärung »Nach 50 Jahren - wie reden von Schuld, Leid und Versöhnung?« Konkreter Anlass war der als Versöhnungsgeste gedachte Besuch von Bundeskanzler Kohl und US-Präsident Reagan 1985 und deren Handschlag auf dem Soldatenfriedhof in Bitburg, wo auch SS-Angehörige beerdigt sind. Kontrovers war die öffentliche Diskussion, kontrovers auch die Meinungen der 9 jüdischen und der 22 katholischen Mitglieder im Gesprächskreis, die aber dennoch nach intensiven Diskussionen zu einer einvernehmlichen Bewertung kamen.

Eine aktuelle Reaktion war auch die Erklärung zur Kontroverse um »Kloster und Kreuz in Auschwitz« von 1990 zur Klärung der theologischen Frage, inwiefern das christliche Symbol des Kreuzes angesichts seiner Belastung in der langen antijüdischen Praxis der Kirchen an diesem Ort

des unermesslichen Schreckens und der Sinnlosigkeit unangemessen ist, nicht nur für Juden. Beim Besuch des Gesprächskreises in Auschwitz 1993 kam als weitere, bislang zu wenig wahrgenommene Perspektive die des polnischen Leides hinzu.

Erneut mit der Schoa beschäftigen musste sich der Kreis in seiner Erklärung von 1998 »Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa. Mitschuld und Verantwortung der katholischen Kirche«. Ausdrücklich nennt sich dieser Text eine Reaktion, wenn es im Untertitel heißt: »Zur Erklärung der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden (vom 16. März 1998)«. Kritisch wird festgestellt: »Leider bleibt das Dokument trotz beachtlicher Aussagen in seinen historischen und theologischen Äußerungen hinter früheren Erklärungen zurück ... Vor allem vermissen wir ein klares Wort zur Mitschuld und Verantwortung der Kirche.« Auch die säuberliche Trennung zwischen modernem neuzeitlichen Antisemitismus, der seine Wurzeln außerhalb des Christentums habe, und dem christlichen Antijudaismus war Gegenstand historischer und theologischer Kritik.

Als weitere aktuelle Reaktionen sind zu nennen das Diskussionspapier von 1996 »Juden und Judentum im neuen Katechismus der Katholischen Kirche. Ein Zwischenruf« wegen des festzustellenden Ajudaismus und der Ausblendung des Antijudaismus in früheren Katechismen, sodann die Stellungnahme »Papst Pius IX. und die Juden« von 2000 zur Seligsprechung von Pius IX. - trotz dessen historisch belegtem Antisemitismus.

Der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK erwarb sich mit diesen Erklärungen ein für die katholische Kirche notwendiges Wächteramt, das als kritisches Korrektiv innerhalb und außerhalb der Kirche(n) wahr- und ernst genommen wurde. Er hat »vor allem eine bedeutende innerdeutsche Wirkung erzielt.« (Ehrlich 149) Diese kritische Funktion wird der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK auch in Zukunft gegen a- und antijüdische Tendenzen in der katholischen Kirche und gegen antisemitische und rechtsextremistische Tendenzen in der Gesellschaft wahrzunehmen haben.

## 6. Begegnungen mit dem lebendigen Judentum

Das Fehlen lebendiger jüdischer Gemeinden in Deutschland war von Anfang an allen Mitgliedern des Arbeitskreises bewusst, so dass Reisen ins

Ausland seit Beginn zum Programm gehörten: Israel (1975 und 1981), New York und Washington (1986), Ungarn (1991), Polen (1993), Paris (1999), Prag (für 2005 geplant). Nur so konnten und können Vielfalt und Lebendigkeit jüdischer Gemeinden wahrgenommen und zahlreiche neue Kontakte geknüpft werden. So ist Michael Signer, einer der vier Verfasser von »Dabru emet« (2000 erschienen), Professor of Jewish Thought und Culture von der Universität in Notre Dame (USA) jetzt Mitglied des Gesprächskreises.

## 7. Gegenwärtige und zukünftige Aufgaben

Nach 25 Jahren seit der Erklärung »Theologische Schwerpunkte ...« (1979) hat es sich der Gesprächskreis in der laufenden Arbeitsperiode erneut zur Aufgabe gemacht, angesichts der gewandelten Situation der jüdischen Gemeinden seit 1989, aber auch der Veränderungen in den christlichen Gemeinden sowie im Kontext der Entwicklungen in der katholischen Kirche und in der christlichen Theologie ein neues Grundlagenpapier zu entwerfen, das z.Z. unter dem Arbeitstitel »Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft« diskutiert wird.

Im Unterschied zu Gesprächskreisen in anderen Ländern hält man an der spezifischen Linie, theologische Texte zu erarbeiten, fest. Während J.T.Pawlikowski, President of the International Council of Christians and Jews, Professor in Chicago, für die USA beklagt, »dass theologische Themen meist aus dem Dialog ausgegrenzt wurden und werden«, erkennt er dies für den Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK ausdrücklich an: »Die deutschen Dokumente bestehen unmissverständlich auf der zentralen Bedeutung der Theologie für den christlich-jüdischen Dialog. Das ist ein bedeutsamer Hinweis, der uns hier in Nordamerika helfen kann.«<sup>5</sup>

Beim jetzigen Stand des Dialoges im Gesprächskreis - dies ist ein Unterschied zu den ersten Jahren - wird nicht so sehr das Gemeinsame und Verbindende der beiden Religionen erarbeitet und betont. Auf verlässlicher Basis auf Grund des gewachsenen gegenseitigen Vertrauens im Gesprächskreis, aber auch auf der Basis kirchenamtlicher Erklärungen zum erneuerten Verhältnis von Christen und Juden als dem »Volk des Bundes«, der von Gott nie gekündigt worden ist, wie im Kontext von praktischem Verhalten von großer symbolischer Bedeutung vor allem durch Papst Johannes Paul II. (Besuch in der Großen

Synagoge in Rom 1986, Schuldbekennnis in St. Peter in Rom und Israel-Reise 2000) kann auch Strittiges zwischen den beiden Religionen (Erlösungsvorstellungen, Christologie, Trinität,) nicht nur thematisiert, sondern auch strittig dargestellt werden, ohne den jeweils anderen zu vereinnahmen.

Es bleibt zu hoffen, dass diese Offenheit, die Juden und Christen im Gesprächskreis belegen, auch in jüdischen und christlichen Gemeinden vor Ort sowie in Religionsunterricht und Katechese in Zukunft wenigstens im Ansatz eingeübt werden könnte, von den offiziellen Repräsentanten der katholischen Kirche aber weiterhin ohne Irritationen durchgehalten und konsequent verstärkt wird. Nicht nur im Hinblick auf diese Adressaten bleibt die Arbeit des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim ZdK unverzichtbar.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Vgl. dazu H.Heinz, Vorstellung des Gesprächskreises »Juden und Christen«, in: Ders. (Hg.), *Um Gottes willen miteinander verbunden. Der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Forum Christen und Juden 1)*, Münster 2004, 14-27; vgl. ebd. auch die *Stellungnahmen aus jüdischer Perspektive von E.L.Ehrlich, Schritte zu einer*

*theologischen und menschlichen Neubesinnung (146-150) und von M.A.Signer, Dialog aus der Asche. Jüdisch-christliches Gespräch in Deutschland (157-164).* - Diesen Überblicken verdanke ich die meisten Daten und lehne mich ihnen in Formulierungen z.T. an. Im Folgenden wird im Text oben aus dieser lesenswerten Publikation nur mit Autor und Seitenzahl zitiert, geschöpft wird aber auch aus den Erfahrungen der eigenen Tätigkeit in diesem Gremium seit 1997, vor allem aus den intensiven Vorarbeiten zur neuen theologischen Grundsatzklärung 2005.

<sup>2</sup> Die Vorarbeiten zur Konstituierung des Gesprächskreises »Christen und Muslime« beim ZdK waren im Vorlauf intensiver. Bereits seit dem Katholikentag in Karlsruhe 1992 gab es - laut Information durch das Büro des ZdK vom 26.1.05 - kleinere, in der Besetzung wechselnde Arbeitsgruppen, die ein relativ umfangreiches christlich-islamisches Programm für die Katholikentage in Dresden 1994 und Mainz 1998 vorbereiteten. Christlich-islamische Dialogveranstaltungen gab es aber auch schon bei den Katholikentagen vorher.

<sup>3</sup> Freiburger Rundbrief 8(2001)123.

<sup>4</sup> Zu den Stellungnahmen vgl. die Texte bei Heinz, *Um Gottes willen 28-141* sowie ihre Veröffentlichung mit lesenswerten informierenden redaktionellen Einführungen in R. Rendtorff/H.H. Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/München 1988, und in: H.H. Henrix/W. Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986 bis 2000*, Paderborn/Gütersloh 2001.

<sup>5</sup> J.T. Pawlikowski, *Theologische Themen aus dem Dialog ausgrenzen?*, in: Heinz, *Um Gottes willen 151-156*, ebd.151. 

## Die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag

Von Prof. Dr. Martin Stöhr

»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs«, Deutscher Koordinierungs-

Rat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Februar 2005.

### I. Von der Notwendigkeit des Verlernens und des Neulernens

1980 fasste eine wohl begründete Untersuchung die Arbeit der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag (im Folgenden: AG) in dem Urteil zusammen: *Die christliche Theologie und Kirche sind nach Auschwitz in einer so grundlegend veränderten Situation, dass sie ihre Arbeit in allen Bereichen überdenken und neu bestimmen müssen, nicht nur um dem jüdischen Volk gerecht zu werden, sondern ebenso um ihrer eigenen Sache willen.*<sup>1</sup> Diese Erkenntnis stand nicht am Anfang der Arbeit der AG, sondern erschloss sich in den ersten Jahren ihrer theologischen Arbeitstagen in

der Ev. Akademie Arnoldshain, (ihrem regelmäßigen Tagungszentrum) und während ihrer öffentlichen Auftritte auf den Deutschen Evangelischen Kirchentagen (im Folgenden: DEKT) seit 1961.<sup>2</sup> Weder in der AG noch bei den Kirchentagsveranstaltungen ging es konfliktfrei zu. Wie sollte es auch? Zu vieles an gesellschaftlichen und kirchlichen Traditionen stand (und steht) auf dem Prüfstand.

Der folgende Beitrag versteht sich nicht als eine Chronik der AG, sondern versucht an den wichtigsten Stationen die Notwendigkeit und die zent-

ralen Themen dieser jetzt über vierzigjährigen Arbeit zu benennen. Es ist eine Debatte, die es jahrhundertlang nicht gab. Das jüdische Volk - gleichgültig, ob in Erez Jisrael oder in der Diaspora - lebte nicht im Blickfeld, sondern im toten Winkel einer Christenheit, die sehr wohl sicher über es zu urteilen wusste, aber an Israels<sup>3</sup> Selbstverständnis ebenso wenig interessiert war wie an dessen Erfahrungen mit der christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft.<sup>4</sup>

Nach dem Völkermord war die Frage nicht mehr zu verdrängen, wie die christliche Theologie und die Kirchen ein von ihnen weitgehend produziertes und tradiertes, negatives Bild der Juden, ihrer Kultur, Geschichte und Religion verantworten wollten und könnten. Lehre, Predigt und Katechese der Kirchen (aller Konfessionsfamilien) hatten ein Doppeltes bewirkt: Einmal die Stigmatisierung des jüdischen Volkes zum dunklen Hintergrund des eigenen Lichtes und zum anderen - daraus erwachsend - eine verweigerte Hilfeleistung in den Zeiten, als es verfolgt wurde, oft genug durch eben diese Kirchen. Diese konnten Israels Leiden als göttliche Strafe für die Ablehnung des Messias Jesus deuten.

“ **Von vornherein verstand sich die Bemühung der AG als unentbehrlichen Beitrag zu einer öffentlichen Theologie. Sie umfasst die Breite des biblischen Zeugnisses von der Schöpfung bis zur Vollendung der Welt, von der Befreiung Israels aus der Zwangsarbeit in Ägypten, von der Berufung Israels in den Bund Gottes, den dazugehörigen Weisungen Gottes, von der prophetischen Gesellschafts- und Selbstkritik und der messianischen Hoffnung.**

Die Wirkung eines solchen Denkens war innerhalb wie außerhalb der Kirchen spürbar. Es folgte einer Art von self-fulfilling-prophecy: Was man den Juden vorwarf, war nicht deren ureigenste Rolle und Selbstverständnis, sondern eine aufgezwungene Rolle - *Zeugen unserer Wahrheit und ihrer Bosheit zu sein*, so der Kirchenvater Augustinus. Dieser Satz wurde in den Jahrhunderten eines christlichen Staatskirchentums zur quasi gesetzlichen Grundlage, der Juden (wie christlichen Ketzern) einen minderen Rechtsstatus, ja Verfolgung brachte.

Von vornherein verstand sich die Bemühung der AG als unentbehrlichen Beitrag zu einer öffentlichen Theologie. Sie umfasst die Breite des biblischen Zeugnisses von der Schöpfung bis zur

Vollendung der Welt, von der Befreiung Israels aus der Zwangsarbeit in Ägypten, von der Berufung Israels in den Bund Gottes, den dazugehörigen Weisungen Gottes, von der prophetischen Gesellschafts- und Selbstkritik und der messianischen Hoffnung. Die AG diskutierte die Ergebnisse ihrer Studientagungen ebenso intensiv wie kontrovers. Sie präsentierte sie öffentlich in den großen Veranstaltungen des DEKT. Zum ersten Mal 1961 auf dem Berliner Kirchentag mit einer unerwartet großen Resonanz unter den Besuchern und in den Medien.

Hinter allem stand die Einsicht, dass Kirchen und Theologie nicht nur *jedermann Rechenschaft zu geben haben, über den Grund der Hoffnung, die in ihr ist (nach 1Petr 3,15)*, sondern auch die Tatsache, dass die Verfolgung und schließliche Vernichtung des europäischen Judentums in aller Öffentlichkeit propagiert, vorbereitet und exekutiert wurde, und dass in diesem historisch singulären Vorgang Theologie und Kirche im Wesentlichen stumm und passiv blieben. Dass die anderen Wissenschaften und gesellschaftlichen Systeme sich nicht besser verhielten, entlastet niemanden. Die wenigen Ausnahmen der Menschen, die öffentlich oder heimlich protestierten oder Juden halfen, dürfen nicht vergessen werden.

Die AG ist weder eine Einrichtung von theologischen Fakultäten noch von Kirchenleitungen, sondern eine Initiative von Nichttheologen, sog. Laien, und Theologen, die außerdem Wert darauf legen, wie der Kirchentag auch, dass die Freiheit und Eigenständigkeit der AG im Namen zum Ausdruck kommt. Eine Besonderheit ist bis heute konstitutiv: Es sollte nach Jahrhunderten einer gegenläufigen Theoriebildung und Praxis in der Kirche und in der Theologie nicht über die Juden, sondern mit den Juden gesprochen werden. Das war nicht einfach durchzusetzen. Und das in einem Land und in einer Situation, die nach der Schoa gekennzeichnet ist durch die Ermordung oder Vertreibung der jüdischen Gemeinden und der vollständigen Zerstörung aller ihrer Einrichtungen. Die wenigen Überlebenden, die aus Lagern, Verstecken oder Exil zurückgekehrt waren, sahen ihre erste Aufgabe im Aufbau der vernichteten Gemeinden und elementarer Strukturen, die jüdisches Leben in Deutschland wieder möglich machen oder - mindestens in gleicher Intensität - eine Auswanderung nach Israel und in andere Länder vorbereiten sollten.

Wer konnte da an einen »Dialog« von Jüdinnen und Juden mit Christinnen und Christen denken, die eben jenen Kirchen angehörten, die zur Ju-

denverfolgung, selbst zur Verfolgung ihrer eigenen, getauften, aus jüdischen Familien stammenden Mitgliedern, geschwiegen hatten? War Dialog nicht eine sanftere Form der Mission, die ihrerseits die unsanfteren Zwangsdisputationen des Mittelalters abgelöst hatten, also eine Bedrohung des jüdischen Lebens als eines jüdischen Lebens? Kam diese Gesprächsbereitschaft nicht zu spät, weil nach der Gesprächsverweigerung und nach einer Herrschaft tödlicher Gewalt? Hatten die Kirchen für eine Verhältnisbestimmung zum jüdischen Volk eine andere Kategorie zur Verfügung als die der Mission, die allen Völkern und Religionen der Welt in gleicher Weise das Evangelium von Jesus Christus zu bringen hatte - ohne Rücksicht darauf, dass man die eigene Botschaft vom Gott Israels und aller Völker mitsamt seiner Ethik und der Hoffnung auf sein messianisches Reich vom jüdischen Volk und seinen Heiligen Schriften gelernt hatte?

Eine pluriforme Rede vom »Absolutheitsanspruch« des Christentums ist die Folge dieses Denkens, das entgegen dem biblischen Zeugnis Israel in die Reihe der »großen« Weltreligionen einebnet, zu denen das Christentum in Äquidistanz wie zu allen anderen sich begreift und verhält. Die singuläre Beziehung, die die Kirchen (und, wenn auch anders, der Islam) zu ihrer Mutterreligion hat, existiert sonst zu keiner anderen der Weltreligionen.

Früh schon war in der Kirchengeschichte eine Verhältnisbestimmung von Kirche und jüdischem Volk entstanden, die die Kirchen längst an den Platz Israels in Gottes Heilsgeschichte gesetzt hatte. Israel war angeblich von Gott verworfen, weil es seinen Messias abgelehnt, ja gekreuzigt hatte. Verschiedene Enterbungstheorien, in Verbindung mit Gott zugeschriebenen Straftheorien, führten zu der in den Kirchen aller Konfessionen dominant gewordenen Auffassung, nach Ostern sei die Kirche »das wahre Israel« und habe als Israel »nach dem Geist« das Israel »nach dem Fleisch« ersetzt. Zahllose Darstellungen in der bildenden Kunst predigen diese Vorstellung eines überholten, ausgemusterten Volkes ebenso wie entsprechende Texte - oft in den Worten der Hebräischen Bibel! - in Liedern, Gebeten und Liturgien. Der damit verbundene Vorwurf schob Israel ein enges, nationales und partikularistisches Verständnis des göttlichen Handelns zu, während die Kirche sich selbst Universalität und Offenheit bescheinigte.

Unwissen, Halbwissen und Deutungskategorien, die nicht nach dem Selbstverständnis derer frag-

ten, deren Leben und Glauben, deren Kultur und Geschichte einfach einer fremden Deutungshoheit unterworfen wurden, bestimmten ein Bild vom Judentum, das mit dessen Lebenswirklichkeiten nichts gemein hat. Der erste Verstoß gegen das Bilderverbot besteht darin, sich nicht nur ein Bild vom anderen zu machen, sondern dieses nur monochrom und monolithisch auszumalen - »die« Juden.

Ein berechtigter Stolz gerade der protestantischen Theologie, die historisch-kritische Forschung, wurde im Blick auf die Vielfalt des nachbiblischen, jeweils zeitgenössischen Judentums kaum angewendet. Man sprach vom Spätjudentum und meinte das frühe Judentum der Zeit des Zweiten Tempels. Man erforschte und beschrieb die jüdische Vielfalt zur damaligen Zeit, verwandte aber keine Mühe auf das, was über die Juden, das Gesetz, die »Gesetzlichkeit«, das Gewicht der Schriftlichen und Mündlichen Offenbarung, die messianische Hoffnung gesagt und geschrieben wurde, im Gespräch mit den Vertretern der reichhaltigen Palette jüdischer Strömungen, Schulmeinungen und Lebensformen in der zeitgenössischen Gegenwart zu überprüfen, und gegebenenfalls zu falsifizieren oder zu verifizieren.

Johannes und Paulus, reduziert auf ihre vermeintlich »judenkritischen« Sätze, wurden zu Kronzeugen gegen ihr Volk, obwohl - das brachte der Tübinger Neutestamentler Otto Michel in die AG-Debatte ein - es sich beispielsweise bei der Polemik zwischen Paulus und Petrus, beides christusgläubige Juden - um eine auch schon innerjüdisch praktizierte Debatte (»Gruppenpolemik«, »Familienstreit«) handelte. Paulus, als Exponent einer Völkermission, vertrat eine innerjüdische Position wie Petrus: Der eine verlangt nicht die Übernahme der nur Israel gegebene Tora der Beschneidung und der Kaschrut, wenn Heiden, Gojim, Menschen aus den Völkern als »Gottesfürchtige« zum Judentum kamen, der andere erwartete das sehr wohl. Der Galaterbrief und die Apostelgeschichte spiegeln diese im frühen Christentum leidenschaftlich geführte Auseinandersetzung, als seine ersten Gemeinden oft noch jesugläubige Teile der jüdischen Gemeinden waren.

Die Benutzung jüdischer Argumente aus einer innerjüdischen Diskussion durch Nichtjuden ist deswegen eine prekäre Angelegenheit, weil hier Propheten, Jesus, Johannes, Paulus oder Petrus vereinnahmt, ja enteignet werden. Wenn Jesus einerseits gegen die Pharisäer polemisiert, dann setzt er eine innerjüdisch längst geübte Kritik fort,

betreibt sie andererseits aber ausdrücklich auf der nicht bestrittenen Basis »Auf dem Stuhl des Mose sitzen die Schriftgelehrten und die Pharisäer. Alles nun, was sie euch sagen, das tut und haltet; aber nach ihren Werken sollt ihr nicht handeln (Mt 23,2f). Johannes hält auf der einen Seite fest Das Heil kommt von den Juden (Joh 4,22), um auf dieser Basis in den heftigen Streit einzugreifen, der um das wahre Erbe der Abrahamskindschaft im Gang war, gerade in Zeiten, in denen von ihm und seinen Nachfolgern ein messianischer Anspruch mit messianischen Zeichen gelebt wurde. Der Jude Jesus nennt grob, wie viele Dispute verliefen, die jüdische gegnerische Partei *Teufelskinder* (Joh 8,44), eine Benennung, die er auch Petrus an den Kopf wirft. (*Satan*, Mt 16,23). Petrus erwuchs für seine kirchliche Karriere daraus kein Schaden, den Juden sehr wohl. Für die AG waren diese Beispiele Anlass für eine kritische Skepsis gegenüber einer einfachen Benutzung von Bibelversen. Sie waren in einigen Beispielen zu bloßen Belegstellen für Dogmen geworden, die eigene biblische Botschaft nur in einer Richtung kanalisierte. Es galt, ihren Sitz in der Geschichte Israels zur Kenntnis zu nehmen wie ihren zweiten »Sitz im Leben«. Und der ist eine judenfeindliche Wirkungsgeschichte.

**„ Es sollte nach Jahrhunderten einer gegenläufigen Theoriebildung und Praxis in der Kirche und in der Theologie nicht über die Juden, sondern mit den Juden gesprochen werden.**

Was religiös überliefert war, wurde in ihrem Fall zum feindlichen, ja tödlichen Etikett. Es war zur religiösen Ausgrenzung und Diffamierung ebenso brauchbar wie zur politischen. Sich für antijüdische Äußerungen einen jüdischen Kronzeugen zu instrumentalisieren, ist eine heute noch nicht ausgestorbene Unsitte. Bei der Auseinandersetzung um die Politik israelischer Regierungen lieben Nichtjuden diese Methode auch. Julius Streicher, der Herausgeber des Hetzblattes »Der Stürmer«, ließ ein Kinderbuch drucken, das nur eine Aussage des Johannesevangeliums, nämlich 8,44, ausdrücklich zitierte.

Zu den durchgehenden Aufgaben der AG gehört bis heute, den Zusammenhang zwischen christlicher Judenverachtung und der aus biologischem, völkischem, wirtschaftlichem, fremdenfeindlichem und alltäglichem Denken bestehenden Judenverachtung zwar in ihren einzelnen Argumentationen und spezifischen Gefährlichkeiten präzise zu unterscheiden, aber nicht voneinander zu trennen. Sie schlugen und schlugen immer

zusammen. Das neueste Programm für 2005 in Hannover nimmt sich explizit den islamistischen Juden- und Israelhass vor. Wie religiöser Antijudaismus mit säkular daherkommendem Antisemitismus koalitiert, so tun es beide mit anderen Vorurteilen rassistischer, ideologischer oder nationaler Provenienz. Scharfe Grenzziehungen sind nicht möglich. Auch deswegen nicht, weil ein religiös sich begründender Antijudaismus den längsten Vorlauf an Judenverachtung und judenfeindlichen Klischees in allen Kulturen und Ländern produzierte, die einer christlicher oder islamischen Prägung unterliegen.

Hier wurde ein Boden vorbereitet, der auch nach dem Wegfall religiöser Argumente und Einstellungen gefährlich bleibt. Säkular, bis ins Sprichwörtliche lebt weiter, was religiös (nur einst?) gelehrt und gelernt wurde. Das lässt sich an den Beispielen belegen, wie »pharisäisch« als Schimpfwort für verlogenes Reden und Handeln, wie die Rede vom »alttestamentarischen Gott der Rache«, vom brutalen Gesetz »Auge um Auge, Zahn um Zahn« zur gängigen Münze wurde. Es zeigt sich pure Ahnungslosigkeit im Blick auf die jüdische Reformbewegung der Pharisäer und die kritische innerjüdische Debatte um sie, im Blick auf das Doppelgebot der Liebe aus dem Alten Testament sowie auf die mit dem Hinweis auf Augen und Zähne geltende Entschädigungsregel anstelle von Blutrache. Was sich in christlichen Schulbüchern, Curricula, Predigten und Lehrbüchern heute langsam durchzusetzen beginnt, erreicht eine heute religiös fast ungebildete Öffentlichkeit, vor allem die Gestalter der öffentlichen und veröffentlichten Meinung, kaum noch. Die Korrektur christlicher »Irrlehren« kommt nicht nur für die Opfer der Schoa zu spät. Sie kam auch nach dem Traditionsabbruch einer christianisierten Gesellschaft für die sich säkularisierenden oder in Religiositäten unterschiedlicher Couleur abdriftenden Zeitgenossinnen und Zeitgenossen zu spät.

Diese Beobachtungen zur Themenvielfalt in der AG führten dazu, dass die thematische Bandbreite der Arbeit der AG sehr umfangreich werden musste und sich nie nur auf innerkirchliche oder innertheologische Aspekte und Adressaten beschränken konnte, wie auch dazu, dass diese Arbeit zunächst stärker die Öffentlichkeit erreichte als die theologischen Fakultäten und die Kirchenleitungen. Die Wirkung auf diese war eine indirekte, wenn auch - wie die inzwischen zahlreichen Erklärungen der Kirchen und theologische Publikationen zeigen - eine nicht ganz wirkungslose.

Wichtig ist aber eine Feststellung, die nicht verharmlost werden darf: Entgegen dem christlichen Grund aller Erkenntnis des Glaubens und der Theologie, der mit dem Verweis auf »Sola Scriptura, allein die Heilige Schrift« angezeigt wird, waren es die historischen Fakten von Auschwitz, der Schoa, die ein langsames Umdenken in der Kirche und in der Theologie in Gang setzten. Es kommt einer Denunziation gleich, dieser Arbeit den Vorwurf zu machen, sie betreibe eine Geschichtstheologie, die geschichtliche Tatsachen als Offenbarungsquellen installiere. Es geht darum, eine ehrliche und kritische Antwort auf geschichtliche Erfahrungen derer zu geben, mit denen Gott als mit seinem Volk einen Bund geschlossen hat. Ihm verdankt die Christenheit nicht nur die Grundbegriffe ihres Glaubens, son-

dern mit diesem Volk teilt sie den größten Teil ihrer Bibel, ebenso den Glauben an Gott, den Schöpfer, Erhalter und Erlöser des Lebens, die messianische Hoffnung und eine biblische Ethik, die Jesus zwar kritisch ausgelegt und ausgelebt, aber nie verworfen hat.

Der Umfang dessen, was zu verlernen, ist sehr groß. Zur Beurteilung jeder zeitgenössischen Theologie hatte Johann Baptist Metz seinen Studierenden geraten, jede theologische Arbeit zu prüfen, ob die Theologie, *die ihr kennen lernt, so ist, dass sie vor und nach Auschwitz die gleiche sein könnte; wenn ja, dann seid auf der Hut!*<sup>5</sup> Dieses verantwortungsvolle Wächteramt nahm und nimmt die kleine AG wahr.

## II. Die Anfänge der AG Juden und Christen

Die Evangelischen Kirchentage haben eine doppelte Tradition. Einmal sind sie im Namen, nicht in der Sache identisch mit den im 19. Jahrhundert stattfindenden Versammlungen protestantischer Notabeln. In einer Zeit staatlichen Kirchenregiments kamen auf verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens Kirchentage synodalarparlamentarischer Art zusammen, die sowohl die öffentliche Entfaltung des sozialen und theologischen Erbes der Reformation wie die Einheit einer kleinstaatlich zergliederten protestantischen Kirche vertraten. Im demokratischen Revolutionsjahr 1848 fand der erste Deutsche Evangelische Kirchentag in Wittenberg statt. Er gewann sein bleibendes, wenn auch - gegenüber dem »Kommunistischen Manifest« desselben Jahres - begrenztes Profil durch Johann Hinrich Wicherns Aufruf zur »Innern Mission« und zum Ernstnehmen der sozialen Frage.

Zum anderen gehören zu den »Vorfahren« der neuzeitlichen Kirchentage die im Kirchenkampf der Nazizeit von der Bekennenden Kirche veranstalteten »Evangelischen Wochen«. Hier wurde, nicht zuletzt durch die Beteiligung ausländischer Referenten, gesellschaftliche Verantwortung und mehr oder weniger deutlicher Widerspruch zu Maßnahmen der Partei und des Staates öffentlich eingeübt. Die Frage nach der Diffamierung und Verdrängung der Juden (auch der getauften!) spielte auf deren Themenliste leider keine Rolle. Sie schien nicht zur den Aufgaben einer um ihr Recht und ihre Freiheit kämpfenden Kirche zu gehören. Das Stuttgarter Schuldbekenntnis schweigt dazu wie das »Darmstädter Wort« von 1947, das der Bruderrat der Bekennenden Kirche

veröffentlichte. Dieses nannte zwar eindeutig alle Rahmenbedingungen der deutschen Diktatur mit ihrer Kernideologie eines rassistisch-völkischen Judenhasses: Nationalismus, Feindbildproduktion, Militarismus, Demokratieverachtung und Gleichgültigkeit gegenüber der zum Reich Gottes gehörenden Gerechtigkeit.

Ein 1948 dann nachgeschobenes Wort »Zur Judenfrage« sprach sich gegen Antisemitismus aus, redete aber ungeniert von Israel in den alten Kategorien eines überlegenen, missionarischen Christusbekenntnisses. Israels Leiden seien eine Strafe für die Ablehnung Jesu als des Messias, den allein richtig, nämlich absolut und exklusiv, verstanden zu haben, zum noch nicht hinterfragten Lehr- und Praxishaushalt aller Kirchen gehörte.

Seit dem ersten Kirchentag der Neuzeit, 1949 in Hannover, wurde versucht, die Frage, wie Theologie und Kirche sich zu Israel verhalten, als Thema auf die Tagesordnung der großen protestantischen Treffen zu setzen. Treibende Kraft war der wegen der NS-Politik aus dem Staatsdienst ausgeschiedene Jurist und Diplomat Adolf Freudenberg. Er war nach einem theologischen Studium Pfarrer der Bekennenden Kirche geworden, musste 1939 emigrieren, wurde vom späteren Generalsekretär des im Entstehen begriffenen Ökumenischen Rates der Kirchen, Willem Visser t'Hooft, mit der Leitung der Flüchtlingsarbeit in Genf beauftragt. Dort kam es zu einer bemerkenswerten Zusammenarbeit - über den gleichfalls aus Berlin vertriebenen Freund und Juristen Gerhard M. Riegner - mit dem ebenfalls neu auf-

gebauten Jüdischen Weltkongress. Besonders wichtig war ihm und seinen Helfern die Fluchthilfe für Juden aus dem besetzten Frankreich.

Freudenberg versuchte zunächst im Kontakt mit dem »Ausschuss für Dienst an Israel«, in dem sowohl frühere judenmissionarische Aktivisten und Theoretiker, wie der Münsteraner Leiter des dortigen Institutum Iudaicum, Karl Heinrich Rengsdorf (aber auch spätere Mitglieder der AG wie Robert Raphael Geis und Ernst Ludwig Ehrlich) zusammenkamen, wie über Helfer für verfolgte Juden, z.B. den württembergischen Pfarrer Fritz Majer-Leonhard, das Thema in das Programm des Kirchentages zu bringen. Es kam zu nicht mehr als zu »Freundestreffen« im kleinsten Kreis der wenigen Interessierten. Weder der Kirchentag noch der genannte Ausschuss waren zu einer öffentlichen Behandlung der Frage zu bewegen, welche Konsequenzen denn die Kirchen aus dem Versagen gegenüber dem jüdischen Volk zu ziehen hätten. Angst vor der sich abzeichnenden Notwendigkeit, theologische Konzepte, ihre Inhalte und ihre Sprache zu revidieren?

Freudenberg blieb hartnäckig. Er hatte durch seine ökumenische Tätigkeit in Genf die US-amerikanische und britische Arbeit der »Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit« kennen gelernt und an den Bemühungen teilgenommen, im Vorfeld der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam theologisch neue Ansätze zu formulieren. Dazu gehören auch die sog. Seelisberger Thesen des 1947 gegründeten Internationalen Rates der Juden und Christen (ICCJ). Nach der Rückkehr aus dem Exil wurde er bald evangelischer Vorsitzender der neu gegründeten Frankfurter Gesellschaft für Christlich-jüdische Zusammenarbeit (CJZ) und der entsprechenden Dachorganisation, des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR).

Es darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden: Auch die persönliche Erfahrung einiger engagierter Reformer wurde zu einem existenziell wie intellektuell mitbestimmenden Faktor, sich an einer Suchbewegung zu beteiligen, die nach einer alternativen, nicht zu Ungunsten des Judentums neuen Selbstverständnis der Christenheit. Die Betroffenen waren per Gesetz und mit Gewalt als »nichtarisch« oder »jüdisch versippt« definiert, einer eliminatorischen Verfolgung ausgesetzt und von den Kirchen allein gelassen worden wie die jüdische Bevölkerung. Das gilt z.B. für Frau Else Freudenberg, geb. Liefmann, Dietrich Goldschmidt, Helmut

Gollwitzer, Hans-Joachim Iwand, Hans-Joachim Kraus, Heinz-David Leuner, Fritz Majer-Leonhard und Lili Simon, später aktive Mitglieder der AG.

Für einige von ihnen schien klar, dass der wiederkommende Christus der ist, den die Christenheit »schon« kennt, die Juden also eigentlich nur einen »christlichen Messias = Christus« erkennen und anerkennen können. Diese christliche Gewissheit hatte sich im Kirchenkampf auch dadurch noch befestigt, dass im Gefolge der Theologie Karl Barths, aber auch der anders gedachten Christologien Rudolf Bultmanns (Mitglied der Bekennenden Kirche) und Paul Tillichs (mit Martin Buber der erste 1933 aus der Frankfurter Universität vertriebene Hochschullehrer), sich eine christozentrische Denk- und Redeweise durchgesetzt hatte.

Sie fand einen wirkungsstarken Ausdruck in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934. In ihr trug *das eine Wort Gottes* exklusiv den Namen Jesus Christus, *das wir zu hören, dem, wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben*. Neben diesem einen Wort hat die Kirche keine *anderen Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anzuerkennen*. Weder der 30. Januar 1933 noch die Macht der Partei und des von ihr übernommenen Staates, weder ein »Führer« noch eine Rassenlehre sind für Christen verbindliche Autoritäten.

Dieses exklusive christliche Bekenntnis bewährte sich (wie das leider in Barmen nicht erwähnte Erste Gebot und das Gebot, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, Ap.Gesch 5,29) auf der einen Seite als naziresistente Widerstandsposition, verstärkte andererseits im Schweigen über die Juden einen »imperialen« und universalen Anspruch des christlichen Glaubens. Christlich couragierte Dissidenten sahen angesichts der Nazi-Ideologie die Aufgabe nicht, den Dissens zwischen Kirche und jüdischem Volk als einen geschwisterlichen zu verstehen und dementsprechend geschwisterlich mit ihnen in der Zeit ihrer höchsten Gefährdung umzugehen.

Fragt man nach den Neuansätzen, so ist nicht zu übersehen, dass in der Theologie Karl Barths der Gedanke der bleibenden Erwählung Israels breit ausgeführt war. Barth hatte 1934 wegen Eidesverweigerung seinen Bonner Lehrstuhl verloren, zusammen mit dem Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt, dem Gesprächspartner Martin Bubers im ersten und letzten Lehrhausgespräch am 14.1.33 vor der deutschen Machtübergabe an die Nazis.

Eine andere Erbschaft hatte der 1945 im KZ Flossenbürg ermordete Theologe und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer hinterlassen. Nach dem Boykott jüdischer Geschäfte hatte er in einem Vortrag »Die Kirche vor der Judenfrage« ein Eingreifen der Kirche verlangt, wenn eine Gruppe von Menschen rechtlos gemacht oder durch zu viel »Recht« (Sondergesetze) stranguliert werde. Dann habe die Kirche den Staat nach der Legitimität seines Handelns zu fragen, sich nicht nur für die eigenen Mitglieder einzusetzen und »dem Rad in die Speichen zu greifen«, d.h. politischen Widerstand zu üben. 1941 hatte er, schon in der Illegalität, darauf hingewiesen: *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...Jesus war Jude.*

Schuld zu erkennen, zu benennen und zu bekennen - ohne ein Schielen nach der Schuld der anderen - war seine Forderung. Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland hatte 1950 sowohl ein Schuldbekennnis ausgesprochen wie die nicht aufgehobene Berufung Israels zum ersten Mal in einem kirchenamtlichen Dokument bekannt.<sup>6</sup>

Es waren schmale Ansätze, die in die bescheidenen Neuansätze nach 1945 einfließen. Noch waren sie oft vermischt mit traditionellen Aussagen, die in exklusiven Theologien und Kirchen keinen oder kaum Raum ließen für das lebendige Gottesvolk. Dessen eigene Bemühungen, den Juden Jesus und seine Botschaft aus seinem nie aufgegebenen, streitbaren und innovativen Leben in und mit diesem Gottesvolk zu verstehen, wurden nicht wahrgenommen. Zu denken ist hier beispielsweise an die Arbeiten von Joseph Klausner *Jesus von Nazareth* (1922) oder an Leo Baecks nicht angenommenes Gesprächsangebot von 1938 in seinem Buch *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*. Auf Gleichgültigkeit traf vor der Schoa diese inhaltlich gefüllte Bereitschaft, über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu sprechen.

Für den DEKT 1959 in München, die einst so genannte »Stadt der Bewegung«, meinte das Kirchentagspräsidium dem Thema nicht mehr ausweichen zu können. Nach den Absagen der Freunde Albert Schweitzer und Martin Buber, wurden durch den Kirchentagspräsidenten Klaus von Bismarck der Alttestamentler Walter Zimmerli und der systematische Theologe Helmut Gollwitzer gebeten, das Thema zu behandeln.

Zimmerli war sich bewusst, dass - nehmen Christen das Alte Testament ernst - sie *unbequeme Fragen von den Juden hören werden: Hat die christliche Gemeinde jene Bußbereitschaft,...die aller eitlen Selbstgerechtigkeit und allem eitlen Kirchenstolz absagt? Weiter: Ist Christus wirklich die Erfüllung des Wortes, das wir vom Alten Testament zu uns reden hören? Dann müsste, wer in ihm ist,...den Kampf um das leibhaftig gestaltete Leben, bis hin zum Kampf um die Institutionen des gerechten Lohnes, der Fürsorge für die Schwachen, der Entmachtung der Großmacht Geld«* aufnehmen. Zimmerli unterwirft die christliche Rede von der »Erfüllung« biblischer Verheißungen dem biblisch-jüdischen Kriterium. Es geht um eine leibhaftig, den materiellen Sektor des Lebens real und öffentlich verändernde Wirklichkeit. Dieses Kriterium weist den »Messianischen«, d.h. den Christen, den Platz eindeutig bei den Armen an.

**„ In vielen christlichen Auffassungen und Zirkeln macht man allerdings seine christliche Identität noch heute an einer Position fest, die ihr Profil als Antiprofil zum jüdischen entfaltet. Eine authentische christliche Position scheint für viele unauflöslich mit einer Negation des Judentums verbunden zu sein.**

Helmut Gollwitzer weist auf die *zwei Hilfen* hin, die die Christenheit in eine neue Richtung ihres Denkens und Glaubens führen müssen: *Einmal die Erinnerung an das, was von deutscher Seite begangen worden ist...und zum anderen die neue Wirklichkeit des Staates Israel*. Vernichtung aus einem christlichen Land und Neuanfang im Land der Väter. Die beiden »Hilfen« blieben innerhalb und außerhalb der bald entstehenden AG immer Kernpunkte kontroverser Debatten. So gewiss Gollwitzer auch die Frage hörte, *ob an unserem Christentum etwas dran ist*, so gewiss war ihm auch, dass durch ein wahrhaft christliches, liebevolles, vorurteilsfreies Handeln *der Name Jesu Christi für die Juden zu einem Segensnamen wird,...der durch die Christen zu einem Fluchnamen geworden ist*. Er ist auch für die nach Römer 9 - 11 bleibend erwählten Juden *den Juden zuerst und den Griechen (Röm 1,16) die Erfüllung aller biblischen Verheißungen*. Das ist bei Gollwitzer die Hoffnung auch für Israel. Eine Vorstellung, die Israel und Kirche nebeneinander/miteinander der Vollendung der Welt und der Geschichte entgegengehen und sich beim selben Ziel treffen lässt, dem Messias Jesus.

Diese Vorstellung liegt nahe bei der überlieferten christlichen Auffassung (die nicht die von H.

Gollwitzer ist), dass die Geschichte zumindest für das jüdische Volk nicht mehr offen ist. Ihm ist entscheidend die *Judenfrage eine Christenfrage*, nach der These von Wladimir Solovjews gleichnamigem Buch (1881), fragt also nach der Christlichkeit der Christen und Kirchen, nach der Christusnachfolge. Bemerkenswert war im Münchener Auftakt, dass die reale Geschichte, sowohl die des Völkermordes wie die des nach fast zweitausend Jahren neu wiedererstandenen Staates Israel, als relevant für das Leben und Denken der Kirchen dargestellt wurden.

**Immer gab es einen jüdischen und einen christlichen Vorsitzenden, um zu verdeutlichen, auf gleicher Augenhöhe miteinander umzugehen. Das überwand keineswegs die Asymmetrie.**

Gegenüber allerlei kulturprotestantischen oder staatsfrommen Anpassungsprozessen des deutschen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert war die Konzentration auf das Christusbekenntnis, sowohl in Aufnahme altkirchlicher wie reformatorischer Sprache, eine deutliche Profilierung und ein Identitätsgewinn auf christlicher Seite. Zugleich wurde die Notwendigkeit, überkommene christologische Vorstellungen neu zu formulieren und allen antijüdischen Inhalten und Wirkungsgeschichten eine Absage zu erteilen, durch den Christozentrismus deutlich erschwert. Jesus der Christus musste als Prophet, Sohn, Knecht, Lamm, Menschensohn des Gottes Israels begriffen werden. Er ist aus dieser Geschichte des biblischen Gottes nur herauszulösen, wenn die neuen (christlichen) Zweige am alten, aber lebendigen Ölbaum Israel sich aus dieser lebendigen Verwurzelung in Israel selber abschnitten - sie taten es, entgegen dem wirklich neu entdeckten Text aus Röm 9-11. Paulus beschreibt in diesem Ölbaumgleichnis das erst endzeitlich aufgelöste Geheimnis der Geschichte. Das mehrheitlich jüdische Nein zu Jesus, dem Christus, schuf die positive Chance, dass die Völker durch ihn Zugang zum Gott und seinem Bund mit Israel haben, ohne dass Israel sein Erbe in diesem Prozess der Bundesöffnung verliert. Es war Friedrich-Wilhelm Marquardt, der diese befreiende Interpretation vortrug.

Ich weise auf die christologische Akzentuierung unter den christlichen Gesprächspartnern deswegen hin, weil diese Position zu einer scharfen Kontroverse 1963/64 in der AG zwischen Helmut Gollwitzer, Günther Harder und Adolf Freudenberger auf der einen und Robert Raphael Geis und Ernst Ludwig Ehrlich auf der anderen Seite führ-

te. Es gehört zur Stärke der AG, dem notwendigen, schmerzlichen Streit nicht ausgewichen zu sein, nicht einem Ideal der Harmonie, des Synkretismus oder des geringsten gemeinsamen Nenners verpflichtet zu sein.

In vielen christlichen Auffassungen und Zirkeln macht man allerdings seine christliche Identität noch heute an einer Position fest, die ihr Profil als Antiprofil zum jüdischen entfaltet. Eine authentische christliche Position scheint für viele unauflöslich mit einer Negation des Judentums verbunden zu sein. Sie schließt dann logischerweise eine defizitäre Position für die Juden ein. Diese denkt explizit oder implizit: Noch sind die Juden nicht so weit, wie wir Christen (wenn auch gewiss nicht als *beati possidentes*, aber doch als *beati*) schon zu sein meinen. Ein hoffnungsloser Zug kennzeichnet ein Christentum, das vollmundig von einer Erfüllung spricht, die sie weltflüchtig nur in innerlichen oder jenseitigen Rettungen verwirklicht sehen will.

Es sollte sich herausstellen, dass die Christologie das Thema ist, an dem sich vor allem entscheidet, ob ein christliches Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, also dem Messias, möglich ist, das nicht auf Kosten des Judentums geht. Gelingt das nicht, dann steht ein Kernargument für Judenmission, die Gollwitzer, wie die die gesamte AG, dezidiert ablehnt, als Hindernis zwischen Juden und Christen. Vor allem dank der theologischen Arbeiten von Hans-Joachim Kraus, Friedrich-Wilhelm Marquardt und Bertold Klappert wurde diese »Überlegenheitschristologie« überwunden. Die beiden Ersten waren wie Geis, Eleonore Sterling, Gollwitzer, der Direktor des Max-Planck-Institutes für Bildungsforschung, Dietrich Goldschmidt, die Juristen Barbara Just-Dahlmann oder Helmut Just, prägende Vorsitzende der AG; Marquardt schrieb für den deutschsprachigen Raum jene erste, radikal neue Interpretation der christlichen Dogmatik, die nicht judenfeindlich ist. (Vergleichbares tat der amerikanische, anglikanische Theologe Paul van Buren). Unter den Exegeten sind hier Günther Harder, Peter von der Osten-Sacken und Rolf Rendtorff zu nennen, die wie Heinz Kremers zu denen gehörten, die durch ihre Forschungen, Lehren und Publikationen schließlich auch die theologischen Fakultäten inspirierten, sich wenigstens hier und da den unabwiesbaren Fragestellungen zu öffnen.

Gollwitzers und Freudenbergs Drängen auf eine ständige VI. Arbeitsgruppe des DEKT (neben Familie, Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, Mensch, Ökumene) führte endlich auf dem Berli-

ner Kirchentag 1961 zum Erfolg. Gollwitzer lädt 35 Männer und Frauen ein, darunter 6 Juden, die in eigenständiger Planung und Regie bis heute (natürlich in vielfach geänderter Zusammensetzung) das Programmfeld des DEKT »Juden und Christen« gestalten. Unter den Eingeladenen waren von jüdischer Seite Schalom Ben Chorin, Jerusalem; Ernst Ludwig Ehrlich, Basel; Robert Raphael Geis, Düsseldorf; Paul Holzer, London; Eva Gabriele Reichmann, London; Eleonore Sterling, Frankfurt/M; Kurt Wilhelm, Stockholm - vier aus dem Ausland, in das sie eine deutsche Ausrottungspolitik getrieben hatte, zwei aus dem Exil zurückgekehrt.

Die Asymmetrie im Verhältnis zwischen Christen und Juden betraf nicht nur die Zahl. Es waren auch die Geschichte, die Verkündigung und die Praxis der in einer Attitüde von Macht, Mehrheit und Überlegenheit gegenüber dem Gottesvolk auftretenden Kirchen. Würde sich das abbauen lassen? Immer gab es einen jüdischen und einen christlichen Vorsitzenden, um zu verdeutlichen, auf gleicher Augenhöhe miteinander umzugehen. Das überwand keineswegs die Asymmetrie. In den Anfängen der AG war es völlig ungewiss, ob es je wieder eine deutsche jüdische Gemeinschaft geben könnte. Wer konnte als Jude schon im Land der Zuschauer und Mörder leben? Zudem nahmen antisemitische Schmierereien massiv zu. Der Mord am jüdischen Volk wurde in breiten Kreisen des deutschen Volkes und der Kirchen verdrängt. Alte Eliten aus der Zeit 1933 - 1945 saßen noch oder wieder in Schlüsselstellen der Justiz, der Politik, der Medien und der Universitäten. Die Mehrheitsgesellschaft fühlte sich zuerst als Opfer von »Hitler«, des »Krieges« oder der »Besatzer«. Man stürzte sich in den Wieder- und Neuaufbau, der für die meisten mit einem Wirtschaftswunder belohnt wurde und der auch die nicht selbst errungene Demokratie und Rechtsstaatlichkeit als lohnend akzeptabel machte. In Jerusalem fand der Prozess gegen Eichmann statt, zu dem das AG-Mitglied Propst Grüber als Zeuge eingeladen war. Die wenigen in Deutschland lebenden Juden saßen auf »gepackten Koffern«.

Konstitutiv für diesen Neuanfang der AG ist die aktive Beteiligung von jüdischen Referenten in der Kirchentagsarbeit. Endlich musste nicht »über«, sondern mit Juden gesprochen werden. Jüdische wie christliche Fachleute sollten referieren und diskutieren. Diesen einhellig akzeptierten Vorschlag hatte der Hamburger Alttestamentler und das Vorstandsmitglied des DKR, Hans-Joachim Kraus, gemacht. Der Düsseldorfer Rabbiner, Robert Raphael Geis, Ernst Ludwig Ehrlich

aus Basel (beide amtierten auch als Vorsitzende der AG) sowie Schalom Ben Chorin gehörten von jüdischer Seite dazu. Die Leiterin der Wiener Library in London, Eva Reichmann, fragte sehr direkt, warum die Christen die Juden *immer nur als Christusmörder gesehen und verfolgt und nicht als Christusbringer akzeptiert hätten?* Ihre Beiträge lösten lebhaft und kontroverse Diskussionen in der großen Messehalle am Funkturm aus.

**„ Zum ersten Mal wurde 1961 durch die AG auf dem Kirchentag eine Resolution verabschiedet. Sie löste stürmische Diskussionen aus - wie die zuletzt 1999 in Stuttgart noch einmal erfolgte Ablehnung jeder Form von Judenmission. Dies war nötig geworden, da sich gerade im evangelikalen Feld eine seltsame Mischung aus Israelliebe und Judenmission breit machte.**

Jüdische Bibelarbeiten, immer dialogisch und auf gleicher Augenhöhe angelegt, kamen erst 1973 - beginnend mit Edna Brocke und Gerhard Bauer - seit dem Düsseldorfer Kirchentag dazu. Sie waren und bleiben in ihrem Gang *back to the roots*, der jüdischen und der christlichen Bibel, auch ihrer neutestamentlichen Teile, immer ein Zentrum der Arbeit der AG bis heute. Hier wurde gelernt, wie unterschiedlich dieselben Texte überliefert wurden und gelesen werden. Die Hermeneutik, die Kunst des Verstehens, war auf christlicher Seite allzu oft durch unbewusste oder doktrinäre Vorgaben geprägt. Es sind vor allem zwei Schemata zu nennen, die die Zugänge zu biblischen Texten verbogen, wenn nicht verschlossen: Einmal ein zu simples Schema von Verheißung und Erfüllung, das übersieht, dass die jüdische Bibel wie die jüdische Geschichte »Erfüllungen« göttlicher Verheißungen selbstverständlich kennt und dass das Neue Testament ebenso selbstverständlich unerfüllte Verheißungen kennt.

So wenig das Alte Testament nur Vorläufer des Neuen ist, sondern seine eigene Stimme hat, so wenig trifft eine ähnlich schlichte Aufteilung von »Gesetz« und »Evangelium« auf AT und NT den biblischen Reichtum in allen Teilen der Heiligen Schriften. Dieses andere Schema denkt ebenso eindimensional, dass das Alte Testament »Gesetz« sei, Glaube also menschliche Leistung sei, demgegenüber das Neue Testament »gesetzesfreie« Botschaft der Gnade und Liebe sei - als ob die Erfahrung göttlicher Gnade und Liebe dem Volk Gottes von den Anfängen seiner Geschichte an fremd sei, als ob das Neue Testament nicht auch »Gesetz« (nach Paulus *heilig, gerecht und gut*,

Röm 7,12) als Weisung zu einem Gott wohlgefälligen Leben enthalte. Neben der Erneuerung christologischer Aussagen ist die Bearbeitung dieser beiden traditionellen Voraussetzungen eines neuen Verstehens der Bibel wie ihrer beiden Fortsetzungsgeschichten im lebendigen Judentum und im lebendigen Christentum eine bis heute bearbeitete und zu bearbeitende Aufgabe.

Der Erfolg der dreitägigen Veranstaltungen auf dem Berliner Kirchentag übertraf alle Erwartungen. Das Programm der AG füllte nicht nur die größte Berliner Messehalle (5000 Sitzplätze), es wurden Übertragungen ins Freie und in Nachbarhallen nötig. Es war die am stärksten besuchte Veranstaltung des Kirchentages. Und sie war ebenso anspruchsvoll wie innovatorisch. *Ein Erstmaliges, das seine Bedeutung auch dann nicht einbüßt, wenn man an das Meer von Blut und Tränen denkt, das wir zuvor durchschreiten mussten* (R. R. Geis). Geis betonte sehr stark eine Gemeinsamkeit von Juden und Christen, die darin besteht, dass das Christentum gesellschaftlich nicht mehr mehrheitsfähig ist, wohl aber gesellschaftskritisch wirkt, wenn es sich endlich als das begreift, was es ist, eine Minorität, der mit dem macht- und mammonkritischen Gott Israels lebt und nicht irgendwelchen anderen Göttern und Mächten dient.

Was Geis aussprach, war über lange Zeit Konsens in der AG: Die ebenso kirchenkritische wie gesellschaftskritische Dimension aller Aktivitäten. Es bestand Einvernehmen darüber, dass Theologie und Kirchen zu den frühen und starken Lieferanten antijüdischer Verhaltensweisen gehörten und ebenso darüber, dass eine falsche Politik bzw. fehlende politisch-demokratische Wachheit zu den Bedingungen gehörten, die die Schoa und die unterbliebene Solidarität mit den diskriminierten und Verfolgten ermöglicht hatten.

Zum ersten Mal wurde 1961 durch die AG auf dem Kirchentag eine Resolution verabschiedet. Sie löste stürmische Diskussionen aus - wie die zuletzt 1999 in Stuttgart noch einmal erfolgte Ablehnung jeder Form von Judenmission. Dies war nötig geworden, da sich gerade im evangelikalischen Feld eine seltsame Mischung aus Israeliebe und Judenmission breit machte. Sie speiste sich aus der alten Übung, das Judentum im Gegensatz zum Christentum - in aller »Liebe!« - als die anzusehen, die auf den Messias noch warten, während die Christen die Erfüllung der messianischen Hoffnung kennen.

Die Resolution von 1961 eröffnete für alle folgenden Kirchentage und ihre Veranstaltungen eine Partizipation der Teilnehmer, die erst später sich gelegentlich in Routine oder Formalismen erschöpfte. Die Resolution der christlichen Mitglieder der AG unterstreicht die unlösbare Verbundenheit mit dem jüdischen Volk, dessen Leugnung die »schuldhafte Verwicklung« der evangelischen Christen in Deutschland in den Massenerschießung mit verursachte. Daraus folgt heute (1961): (1) Es werden *Eltern und Erzieher aufgefordert, gegenüber der jungen Generation das Schweigen zu brechen*. (2) Es wird vor den unmenschlichen Möglichkeiten moderner Gesellschafts- und Staatsformen gewarnt und zu dem *Risiko eigener politischer Verantwortung* ermutigt, statt Befehlen zu gehorchen. Ehemalige Nationalsozialisten sollten aus führenden Ämtern ausscheiden. (3) Wir sollten alles tun, was den unter uns lebenden Juden das Leben sichert, ebenso alles, was dem *Aufbau und dem Frieden des Staates Israel und seiner arabischen Nachbarn dient*. Dazu gehören auch Entschädigungszahlungen an alle »Rasneverfolgten«. (4) Alles ist darin begründet, dass entgegen der *falschen, in der Kirche jahrhundertlang verbreiteten Behauptung, Gott habe sein Volk verstoßen, wir uns neu auf das Apostelwort besinnen »Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er zuvor ersehen hat!«* So werden die beiden Hauptthemen, die bleibende Erwählung Israels (behandelt durch Rabbiner R.R. Geis und den niederländischen, reformierten Theologen Th. Vriezen) sowie das schuldhafte Versagen der Christenheit (behandelt durch H.-J. Kraus und K. Kupisch) konkretisiert.

Der erste Punkt der Resolution zur Erziehung wurde immer wieder auf den folgenden Kirchentagen aufgegriffen und auf Schulbücher und Curricula der schulischen sowie auf die häusliche Erziehung bezogen. Seit dem Hamburger Kirchentag (1981) gab es das sog. »Lehrhaus für Christen«, das sich besonders an Erziehungsberufe aller Arten wandte. Hier wurde die Möglichkeit geboten, vorwiegend durch jüdische Referentinnen und Referenten vertiefte Kenntnis zu vermitteln, Erfahrungsaustausch und weiterführende Diskussionen zu betreiben. Hier steht mehr Zeit zur vertiefenden Diskussion zur Verfügung als in den großen Hallenveranstaltungen. Dies schien der AG auch deswegen notwendig zu sein, da immer wieder neue Besucher zu den Großveranstaltungen der AG kamen, die elementare Kenntnisse und Fragestellungen benötigten neben denen, die schon nicht mehr Anfänger im jüdisch-christlichen Gespräch waren. Die Leitung des Lehrhauses übernahm später der Weinheimer

Schuldekan Albrecht Lohrbächer. Aber zurück zu den Anfängen:

Die Kritik während und nach dem ersten Kirchentag sprach, zum Teil wütend, zum Teil geschockt, vom *Ausverkauf der Kirchengeschichte*, ein anderer Vorwurf hieß *Schwärmerei*. Man sprach von einer *Revolution der gesamten christlichen Theologie*. Andere erinnerten daran, dass *Juden und Christen doch nicht den gleichen Gott hätten*. Es wurde deutlich, wie neu und wie notwendig eine umfassende Überprüfung nicht nur der Wissenschaftsgeschichte sowie der politischen und sozialen Geschichte Deutschlands war, obwohl diese erst in bescheidenen Anfängen ihrer Erforschung und Bearbeitung steckte. Die theologische Selbstkritik der kleinen AG war hier dem deutschen Aufklärungsprozess weit voraus.

Die Dokumentation des Berliner Kirchentages und seiner AG-Arbeit spitzte die neu zu lernende These in ihrem Buchtitel zu: *Der ungekündigte Bund*. Kritiker wie auch jene, die sich von einer unheilträchtigen Last dogmatischer Überlieferungen befreit fühlten, verloren einen Absolutheitsanspruch christlicher Theologie und Kirche, der nicht durch eine entsprechende Praxis gedeckt war und dem einzig »Absoluten«, dem biblischen Gott, etwas zu Gunsten der Kirchen stahl, was nur ihm zukommt. Die Berufung der Christenheit zu Gottes Gemeinde unter den Völkern war kein Monopolbesitz, nahm die Kirche ihre eigenen Glaubensgrundlage, das Alte wie das Neue Testament, ernst.

Der jüdische Weg von Gott zu Gott war als eigener Wert und Weg anerkannt. Es war klar, dass die Fortsetzung der Arbeit zu der Frage führen musste, wie ein damit kompatibles Kirchenverständnis aussehen könnte.

Die Dokumentation der Kirchentage von Dortmund und Köln (1963 und 1965) bündelt eine vorläufige Erkenntnis in dem Satz, dass Gottes Volk gespalten sei: *Das gespaltene Gottesvolk*. Weder Israel noch die Kirche sind am Ende ihres Weges angekommen. Weder das eine noch die andere ist das erwartete Reich Gottes, die messianische Zeit. Beide stehen im Dienst desselben Gottes. Nach dem Ende der Enterbungstheorien ging es um den sachgemäßen Ausdruck des Tatbestandes, dass Gottes Wahrheit »auf zweier Zeugen Mund« (5.Mose 17,6; Joh 8,17) in der Welt ruht. Die Folgefrage hieß, ob die (neutestamentliche) Übertragung des Namens »Volk Gottes« auf die christliche Gemeinde noch eine brauchbare Redeweise ist, wenn die (legitime) Aneignung dieser Würde mit einer langen Geschichte der Enteignung des ersten und bleibenden Gottesvolkes verbunden ist? Wäre es nicht klarer, von Gottes Volk Israel einerseits und andererseits von Gottes Kirche zu sprechen, um die beiden Größen zu benennen, die in seinem Dienst stehen? Ebenso sollte vermieden werden, Begriffe zu benutzen, die Juden und Christen unterschiedlich verstehen. »Volk« ist auch eine ethnische Größe, in die man geboren oder durch Eintritt aufgenommen wird. Das Christenvolk konstituiert sich durch Glauben und Taufe von Einzelnen.

### III. Der lange Weg

Die Kirchentage 1967 (Hannover) und 1969 (Stuttgart) standen sehr stark im Zeichen der Friedensfrage und zwar im Blick auf den Nahen Osten wie im Blick auf eine Weltverantwortung von Juden und Christen für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt.

Auf dem Ökumenischen Pfingsttreffen 1971, einem Vorläufer des Berliner Ökumenischen Kirchentages 2003, wurde die gemeinsame Verantwortung durch eine Erklärung unterstrichen, die von Mitgliedern der AG, N.P. Levinson, W.P. Eckert, F. von Hammerstein und M. Stöhr, entworfen und unterzeichnet war, einem jüdischen, einem römisch-katholischen und zwei protestantischen Mitstreitern. Sie gab u.a. einen Anstoß, einen entsprechenden Arbeitskreis für die Katholikentage zu gründen.

Die Aufarbeitung der theologischen Verständnisse war ein Langzeitprogramm. Zu Verschiedenes bedeuteten z.B. die in den Gottesdiensten gebrauchten identischen Worte, zu unterschiedlich wurden Prophetenworte gelesen, zu wenig kannte die christliche Seite die mündliche Offenbarung, wie sie in Talmud und Midrasch vorliegen. Verschiedenes Gewicht hatten die Gebote und »Lehraussagen«.

Näher liegend war es, praktische Zusammenarbeit anzustreben. Das zeigte sich z.B. auf dem Kirchentag in Hannover (1967) und Stuttgart (1969), als die Friedenthematik sich sehr stark in den Vordergrund schob. Das war zum einen durch den Nahostkonflikt bedingt, der ein verschärftes Fragen der studentischen Generation nach dem, was ihre Eltern denn im Krieg, der den

mörderischen Rahmen und die Bedingungen geschaffen hatte, in der lange vorbereiteten »Endlösung« die Vernichtung des jüdischen Volkes durchzuführen. Zum anderen war der ungelöste Nahostkonflikt, genauer die noch immer fehlende Anerkennung des Lebensrechtes des jüdischen Staates durch seine arabischen Nachbarn der Anlass, sich dieser Frage auch im Programm der AG zu stellen. Hinzu kam, dass durch eine wachsende Gruppe ein Blickwechsel vorgenommen wurde, der die »Juden von heute« in den Palästinensern oder in den »Gastarbeitern« sah. Eine verhängnisvolle Sichtweise, bei der die konkreten Menschen und Situationen zu Metaphern für die Zugehörigkeit zur Seite der »Guten« oder der »Bösen« in einer dualistischen Weltsicht wurden.

“ **Die Problematik solcher Nahostpodien begleitete die AG bis heute, nachdem 1969 zum ersten Mal ein arabischer Referent auf ein Podium der AG gebeten wurde. Der Debatte auszuweichen, wie es immer wieder vorgeschlagen und diskutiert wurde, hätte die von der AG seit ihren Anfängen vertretene Zusammengehörigkeit (nicht Vermischung!) theologischer und politischer Probleme sowie eine Verantwortung für die Folgen des deutschen Judenmordes geleugnet.**

Die Problematik solcher Nahostpodien begleitete die AG bis heute, nachdem 1969 zum ersten Mal ein arabischer Referent auf ein Podium der AG gebeten wurde. Der Debatte auszuweichen, wie es immer wieder vorgeschlagen und diskutiert wurde, hätte die von der AG seit ihren Anfängen vertretene Zusammengehörigkeit (nicht Vermischung!) theologischer und politischer Probleme sowie eine Verantwortung für die Folgen des deutschen Judenmordes geleugnet. Die Wahrnehmung politischer Verantwortung, z.B. im Eintreten der AG für die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Israel, die endlich 1965 geschah oder das Eintreten gegen eine Verjährung von NS-Verbrechen, die im Auftrag der AG Dietrich Goldschmidt und Jürgen Henkys in einem viel beachteten Band dokumentierten,<sup>7</sup> war aus einer theologisch-ethischen Motivation heraus unbestritten.

Zum Streit kam es im zweiten Golfkrieg 1991, als die Solidarität mit Israel in Frage gestellt wurde und als der Schwur vieler Überlebender der Vernichtungslager und des Krieges »Nie wieder Auschwitz, nie wieder Krieg!« auseinander fiel. Gab und gibt es nicht Situationen, in denen ein Verteidigungskrieg und Verteidigungswaffen be-

jaht werden müssen?<sup>8</sup> Wie sieht eine unaufgebba-re Solidarität mit Israel aus, wenn Israel nicht nur in der Rolle eines Opfers von Aggressionen und Terror gesehen wird, sondern das legitime Recht von Selbstverteidigung wahrnimmt? Welche seiner Regierungen überschreitet wann diese von allen anerkannte Legitimität? Was bedeutet es für die Glaubwürdigkeit und Aufgabenstellung der christlichen AG-Mitglieder, dass deutsche Lieferungen das Vernichtungsmaterial (Gas, Raketen-technik) gegen Israel im Irak oder auch in Libyen in Stellung gebracht hatten? Eine kritische Situation, mit unterschiedlichen Analysen und Antworten, lähmte die AG.

Das 1971 wurde in Augsburg - der Stadt des Augsburger Religionsfriedens von 1555 - so formuliert: *Christliches Zeugnis findet Ausdruck in dem gemeinsamen praktischen Eintreten von Juden und Christen für mehr Gerechtigkeit; mehr Menschenwürde im Kampf gegen Unterdrückung und Ausbeutung. Judenmission widerspricht diesem biblischen Auftrag. Die konkrete Konsequenz einer ökumenischen Zusammenarbeit zwischen Juden und Christen verwirklicht sich auch in kritischer Solidarität mit dem Staat Israel und seinen Menschen sowie dem politischen Engagement für den Frieden im Nahen Osten.*

Die Schwierigkeiten einer praktischen Kooperation, die sich in asymmetrischen Lebensverhältnissen auf ethische Gemeinsamkeiten bezogen, lagen auf der Hand. Winzige jüdische Gemeinden, die nicht wussten, ob sie in Deutschland eine Zukunft hatten. Stattliche Volkskirchen, noch im Bewusstsein ihrer (vermeintlichen) Stärke und theologischen correctness. Von ihrer Seite wurde der Begriff »Zeugnis« auch gegenüber dem Judentum immer wieder eingefordert. Geis unterstrich, dass *Zeugnis für uns eine höchst blutige Angelegenheit war und ist. Zeugnisablegen heißt für uns nämlich für Gott sterben ... Einmal hatte die Kirche die Chance des Christusbekenntnisses gegenüber uns Juden: Im Dritten Reich. Diese Chance ist nicht wahrgenommen worden!*

Geis spielt an auf die Bedeutung und geschichtliche Erfahrung des kiddusch haSchem, die Heiligung des Namen Gottes im Martyrium, etwas, worum die Christen im Vaterunser beten, aber in ihrer Spiritualisierung und Verinnerlichung des Glaubens dessen leibhaftige und praktische Gestaltwerdung allzu häufig übersehen.

Die AG hatte zu lernen, dass sie einer Illusion aufgesessen war, als sie meinte, dass nach einigen Kirchentagen die neuen Erkenntnissen und

Bekanntnisse sich in Schule, Hörsaal und Kirche herumgesprochen hätten. Die Diskussionen innerhalb der AG-Veranstaltungen auf dem Kirchentag und außerhalb zeigten in subtilen und in rüden Einwüfen (jedem jüdischen und christlichen Vortrag folgten Diskussionen), wie zäh theologische und säkulare Herabwürdigungen der Juden lebten und wie verschwistert sie oft auftreten konnten. Den teilnehmenden Juden wurden sie oft ungehemmt vorgetragen. Das Gleiche geschah mit Fragen wie »Herr Rabbiner, habe ich Sie recht verstanden, Sie haben in Ihrer Bibel auch die Psalmen?« Mit dieser typischen, wenn auch nicht zu verallgemeinernden Frage wird auf den selbstverständlichen Gebrauch der Hebräischen Bibel hingewiesen, der natürlich legitim ist. Aber sehr häufig offenbart er eine Israelvergessenheit, in der die Psalmen (oft nur in einem Einband mit dem Neuen Testament oder gottesdienstlich mit der trinitarischen Formel) christlich vereinnahmt werden. *Hätten ich und viele andere gewusst*, sagte ein alter Mann, der sein Leben lang neben der erst lebendigen, dann 1938 niedergebrannten Synagoge wohnte, *dass die Juden auch die Bibel im Gottesdienst lesen und denselben Segen wie wir sprechen, dann wäre das alles sicher nicht passiert*. Unkenntnis, Halbwissen und Vorurteile zu überwinden, erwies sich als eine Herkulesaufgabe. Aber die Arbeit in der AG zeitigte Folgen und Früchte.

1975 hielt zum ersten Mal auf einem Kirchentag ein Rabbiner, Nathan Peter Levinson, die Predigt in einem christlichen Eröffnungsgottesdienst des Kirchentages.

Ihm sollten weitere Rabbiner folgen und zugleich eine leidenschaftliche Debatte darüber, ob, und wenn ja, wie gemeinsame christlich-jüdische Gottesdienste zu verantworten seien.

“ **Man kann die Arbeit der AG als die Arbeit in einem Laboratorium kennzeichnen, das in seiner Studienarbeit, in seinem öffentlichen Auftreten und in seiner Ausstrahlung in Schulen, Kirchen und Universitäten wichtige Anstöße in die deutsche Gesellschaft und in die Ökumene gab**

Die Meinungen dazu sind bis zum heutigen Tag in der AG geteilt, und zwar innerhalb der christlichen wie innerhalb der jüdischen Mitglieder. Zu wenig schien den einen geklärt zu sein, ob die Worte, die im Gottesdienst gebraucht werden, ob das Gottesdienstverständnis geteilt wird? Es ist doch nicht einmal zwischen Christen einheitlich.

Andere, mit einem weniger sakralen Verständnis der Gottesdienste argumentierten (wie im innerchristlichen Streit um gemeinsames Abendmahl), dass »die Sache« des Gottesdienstes größer sei als unsere verschiedenen Verständnisse und also dem Ruf Gottes auch in Unsicherheit zu folgen sei. Bis heute ist auch diese Debatte nicht abgeschlossen.

Dasselbe gilt von der Auseinandersetzung um die Frage, ob die AG es nicht ablehnen müsse, sich stärker im weiten Themenfeld des Kirchentages zu engagieren? Sind wir nicht erst ganz an den Anfängen der Erneuerung jüdisch-christlicher Beziehungen? Würden wir uns nicht übernehmen? Andere verwiesen auf eine gemeinsame Grundüberzeugung der AG: Das Thema »Juden und Christen« ist kein Spezialthema für Spezialisten. Es gehe nicht um Professorentheologie für Theologieprofessoren, so Dietrich Goldschmidt. Gemeinsame Schritte könnten am besten in gemeinsamer Praxis geprobt werden. Aber reichen unsere Kräfte aus? Inzwischen hat sich die Grundsatzdebatte eher pragmatisch weiterentwickelt. Viele Mitglieder der AG sind in vielen Bereichen des Kirchentages tätig, z.B. in dem wichtigen Bereich der Bibelarbeiten, aber nicht nur dort. Es sind beispielsweise zu nennen Edna Brocke, Micha Brumlik, Marlene und Frank Crüsemann, Albert Friedlander s. A., Günther B. Ginzel, Bertold Klappert, Rolf Rendtorff oder Klaus Wengst.

Wenn ich auch keine vollständige Chronik der AG schreiben kann und will, darf ich aber zwei Dinge nicht vergessen zu sagen: Einmal ein Hinweis auf den Nürnberger Kirchentag 1979. Er rief die Erinnerung an die »Reichsparteitage«, an die Nürnberger Gesetze, an jenes so schändliche Gutachten der Erlanger theologischen Fakultät wach, das - im Gegensatz zum Marburger Gutachten von Rudolf Bultmanns und Hans von Soden's theologischer Fakultät - die Einführung des sog. Arierparagrafen in die Kirche befürwortete. Glauben nach Auschwitz war das dominierende Thema. Albert Friedlander und F.-W. Marquardt sprachen dazu.

Friedlander nahm das Bild von der Taube auf, die Noah aussandte, um zu erkunden, ob die Erde wieder bewohnbar war nach der von Menschen verursachten Katastrophe. *Aber Noahs Schiff reiste weiter. Die Furcht ist Passagier geworden - aber auch die Hoffnung. Die Hoffnung und der Glaube sind nicht bequem, aber beide bestehen. Marquardt schloss seinen Vortrag mit den Worten: Das Wort des Glaubens in unserer Zeit kann und*

*will nicht mehr pompös-deklamatorisch sein, es ist das ‚vielleicht‘ eines zaghaften Hoffens. Doch auch das Wort von Gottes erbarmender Liebe heißt: vielleicht ... Vielleicht? ... Vielleicht.* In der Mitte der Kirchentagsstrecke unserer AG war wie so oft die Erinnerung an den Anstoß ausgesprochen, der am Anfang einer Bemühung um die Erneuerung der Beziehungen zwischen Kirchen und Israel stand: Auschwitz. Das Gedenken zog an diesem Abend auch den Sprecher der Roma und Sinti, Romani Rose auf das Podium von Friedlander und Marquardt. Er sprach für den Völkermord an seinem Volk, das wie das jüdische Volk total ausgelöscht werden sollte. Es hatte bis dato weder eine Anerkennung der Schuld noch seines Leidens noch den Versuch einer »Entschädigung« erfahren. Aus dieser ungeplanten Begegnung wurde eine längere Zusammenarbeit der AG mit dem Zentralrat der Roma und Sinti.

Der grundlegenden Frage, welche Vorurteilmuster sich mit dem Antisemitismus verbünden, ging die AG nicht nur im Blick auf Roma und Sinti nach. In einer intensiven Arbeit auf dem Nürnberger Kirchentag wurde der überall, besonders aber in der Apartheidpolitik Südafrikas, aktive Rassismus thematisiert. Unter dem Titel »Rassismus: Von den Nürnberger Gesetzen bis zur Apartheid« kam nicht nur die Bündnisfähigkeit des Antisemitismus mit jedem Rassismus zur Sprache, sondern auch die Übernahme nazisti-

scher Rassegesetze durch die weiße Minderheitsregierung und die Mitwirkung alter Nazis an und in den südafrikanischen Apartheidstrukturen. Zu dieser Aufklärungsaufgabe gehört auch die Fragestellung, wie mit der Tatsache umzugehen sei, dass deutsche Raketenbauer und Waffenhändler in Ägypten, im Irak, in Libyen und in Syrien an der Entwicklung und am Verkauf von deutschen Waffensystemen gegen den Staat Israel (bis hin zu Giftgaskomponenten) beteiligt waren. Bei diesen Themen - wie auch bei der Behandlung von Fremdenfeindschaft oder Demokratieverachtung - wurde nie die Singularität der Schoa in Frage gestellt, wohl aber die Frage nach den Vorbedingungen, den Bündnispartnern judenfeindlicher Haltungen und ihr Weiterleben nach 1945 behandelt. Das gilt auch von der Verknüpfung nationaler und christlicher Argumente gegen die Juden durch den entlassenen Hofprediger, Sozialreformer und Gründer der Berliner Stadtmission Adolf Stoecker. Eberhard Bethge analysierte 1977 auf dem Kirchentag in Berlin, dem Ort von dem Stoeckers Wirkung weit ins Bürgertum ausstrahlte.

Man kann die Arbeit der AG als die Arbeit in einem Laboratorium kennzeichnen, das in seiner Studienarbeit, in seinem öffentlichen Auftreten und in seiner Ausstrahlung in Schulen, Kirchen und Universitäten wichtige Anstöße in die deutsche Gesellschaft und in die Ökumene gab.

#### IV. Folgen und Früchte

James Parkes, der als erster Historiker und Theologe den christlichen Antijudaismus und den säkularen Antisemitismus erforschte - gerade auch in ihren Zusammenhängen mit antidemokratischen Einstellungen - berichtet von einem Sponsor seiner Forschung, der ihn fragte, wie lange er zur Überwindung der judenfeindlichen Einstellungen benötige. Parkes antwortete ca. 300 Jahre. Hätte er 50 Jahre genannt, hätte der Sponsor ihm nichts gegeben.

Aus der Einsicht, einen langen Weg noch vor sich zu haben, entstand in der AG der Vorschlag, die EKD möge eine Studienkommission einsetzen, die in einer Denkschrift grundlegend die Beziehungen zwischen Juden und Christen bearbeiten sollte. Modell war die politisch und kirchlich ebenso umstrittene wie wirkungsvolle Ostdenkschrift von 1965. 1967 folgte die EKD diesem Vorschlag und setzte eine solche Kommission ein, in die sehr viele AG-Mitglieder berufen wurden (13 von 23). 1975 legte diese ihre Studie Juden und Christen

vor, der 1991 und 2000 die Studien II und III folgten.

Die letzte konnte auf die inzwischen erfolgten offiziellen Erklärungen vieler protestantischer Landeskirchen hinweisen. Deren Konsens für kirchliche Lehre und Verkündigung fasst die Studie von 2000 grob so zusammen: *Die Entfremdung zum Judentum überwinden, den Antisemitismus bekämpfen, die christliche Mitverantwortung am Holocaust nicht leugnen, die unlösbare Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum, die bleibende Erwählung Israels, die Bedeutung des Staates Israels.* Noch längst nicht sind diese Einsichten in alle Felder theologischer und kirchlicher Arbeit durchgedrungen. In einer kritischen Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, dessen Sekretär der Abteilung Kirche und Jüdisches Volk das AG-Mitglied Franz von Hammerstein eine Zeit lang war und in dessen Studienkommission verschiedene AG-Mitglieder arbeiteten, heißt der weltweit

und ökumenisch erzielte Konsens (in der Formulierung von 1988): *Der Bund Gottes mit Israel besteht weiter; Antisemitismus ist Sünde; Die lebendige Tradition des Judentums ist ein Geschenk Gottes; Jeglicher Proselytismus ist unvereinbar mit dem christlichen Glauben; Juden und Christen haben die gemeinsame Aufgabe, sich gemeinsam für Gerechtigkeit, Versöhnung und Bewahrung der Schöpfung einzusetzen* (so Hans Ucko, ÖRK). Eine Stellungnahme zum Staat Israel fehlt hier. Dessen Anerkennung im Geburtsjahr des ÖRK und des Staates war nie zweifelhaft. Eine theologische Aussage über die essenzielle Fragestellung »Land-Volk-Staat Israel«, die über die Forderung nach Frieden und Gerechtigkeit hinausging, war angesichts der Mehrheit der Zweidrittelwelt im ÖRK nicht möglich. Wohl aber wurde und wird das Lebensrecht Israels und eines Staates Palästina - gemäß der UNO-Resolution von 1947 - immer wieder mit Nachdruck vertreten.

Die erste Studie ging bewusst von den Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen aus. Es war die Gegenposition zu dem traditionellen Muster der Ausgrenzung und des angeblichen Bruchs Gottes mit Israel durch das Erscheinen Jesu von Nazaret. Die Trennung der Wege und die bleibenden Unterschiede wurden ebenso benannt wie der essenzielle Zusammenhang von Volk, Bund und Land. Die Verantwortung für das Lebensrecht Israels und für einen Frieden in Nahost gehörten ebenso dazu, und das in einer Zeit, in der der Vatikan den Staat Israel nicht anerkannt hatte, die Anerkennung geschah erst 1993. Im ökumenischen Kontext darf nicht vergessen werden, dass der Vatikan in seiner Erklärung von Nostra Aetate des Jahres 1965 einen epochemachenden Schritt zur Erneuerung der Beziehungen zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem Jüdischen Volk getan hatte, der weiter über Rom hinaus ausstrahlte.

Der Lutherische Weltbund rief 1964 nach Lögumkloster in Dänemark eine Studientagung ein, wo die bleibende Erwählung Israels zwar vertre-

ten wird, aber zugleich die Hoffnung ausgesprochen wird, dass ganz Israel (nach Röm 11,26) *in Jesus von Nazareth seinen Messias anerkennt. Dann erst wird das Geheimnis der Treue Gottes gegenüber seinem Volk klar.* Es berührt seltsam, dass im zweiten Teil des Satzes Gottes Geheimnis beschworen wird, das im ersten Teil aber schon in einer christlichen Sicht gelüftet erscheint. Der ÖRK veröffentlichte 1967 in Bristol eine 1967 begonnene Studie, deren Kernthese die bleibende Erwählung Israels ist, womit der These abgesagt wird, die Kirche habe Israel im enterbenden Sinne beerbt und abgelöst.

In Zusammenarbeit der AG mit dem DKR und der Evangelischen Akademie Arnoldshain entstanden Studientagungen, die die sich ausweitenden Arbeitsfelder vertiefend beackerten. Ihre Ergebnisse wurden zum Teil in der Reihe des Chr. Kaiser-Verlages *Abhandlungen zum jüdisch-christlichen Dialog* (Hg von H. Gollwitzer, zu dem später E. Bethge, U. Berger, A. Friedlander, M. Stöhr kamen).<sup>9</sup> Es waren Eberhard Bethge, Freund und Biograf Dietrich Bonhoeffers, und Nathan Peter Levinson, die die Fragestellungen und Ergebnisse der US-amerikanischen Holocaust-Forschung in die Arbeit der AG und in die erste deutsche Holocaust-Konferenz 1975 in Hamburg einspielten. Diese Forschung war interdisziplinär und fragte besonders nach der Rolle der Intellektuellen aller Disziplinen in der Vorbereitung und Durchführung des Holocaust. Wäre ohne ihre ethikfreie Komplizenschaft und ohne eine verantwortungslose Machtübergabe der Bürgerinnen und Bürger an einen kontrollfreien Staat die Gewalt der brutalen Mörder möglich gewesen? Der US-amerikanische Kirchenhistoriker Franklin Littell gehört zu den frühen Promotoren, auch in der AG, einer zu erneuernden Beziehung zwischen Juden und Christen. Er war mit seinen Veröffentlichungen und deutsch-amerikanischen Kontakten ein verdienstvoller transatlantischer Brückenbauer. Aus den Niederlanden kamen ebenso intensive theologische Impulse, die der Neuorientierung halfen.

## V. Bleibende Themenfelder und Aufgaben

1. Immer wieder - etwa 40 Jahre nach der Befreiung des KZ Auschwitz - wurde thematisiert, welche Fragen noch immer zu stellen, welche Antworten ungenügend waren. Wie ist zu vermeiden, dass aus »Auschwitz« ein bloßes Lehrstück wird, das pädagogisch oder politisch »verwertbar« wird? Bei einer dieser Diskussionen erklärte ein

befragter Politiker, dass diese ihm wichtige Erinnerung keine Auswirkung auf seine alltägliche politische Arbeit habe. Wie aber sieht dagegen die bleibende Verantwortung und Haftung der nachwachsenden Generation aus, die am Geschehen bis 1945 schuldlos ist? Wie wird die Stimme der Opfer und ihrer Nachkommen, auch die Theodi-

zeefrage »Wie kann Gott den Tod von Millionen Unschuldigen zulassen?«, ernsthaft gehört? Wie wird vermieden, dass die »Täterseite« sich zu schnell dieser Frage zuwendet, statt zu fragen, welche Einstellungen und Haltungen dergleichen ermöglichten und in Zukunft verhindern?

2. Wie ist eine Entfaltung des christlichen Glaubens möglich, der nach seiner eigenen Selbstverstümmelung durch Bilder von Gott (»alttestamentarischer Rachegott«) sowie von der Mutter- und Schwesterreligion des jüdischen Volkes (»Gottesmörder«, »Gesetzlichkeit«, »Partikularität«) sich selbst entworfener antijüdischer Bilder bediente, die den Boden zu einem feindlichen Umgang mit diesem Volk und seiner vielgestaltigen Lebenswirklichkeit vorbereiteten? Wie ist ein feindbildloser Glaube der Christuspachfolge möglich?

3. Wie beschreiben und verstehen Kirchen und Theologien die Beziehung zu Israel, dem jüdischen Volk, dessen Bund mit Gott ungekündigt ist? Gibt es zwei Gottesvölker? Ist Gottes Volk »gespalten« bis zur Vollendung der Welt? Ist die Christenheit in diesen Gottesbund hineingenommen?

4. Tod und Auferweckung Jesu sind nach christlichem Glauben der Anfang der messianischen Zeit, der neuen Schöpfung durch Gott. Jesus, der Christus, ist der »Erstgeborene einer neuen Schöpfung« (1 Kor 15). Dazu gehört die Einladung an die Völker der Welt, diesen Einen Gott anzubeten, seinen Willen bekannt zu machen und ihm nachzufolgen und so sein Reich zu bauen, d.h. die Welt zum Guten hin zu verbessern. Diese Gaben und Aufgaben sind zusammengefasst im Vaterunser.

5. Wie benützen Kirchen und Theologien die Kategorien »Verheißung und Erfüllung« sowie »Evangelium und Gesetz« und erkennen dabei an, dass es nicht möglich ist, sie so auf Altes und Neues Testament zu verteilen, dass »Gesetz« und »Verheißung« zum Kennzeichen eines überholten Judentums, und »Erfüllung« und »Evangelium« werden? Erfüllende, frohe Botschaft und Leben orientierende Gesetze gibt es in beiden Teilen der christlichen Bibel.

6. Juden und Christen lesen dieselbe Bibel, die Hebräische Bibel, mit ihren beiden unterschiedlichen Verstehens- und Wirkungsgeschichten im lebendigen Judentum und im lebendigen Christentum. Diese haben ihre neu-weiterführenden Quellen in der rabbinischen Literatur und im

Neuen Testament. Weder sichert das eine noch das andere die normative Position, man selbst verstehe allein die gemeinsame Grundlage »richtig« noch sind päpstliches Lehramt, protestantisches Materialprinzip (z.B. »Rechtfertigungslehre«, »Theologia Crucis«) oder fundamentalistische Verbalinspiration mögliche Glaubenssicherungen.

7. Theologie wie Nachfolge geschehen im ständigen Gespräch mit den Stimmen der Überlieferung und den Herausforderungen der jeweiligen Situation und Zeit. Dabei ist es geboten, sich konkret für eine »absolut richtige« Position zu entscheiden. Eine alles vergleichgültigende Unentschiedenheit widerspricht den Herausforderungen der jeweiligen Heiligen Schriften wie der jeweiligen Zeit. So wird Respekt vor dem Anderssein der anderen gelernt und eine Toleranz verlernt, die den anderen bloß duldet.

8. Wie gehen wir mit der Tatsache um, dass »Gottes Wahrheit auf zweier Zeugen Mund« ruht, also jeder religiöse Triumphalismus und Absolutheitsanspruch angesichts der Indienstnahme Israels und der Kirchen durch den einzig »Absoluten« obsolet ist?

9. Es ist unbestritten, dass es für die deutsche Gesellschaft eine besondere Beziehung zum jüdischen Staat Israel gibt, die eine Verantwortung für dessen Leben und völkerrechtliche Absicherung beinhaltet. Sie steht in einer nicht wegzuschiebenden Verantwortung auch für Frieden und Gerechtigkeit im Nahen Osten sowie für das Lebensrecht des palästinensischen Volkes.

10. Wie gehen wir mit der unverzichtbaren Grundlage der jüdisch-christlichen Arbeit um, dass es eine singuläre Beziehung zwischen Judentum und Christentum gibt, die – auf Grund gemeinsamer Heiliger Schriften – sonst zu keiner Religion gibt?

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Ulrike Berger, langjähriges Mitglied und Protokollantin der AG, in ihrer wissenschaftlichen Hausarbeit zum Zweiten Theologischen Examen, Berlin 1980.

<sup>2</sup> Folgende Darstellungen berichten über die Geschichte der AG und verweisen ausführlich auf weiterführende Literatur: Dietrich Goldschmidt, Zwanzig Jahre Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen, in: Deutscher Ev. Kirchentag Hamburg 1981, Stuttgart/Berlin 1981; Martin Stöhr, Ökumene, Christlich-Jüdische Gesellschaften, Akademien und Kirchentag. In: Evang. Theologie 4-2001, S.290-301; Gabriele Kammerer, In die Haare, in die Arme. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« beim Deutschen Evangelischen Kirchentag. Gütersloh 2001. Den Auto-

rinnen Berger und Kammerer folge ich mit großer Dankbarkeit in wesentlichen Teilen, ohne den Beleg jeweils festzuhalten.

<sup>3</sup> Der Ausdruck Israel bezeichnet immer das jüdische Volk (Am Jisrael), das im Lande Israel (Erez Jisrael) und in der Diaspora (Galut) lebt. Ist vom Staat Israel die Rede, ist das Wort Staat (Medinat Jisrael) hinzugefügt.

<sup>4</sup> Die Arbeit der AG ist in folgenden Bänden dokumentiert: D. Goldschmidt/H.-J. Kraus, *Der ungekündigte Bund. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde*. Stuttgart 1963; Helmut Gollwitzer/ Eleonore Sterling, *Das gespaltene Gottesvolk*, Stuttgart 1966; Robert Raphael Geis u.a. (Hg), *Juden und Christen im Dienst für den Frieden*, Stuttgart 1967; Robert Raphael Geis u.a. (Hg), *Gerechtigkeit in Nahost*, Stuttgart 1969; P. von der Osten-Sacken/Martin Stöhr (Hg), *Wegweisung - Jüdisch-christliche Bibelarbeiten und Vorträge* (Berliner DEKT 1977), VIKJ Bd. 8, Berlin 1978; Diess., *Glaube und Hoffnung nach Auschwitz* (Nürnberger Kirchentag 1979) VIKJ Bd. 12, Berlin 1980; Dazu kommen die Dokumentarbände des DEKT:

<sup>5</sup> Freiburger Rundbrief 1978, S.10.

<sup>6</sup> Einen Überblick über die Neuansätze nach 1945 gibt Rolf Rendtorff, *Hat denn Gott sein Volk verstoßen? Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar*. München

1988. Die Dokumente (weltweit und interkonfessionell) liegen vor in zwei umfangreichen Bänden: R. Rendtorff / H.H. Henrix (Hg), *Kirche und Judentum. Dokumente von 1945-1985*, Paderborn / München 1988; H. H. Henrix / W. Kraus (Hg), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986-2000*. Paderborn / Gütersloh; Ulrich Schwemer (Christen und Juden. Dokumente einer Annäherung. Gütersloh 1991) hat eine kommentierte knappe Dokumentensammlung herausgegeben.

<sup>7</sup> Jürgen Henkys, *Die nationalsozialistischen Gewaltverbrechen. Geschichte und Gericht*, Stuttgart 1964.

<sup>8</sup> Ein Einblick in die Debatte mit Beiträgen von Edna Brocke und Jürgen Moltmann gibt *Kirche und Israel*, Heft 6,1 und 6,2. 1991.

<sup>9</sup> Hier seien als Beispiele genannt: F.-W. Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie*, 1967; W.P. Eckert/N.P. Levinson/M. Stöhr (Hg), *Antijudaismus im Neuen Testament?*, 1967; Dies., *Jüdisches Volk - Gelobtes Land*, 1970; R. Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord*, 1978; Charlotte Klein, *Theologie und Antijudaismus*, 1978; M. Stöhr (Hg), *Zionismus - Beiträge zur Diskussion*. 1980; M. Stöhr (Hg), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie*, 1981; P. von der Osten-Sacken, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, 1982. D

## Zur christlichen Neupositionierung im Verhältnis und im Verhalten der Christen zu den Juden in Kirchenordnungen und Kirchenverfassungen nach 1980

Von Hans-Joachim Barkenings

»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs«, Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Februar 2005.

»Dabei geht es, wenn wir als Christen unser Verhältnis zu den Juden bedenken, nicht um ein Randthema, sondern um die Mitte unseres Christseins«  
Manfred Sorg

»Wie die Kirche Israel sieht und sich zu Israel stellt, ist immer zugleich Ausdruck des eigenen christlichen Glaubens.« Mit diesen Worten legte der damalige Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, Peter Beier, den rheinischen Gemeinden und Kirchenkreisen das von der Landessynode 1993 beschlossene Proponendum zur Änderung des Grundartikels der rheinischen Kirchenordnung vor.<sup>1</sup> Am Ende des Abschnittes I des Grundartikels sollte ergänzend angefügt werden: »Sie - die Kirche - bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.«

Das juristisch Aufregende an dem Vorschlag einer Änderung bzw. Ergänzung des Grundartikels der Kirchenordnung war, dass eine solche seit ihrer Promulgierung im Jahr 1952 nicht stattgefunden hatte und weithin auch kaum für rechtlich möglich und theologisch vertretbar gehalten wurde. Eine kirchenrechtlich tragfähige Legitimation für einen solchen Eingriff musste erst erarbeitet bzw. errungen werden. Sie fand sich in dem Rechtsinstrument des »magnus consensus«.<sup>2</sup>

Das theologisch Aufregende war, dass der von der Landessynode 1993 nach Auseinandersetzung über voraufgehende Formulierungen<sup>3</sup> als Kompromiss gefundene Proponendum-Text den im Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom 11. Januar 1980<sup>4</sup> in dessen Abschnitt 2 (3) vorfindlichen Begriff der »Treue Gottes« mit der in dem Abschnitt 4 (4) als Glaubensgut (»Wir glauben...«) festgeschriebenen »bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk« amalgamierte und - in der im Verfassungssprachgebrauch gebotenen Kürze - als der Kirche aufgetragenes Zeugnis - also als »Ausdruck ihres eigenen

christlichen Glaubens« - als verbindlich festgehalten wurde.

„ **Das »Mit Israel« im Grundartikel der Kirchenordnung visiert das Bekenntnis zu dem Gott Israels an, das seinen Niederschlag findet in dem gemeinsamen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden und Bewahrung der Schöpfung im Zeichen einer gemeinsamen Hoffnung.**

Wenn im Abschnitt 4 (4) des Synodalbeschlusses auch die (Glaubens-) Erkenntnis ausgesprochen ist, »dass die Kirche« - und zwar durch Jesus Christus, »den Juden«; [vgl. Abschnitt 4 (3)] - »in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist«, so präzierte dieses der zweite Satz der ins Auge gefassten Ergänzung des Grundartikels in eindrucksvoller Weise, die später erfolgende theologische Diskussion über die nach dem Hinfall der verhängnisvollen Substitutionstheorie<sup>5</sup> als gültig zu verstehende Zuordnung von Judentum und Kirche übergreifend, indem konkrete gegenwärtige Situation und eschatologischer Aspekt im Zeichen eines gemeinsamen Israel-Auftrages zur Weltverantwortung von Judentum und Kirche zusammengebunden werden: »Mit Israel!« Die Ergänzung des Grundartikels artikuliert die - längst überfällige - Neupositionierung der Kirche.<sup>6</sup>

An die Stelle des traditionellen »Anti« tritt nun das »Mit«, an die Stelle der Gegnerschaft die Weggenossenschaft, an die Stelle der Gleichgültigkeit die Solidarität. Die Kirche orientiert ihr Verhältnis zum Judentum nicht mehr an einem ideologisch verquer gesehenen und voreilig beurteilten »Spätjudentum«, sondern an dem real existierenden Judentum, für dessen Probleme nach dem Holocaust sie nun endlich Blick und Verständnis aufzubringen ernstlich bemüht ist. Christen lassen sich von den Juden befragen und befragen sie, um zu erkennen, dass und was von ihnen zu lernen sei und den eigenen Glauben bereichern kann. »Mit Israel« - das reinigt das eigene Selbstverständnis von allem Antisemitismus und hilft, das Eigenprofil des jüdischen Partners wahr- und ernst zu nehmen. Im Jahr 2000 sagte die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland: »Die Bemühungen um ein geschwisterliches Verhältnis von Christen und Juden sind eine für Kirche und Theologie zentrale Herausforderung und bleibende Aufgabe.«<sup>7</sup>

Das »Mit Israel« im Grundartikel der Kirchenordnung visiert das Bekenntnis zu dem Gott Israels an, das seinen Niederschlag findet in dem gemeinsamen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden

und Bewahrung der Schöpfung im Zeichen einer gemeinsamen Hoffnung - so wie das bereits 1980 im Abschnitt 4 (8) des Synodalbeschlusses als »Bekenntnis« (!)<sup>8</sup> seinen Ausdruck gefunden hat.

Präses Beier stellte in seinem erwähnten Anschreiben an die Gemeinden und Kirchenkreise klar, es gehe bei dem Vorgang der Ergänzung des Grundartikels darum, »jenen Prozess von Umkehr und Erneuerung im Verhältnis von Juden und Christen in dem Grundartikel der Kirchenordnung zu verankern, der mit dem Beschluss der Landesynode vom 11. Januar 1980 in Gang gesetzt worden ist.«

Er mahnte, die Gespräche darüber »mit dem notwendigen Nachdruck und Ernst zu führen, der unserer geistlichen Verantwortung in dem Prozess der Umkehr und Erneuerung im Verhältnis und im Verhalten von uns Christen zu den Juden entspricht.«<sup>9</sup>

Die Verankerung der geistlichen Neupositionierung der Kirche bestätigte, dass es um mehr ging als darum, die Hobby-Aktivität einer kleinen Minderheit von »Promotoren« zu adeln, sondern darum, Verkündung und Praxis der Kirche wirksam zu verändern - darum, unter die trübe Phase des »Antijudaismus« einen deutlichen Schlussstrich zu ziehen.<sup>10</sup> Diese Neupositionierung erhielt nunmehr eine Rechtsform, die jenen Grad binnenkirchlicher Verbindlichkeit instituiert, die in dem Beschluss von 1980 intendiert war.<sup>11</sup>

Ohne Zweifel hatte der Synodalbeschluss von 1980 die Qualität einer konfessorischen Lehrerkklärung. Er war nicht »Bekenntnis« in dem traditionell engen Verständnis des Wortes, »das Kirchengemeinschaft verpflichtend beschreibt und umgrenzt.«<sup>12</sup>

Er war auch nicht die von vielen beklagte »Vergessene siebte These« der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 im nunmehr nachgeholten Sinn.<sup>13</sup> Aber er hatte wegweisenden Sinn, war - wie sich dann herausgestellt hat - Ausgangsmarkierung nicht nur für die eigene, sondern für fast alle Landeskirchen innerhalb der EKD, jedenfalls Ansatz zu einer erstaunlichen Verbreiterung dessen, was in der evangelischen Kirche »geglaubt«, »bekannt« und sogar von Christen und Juden »gemeinsam bekannt« werden kann.<sup>14</sup>

Der Synodalbeschluss von 1980 war jedenfalls die erste Frucht einer tiefgreifenden Besinnung<sup>15</sup> über die tatsächliche »Israel-Vergessenheit« der Kirche und über den als Schuld anerkannten Irrweg des

»christlichen« Antijudaismus, der Predigt und Unterricht vergiftet und letztlich der Shoa vorgearbeitet hat. Es ging um die Wiedergewinnung der »Israel-Kontur« des christlichen Glaubens, nicht - wie manche Gegner sogleich argwöhnten - um voreilige theologische Besitzverzicht. Es ging schlicht um Reformation, um den Rückbezug auf Quellen und Ursprünge des Glaubens und der Kirche und um den Neubezug auf den heute gegebenen Kontext christlicher Existenz, das real existierende Judentum - Frucht des Dialogs, zu dem sich - nach, trotz und doch angesichts des Abgrundes des Shoa - jüdische Frauen und Männer bereit gefunden hatten, auf eine neue gemeinsame Zukunft hoffend.

Nun galt es, die Ernte zu bergen, also den substanziellen Gehalt des Synodalbeschlusses von 1980 in die Normativität des Grundartikels der Kirche einzubringen. Die im Jahr 1987 von der Landessynode in der Konsequenz des Beschlusses von 1980 vorgenommene Korrektur der Artikel 5; 140, 169 und 215 der Kirchenordnung war zwar »ein großer Schritt voran«,<sup>16</sup> weil sie bedeutsam die kirchliche Praxis veränderten, aber es musste mehr geschehen, um Geist und Logik des vorwärtsweisenden Beschlusses von 1980 als Glaubensentscheidung erkennbar zu machen.<sup>17</sup> Durch die am 11. Januar 1996 nach gebührender Auseinandersetzung auf den verschiedenen kirchlichen Entscheidungsebenen beschlossene Ergänzung des Grundartikels der rheinischen Kirchenordnung<sup>18</sup> ist dem Erfordernis »grundsätzlich« Rechnung getragen worden.

**Die Studie III der EKD konnte feststellen, dass in der von ihr aus überblickbaren Phase der Kirchengeschichte der neunziger Jahre eine Reihe von Landeskirchen bereit und bemüht waren, über die bisher geübte Praxis synodaler Erklärungen hinaus einschlägige und in der Folge sich verbindlich auswirkender Hinweise auf die Neuorientierung im Verhältnis und im Verhalten der Christen zu den Juden in ihre Kirchenverfassungen aufzunehmen.**

Die Bemühung, die der Kirche nach der Shoa zugewachsenen Erkenntnisse verbindlich zu verankern, steht in einem ursächlichen Zusammenhang mit einem Vorschlag, der 1975 veröffentlichten Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland »Christen und Juden«<sup>19</sup> den Rang einer Bekenntnisschrift zu verleihen, zumal diese Studie letztlich auf einen Antrag der rheinischen Landessynode aus dem Jahr 1965 zurückging. Angesichts zahlreicher Bedenken aus dem Kreis

der »Promotoren« wegen schwerer Mängel der Studie<sup>20</sup> blieb es - in dem Beschluss Nr. 37 der Landessynode vom 12. Januar 1978: Wort an die Gemeinden zum Gespräch zwischen Christen und Juden - bei der Aufforderung an die Gemeinden, die EKD-Studie zum »Ausgangspunkt« der Weiterarbeit zu machen.<sup>21</sup> Man nahm sich vor, die erkannten Mängel der Studie in einer Reihe von Thesen gewissermaßen nachzubessern.<sup>22</sup> Es ist das Verdienst des damaligen Präses Karl Immer, auf die Verdichtung dieser Thesen<sup>23</sup> zu einer synodalbeschlussfähigen Vorlage gedrängt zu haben, die als Proponendum den Kirchenkreisen und Gemeinden und schließlich dann der Landessynode zur Beschlussfassung vorgelegt und am 11. Januar 1980 in eindrucksvoller und allen Teilnehmern unvergesslichen Sitzung zum »rheinischen Synodalbeschluss« erhoben werden konnte. Die zuvor erarbeiteten Thesen wurden per Beschluss von der Synode »entgegengenommen«.<sup>24</sup>

Es war die Problematik der »Judenmission«, die alsbald das Bestreben erweckte, die Artikel 5; 140 (1); 169 und 215 (2) der Kirchenordnung einer jede organisierte Missionsarbeit der Kirche an den Juden ausschließende Änderung zu unterziehen. Die Neupositionierung im Verhältnis zu den Juden war auf die verschiedenen kirchlichen Handlungsebenen zu übertragen: Die Kirchengemeinde »beteiligt sich an dem der Kirche gebotenen Gespräch zwischen Christen und Juden«; der Kirchenkreis soll dieses Gespräch in seinem Bereich und in den Gemeinden fördern; die Landessynode »pflegt die Verbundenheit der Kirche mit dem Volk Israel und fördert das Gespräch zwischen Christen und Juden«; die kirchliche Missionsarbeit wird ihrer traditionellen Abzweckung auf »Juden und Heiden« entbunden und nach Matthäus 28,19 an alle »Völker« gewiesen. So beschloss die Landessynode am 26. Januar 1987. Damit war die rheinische Kirche dem Vorbild der Niederlande Hervormde Kerk gefolgt, die schon 1951 in ihrer »Kerkorde« (Art. VIII: vom Apostolat der Kirche) das Gespräch mit Israel als ihren Auftrag festgeschrieben hat, der ausdrücklich von der Mission an die Völker der Welt zu unterscheiden sei.<sup>25</sup> In der VI. der rheinischen Thesen (»Zur Frage der Judenmission«) heißt es dementsprechend: »Die bleibende Berufung und Sendung Israels verbietet es der Kirche, ihr Zeugnis ihm gegenüber in derselben Weise wie ihre Sendung (Mission) zu allen anderen Völkern zu versterhen«.<sup>26</sup>

In der Folgezeit<sup>27</sup> richteten sich neue Überlegungen auf die Veränderung/Ergänzung der Kirchenord-

nungen/Kirchenverfassungen im Sinne der Neu-positionierung. Fast alle Landeskirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland haben sich seit 1980 der theologischen und praktischen Herausforderung durch das Thema »Christen und Juden« gestellt. Die Studie des Rates der EKD »Christen und Juden« II<sup>28</sup> konnte auf Grund der seit der Studie I im Jahr 1975 erschienenen Erklärungen von Synoden und Kirchenleitungen im Bereich der EKD einen bemerkenswerten Konsens feststellen,<sup>29</sup> um sogleich nächste Schritte zur Vertiefung und Verbreiterung der Neuorientierung der theologischen Arbeit anzuvisieren.<sup>30</sup> Der von der Studie II konstatierte Konsensus betraf: 1. die Absage an den Antisemitismus; 2. das Eingeständnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust; 3. die unlösbare Verbundenheit des christlichen Glaubens mit dem Judentum; 5. die Bedeutung des Staates Israel.

Die Studie »Christen und Juden« III (2000) des Rates der EKD<sup>31</sup> konnte neun weitere Landeskirchen benennen, deren Leitungsgremien in theologischen Erklärungen den in der Studie II skizzierten Konsensus verstärkt haben. Dazu traten im Jahr 2000 die beiden wichtigen Kundgebungen der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in Braunschweig 50 Jahre nach dem Synodalbeschluss der EKD-Synode von Berlin-Weißensee.<sup>32</sup>

Die Studie III der EKD konnte feststellen, dass in der von ihr aus überblickbaren Phase der Kirchengeschichte der neunziger Jahre eine Reihe

von Landeskirchen bereit und bemüht waren, über die bisher geübte Praxis synodaler Erklärungen hinaus einschlägige und in der Folge sich verbindlich auswirkender Hinweise auf die Neuorientierung im Verhältnis und im Verhalten der Christen zu den Juden in ihre Kirchenverfassungen aufzunehmen: So die Evangelische Kirche von Hessen und Nassau 1991, die Evangelische Kirche der Pfalz 1993; die Evangelische Kirche im Rheinland (1987) 1996; die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg 1996; die Pommersche Evangelische Kirche 1997; die Lippische Landeskirche 1998. Vorreiter war 1988 die Evangelisch-Reformierte Kirche in Bayern und Nordwestdeutschland. Nach der Jahrtausendwende haben die Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg, die Nordelbisch Evangelisch-Lutherische Kirche und die Evangelische Landeskirche in Baden entsprechende synodale Entscheidungen gefällt. Die Bemühungen der Evangelischen Kirche von Westfalen und der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig werden entweder noch vor dem 25. Jahrestag des rheinischen Synodalbeschlusses, spätestens aber im Jahr 2005 abgeschlossen sein.

Im Folgenden wird - in notwendiger Abkürzung - der Verlauf und das Ergebnis der synodalen Vorgänge in den einzelnen Landeskirchen dargestellt, die die Thematik »Christen und Juden« als die Kirche und die Christen unbedingt angehendendes Zentralthema jeweils in die verfassungsrelevanten Grunddokumente aufgenommen haben.

### 1. Evangelisch-Reformierte Kirche (Synode evangelisch-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland)

Die Evangelisch-Reformierte Kirche gehört zu jenen Landeskirchen, die sich früh und intensiv mit dem Thema »Christen und Juden« auseinandergesetzt und Konsequenzen für sich selber gezogen haben. Ihr Landeskirchentag am 11. Mai 1984 gab mit seinem Beschluss zum Verhältnis von Kirche und Israel,<sup>33</sup> als nach Barmen »notwendigen nächsten« Schritt, die Richtung vor - in Absage an den Wust der traditionellen antijüdischen Vorstellungen und Vorurteile, in Abweis der Substitutionstheorie, unter Hinweis auf die in den Verheißungen der kommenden messianischen Welt gründenden gemeinsamen Hoffnung von Christen und Juden und ihrer Berufung zum Aufbau einer durch Recht, Gerechtigkeit und Frieden bestimmten Weltgesellschaft, mit deutlich aktueller politischer Note und mit Aufruf zum Widerstand gegen alle Formen des Antisemitis-

mus. Die auf der Hauptversammlung des Reformierten Bundes vom 27.-29. September 1984 vorgelegten sieben Leitsätze zum Thema »Wir und die Juden - Israel und die Kirche«<sup>34</sup> gaben der Bestrebung nach Neuorientierung weiteren Antrieb. Der Diskussionsprozess fand mit dem Beschluss der Leitsätze auf der Hauptversammlung in Siegen am 12. Mai 1990 seinen vorläufigen formalen Abschluss.<sup>35</sup>

Inzwischen hatten am 9. Juni 1988 die Synode der Evangelisch-Reformierten Kirche in Bayern und der Landeskirchentag der Evangelisch-Reformierten Kirche in Nordwestdeutschland eine neue gemeinsame Kirchenverfassung beschlossen, die in ihrer »Grundlegung« in äußerster Knappheit die Verwerfungstheorie und die Substitutionstheorie aus dem christlichen Glaubensgut

eliminierte und die essenzielle und existenzielle Verbundenheit der Kirche mit dem Volk Israel als *signum ecclesiae* herausstellte: Ohne den steten Rückbezug auf Israel kann die Kirche nur defizitär bestehen!

In den Verfassungsgrundsätzen lautet der §1: »Gott hat Israel zu seinem Volk erwählt und nie verworfen. Er hat in Jesus Christus die Kirche in seinen Bund hineingenommen. Deshalb gehört zu Wesen und Auftrag der Kirche, Begegnung und Versöhnung mit dem Volk Israel zu suchen.«<sup>36</sup>

An den für die Evangelisch-Reformierte Kirche entscheidenden geistlichen Schaltstellen taucht in Verfolg der »Grundlegung« in den Verfassungsgrundsätzen das Thema »Kirche und Israel« ständig auf: auf der Ebene der Synode (§56) und der Gesamtsynode (§69). Auf regionaler Ebene und gesamtkirchlich wird die Suche nach dem »Gespräch mit den Juden« zum Konstituens kirchlichen Handelns. Der Synode wird aufgetragen, »das Gespräch mit Juden zu suchen und die Solidarität mit der jüdischen Gemeinschaft zu fördern« (§56,8), der Gesamtsynode desgleichen (§69,9), dieser dazu freilich noch mit dem Auftrag verbunden, »dem Antijudaismus zu wider-

sprechen«. Das kirchliche Entscheidungsgremium wird also dazu verpflichtet, Acht zu haben auf jeden Antijudaismus in der Verkündigung, in der Predigt, Katechese, im Religionsunterricht und in der Liturgie.

Die weiteren Äußerungen der Reformierten Kirche wie des Reformierten Bundes stützten sich seitdem ausdrücklich auf die einschlägigen Passagen dieser neuen Kirchenverfassung, so der Beschluss über die Leitsätze im Jahr 1990<sup>37</sup>; der Beschluss der Gesamtsynode »Zum Staat Israel« vom November 1992;<sup>38</sup> die Erklärung der Gesamtsynode »Mission - Ökumene - Partnerschaft« vom April 1996, die nachdrücklich zwischen der Aufgabe der Weltmission und der ökumenischen Partnerschaft mit Israel unterscheidet: »Der Heilige Geist führt Israel und die Völker zusammen in der Liebe Gottes«;<sup>39</sup> der Beschluss der Hauptversammlung des Reformierten Bundes im Dezember 1996, der sich »gegen Bestrebungen, Juden zu missionieren« wendet und im Rahmen der oben erwähnten Leitsätze nunmehr einen weiteren Leitsatz ergänzend zur »Frage der Judenmission und des Dialogs Israel und Kirche« in die Diskussion des Reformierten Bundes gebracht hat.<sup>40</sup>

## 2. Evangelische Kirche in Hessen und Nassau

Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau hat keine eigene theologisch-konfessorische Erklärung zu dem Prozess von Umkehr und Erneuerung im Verhältnis und im Verhalten der Christen zu den Juden erarbeitet, sondern sich bewusst auf die Vorarbeiten der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rheinischen Kirche gestützt, als sie daran ging, ihre eigene Grundordnung im Sinne der Neuorientierung zu ergänzen.

Das geschah durch Kirchengesetz vom 3. Dezember 1991. Der Grundartikel wurde um zwei gewichtige Sätze ergänzt: »Aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen, bezeugt sie (die Kirche) neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen. Das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt dieses Zeugnis ein.«<sup>41</sup>

Nach dem Schuldbekenntnis ist diese Kirche willens, »neu«, in die Nach-Shoa-Zeit hinein, zu »bezeugen«, was der Apostel Paulus zu seiner Zeit in theologischer Hochachtung über die Juden ausgesagt hat (Römer 9,4-5; 11,11). Der zweite Satz könnte als ein Echo auf die sehr persönliche Äußerung des Apostels in Römer 9,3 verstanden werden. Das Zeugnis der bleibenden Verbunden-

heit mit Israel, wie es die neu gewonnene Einsicht, leider erst nach der Shoa, ermöglicht, trennt gerade nicht von Christus, wie es Skeptiker oder gar Gegner aus unterschiedlichen Richtungen und mit unterschiedlichen Begründungen gegen die Neupositionierung der Kirche meinten unterstellen zu dürfen. Nicht von ungefähr war der Weg hin zur Ergänzung der Grundordnung sehr mühsam;<sup>42</sup> am Ende musste der Beschluss » auch noch vor dem Kirchlichen Verwaltungsgericht Bestand« haben. Er hatte!<sup>43</sup> Der Verfassungszusatz machte deutlich, »dass das Zeugnis von der Verbundenheit mit den Juden unaufhebbar zur Lebenswirklichkeit der Kirche Jesu Christi gehört.«<sup>44</sup> Dass der Zusatz von 1991 sich nunmehr unmittelbar an das Bekenntnis zur Theologischen Erklärung von Barmen 1934 anschließt, erinnert an die damals »vergessene Siebte These« und legt nahe, den verfassungsrelevanten Niederschlag der Neuorientierung als verpflichtende Fortschreibung von Barmen zu begreifen.

Der Evangelische Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau, seit langem mit der Neuorientierung befasst, hat 1992 darauf hingewiesen, dass das Beschlossene nun auch breit im Raum

der Kirche seine Konsequenzen haben müsse: Der Beschluss »schließt in Zukunft negative Charakterisierungen des Judentums aus und strebt auf Grund der Verwurzelung des christlichen Glaubens im Judentum ein freundschaftliches Verhältnis der beiden Religionen an. Die christliche Kirche benötigt die lebendige Begegnung mit dem Judentum, um ihre eigenen Traditionen und ihren

eigenen Auftrag besser wahrnehmen zu können«. <sup>45</sup> Einen besonders wichtigen Aspekt spricht der Arbeitskreis ebenfalls an: »Mit dem Beschluss der Landessynode werden in Zukunft die Pfarrerrinnen und Pfarrer bei ihrer Ordination auf ein positives Verständnis des Judentums verpflichtet«. <sup>46</sup>

### 3. Evangelische Kirche der Pfalz (Protestantische Landeskirche)

Am 22. November 1988 behandelte die Landessynode der Evangelischen Kirche der Pfalz als Schwerpunktthema das christlich-jüdische Verhältnis und stellte bei dieser Gelegenheit die instruktive Handreichung »Kirche und Israel« als Arbeitshilfe für Gemeinden, Presbyterien und Bezirkssynoden zur Weiterarbeit an diesem Thema vor. Am 16. Februar 1990 verhandelte eine weitere Synodaltagung das Thema und verabschiedete eine bedeutsame Erklärung, die anschließend an einen »Rückblick auf die Geschichte« die »Einsichten und Übereinstimmungen aus dem christlich-jüdischen Gespräch, an denen wir festhalten wollen«, in acht Thesen zusammenfasst, um in einem III. Teil »Offene Fragen und Perspektiven« (Trinität, Staat Israel, Gesetzesverständnis, Eschatologie) zu skizzieren, die noch weiterer Erörterung bedürfen. Im IV. Teil, »Konsequenzen für unsere Landeskirche«, wird der Arbeitskreis Kirche und Judentum der Landeskirche gebeten, über die Neuakzentuierung des Israel-Sonntags (10. n. Tr.) im Blick auf die Verbundenheit der Kirche mit Israel nachzudenken und »in Zusammenarbeit mit dem Lan-

deskirchenrat zu überlegen, wie die Verbundenheit mit Israel in der Verfassung unserer Landeskirche verankert werden kann, und Formulierungsvorschläge zu unterbreiten«. <sup>47</sup>

Diese vorbereitenden Arbeiten waren am 11. Mai 1995 abgeschlossen, als mit der für Verfassungsänderungen vorgeschriebenen Mehrheit ein Kirchengesetz beschlossen wurde, das in die Verfassung der Evangelischen Kirche der Pfalz nach §1 Abs. 1 folgende Sätze 2 und 3 einfügt: »Durch ihren Herrn Jesus Christus weiß sie (die Kirche) 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«. <sup>48</sup>

Unschwer zu erkennen ist, dass bei der Formulierung des zweiten eingefügten Satzes die »Grundlegung« der Evangelisch-Reformierten Kirche und die Ergänzung des Grundartikels der Hessennassauischen Kirche Pate gestanden haben.

### 4. Evangelische Kirche im Rheinland

Der rheinische Synodalbeschluss von 1980 hat nicht nur die Änderung einiger Passagen der rheinischen Kirchenordnung im Jahr 1987 (Absage an die Judenmission) nach sich gezogen. In einer weiteren Erklärung zum Verhältnis von Juden und Christen vom 11. Januar 1983 nahm die Landessynode Stellung zur Situation in Nahost und klärte Fragen der Einstellung zur aktuellen Tagespolitik der Regierung des Staates Israel. <sup>49</sup> Von großer Bedeutung sind zwei weitere Beschlüsse der rheinischen Landessynode:

- a) »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden - Überlegungen im Blick auf die 50. Wiederkehr des Jahrestages der Synagogenbrände vom 15. Januar 1988;

- b) Wort zu Not und Verfolgung evangelischer Christen jüdischer Herkunft in den Jahren 1933 - 1945 vom 9. Januar 1992. <sup>50</sup>

Der Rückbesinnung und kritischen Bestandsaufnahme im Prozess von Umkehr und Erneuerung diente ein Symposium »Zehn Jahre rheinischer Synodalbeschluss« (7.-8. Oktober 1990) in Mülheim/Ruhr.

Nachdem die rheinische Landessynode 1996 die Erweiterung des Grundartikels der Kirchenordnung beschlossen hatte, gab es weithin Übereinstimmung darüber, dass die den gesamten Bereich der kirchlichen Verantwortung betreffende Her- und Feststellung des »magnus consensus« ein so sehr die geistliche Energie und auch die

materiellen Ressourcen) beanspruchendes kirchenrechtliches Instrument sei, dass ein inflationärer Gebrauch davon nicht tunlich wäre.

Inzwischen scheint man davon abgehen zu wollen. Auf Initiative des Kirchenkreises Krefeld/Viersen liegt der Landessynode ein Vorschlag vor, der darauf abzielt, die - von der Frage 54 des Heidelberger Katechismus und von den Thesen 3 und 5 der Theologischen Erklärung von Barmen her - christologisch formulierte Präambel der Kirchenordnung um einen Akzent trinitarischer Ausrichtung zu verbreitern, um so dem 1. Artikel des Glaubensbekenntnisses gerechter zu werden und damit der Ökumenizität der Kirche und auch der besonderen Beziehung zu dem bleibend erst-erwählten Volk Israel Rechnung zu tragen. Der Vorschlag hebt darauf ab, den ersten Satz der Präambel um eine Aussage im Sinn von Philipper 2,11 zu ergänzen.<sup>51</sup> Dabei kann es sich nur um die doxologische Aussage »zur Ehre Gottes, des

Vaters« handeln, die dann im Zusammenhang aus sprachlichen wie aus theologischen Gründen im Effekt wohl lauten müsste: »um der Ehre Gottes, des Vaters willen«, da die Präposition »zur« im neutestamentlichen Text im Kontext der Präambel-Aussage« bis zur Wiederkunft« eine doxologisch fragwürdige Aussage ergeben dürfte. Die vorgeschlagene Ergänzung der Präambel dürfte sich, wenn sie ein Bekenntnis zu dem »Einen Gott« artikulieren würde, auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel stützen können, wenn wir es denn als Bekenntnis zu dem Einen Gott Israels verstehen, wie ihn die rheinische Synode in Punkt 8 ihres Beschlusses von 1980 und in der Ergänzung des Grundartikels im Jahr 1996 bekannt hat.

Die Initiatoren scheinen aber die Entscheidung über eine trinitarische Formulierung durch die westfälische Kirche abwarten zu wollen.

## 5. Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg

Vom Territorium der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg sind wesentliche Impulse zur Neuorientierung im Verhältnis und im Verhalten der Christen zu den Juden ausgegangen, die sich sehr weit, und auch im Bereich dieser Landeskirche, trotz der aufgezwungenen Spaltung nach der Errichtung der Berliner Mauer 1961 und trotz der von der DDR gegenüber dem Judentum und dem Staat Israel eingenommenen politischen Haltung ausgewirkt haben.<sup>52</sup>

- a) Wort zur Schuld an Israel der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 27. April 1950:<sup>53</sup>
- b) Erklärung der christlichen Teilnehmer der Arbeitsgruppe »Juden und Christen« des 10. Deutschen Evangelischen Kirchentages in Berlin vom 22. Juli 1961, die die unlösbare Verbundenheit von Christen und Juden betont, die christliche Judenfeindschaft anprangert und die »Einsicht« bezeugt, »dass Juden und Christen gemeinsam aus der Treue Gottes leben«.<sup>54</sup>

Antisemitische Herausforderungen veranlasste die Synode von Berlin-Brandenburg zu einer viel beachteten Erklärung im Januar 1960.<sup>55</sup> Die Synode nimmt ausdrücklich Bezug auf das Weisenseer Wort von 1950 und ruft die Christen auf: »Erarbeitet euch die biblische Erkenntnis, dass unsere Rettung von der Erwählung Israels nicht

zu trennen ist... Zeigt euch dankbar gegenüber (den jüdischen Mitbürgern, »solange sie unter uns wohnen wollen«) dafür, »dass wir um Jesu willen ihre Brüder und Schwestern sind«.

Auch die »Orientierungspunkte zum Thema ,Christen und Juden«, mit denen sich die Synode des westlichen Teils der Landeskirche am 20. Mai 1984 in den Prozess der Neuorientierung einreichte, griffen auf die vorerwähnten Erklärungen zurück, um dann in sieben Punkten die neue theologische Position zu umreißen, nicht ohne die Weiterarbeit an der Erneuerung des Verhältnisses zum jüdischen Volk im Sinn der sieben Punkte den kirchlichen Organen »zu ihrer beständigen Aufgabe zu machen«.<sup>56</sup>

Den »Orientierungspunkten« trat nach dem Fall der Berliner Mauer ein gewichtiges »Votum« aus dem Osten der Landeskirche zur Seite, das seit 1986 von einem dazu berufenen Ausschuss erarbeitet worden ist und am 24. April 1990 zum Synodalbeschluss erhoben wurde.<sup>57</sup> In sechs Thesen legt das »Votum« dar, dass das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Christus Christen und Juden zwar trennt, »aber zugleich Grund einer besonderen Zusammengehörigkeit der Christenheit mit dem Volk Israel« ist, dass »das Judesein Jesu... stärker als bisher zu bedenken« sei und dass »das Judentum.. in seinem Selbstverständnis respektiert werden« muss - was sich in der kirchlichen Praxis auszuwirken habe.

Auf der Basis dieser Vorbereitungsgeschichte fand am 16. November 1996 der Vorspruch der Grundordnung in seinem Abschnitt I (Von Schrift und Bekenntnis) die folgende Formulierung: »Sie (die Kirche) erkennt und erinnert daran, dass Gottes Verheißung für sein Volk Israel gültig

bleibt: Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen. Sie weiß sich zur Anteilnahme am Weg des jüdischen Volkes verpflichtet. Sie bleibt im Hören auf Gottes Weisung und in der Hoffnung auf die Vollendung der Gottesherrschaft mit ihm verbunden.«<sup>58</sup>

## 6. Pommersche Evangelische Kirche

Die von der Pommerschen Evangelischen Kirche durch Kirchengesetz vom 16. November 1997 vorgenommene Ergänzung der Präambel ihrer Verfassung entspricht im Wortlaut der Formulierung der Berlin-Brandenburgischen Kirche, abgesehen von dem dort eingeschriebenen Zitat Römer 12, 29, das nicht übernommen wurde. Das Kirchengesetz hat der Präambel somit folgenden Text angefügt. »Sie (die Kirche) erkennt und erinnert daran, dass Gottes Verheißung für sein Volk Israel gültig bleibt. Sie weiß sich zur Anteil-

nahme am Weg des jüdischen Volkes verpflichtet. Sie bleibt im Hören auf Gottes Weisung und in der Hoffnung auf die Vollendung der Gottherrschaft mit ihm verbunden.«<sup>59</sup>

Voraufgegangen war ein Beschluss der Landessynode der damals noch so genannten Evangelischen Landeskirche von Greifswald vom 3. November 1985,<sup>60</sup> der in mancher - insbesondere auch in politischer - Hinsicht überaus bemerkenswert ist.<sup>61</sup>

## 7. Lippische Landeskirche

Am 24. November 1998 hat die Lippische Landeskirche eine novellierte Verfassung erhalten, deren Präambel nunmehr lautet:

»Erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist gegründet in der Botschaft der Heiligen Schrift, wie sie im Alten und Neuen Testament bewahrt, in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen ausgesagt, im Bekenntnis der Reformation in neuer Klarheit ans Licht getreten und durch die Theologische Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen als Wegweisung für die angefochtene Kirche gedeutet ist Getreu dem Bekenntnis zu Gott, dem Vater, der die Welt aus nichts erschaffen und sein Volk Israel erwählt hat und ihm die Treue hält, zu Jesus Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes, der wiederkommen und sein Reich vollenden wird, und zu dem Heiligen Geist, der lebendig macht und in der Kirche Gemeinschaft über alle Grenzen schenkt gibt sich die Lippische Landeskirche diese Verfassung.«<sup>62</sup>

In einer besonderen Erklärung hat der Lippische Landeskirchenrat am 4. November 1998 die Ver-

änderung der Präambel unter dem Titel »Gott hält Israel die Treue« begründet.<sup>63</sup> Diese Erklärung sieht »den tieferen Grund des Versagens der Kirche gegenüber den Juden in der Zeit des Nationalsozialismus in dem offenen und latenten Antisemitismus, der die christliche Auslegung der Schrift wie auch die Praxis des christlichen Glaubens über Jahrhunderte hinweg geprägt hat.«<sup>64</sup>

Der vierte Abschnitt dieser Erklärung lautet: »In der Erfahrung der besonderen Schuld, die Christen und auch unsere Kirche in unserem Land gegenüber den jüdischen Mitmenschen und gegenüber dem Volk Israel insgesamt auf sich geladen haben, und in der theologischen Erkenntnis, die aus dem Hören auf das Zeugnis der Heiligen Schrift im Alten und Neuen Testament erwächst, ist es heute notwendig und an der Zeit, in der Verfassung unserer Kirche dort, wo die Glaubensgrundlagen bekannt werden, festzuhalten, dass Gott dem Volk Israel die Treue hält. Es gilt weiterhin, mit Takt und Aufmerksamkeit um Gespräche und Begegnungen mit Jüdinnen und Juden bemüht zu sein.«<sup>65</sup>

## 8. Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg

Die Oldenburgische Kirche hat sich in einem offiziellen Dokument vom 6. Dezember 1947 zum

Verhältnis von Christen und Juden geäußert, auf die »einzigartige Stellung in der Heilsgeschichte«

hingewiesen, die das Volk Israel hat, dann aber gleichzeitig die Palette jener traditionellen Theologumena behauptet, die durch den erst später einsetzenden Prozess von Umkehr und Erneuerung im Verhältnis und im Verhalten der Christen zu den Juden - mit Mühe - zu überwinden war.<sup>66</sup>

In diesem Prozess hat sich die Synode der Oldenburgischen Kirche am 26. Mai 1993 mit einem Wort an die Gemeinden eingereicht, das die »Nähe zwischen Christentum und Judentum«, zugleich aber auch »ihre Distanz« aufzuweisen bemüht ist.<sup>67</sup> Diesem Wort an die Gemeinden ist ein Wort der Oldenburgischen außerordentlichen Landessynode vom 6. November 1945 beigegeben,<sup>68</sup> »das im Sinne eines Schuldbekenntnisses mit dem Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 vergleichbar ist, jedoch in seiner Deutlichkeit das Stuttgarter Schuldbekenntnis bei weitem übertagt und in seiner bisherigen Darstellung des kirchlichen Umgangs mit dem Verhalten in der Zeit des Nationalsozialismus nicht genügend berücksichtigt worden ist«.<sup>69</sup>

In der Übersicht über die synodalen Vorgänge zum Thema »Christen - Juden« die der Materialdienst des Evangelischen Arbeitskreises in Hessen und Nassau<sup>70</sup> vorgelegt hat, ist für den 26. Mai 1993 ein Zusatz zu Artikel 1 der Kirchenordnung<sup>71</sup> folgenden Wortlauts notiert: »Die Kirche weiß von dem ungekündigten Bund Gottes mit seinem Volk Israel und wird ihr Reden und Tun daran messen.«

»Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum«<sup>72</sup> teilt mit, die Synode der Oldenburgischen Kirche habe auf ihrer Tagung am 15./16. November 2001 in Rastede die folgende Ergänzung zu Artikel 1 der Kirchenordnung beschlossen:

»Die Kirche weiß von dem in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus weitergeführten ungekündigten Bund Gottes mit seinem Volk Israel.«

## 9. Evangelische Landeskirche in Baden

Die badische Landeskirche hat das Verdienst, 1972 als erste deutsche Landeskirche »die Begegnung mit der Judenheit« als verpflichtenden Auftrag für die Landeskirche, ihre Kirchenbezirke und Gemeinden in ihrer Grundordnung festgeschrieben zu haben: als erforderliche Bemühung, die auch nach den Verfassungsparagrafen vom Auftrag zur Weltmission (§ 68) wie auch von der ökumenischen Zusammenarbeit mit allen Kirchen und christlichen Gemeinschaften (§ 70) sorgfältig zu unterscheiden sei. Der entsprechende § 69 (neu) der Grundordnung unterstrich somit die Sonderstellung des Verhältnisses der Kirche zur »Judenheit« im Rahmen gesamtkirchlicher Verantwortung und Tätigkeit.

Gestützt auf den § 69 ihrer Grundordnung unternahm die Badische Kirche ihre vielfachen Aktivitäten, angestoßen von engagierten »Promotoren« und keineswegs ohne Auseinandersetzungen: die Erklärung zu der UN-Resolution, die den Zionismus mit dem Rassismus gleichsetzte, in dem sie diese Gleichsetzung »aus historischen und theologischen Gründen« als »unhaltbar« brandmarkte; die Erklärung zum Thema »Christen und Juden« vom 3. Mai 1984,<sup>73</sup> - erstes Echo aus einer anderen Landeskirche auf den rheinischen Beschluss von 1980 -; das Wort an die Gemeinden zum vierzigjährigen Bestehen des Staates Israel; die Erklärung der Landessynode vom 24. April 2004,<sup>74</sup>

die nach 20 Jahren die Neupositionierung der Kirche bekräftigte, die schmerzhafteste Situation im Nahen Osten ansprach und der Dankbarkeit für jeden echten Beitrag zu einem sicheren, dauerhaften und gerechten Frieden Ausdruck verlieh und binnenkirchlich die institutionellen Weichen dafür stellte, das Thema »Christen und Juden« im Sinne der Grundordnung weiter zu bearbeiten, und zwar mit Berichtspflicht »bis spätestens zum Ende der Amtsperiode der 10. Landessynode«.

Die Erklärung von 2004 stützt sich auf die von der Landessynode vom 26. April 2001 erweiterte Fassung der Grundordnung, die in deren § 2 - nach der Einordnung der Landeskirche in die Gemeinschaft der Evangelischen Kirche in Deutschland und in die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates - nunmehr als dritten Absatz eingefügt hat: »Die Landeskirche will im Glauben an Jesus Christus und im Gehorsam ihm gegenüber festhalten, was sie mit der Judenheit verbindet. Sie lebt aus der Verheißung, die zuerst an Israel ergangen ist, und bezeugt die bleibende Erwählung Israels. Sie beugt sich unter die Schuld der Christenheit am Leiden des jüdischen Volkes und verurteilt alle Formen der Judenfeindlichkeit«.<sup>75</sup>

Gleichfalls erweitert wurde die verbindliche Aussage über die gesamtkirchliche Verantwortung für

die Bemühung um die Begegnung mit der Judenheit, diese aber besonders akzentuierend im § 69: »Die Landeskirche ist darauf bedacht, in Gottesdienst und Unterricht, Lehre und Leben ihr erneuertes Verständnis des Volkes Israel als Gottes Volk wachzuhalten« (3). Damit ist unterstrichen, dass es bei der Neupositionierung nicht nur um das »neue« Verhältnis, sondern auch um ein »neues« Verhalten der Christen gegenüber den Juden geht.<sup>76</sup>

Bemerkenswert ist, dass die Badische Kirche in ihren Verlautbarungen und in ihrer Grundordnung den Begriff »Judenheit« bevorzugt, um damit die ganze Breite des realexistierenden Judentums in den Rahmen der Neupositionierung einzubeziehen. Schon in der Abweisung des Zio-

nismus-Beschlusses der UNO 1976 hatte die badische Landessynode die Gemeinden gebeten, »wo immer möglich, Kontakt zu jüdischen Gemeinden und Einzelpersonen zu suchen und allem Anschein eines neuen Antisemitismus entgegenzutreten«. Die ausdrückliche Verurteilung aller Formen der Judenfeindlichkeit in §2, Abs. 3 der Grundordnung verschärft nun angesichts der gegenwärtig zu beobachtenden Renaissance alten und des Auflebens ganz neu sich formierender und artikulierender Phänomene des Antisemitismus die von uns zu ziehende Konsequenz der Abwehr und des Widerstehens nicht nur aus der Erkenntnis der Schuld der Vergangenheit, sondern präzisiert auch den Ernst der Neupositionierung der Kirche in ihrem Verhältnis und Verhalten zur »Judenheit«.

## 10. Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche

Mit einer Erklärung vom 24. September 1988 ist die Nordelbische Kirche in den Prozess von Umkehr und Erneuerung eingetreten. »Uns bedrücken das Wegsehen der Zeugen, die Billigung oder gar Beteiligung von Christen damals und das Schweigen der Kirchen angesichts einer Situation, in der Verfolgte ihr Zeugnis und ihre Hilfe hofften«.<sup>77</sup>

Dieses aus Anlass des 50. Jahrestages der Pogromnacht von 1938 ausgesprochene Bekenntnis musste in der Folgezeit zu deutlicher Konsequenz führen. Zehn Jahre später am 18. September 1998,<sup>78</sup> sah sich die Nordelbische Kirche veranlasst zu erklären, dass die im Bereich ihrer Vorgängerkirchen in der Zeit des Nationalsozialismus aus rassistischem Geist geprägten Gesetze spätestens durch den Erlass neuer Kirchenverfassungen für diese Vorgängerkirchen außer Kraft getreten seien. »Wichtig ist, dass die Nordelbische Kirche Verantwortung für die Diskriminierung seitens der ehemaligen Landeskirchen durch Worte, Taten oder Rechtsverhältnisse übernimmt und so einen Weg in die Zukunft weist. Genauso wichtig ist die Auseinandersetzung mit der theologischen Haltung der damaligen Zeit und das Bemühen um ein verändertes Verhältnis zwischen Christen und Juden in der Gegenwart und Zukunft«. Dieses Verhältnis gelte es weiterhin zu thematisieren.

Die weiteren Bemühungen der Nordelbischen Kirche führten am 22. September 2001 zu einer umfangreichen Erklärung,<sup>79</sup> mit der sich diese Kirche bewusst in den »neuen Reflexionsprozess auch innerhalb der weltweiten christlichen Ökumene« stellte, uns zwar in der Hoffnung, dass sie damit »die Achtung vor dem Glauben und der Würde aller Menschen fördert und zu einem friedlichen Miteinander vieler Völker beiträgt«.

In Abschnitt 7 erklärt die Synode ihre Absicht, die Präambel ihrer Verfassung wie folgt zu ergänzen: »Die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche bezeugt die Treue Gottes, der an dem Bund mit seinem Volk Israel festhält. Sie ist im Hören auf Gottes Weisung und in der Hoffnung auf die Vollendung der Gottesherrschaft mit dem Volk Israel verbunden«.

Am 9. Februar 2002 hat die Synode der Nordelbischen Kirche in Rendsburg so beschlossen.<sup>80</sup> Ohne Zweifel hat die rheinische Grundartikel-Erweiterung von 1996 bei der theologischen Wortwahl Pate gestanden. Die Qualität des »mit dem Volk Israel verbunden« auszuschöpfen, ist die Aufgabe jeder weiteren Bemühung im neuen Verhältnis von Kirche und Judentum.

## 11. Evangelische Kirche von Westfalen

Die Evangelische Kirche von Westfalen hat sich seit 1984 - ausgehend von einer Initiative des Kirchenkreises Hamm - mit der Thematik »Christen und Juden« befasst,<sup>81</sup> von Anfang an getragen von der Erkenntnis, dass die Neupositionierung im Verhältnis zum Judentum »zu den unabweisbaren Aufgaben der Kirche gehört«.<sup>82</sup> Von daher wurde schnell deutlich, dass dieses Thema in absehbarer Zeit zum Hauptthema der Synode zu machen sei. Die Tagung der Landessynode 1994 stellte die Weichen, in dem sie vorsah, das Thema »Christen und Juden« in einer »Hauptvorlage« zum Thema der gesamten Landeskirche zu machen und vorrangig in der Synode zu behandeln; denn: »Die Erkenntnis, dass Gottes Bund mit seinem Volk gültig bleibt und wir nicht an Israels Stelle als seine Erben stehen, nötigt uns, neu danach zu fragen, wer wir als Kirche sind.«

Am 9. November 1998 wurde die erarbeitete Hauptvorlage »Gott hat sein Volk nicht verstoßen« auf der Landessynode vom Präses den Gemeinden, Kreissynoden, Ämter und Werken der Landeskirche zur Stellungnahme übergeben.<sup>83</sup>

Im Abschnitt »Konsequenzen« ging es zuerst um die Ergänzung des Grundartikels.<sup>84</sup> Aus den in der »Theologischen Vergewisserung«<sup>85</sup> gewonnenen Einsichten sind Konsequenzen für das Selbstverständnis der Kirche zu ziehen: »Wenn es richtig ist, dass der christliche Glaube in der Glaubensgeschichte Israels wurzelt, dann bleibt die Kirche auf Israel bezogen, von Haus aus, ihrem Wesen nach und ihrem Auftrag gemäß.« Da das Selbstverständnis der Kirche in den vier Grundartikeln der Kirchenordnung ausgeführt ist, stellt sich akut die Frage einer Ergänzung des Grundartikels, die als solche die Bekenntnisgrundlagen der Gemeinde berührt, so dass zur Vorbereitung der Entscheidung der Landessynode ein Verfahren zur Feststellung eines »magnus consensus« eingeleitet werden muss.

Die Hauptvorlage bot dann zwei »Beispiele«, wie eine solche Ergänzung aussehen könnte«, wobei man sich über einzelne Formulierungen streiten könne, desgleichen auch über die Stelle, an der die Ergänzung einzufügen wäre. Die aufgeführten Beispiele sind in Anlehnung an die Beschlüsse anderer Landeskirchen entworfen. Als gemeinsamer Nenner bisheriger Ergänzungen habe sich ergeben: »Im Hören auf Gottes Wort wird die bleibende Erwählung Israels erinnert, die Blindheit und Schuld der Kirche gegenüber dem jüdi-

schen Volk bekannt und die Juden und Christen gemeinsame Hoffnung auf die Vollendung des Gottesreiches festgehalten.«

Die Landessynode 1999 hat die 117 eingegangenen Stellungnahmen intensiv beraten und unter den theologischen Leitzatz »Gott hält Treue ewiglich« eine Synodalerklärung verabschiedet,<sup>86</sup> deren Bedeutung nicht zuletzt in der Absage an die Judenmission besteht: »Christinnen und Christen (achten) jüdische Menschen als Schwestern und Brüder im Glauben an den Einen Gott. Der offene Dialog über Gottes Gnade und Wahrheit gehört zum Wesensmerkmal der Begegnung von Christen und Juden. Diese Einsichten lassen nicht zu, dass Christen Juden auf den christlichen Glauben verpflichten wollen. Deshalb distanziert sich die Landessynode der EKvW von jeglicher Judenmission. Nicht Mission an Israel, sondern das Gespräch mit Israel ist Christinnen und Christen geboten.«

Dann aber heißt es: »Um die einzigartigen Beziehungen der Christen zu den Juden als verbindlich für die Kirche festzuhalten, bedarf es einer entsprechenden Aussage in der Kirchenordnung.« Die Kirchenleitung wird beauftragt, ein Verfahren zur Ergänzung der Kirchenordnung einzuleiten. Im Grundartikel oder in den Einleitenden Bestimmungen soll ein Abschnitt eingefügt werden, in dem die Treue Gottes zu Israel und die bleibende Verbundenheit der Kirche mit Israel zum Ausdruck gebracht wird. Das Thema der Hauptvorlage soll »als ein zentrales Thema unseres Glaubens in allen kirchlichen Handlungsfeldern weiter bearbeitet und auf seine Folgen für das kirchliche Leben hin bedacht werden«.

Im Jahr 2000 legte die Kirchenleitung der Landessynode die Empfehlung vor, die Ergänzung der Kirchenordnung nicht im Grundartikel vorzunehmen, sondern in den Einleitenden Bestimmungen. Damit sollte auf die Bedenken von zwölf Kirchenkreisen gegenüber einer Änderung des Grundartikels reagiert werden. Die Synode bat daraufhin die Kirchenleitung, eine neue Formulierung von Artikel 1 der Einleitenden Bestimmungen erarbeiten zu lassen, die die Treue Gottes zu seinem Volk Israel und die bleibende Verbundenheit der Kirche mit ihm zum Ausdruck bringt. Dabei soll geprüft werden, ob das im Rahmen einer trinitarischen Formulierung möglich ist.<sup>87</sup> Liege dieser Wortlaut vor, soll das Verfahren zur Änderung der Kirchenordnung eingeleitet werde.

2004 legte die Kirchenleitung eine Formulierung dieser Art den Gemeinden, Kirchenkreisen, Ämtern und Werken zur Beratung vor, so dass eine Auswertung der Stellungnahmen und die Beschlussfassung auf der Landessynode 2005 erfolgen kann.

Der nunmehr aktuelle Textentwurf zu Artikel 1 der Einleitenden Bestimmungen lautet: »Die Evangelische Kirche von Westfalen urteilt über die Lehre und gibt sich ihre Ordnung im Gehorsam gegen das Evangelium von Jesus Christus, dem

Herrn der Kirche. (Ergänzung: Sie tut dies im Vertrauen auf den dreieinigen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, der Israel zu seinem Volk erwählt hat und ihm die Treue hält, der durch Jesus, den Juden, den gekreuzigten und auferstandenen Christus, Menschen zu sich ruft und sie durch den Heiligen Geist gemeinsam mit Israel zu seinen Zeugen und Erben seiner Verheißung macht.) In dieser Bindung und in der darin begründeten Freiheit überträgt sie ihre Ämter, übt sie ihre Leitung aus und erfüllt sie ihre sonstigen Aufgaben.«.<sup>87a</sup>

## 12. Evangelisch-Lutherische Landeskirche in Braunschweig

Die Braunschweigische Kirche hat im Mai 2001 unter dem Eindruck der Ausstellung »Ecclesia und Synagoge« in der Brüderrkirche in Braunschweig mit dem Auftrag, »das Verhältnis von Christentum und Judentum in der Verfassung der Braunschweigischen Landeskirche theologisch« zu beschreiben, ihre Kammer für theologische Fragen befasst. Es wurde vorgeschlagen, dabei »entsprechende Formulierungen der rheinischen und reformierten Kirche zu beachten, eine Skala von fünf Möglichkeiten zur Ergänzung der Präambel aufgewiesen,<sup>88</sup> dazu als eine weitere Möglichkeit die Ergänzung des Artikels 3 der Verfassung, der von der ökumenischen Zusammenarbeit mit allen christlichen Kirchen handelt und nun um einen weiteren Absatz ergänzt werden könnte.<sup>89</sup> »Sie (die Kirche) bezeugt die Verbundenheit mit den Juden in aller Welt und erstrebt ein friedliches Zusammenwirken aller Religionen.«

Die Theologische Kammer legte ihr Gutachten - einstimmig beschlossen - am 30. Juni 2003 der Landessynode zur Beschlussfassung vor: »Es sollte nach Artikel 2, Abs. 2 der folgende Satz zum Verhältnis von Juden und Christen in die Verfassung der braunschweigischen Landeskirche aufgenommen werden: »Im Bewusstsein der Schuld gegenüber dem jüdischen Volk bezeugt sie (die Landeskirche) die bleibende Erwählung Israels. Weil es derselbe Gott ist, der an Israel und endgültig durch Jesus Christus zum Heil der Menschen gehandelt hat, weiß sie sich der besonderen Verbundenheit von Christen und Juden verpflichtet. Sie sucht die Versöhnung mit dem jüdischen Volk und tritt jeder Form der Judenfeindschaft entgegen.«

Da es sich um eine bekenntnisergänzende Aussage handelt, bedarf diese des »magnus consensus«, wobei die Kammer allerdings die Zustimmung

durch die Kirchenvorstände »fast aller Gemeinden der Landeskirche für ausreichend« hält. Einen Eingriff in den Wortlaut der Präambel hält die Kammer nicht für angebracht, befürwortet allerdings, unabhängig von dem Verfahren zur Aufnahme einer Erklärung in die Verfassung, eine umfassendere »und möglichst allgemeinverständliche Erklärung an die kirchliche und allgemeine Öffentlichkeit«, die sich an der Erklärung der Nordelbischen Kirche orientieren könnte.

Die Schwerpunkte einer solchen Erklärung hat die Kammer in ihrem Gutachten präfiguriert und als »schriftgemäße und bekenntniskonforme Ergänzung« des Glaubensgutes dargestellt.<sup>90</sup> Dass dadurch nicht der »Kerngehalt des christlichen Bekenntnisses« »berührt« werde, ist zumindest eine unglückliche Formulierung in dem Gutachten. Auch die ansonsten begrüßenswerte Begründung für die Aufnahme des Vorschlags der Kammer in die Verfassung muss kritisch hinterfragt werden, wenn sie sagt, dass »die jüdische Thora Teil unserer christlichen Heiligen Schrift« sei. Das gilt natürlich auch für den Ergänzungsvorschlag zu Artikel 2 selbst, wenn er aussagt, dass es derselbe Gott sei, der »an Israel und endgültig durch Jesus Christus zum Heil gehandelt hat«, weil ein christlicher »Alleinvertretungsanspruch« nicht das Ergebnis der angestrebten Neupositionierung sein kann. Hier erscheint eine Nachbesserung dringend nötig, zumal wenn die »Aufnahme wichtiger anderer Aussagen (Verhältnis zu anderen Religionen, Schöpfungsverantwortung) unabhängig von der hier zu behandelnden Frage« in die Verfassung durchaus offen gehalten werden soll.

Der letzte Satz im Veränderungsvorschlag der Kammer stimmt inhaltlich mit der pfälzischen Ergänzung überein: »Sie (die Kirche) sucht die Versöhnung mit dem jüdischen Volk und tritt jeder Form der Judenfeindschaft entgegen.«

Genau das hat die christliche Kirche heute zu bezeugen und in ihrer Haltung zu bestätigen.

Veränderungen in den Kirchenordnungen und Kirchenverfassungen betreffen Artikel/Paragrafen, Abschnitte/Absätze oder Sätze, die wichtige, meist in die Praxis weisende Aufgaben der Kirche formulieren. Von größerem Gewicht noch sind verändernde Eingriffe in die Grundartikel, Präambeln und dergleichen, weil sie »das Wesen und Bekenntnis der Kirche beschreiben. Naturgemäß sind solche Formulierungen knapp, können nicht alles aussagen, was wünschbar wäre, beschränken sich auf das, was in Synoden breite Zustimmung zu finden vermag.«<sup>91</sup> Aus seiner Sicht hat der frühere rheinische Präses Peter Beier diesen Umstand beschrieben: »Die Grundartikel enthalten und fassen das Unaufgebbare unseres Glaubens und seiner Quellen zusammen. Deshalb ist es erforderlich, in einem gültigen Satz dieser Wahrheit zu entsprechen und Gemeinden und Ordinierte an diese Wirklichkeit bleibend zu erinnern, sie darauf zu verpflichten und unsere Kirche so vor Rückfällen in Barbarei und eine barbarische Theologie zu bewahren.«<sup>92</sup> Es ging Peter Beier um die Verbindlichkeit der Neupositionierung. 1990 hat er darauf hingewiesen, dass eine Synode, »wenn sie sich selbst ernst nimmt«, geklärt haben muss, »ob ihre Entscheidung bei der Ordination von Pfarramtskandidatinnen oder Pfarramtskandidaten eine verpflichtende Funktion haben will oder nicht«.

Präses Beier hat zur Zeit seiner Amtstätigkeit »als wichtigste Wirkung« der durch den Prozess von Umkehr und Erneuerung sich ereignenden reformatorischen Wende im Verhältnis und im Verhalten der Christen zu den Juden, die ja auch eine Revision der Haltung der Reformatoren bedeutet, »eine spürbare atmosphärische und klimatische Veränderung der rheinischen Kirche, speziell in deren Leitungsgremien und Pfarrkonventen«, wahrgenommen. Es »sei eine neue, theologisch qualifizierbare Bedenklichkeit entstanden«.<sup>93</sup>

Man wird nicht verlangen können, dass in der Phase von 1950 oder gar erst von 1980 bis heute schon all jene Pseudo-Theologumena, die den »christlichen« Antijudaismus fundiert haben, alle Vor- und Fehlurteile, das Judentum betreffend, aus Lehre und Predigt, Meinungsbildung und Bewusstsein der Pfarrerrinnen und Pfarrer und der Gemeindeglieder ausgeräumt seien. Ein Synodalbeschluss, eine Ergänzung des Grundartikels der Kirchenordnung fegt noch nicht jene Restbestände von Misstrauen, Verdächtigungen, Unterstel-

lungen, falschen Informationen aus den Hirnen der Menschen, jenen Mentalitätsschrott, von dem her sich die begeisterte Zustimmung zu den antijüdischen Maßnahmen, aber auch das betretene Schweigen angesichts von offensichtlichem Unrecht oder auch das geflissentliche Wegsehen in den Tagen des Nationalsozialismus - auch bei vielen evangelischen Christen - sich beinahe »logisch« ergibt.

Den »Promotoren« eines geistlichen und geistigen Neuanfangs war eine Anstrengung abgefordert, die der der Reformatoren des 16. Jahrhunderts bei der Bemühung, ihr Anliegen als »gebotenes« durchzusetzen, nicht viel nachstand. Leider ging es nicht darum, ein herrliches »Geschenk der Freiheit« neu zu entdecken, sondern darum, die Last der Shoa aufzunehmen und »nach Auschwitz« theologisch verantwortbar zu tragen. Das ging nicht ohne die Hilfe und Mitwirkung jüdischer Frauen und Männer, die uns die Hand über den Abgrund der Schuld reichten. Das war befreiend. Das war beglückend, anspornend, vorwärtsweisend, Mut entbindend. Unvergesslich!

Die Entscheidung, das Grundanliegen auf die Ebene kirchlich-institutioneller Verantwortung zu heben, hatte dann jene Mühen zur Folge, denen sich Synodale im Ringen um verantwortliche Erklärungen, verfassungs- oder gar grundartikeländernde Entscheidungen unterziehen müssen und in den verschiedenen Landeskirchen auch sehr oft mit bewundernswerter Mühe unterzogen haben.

Immer wieder, und gerade, wenn sich Jubiläen runden, wird gefragt: Was hat es denn gebracht? Da sind die notorischen Gegner, die Erfolg und Wert des ganzen Unternehmens anzweifeln, wünschen, dass das Rad wieder zurückgedreht würde. Der Zweifel nagt aber auch in den Reihen derer, die sich nach dem Neuen, weil so Wichtigem, ausgestreckt haben. Verstärkte Aktivität war erwartet worden. Das Echo war oft schwach. Kann Hoffnung enttäuscht werden?<sup>94</sup> »Beschlossen - abgehakt - folgenlos?« lautete das Thema einer Akademietagung in Arnoldshain zehn Jahre nach der Änderung des Grundartikels in der hessen-nassauischen Kirche. Hat der kirchen-, theologie- und mentalitätsgeschichtlich so bedeutsame Schritt »einen Prozess der Veränderung in Gang gesetzt oder war er Schluss der Debatte?«<sup>95</sup> War die rheinische Grundartikelerweiterung schon das, was sie auslösen sollte?

Was an Veränderung geschah, wird man nicht mit Hilfe von Fragebogenaktionen ergründen

können. Was wir in aller Bescheidenheit als Wirkung beobachten konnten und derzeit wahrnehmen, das lässt - um abermals mit Peter Beier zu reden - »den Rückschluss auf einen breiten, in den Konsequenzen nicht rubrizierbaren Prozess zu. Ebenso wenig sind... jene Erfahrungen verrechenbar, die der Bemühung um öffentliche Anerkennung des Beschlusses erst Leben verschaffen. Erfolge und Misserfolge nämlich, Hemmnisse, Streit und Schweigen auf der einen, Akzeptanz des theologischen, historischen und politischen Arguments auf der anderen Seite. Hier hat sich mehr ereignet, als sichtbar wird, so dass kaum zu beurteilen ist, ob der Prozess mehr die Oberfläche als das Zentrum christlichen Bekenntens in den Gemeinden berührte.«<sup>96</sup>

Dass der Prozess angestoßen wurde, war notwendig, dass er weitergeht, ist unbedingt notwendig. Dafür zu sorgen, ist und bleibt uns aufgegeben.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Kirche und Israel. Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Proponendum zur Änderung des Grundartikels der Kirchenordnung (Handreichung Nr. 45) Düsseldorf 1993, S. 3

<sup>2</sup> Zum Problem des Verfahrens vgl. Handreichung Nr. 45, S. 9 ff. und S. 71 f.; Verhandlungen der 45. ordentl. Rheinischen Landessynode 07.-11.01.1996, S. 88; Beschlüsse 42 und 43, ebd S. 95. Zum Ganzen: Katja Kriener/Johann Michael Schmidt (Hg.). Gottes Treue - Hoffnung von Christen und Juden. Die Auseinandersetzung um die Ergänzung des Grundartikels der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland, Neukirchen-Vluyn 1998

<sup>3</sup> Vgl. dazu Handreichung Nr. 45, S. 63 ff.

<sup>4</sup> Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden in: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden (Handreichung Nr. 39), 2. erw. Aufl. Düsseldorf 1985, S. 9 ff.

<sup>5</sup> Die Absage an die durch Jahrhunderte die kirchliche Praxis vergiftende Theorie, die Kirche lebe infolge der Absage des Judentums an seinen Messias Jesus im Bund Gottes und habe Israel vollgültig und exklusiv ersetzt, dürfte die eigentliche kirchliche - und theologiegeschichtliche Leistung des Synodalbeschlusses sein. Sie traf den »christlichen« Antijudaismus im Kern.

<sup>6</sup> Den langwierigen Weg dahin beschreiten und dokumentieren: Siegfried Hermle, Evangelische Kirche und Judentum - Stationen nach 1945 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B 16), Göttingen 1990; Dietrich Goldschmidt/Hans-Joachim Kraus (Hg.), Der ungekündigte Bund. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde, Stuttgart 1962; Helmut Gollwitzer/Eleonore Sterling (Hg.), Das gespaltene Gottesvolk, Stuttgart/Berlin 1966; Gabriele Kammerer; In die Haare, in die Arme. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, Gütersloh 2001. - Zur Vorgeschichte des rheinischen Synodalbeschlusses: Bertold Klappert/Helmut Starck (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980, Neukirchen-Vluyn

1980, bes. die Beiträge von Heinz Kremers und Helmut Starck, ebd., 6.5. ff. bzw. S. 12ff.; Edna Brocke/Jürgen Seim (Hg.) Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn 1986; Christoph M. Raisig, Wege der Erneuerung. Christen und Juden: Der Rheinische Synodalbeschluss von 1980 (Schriften des Salomon-Ludwig-Steinheim-Instituts 2), Potsdam 2002; Evangelische Kirche im Rheinland. Symposium »Zehn Jahre rheinischer Synodalbeschluss, 7./8. Oktober 1990. Zur Entwicklung in der DDR; Irena Ostmeyer, Zwischen Schuld und Sühne. Evangelische Kirche und Juden in SBZ und DDR 1945-1990 (Studien zu Kirche und Israel 21), Berlin 2002

<sup>7</sup> Kundgebung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, Braunschweig, 9. November 2000, in: Hans Hermann Henrix/Wolfgang Krauss (HG.), die Kirche und das Judentum, Bd. II: Dokumente von 1986-2000, Paderborn/Gütersloh 2001, S. 941 (zitiert künftig: Henrix/Kraus)

<sup>8</sup> Handreichung Nr. 39, S. 11

<sup>9</sup> Handreichung Nr. 45, S. 4

<sup>10</sup> In einer aus dem nordamerikanischen Judentum kommenden Stellungnahme vom 10. September 2000 (»Dabru Emet - Redet Wahrheit), abgedruckt in: Kirche und Israel, 18. Jg., 2003, S. 79, heißt es: »In den Jahrzehnten nach dem Holocaust hat sich die Christenheit ... dramatisch verändert. Eine wachsende Zahl kirchlicher Gremien, unter ihnen sowohl römisch-katholisch als auch protestantische, haben in öffentlichen Stellungnahmen ihre Reue über die christliche Misshandlung von Juden und Judentum ausgedrückt. Diese Stellungnahmen haben zudem erklärt, dass christliche Lehre und Predigt reformiert werden können und müssen, um den unveränderten gültigen Bund Gottes mit dem jüdischen Volk anzuerkennen und den Beitrag des Judentums zur Weltkultur und zum christlichen Glauben selbst zu würdigen«. - Zu »Dabru Emet« vgl. Rainer Kampling/Michael Weinrich (Hg.), Dabru Emet - redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003. Vgl. dazu auch die Erklärung einer christlichen Akademikergruppe für christlich-jüdische Beziehungen aus den USA vom 1. September 2002 (Kirche und Israel, 18. Jg., 2003, 85-88), in der es heißt: »Wir glauben, dass eine Revision der christlichen Lehre über das Judentum und das jüdische Volk eine zentrale und unumgängliche Verpflichtung der Theologie in unserer Zeit darstellt. Es ist dringend notwendig, dass das Christentum das Judentum angemessen versteht und beschreibt und zwar nicht nur, um dem jüdischen Volk gegenüber gerecht zu sein, sondern auch um der Integrität des christlichen Glaubens willen, den wir ohne Bezug auf das Judentum nicht verkünden können«.

<sup>11</sup> Die »Promotoren« des rheinischen Synodalbeschlusses ahnten nicht, welche Konsequenzen ihre Bemühung haben würden. Sie wollten ursprünglich Mängel, die sie an der Studie »Christen und Juden« des Rates der EKD von 1975 wahrnahmen, »nachbessern«, um dadurch die Studie mit einer Lesehilfe für die Gemeinden fruchtbar zu machen.

<sup>12</sup> Der damalige Präses Karl Immer schrieb in seinem Vorwort zum Synodalbeschluss: »Kein Bekenntnis der Kirche«, (aber) »der entscheidende Schritt in einen uns alle aufgetragenen Lernprozess, durch den wir auf theologische Fragen hingewiesen werden, denen wir nicht ausweichen dürfen« (Handreichung Nr. 39, S. 8f).

<sup>13</sup> Vgl. Eberhard Bethge, Barmen und die Juden - eine nicht geschriebene These?, in: Regine Claussen/Siegfried Schwarz (Hg.), Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche zum 20. Juli 1944, Bonn 1986, S. 147-166.

<sup>14</sup> Eberhard Bethge sah im rheinischen Beschluss in der Tat die Fortschreibung von Barmen: »Das Faktum der Begegnung und das Anhören Überlebender von Auschwitz ist voll durchgeschla-

gen, der Ruf nach Umkehr richtet sich an die Kirche und nicht an die Juden, theologische Grundsatzentscheidungen zum Bund, zur Mission und zur Christologie sind nicht nur vorgeschlagen, sondern mit Ja und Nein bekannt... die Fortschreibung von Barmen als Errichtung entscheidender Barrieren wider den Antijudaismus ist weltweit auf ungekanntes Echo gestoßen«. Aber: »Was rührt sich z. B., den klaffenden Widerspruch zwischen dem Beschluss und der Identitätsurkunde dieser Kirche, nämlich der Kirchenordnung, zu bearbeiten, indem dieser Anfang der 50er Jahre vornehmlich vom Barmer Bekenntnis her geschaffene Kirchenordnung Israel nur im Missionsartikel vorkommen lässt, wo es doch in die Grundelemente für die Existenz und das Leben dieser Kirche gehört?« (a.a.O., S. 164)

<sup>15</sup> Wie sehr in den Kirchen weltweit und ohne Konfessionsbegrenzung an der Überwindung der »Israelvergessenheit« der Kirche gearbeitet worden ist, ja, dass diese Bemühung das eigentliche theologie- und kirchengeschichtlich relevante Thema nach 1945 war, belegen die beiden von Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix bzw. von Hans Hermann Henrix und Wolfgang Kraus für den Zeitraum von 1945 bis 2000 herausgegebenen umfangreichen Dokumenten-Bände (Paderborn/München 1987 bzw. Paderborn/Gütersloh 2001; hinfür zitiert: Rendtorff/Henrix bzw. Henrix/Kraus).

<sup>16</sup> Vgl. Hans-Joachim Barkenings, Ein großer Schritt voran. Zur Änderung der rheinischen Kirchenordnung, in: Kirche und Israel, 4. Jg.; 1987, S. 178-183

<sup>17</sup> Dass der Prozess von Umkehr und Erneuerung als reformatorischer Wandel eingestuft wird, beweist das Dokument »Dabru emet« (siehe Anm. 10)

<sup>18</sup> Kirchengesetz zur Änderung des Grundartikels der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1996 (Kirchliches Amtsblatt der EKIR, Nr. 1, 25. Januar 1996; bei Henrix/Kraus, S. 743 f.)

<sup>19</sup> Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Studie »Christen und Juden« vom Mai 1975, in: Rendtorff/Henrix, S. 558-578

<sup>20</sup> Ärgerlich war z.B. die Behauptung der Studie, die Einsicht sei gewachsen, »dass Mission und Dialog zwei Dimensionen des einen christlichen Zeugnisses« seien (Rendtorff/Henrix, S. 578).

<sup>21</sup> Handreichung Nr. 39, S. 117-119

<sup>22</sup> Dem hat zweifellos das von Rolf Rendtorff herausgegebene »Arbeitsbuch Christen und Juden« (Gütersloh 1979) gedient. Aus dem Kreis der rheinischen »Promotoren« haben Heinz Kremers und Wolfgang Wirth daran mitgewirkt. Man hätte den beiden folgenden EKD-Studien II und III (1991 und 2000) als Kommentar jeweils Nachfolgebände dieser Art gewünscht.

<sup>23</sup> Handreichung Nr. 39, S. 12-28. - Vgl. dazu Christoph M. Raissig, S. 132, der die Bedeutung des »Kurzpapiers« (=Beschlussvorlage) offensichtlich verkannt hat.

<sup>24</sup> Handreichung Nr. 45, S. 32

<sup>25</sup> Rendtorff/Henrix, S. 447f

<sup>26</sup> Handreichung Nr. 39, S. 28 - These VI: Zur Frage der Judenmission, Abschnitt 5

<sup>27</sup> Hans-Joachim Barkenings, Erwägungen zur Änderung der rheinischen Kirchenordnung nach dem Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, in Edna Brocke/Jürgen Seim (Hg.). Gottes Augapfel, S. 147-158

<sup>28</sup> Henrix/Kraus, S. 627-668

<sup>29</sup> Henrix/Kraus, S. 633-637

<sup>30</sup> Henrix/Kraus, S. 637 ff

<sup>31</sup> Henrix/Kraus, S. 862-932 (bes. S. 862-867)

<sup>32</sup> Henrix/Kraus, S. 932-994; Zur Neupositionierung der Kirche vgl. den instruktiven Aufsatz von Johann Michael Schmidt, Israel in synodalen Erklärungen und Kirchenordnungen. In: Evangelische Theologie, 61. Jg., 2001, 4, S. 282-289. Einen schematischen Überblick über die synodalen Vorgänge bietet der Materialdienst des Evangelischen Arbeitskreises Kirche und Israel in Hessen und Nassau (Nr. 3/1998, auch als Sonderdruck). - Vgl. auch Ernst Lippold, Die Gliedkirchen zum Thema Kirche und Judentum, in: Christen und Juden. 50 Jahre Erklärung von Weißensee. Eine Handreichung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland im Jahr 2000. Erw. Neuausgabe 2001, S. 15-21.

<sup>33</sup> Hans-Joachim Barkenings, Dem Antisemitismus widersprechen. Anmerkungen zu einer neuen Kirchenverfassung, in: Kirche und Israel, 4. Jg. 1989, S. 172-174

<sup>34</sup> Rendtorff/Henrix, S. 611f.

<sup>35</sup> Rendtorff/Henrix, S. 616-620

<sup>36</sup> Henrix/Kraus, S. 567

<sup>37</sup> Henrix/Kraus, S. 603-612; Moderamen des Reformierten Bundes (Hg.), Wir und die Juden - Israel und die Kirche. Leitsätze in der Begegnung von Juden und Christen. Text und Dokumentation

<sup>38</sup> Israel, Volk - Land - Staat. Handreichung in der Begegnung von Juden und Christen, erarbeitet vom Ausschuss »Juden und Christen« der Evangelisch-reformierten Kirche..., Leer 1993, Text: S. 34-35

<sup>39</sup> Henrix/Kraus, S. 744-746

<sup>40</sup> Henrix/Kraus, S. 763-764

<sup>41</sup> Henrix/Kraus, S. 744 f; Gesamttext in: Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau (Hg.), »... zur Umkehr gerufen...« Ein Lese- und Arbeitsbuch zur Erweiterung der Grundartikel der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (Schriftenreihe des Arbeitskreises 11), 1992.

<sup>42</sup> Vgl. die drei Vor-Fassungen für die Ergänzung der Grundordnung aus den Jahren 1989 und 1990. Auf der Synode im Juni 1991 ging es darum, ob auf die Ergänzung des Grundartikels nicht verzichtet werden sollte (»... zur Umkehr gerufen...«, S. 64).

<sup>43</sup> Vgl. Rückblick von Gerhard Wendland, 10 Jahre Änderung des Grundartikels der Kirchenordnung der evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: Materialdienst 1/2002, S. 2-5

<sup>44</sup> Gerhard Wendland, ebd., S.4

<sup>45</sup> Auf Einsichten müssen Taten folgen, in: Gabriele Kammerer, Wie hältst du's mit dem Judentum? Christliche Suchbewegungen im Gespräch. 50 Jahre Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau (Schriftenreihen des Arbeitskreises 19), 2003, S. 111

<sup>46</sup> In einer früheren Phase der Geschichte ist eine hessische Kirchenbehörde in einzigartiger Weise tätig geworden, vgl. Hans-Joachim Barkenings, »Immer auf der Seite des Rechts und der Wahrheit, der Liebe und des Friedens«. Eine Kirchenbehörde gegen den Pastoren-Antisemitismus anno 1890, in Pastoraltheologie - Wissenschaft und Praxis, 58, 1969, S. 34-43

<sup>47</sup> Henrix/Kraus, S. 612-617

<sup>48</sup> Henrix/Kraus, S. 699

<sup>49</sup> Rendtorff/Henrix, S. 607 f

<sup>50</sup> Henrix/Kraus, S. 669 - 671

<sup>51</sup> LS 2004, Drucksache 12: Anträge aus Kreissynoden, Nr. 33, S. 18

<sup>52</sup> Vgl. Irena Ostmeier, Zwischen Schuld und Sühne (siehe Anm. 6)

<sup>53</sup> Rendtorff/Henrix, S. 549

<sup>54</sup> Rendtorff/Henrix, S. 553 f

<sup>55</sup> Rendtorff/Henrix, S. 551 f

<sup>56</sup> Rendtorff/Henrix, S. 612-616. Vgl. Gerhard Bauer, Anmerkungen zu Text und Kontext der Berliner Synodalen. »Orientierungspunkte zum Thema Juden und Christen« vom Mai 1984, in: Edna Brocke/Jürgen Seim (Hg.), Gottes Augapfel, S. 201-212; Christoph M. Raisig, Wege der Erneuerung, S. 202-204

<sup>57</sup> Henrix/Kraus, S. 592 - 603

<sup>58</sup> Henrix/Kraus, S. 766

<sup>59</sup> Henrix/Kraus, S. 779

<sup>60</sup> Henrix/Kraus, S. 550 f. Zu den Vorgängen vgl. den Bericht bei Irena Ostmeier, Zwischen Schuld und Sühne, S. 275 - 277

<sup>61</sup> »Die Synode bittet darum, dass angesichts der unvorstellbaren deutschen Schuld am jüdischen Volk in den Medien unseres Landes (i. e. der DDR!) mit Zurückhaltung und Sorgfalt über die aktuellen Probleme informiert wird« (Henrix/Kraus, S. 551; dazu Irena Ostmeier, S. 276 f.)

<sup>62</sup> Henrix/Kraus, S. 829 f.

<sup>63</sup> Henrix/Kraus, S. 801 f.

<sup>64</sup> So der einleitende Kommentar bei Henrix/Kraus, S. 801 f.

<sup>65</sup> A. a. O., S. 802

<sup>66</sup> Rendtorff/Henrix, S. 538 - 540. Siegfried Hermle, Evangelische Kirche und Judentum, S. 309 - 314

<sup>67</sup> Henrix/Kraus, S. 680 - 683

<sup>68</sup> Henrix/Kraus, S. 683 - 685

<sup>69</sup> So der Kommentar bei Henrix/Kraus, S. 680

<sup>70</sup> Sonderdruck aus Nr. 3/1998

<sup>71</sup> Abs. 4 neu. Bei Henrix/Kraus nicht dokumentiert. Die Synodalerklärung vom 26. Mai 1993 gibt dazu weder einen Hinweis noch eine Absichtserklärung.

<sup>72</sup> Nr. 1/2002, S. 40. Vgl. Gesetz und Ordnungsblatt für Ev.-luth. Kirche in Oldenburg 16. Mai 2002 (Nr. 47)

<sup>73</sup> Ernst Ströhlein zu der Erklärung vom 3. Mai 1984, in: Edna Brocke/Jürgen Seim, Gottes Augapfel, S. 191 - 198, Text: ebd. S. 260f.; Synopse Badische Erklärung/Rheinischer Beschluss, ebd. 198

<sup>74</sup> Vgl. dazu Hans Maaß, Fortschritt mit Schönheitsfehlern. Eine Betrachtung zu den Aussagen über das christlich-jüdische Verhältnis in der Grundordnungsänderung vom 26. April 2001 (Materialdienst Nr. 5/2001, S. 17 - 18)

<sup>75</sup> Text: Abgedruckt im Anschluss an die Stellungnahme von Hans Maaß in: Materialdienst Nr. 5/2001, S. 18 - Der Vorbereitung dienlich war auch eine Tagung der Evangelischen Akademie Baden (3.- 5. November 1989 in Bad Herrenalb: Auf dem Weg zu einem geschwisterlichen Dialog zwischen Christen und Juden (Herrenalber Protokolle 70)

<sup>76</sup> Das scheint das Anliegen von Volkmar Fritz in seinem Kommentar zur Badischen Erklärung vom 24. April 2004 zu sein, der auch Folgerungen im Blick auf die politische Situation zieht (ekiba 3/2004 intern, Sonderausgabe Synode, S. 4)

<sup>77</sup> Nicht bei Henrix/Kraus

<sup>78</sup> Henrix/Kraus, S. 798 - 801

<sup>79</sup> Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum, Nr. 1/2002, S. 32 - 33

<sup>80</sup> Materialdienst 2/2002, S. 12

<sup>81</sup> Einen Überblick über die verschiedenen Zwischenstationen dieser Bemühungen bietet die von der Evangelischen Kirche von Westfalen herausgegebene Broschüre »Entwurf zur Ergänzung der Einleitenden Bestimmungen der Kirchenordnung. Kirche und Israel - eine Verhältnisbestimmung - Anregungen und Materialien für die Praxis«, S. 11f. (mit Erklärungen S. 13 ff.)

<sup>82</sup> 1988 in einer Erklärung der Landessynode zu einer Vorlage des Ständigen Theologischen Ausschusses »Zum Verhältnis zwischen Christen und Juden«

<sup>83</sup> Auszug bei Henrix/Kraus, S. 832 - 859

<sup>84</sup> Henrix/Kraus, S. 848 f

<sup>85</sup> Henrix/Kraus, S. 834

<sup>86</sup> Henrix/Kraus, S. 859 - 861

<sup>87</sup> Dabei schwebte die Möglichkeit »einer trinitarischen Entfaltung ähnlich der lippischen Präambel« vor.

<sup>87a</sup> Arbeitshilfe für das Stimmnahmeverfahren zur Ergänzung der Kirchenordnung in Artikel 1 Christen und Juden - eine Verhältnisbestimmung. S. 61

<sup>88</sup> Siehe Gutachten der Theologischen Kammer S. 5

<sup>89</sup> Die vorgesehene Positionierung der Ergänzung im Anschluss an Art. 2 (2) lässt diese als Erbe des Kirchenkampfes und als »Fortschreibung« von Barmen im Blick auf die Verwerfung und Abwehr »jeder Form von Judenfeindschaft« verstehen. - Text der geltenden Verfassung: Gutachten S. 30-31.

<sup>90</sup> Gutachten S. 30 (2.3) in Verbindung mit S. 34 (oben). Wenn das »geltende evangelisch-lutherische Bekenntnis den ‚defizitären‘ Charakter« des Judentums besiegelt, dürften noch tiefergreifende Überlegungen vonnöten sein! (zu S. 33 mit Anm. 92 daselbst). - Zur laufenden Debatte vgl. die einschlägigen Beiträge in: Synode direkt. Das Braunschweiger Magazin für Kirche und Kultur, 1. Halbjahr 2004, Nr. 1, S. 56-59

<sup>91</sup> Studie des Rates der EKD »Christen und Juden« III (2000), S. 863

<sup>92</sup> Peter Beier, Übergänge. Predigten und Reden, hg. Von Christian Bartsch, Düsseldorf 1999, S. 126 f.

<sup>93</sup> Dokumentation über das Symposium »Zehn Jahre rheinischer Synodalbeschluss«, 1991, S. 11

<sup>94</sup> Rheinland 1983: »mit großer Sorge danach zu fragen, wie es mit dieser Umkehr und Erneuerung bestellt ist in unserer Kirche und in unserem Land ... Selbstkritisch stellen wir fest, dass es noch kaum gelungen ist, die Absichten des Synodalbeschlusses von 1980 in Theologie, Predigt, Unterricht und Seelsorge umzusetzen« (Rendtorff/Henrix, S. 605 f); Rheinland 1988: »fragt die Landessynode, welches Ergebnis die Bemühungen... gebracht haben« (Henrix/Kraus S. 957 und besonders der Abschnitt »4. Neue Schuld«, ebd., S. 559 f); Hessen-Nassau 2001: vgl. Rudolf Weber, Welche Früchte hat sie getragen? Die Erweiterung des Grundartikels ... Eine Fragebogenaktion 10 Jahre danach, in: Gabriele Kammerer, Wie hältst du's mit dem Judentum? S. 112-114 usw. usw. - Sehr viel hilfreicher erscheint auch heute noch, was die Evangelische Kirche in Deutschland und der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR am 26. Mai 1988 in einer gemeinsamen Erklärung zum 50. Jahrestag des Novemberpogroms als Ergebnis bisheriger Bemühung und als weiterbestehende Notwendigkeit des Handelns aufgeführt haben (Henrix/Kraus, S. 563 - 564).

<sup>95</sup> Tagungsprospekt

<sup>96</sup> Peter Beier, Übergänge, S. 133

## Herausforderungen der Zeit – Ein Vierteljahrhundert Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAJ) und Rheinischer Synodalbeschluss

Von Rickleff Münnich

»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs«, Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Februar 2005.

»Wer ist unter euch, der seines Lebens Länge eine Spanne zusetzen könnte, wie sehr er sich auch darum sorgt?« Heute so wenig wie zu Lebzeiten Jesu von Nazaret eröffnet sich die Möglichkeit einer positiven Antwort auf seine Frage (Mt 6,27). Doch angesichts des zeitlichen Ausmaßes, das der Prozess der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden annimmt - ja angesichts des Gewichts dieses Prozesses zweifellos annehmen muss -, vermag die Sorge um die Begrenztheit des eigenen Lebens schon gelegentlich zu bedrücken. Der Verstand weiß wohl gelehrt zu betonen, dass die über Jahrhunderte gepredigte und praktizierte »Lehre der Verachtung« (Jules Isaac) mit allen ihren zerstörerischen Folgen in etwa ebenso lange, also wieder Jahrhunderte benötigt, überwunden zu werden, um in der Breite einem geschwisterlichen Verhältnis von Christen und Juden in gegenseitiger Achtung und unzerstörbarem Vertrauen Platz zu machen. Das Herz freilich schlägt jetzt in menschlicher Ungeduld und sehnt sich, der Hoffnung Realität verleihen zu können - solange es noch schlägt.

So wird das Ergebnis jedes Versuch einer Bilanz und des Ausmalens der Perspektiven des christlich-jüdischen Gesprächs sehr davon bestimmt sein, ob Herz oder vielmehr Verstand das letzte Wort bekommen und sich durchsetzen. Aber vielleicht ist dieser Befund das beste Zeichen dafür, das die genannte Erneuerung tatsächlich »auf dem Wege« ist.

Nicht nur das, sogar von Meilensteinen auf diesem Wege kann durchaus mit Recht gesprochen werden. Präses Nikolaus Schneider bezeichnete in seinem Bericht vor der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland am 10. Januar 2005 den Synodalbeschluss von 1980 »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« als »einen Meilenstein christlicher Hermeneutik« »über die Grenzen der Evangelischen Kirche im Rheinland hinaus«: »die Identität unse-

rer Kirche und unser Verständnis der biblischen Botschaft werden gebunden an die Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels. Christlicher Glaube kann nicht ohne, vor allem aber nicht gegen diese Geschichte gedacht und gelebt werden.«

„ **In der Gegenwart jener Alpträume gestaltet sich auch die kommende Zeit im christlich-jüdischen Verhältnis als ein Weg über ein dünnes Eis, dessen Tragfähigkeit erst für ganz wenige Abschnitte erwiesen ist. Deshalb kann man schon dann froh sein, wenn man die weiteren ohne Einbrüche und Zerstörungen wird gehen dürfen.**

Es spricht für die Substanz des Synodalbeschlusses wie für die Richtigkeit des eingeschlagenen Weges, dass die Einschätzung, er taue zur Marke auf diesem Weg, gleichermaßen heute im Rückblick wie alsbald 1980 geäußert wurde. Damals waren die Vertreter der in den einzelnen Landeskirchen im Raum der EKD bestehenden Arbeits- und Studienkreise, die sich mit dem Thema »Christen und Juden« befassen, zu ihrer jährlichen Konferenz in der württembergischen Fortbildungsstätte Kloster Denkendorf zusammengekommen; es war gerade erst die dritte Tagung der KLAJ, wie sich jene »Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden« abkürzend nennt. Nur der rheinische Delegierte, Helmut Starck, fehlte zunächst. Denn noch tagte seine Synode. Als er aber endlich eintraf, da warf er gleich die gesamte Tagesordnung über den Haufen, wie der damalige »Koordinator« der KLAJ, Ulrich Schwemer, berichtet. Thema war sogleich der Rheinische Synodalbeschluss: »Für die in Denkendorf versammelten Mitglieder der KLAJ stellte diese Erklärung einen Meilenstein im christlich-jüdischen Dialog dar, der die einzelnen Mitglieder ermutigte, entsprechende Erklärungen in ihren Landeskirchen anzuregen. Ungefähr zwanzig Jahre sollte es dauern, bis die Mehrheit der Gliedkirchen der EKD entsprechende Erklärungen verfasst hatten.«<sup>1</sup>

Und nun sind 25 Jahre, also die Länge einer Generation, vergangen seit Gründung der KLAJ 1978 und des Rheinischen Synodalbeschlusses

1980. Ein Rückblick auf diese Zeit und ein Ausblick auf die nächsten 25 Jahre müssen sich freilich einordnen in ein weiteres und anderes Zeitmaß. Am 27. Januar dieses Jahres war es 60 Jahre her, dass die Rote Armee der Sowjetunion das Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau von weiter anhaltendem Morden befreite. Es gibt Menschen mit der Überzeugung, es handle sich hier um eine Art Ewigkeit, weil endlich (in der Endlichkeit) Schluss sein müsse mit dem Verweis auf Auschwitz und eine deutsche Schuld. Dabei ist es gerade anders herum: Schuld - und auch die Schuld an und von Auschwitz - kommt, so »sieht« es der Glaube, in der Ewigkeit noch einmal und »für immer« zur Sprache. Aber, wie Peter von der Osten-Sacken zur Gegenwart mit Recht hervorhebt, »ganz gewiss wird man mit Nachdruck im Hinblick auf die nachwachsenden Generationen unterstreichen müssen, dass es völlig verfehlt wäre, ihnen eine Schuld an Geschehnissen zu suggerieren, für die sie keine Verantwortung tragen.«<sup>2</sup> Andererseits ist diese Zeit vor 60 und mehr Jahren nicht nur bei denen, die sie erlebt haben, sondern auch bei ihren Angehörigen, Menschen der zweiten oder gar dritten Generation, als Trauma bis in Tag- und Nachträume hinein, lebendig und hautnah.

Entsprechend schwierig gestaltet sich jeder Ausblick. Denn in der Gegenwart jener Alpträume gestaltet sich auch die kommende Zeit im christlich-jüdischen Verhältnis als ein Weg über ein dünnes Eis, dessen Tragfähigkeit erst für ganz wenige Abschnitte erwiesen ist. Deshalb kann man schon dann froh sein, wenn man die weiteren ohne Einbrüche und Zerstörungen wird gehen dürfen.

Die Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK) hat sich »Leitsätze« gegeben. Darin heißt es, wir wollen »in unserer Arbeit

1. die jüdische Wurzel des christlichen Glaubens entdecken und annehmen;
2. die grundlegende Bedeutung des Verhältnisses von Kirche und Israel für unseren Glauben bewusst machen;
3. Möglichkeiten der Begegnung von Christen mit Juden und dem Judentum in Israel und anderen Ländern schaffen und fördern;
4. antijüdische Tendenzen in der Überlieferung der Kirche, in Theologie und in unserem Glauben wahrnehmen und überwinden;

5. aller Judenfeindschaft in unserem Land entgegenzutreten;

6. Informationen über das Judentum erarbeiten und bereitstellen;

7. für den Staat Israel und den Frieden mit seinen Nachbarn eintreten.

Für diese Aufgaben ist das Gespräch mit Jüdinnen und Juden unerlässlich. Judenmission lehnen wir ab.<sup>3</sup>

In den einzelnen Landeskirchen und Mitgliedsarbeitskreisen der KLAK geht man diese Aufgaben den regionalen Gegebenheiten, Möglichkeiten und Kräften gemäß verschieden an. Hier soll, nicht zuletzt im Hinblick auf die gerade erfolgte Würdigung des Beschlusses und der Thesen der Landessynode von 1980 »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« am Beispiel der Evangelischen Kirche im Rheinland die Aufnahme und Weiterführung dieser Aufgaben ausschnittsweise beleuchtet werden.

### 1. »Die jüdische Wurzel des christlichen Glaubens entdecken und annehmen«

Der Begriff der Wurzel im Verhältnis zu Israel stammt vom Apostel Paulus.

1980 wurde der Vers Röm 11,18 als Leitmotiv über den Rheinischen Synodalbeschluss gesetzt: »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.« Bertold Klappert unterstrich am 9.01.2005 vor der Rheinischen Landessynode, dieses Motto sei »zu Recht« gewählt worden sei und führte aus:

»Weil die Kirche ‚Mitteilhaberin geworden ist am Fett des Ölbaumes‘ (Röm 1,17), lebt sie von der ‚Kraft der Wurzel‘ (Fr. Mußner) bis in alle Weltzeit. Denn ‚das Heil kommt von den Juden‘ (Joh 4,22). Dabei darf der Vers von Röm 11,18 nicht zu eng verstanden werden. Denn die Wurzel ist Abraham, der Stamm aber ist Israel-Judentum (Berndt Schaller).«<sup>4</sup> Zwar dürfe man »die Einheit bzw. Verbundenheit der Kirche mit Abraham, Isaak und Jakob als *Wurzel* und mit Israel-Judentum als *Stamm*« nicht verkennen, da sie den Ursprung der Kirche, »das Wunder ihrer eigenen Existenz« darstelle.<sup>5</sup> Doch zugleich ginge, weil Abraham die Wurzel sei, ihre Kraft »in der Erwählungs- und Segenslinie von Israel-Judentum nicht auf, sondern ... auch in der

Segenslinie von Hagar-Ismael ein. Das ist exegetisch zu erinnern und ökumenisch im Sinne der Konvivenz für die Öffnung hin zum Dialog mit dem Islam zu leben!<sup>6</sup>

Für Klappert ist dies einer von vier Aufträgen, die sich aus dem Rheinischen Synodalbeschluss von 1980 für heute ergeben: »eine Abraham- und Sarah-Gemeinschaft mit dem Judentum in der Öffnung auch gegenüber dem Islam«.<sup>7</sup>

Die Landessynode ist Klappert insoweit gefolgt, als sie in »der Perspektiverweiterung, die das jüdisch-christliche Gespräch durch die innerhalb und außerhalb Deutschlands stärkere Präsenz des Islam und der Muslime erfährt (abrahamische Gespräche)« einen der wesentlichen Aspekte der Veränderungen in der »Situation zwischen Juden und Christen« erkannte, der dazu führt, »dass der Prozess von Umkehr und Erneuerung heute bei aller Dankbarkeit für das bereits Erreichte erläutert, intensiviert und fortgeschrieben werden muss«.<sup>8</sup>

**Die für Klappert aus dem Synodalbeschluss abzuleitende Öffnung hin zum Dialog mit dem Islam ist zunächst ein Postulat. Noch ist nicht abzusehen und hängt von vielen, auch politischen Bedingungen auch außerhalb Europas ab, ob ein solcher Dialog überhaupt führbar sein wird. In jedem Fall wird darauf zu achten sein, dass die neue Öffnung nicht zur Überbelastung der »Abraham- und Sarah-Gemeinschaft mit dem Judentum« wird.**

Die für Klappert aus dem Synodalbeschluss abzuleitende Öffnung hin zum Dialog mit dem Islam ist zunächst ein Postulat. Noch ist nicht abzusehen und hängt von vielen, auch politischen Bedingungen auch außerhalb Europas ab, ob ein solcher Dialog überhaupt führbar sein wird. In jedem Fall wird darauf zu achten sein, dass die neue Öffnung nicht zur Überbelastung der »Abraham- und Sarah-Gemeinschaft mit dem Judentum« wird. In keinem Fall werden die Christen hin zu einem christlich-islamischen Dialog vordringen können, weil die jüdischen Geschwister womöglich »noch nicht so weit« sind und man ihnen (wieder einmal) in der Erkenntnis voraus ist. Schon jetzt begegnet man hin und wieder christlichen Zeitgenossen, deren dialogisches Feuer im christlich-jüdischen Gespräch erkaltet ist und die nun hoffen, dieses Feuer in der Begegnung mit Muslimen durch frischen Wind wieder anfachen zu können. Außerdem ist noch nicht

erwiesen, ob der gerne verwendete Begriff des »Trialoges« womöglich nicht allein als Wort im Duden, sondern auch als Realität nicht existent ist.

Die Rheinische Landessynode tat jedenfalls gut daran festzuhalten: »Anders als noch 1980 muss heute das Zeichen der Treue Gottes (gegenüber seinem Volk Israel) nicht nur nach innen in unseren Kirchen und im Dialog mit jüdischen Gemeinden vertreten, erläutert und begründet werden, sondern auch nach außen gegenüber anderen Religionsgemeinschaften, besonders dem Islam, und gegenüber politischen Kräften, die im Nahost-Konflikt ihre unterschiedlichen Interessen haben.«<sup>9</sup>

## 2. »Die grundlegende Bedeutung des Verhältnisses von Kirche und Israel für unseren Glauben bewusst machen«

Der tatsächliche Stellenwert des Verhältnisses von Kirche und Israel und seiner Erneuerung zeigt sich auf christlicher Seite in den Lebensäußerungen der Gemeinde. Er zeigt sich in ihrem Gottesdienst und dort in ihren Liedern, ihrer Liturgie und ihren Gebeten. So war es nicht zufällig, dass die KLAK dort am meisten Widerspruch erfuhr, wo sie 1993 die »Erneuerte Agenda« der VELKD und der EKU und ihre Texte unter dem Gesichtspunkt der Ergebnisse des christlich-jüdischen Dialogs durcharbeitete.<sup>10</sup> Eine Arbeitsgruppe der KLAK hatte z. B. nach der aus christlich-jüdischer Sicht angemessenen Gebetsanrede gefragt: Ist ein Gebet an Jesus Christus zu richten oder wird damit die Einzigkeit Gottes in Frage gestellt? Die Kirchenleitungen von VELKD und EKU beauftragten ihre Theologischen Ausschüsse mit der Behandlung der aufgeworfenen Fragen. »Die Reaktionen aus den Theologischen Ausschüssen waren recht schroff und theologisch rückwärtsgewandt. Sie waren geprägt vom Geist der Besitzstandswahrung des christlichen Glaubens und von der Angst, die eigene Identität zu verlieren. Aus einer kritischen Anfrage an die Texte wurde unversehens eine kirchenamtlich sehr kontrovers geführten Debatte. Die theologischen Ausschüsse verfassten eine Stellungnahme zu den KLAK-Äußerungen, die leider ein Spiegelbild einer Theologie waren, die die Verwurzelung des Christentums im Judentum zwar erkennt, aber sich gegen die notwendigen Schritte der Umsetzung wehrt.«<sup>11</sup>

Vor diesem Hintergrund hat die Rheinische Landessynode eine neue Bahn gebrochen, wenn sie

dem Thema und Arbeitsfeld jetzt »Vorrang« unter den anstehenden Aufgaben 25 Jahre nach ihrem ersten Synodalbeschluss zum christlich-jüdischen Verhältnis einräumt. Dieser Bedeutung halber sei aus der Synodendrucksache etwas ausführlicher zitiert:

»Eine Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel muss sich auch in der Praxis niederschlagen, insbesondere im Gottesdienst. Hier muss sie sich bewähren und bewahrheiten. Im Synodalbeschluss von 1980 fand das Thema Gottesdienst ebenso wie alle anderen praktischen Arbeitsbereiche der Gemeinden noch keine Erwähnung. (...)

– Bei den gottesdienstlichen Lesungen und bei den Predigttexten sollten Abschnitte des Alten und des Neuen Testaments gleichmäßig vertreten sein. Diesem Anliegen muss die fällige neue Perikopenordnung gerecht werden, indem alttestamentliche Texte stärker berücksichtigt werden und eine flexiblere Praxis der Textauswahl vorgesehen wird.

– Für die Gemeinden sollten kurzfristig Empfehlungen erarbeitet werden, wie diesem Anliegen bereits vor der noch nicht absehbaren Fertigstellung der Revision der Perikopenordnung auf liturgisch verantwortliche Weise Rechnung getragen werden kann.

– Eine Neuauswahl der Wochenlieder ist unter dem Aspekt der Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel anzustreben.

– Die Gemeinden brauchen neue Lieder, die der Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel Rechnung tragen.

– Im Bereich der Kirchenmusik ist ein kritischer Umgang mit Texten von Oratorien, Kantaten, Passionen und anderen Chorstücken aus allen Jahrhunderten nötig.

Insgesamt darf die Berücksichtigung des besonderen jüdisch-christlichen Verhältnisses und seiner Erneuerung nicht auf einzelne Fest- und Gedenktage beschränkt bleiben, sondern muss eine »durchlaufende«, d.h. stets präsente Thematik sein, die in der ganzen Liturgie Berücksichtigung findet.«

Hindernis für die Umsetzung dieses Arbeitsplans wird sein, dass Perikopenordnung wie Gesangbuch (wenigstens im »Stammteil«) keine Sache einer einzelnen Landeskirche sind. Das bedeutet,

dass die Anliegen der Evangelischen Kirche im Rheinland unter Umständen noch Jahre, wenn nicht Jahrzehnte durch Kommissionen, Ausschüsse, Arbeitsgruppen und Synoden wandern werden und nicht gewiss ist, was am Ende des Weges von ihnen noch übrig bleiben wird. Doch ein wichtiger, wenn nicht entscheidender Anfang ist gemacht und noch ist keine Zeit für Skepsis oder gar Resignation.

### 3. »Aller Judenfeindschaft in unserem Land entgegenzutreten« sowie »für den Staat Israel und den Frieden mit seinen Nachbarn eintreten«.

Die Debatte um die Beziehung zum Staat Israel, zur Politik der israelischen Regierungen und Festlegungen im Nahostkonflikt hat in der Vergangenheit zu heftigen Spannungen innerhalb der KLAKE geführt.

Auslöser war die Mitgliedschaft der KLAKE in der »Evangelischen Mittelostkommission« (EMOK), in der sich alle kirchlichen Organisationen treffen, die im Nahen Osten vor Ort tätig sind oder dauerhafte Kontakte zu Arabern und Israelis (oder zu beiden) haben. Den Anlass bildete das Vorhaben der EMOK 1992, eine Studie zum israelisch-palästinensischen Konflikt herauszugeben. Die jeweilige Verbundenheit mit israelischen oder palästinensischen Partnern und die so auch je unterschiedliche Kenntnis und Wahrnehmung der Lage sowie auseinanderklaffende Beurteilungen der Menschenrechtssituation, der Demokratie in Israel sowie der Frage des Einsatzes von Gewalt führten die KLAKE an den Rand der Spaltung. Delegierte einiger Landeskirchen forderten, dass die KLAKE in keinem Fall eine Mitverantwortung für die Studie der EMOK übernehmen dürfe. Die Brisanz wurde letztlich dadurch gemindert, dass der Rat der EKD nicht bereit war, sie als Studie zu veröffentlichen und sich so zu Eigen zu machen.<sup>12</sup>

Das Grundproblem ist seitdem freilich unverändert. Zum Teil innerhalb derselben Landeskirchen geht ein tiefer Riss durch das kirchliche Engagement im Nahen Osten. Auf der einen Seite besuchen Christinnen und Christen im christlich-jüdischen Gespräch den Staat Israel und hören von den Sorgen und Ängsten der Israelis vor Selbstmordanschlägen und Terror. Auf der anderen Seite sind vor allem Missionsgesellschaften wie z.B. das Evangelische Missionswerk in Südwestdeutschland historisch gewachsen mit den palästinensischen Christen verbunden, die ihnen von Menschenrechtsverletzungen der Israelis, von Willkür und Schikane gegenüber der palästi-

nensischen Bevölkerung berichten. Zwischen beiden Gruppierungen findet kaum ein Dialog statt. Gespräche werden ferner durch überzogene Polemik zu Gunsten der jeweiligen »Klientel« im Nahen Osten erschwert.

**„ Wenn die evangelischen Kirchen und ihre Werke sich nicht auf Dauer mit verschiedenen Zungen im bzw. zum Nahostkonflikt äußern wollen, was für Außenstehende eher den Anschein des Redens mit gespaltener Zunge erweckt, dann ist hier zukünftig ein großes und noch weitgehend unbeackertes Arbeitsfeld zu schließen.**

So versuchen die einen, Verständnis für den Trennzaun zwischen israelischem Staatsgebiet und besetztem Westjordanland zu wecken, indem sie auf drastisch gesunkene Zahlen von Selbstmordattentaten und getöteten Opfern hinweisen, während die anderen zur selben Zeit verbreiten, Israels Trennmauer sei »schlimmer als die Berliner Mauer«. In diesem Fall wollen sie nach eigener Aussage ausdrücklich »unter anderem durch ihre Berichte die öffentliche Berichterstattung und Meinung in Deutschland ergänzen.«<sup>13</sup> Dabei wird wer nur irgendeine Ahnung davon hat, was die Mauer in Berlin über mehr als 28 Jahre hin bedeutet hat, und dass sie die Bürgerinnen und Bürger des eigenen Landes davon abhalten sollte, ihren Staat zu verlassen, anständigerweise die Finger davon lassen, eine Pressemeldung mit der Überschrift »Israels Trennmauer ist schlimmer als die Berliner Mauer« herauszugeben.

Wenn die evangelischen Kirchen und ihre Werke sich nicht auf Dauer mit verschiedenen Zungen im bzw. zum Nahostkonflikt äußern wollen, was für Außenstehende eher den Anschein des Redens mit gespaltener Zunge erweckt, dann ist hier zukünftig ein großes und noch weitgehend unbeackertes Arbeitsfeld zu schließen.

Einen neuen Anfang hat jetzt wiederum die Rheinische Landessynode gemacht, indem sie im Januar 2005 beschloss: »Umfassender noch als 1980 muss heute das Zeichen der Treue Gottes nicht nur im Blick auf die Errichtung, sondern auch auf den dauerhaften Bestand dieses Staates interpretiert werden. Darauf zielt das grundsätzliche Ja zum Staat Israel. Dieses Ja muss die glaubwürdige und unbezweifelbare Grundlage aller kritischen Äußerungen zur politischen und militärischen Praxis der gegenwärtigen Regierung Israels sein.«<sup>14</sup>

Dieser Beschluss hat als weiteren Hintergrund, wie von der Synode an anderer Stelle vermerkt, die beschämende »Brisanz, die das Thema des Antisemitismus und Rassismus durch die Ereignisse der letzten Jahre bekommen hat.«<sup>15</sup> Im selben Monat der Synodaltagung hat Wilhelm Heitmeyer zusammen mit dem Bielefelder Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung diese Brisanz beleuchtet.<sup>16</sup>

»Heutzutage darf man Israel nicht kritisieren, ohne gleich als Antisemit bezeichnet zu werden.« Solche mehr oder weniger laut vorgetragenen Vorwürfe sind häufig geworden. Sie deuten an, wie nahe Israelkritik und Judenfeindschaft gerückt sind. Das Forscherteam um W. Heitmeyer jedenfalls hat genau diesen Zusammenhang nachgewiesen: »Die empirischen Analysen konnten bestätigen, dass sekundärer und israelbezogener Antisemitismus, antisemitische Separation und NS-vergleichende Israelkritik in enger Verbindung mit klassischen antisemitischen Vorurteilen stehen. Hierbei handelt es sich nicht um legitime Kritik, sondern um Ausdrucksformen einer antisemitischen Einstellung, also um Umwegkommunikation von Antisemitismus. (...) Die Tatsache, dass ein großer Teil der deutschen Bevölkerung Antisemitismus auf Umwegen kommuniziert, halten wir für ebenso besorgniserregend wie den Eindruck, dass in der öffentlichen Debatte keine Klarheit über den Unterschied zwischen Kritik an israelischer Politik und Antisemitismus zu herrschen scheint.«<sup>17</sup>

Nicht zuletzt auch den evangelischen Kirchen ist ins Stammbuch zu schreiben: »Eine Grundvoraussetzung für eine differenzierte Meinungsbildung stellt eine mit Bedacht geführte und nicht polarisierte Debatte in der Öffentlichkeit dar. Hierbei kommt den Medien und den Eliten aus Politik und Kultur eine besondere Verantwortung zu, um Normen zu kommunizieren und Grenzlinien zu markieren.«<sup>18</sup>

Diese Aufgabe, Verantwortung wahrzunehmen und Folgerungen aus der innerkirchlichen Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses auch in der Gesellschaft öffentlich zu leben, wird in den kommenden Jahren zunehmend wichtiger werden. Insofern ist der eingangs beschriebene lange Zeitraum von Veränderungen in den christlich-jüdischen Beziehungen doch wieder sehr eingeschränkt, insofern die Zeit nicht nur zum Bekenntnis sondern auch zum Handeln drängt.

Alles hat eben seine Zeit. Es liegt nicht an uns, diese Zeit auszuwählen. Wir haben vielmehr die

uns zugemessene Zeit zu ergreifen. Die Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden ebenso wie die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland werden sich auch weiterhin dieser Herausforderung stellen.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> U. Schwemer, »Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden« - Überraschende 25 Jahre. Ein Rückblick, in: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* 1 (2003), 4.

<sup>2</sup> P. von der Osten-Sacken, »Das Geheimnis des anderen«. Versuch einer Orientierung im christlich-jüdischen Verhältnis, in: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* 4 (2004), 11.

<sup>3</sup> Abgedruckt bei U. Schwemer, a.a.O., 12.

<sup>4</sup> B. Klappert, »Geheiligt werde Dein NAME! Dein Wille werde getan!« Gedenken, Ertrag und Auftrag des Rheinischen Synodalbeschlusses von 1980, Vortragsmanuskript <[http://www.ekir.de/ekir/30500\\_30553.asp](http://www.ekir.de/ekir/30500_30553.asp)>, 19.

<sup>5</sup> A.a.O., 5.

<sup>6</sup> A.a.O., 19.

<sup>7</sup> A.a.O., 21.

<sup>8</sup> *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden - Würdigung des Beschlusses und der Thesen der Landessynode von 1980 nach 25 Jahren (Drucksache 2), 91\**.

<sup>9</sup> *Beschluss der Landessynode: I. Veränderungen des Textes »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«.*

<sup>10</sup> »Lobe mit Abrahams Samen«. Israel im evangelischen Gottesdienst. Eine Arbeitshilfe. Schriftenreihe des Evangelischen Arbeitskreises Kirche und Israel in Hessen und Nassau, Heft 15, 1995.

<sup>11</sup> U. Schwemer, a.a.O., 8. Der Streit wurde dokumentiert in: *Streit um das Gottesdienstbuch. Schriftenreihe des Evangelischen Arbeitskreises Kirche und Israel in Hessen und Nassau, Heft 17, 1999.*

<sup>12</sup> Siehe die ausführliche Schilderung des Streites um die EMOK-Studie bei Schwemer, a.a.O., 6f.

<sup>13</sup> Pressemeldung des Evangelischen Missionswerks in Südwestdeutschland vom 4.02.2005: [http://www.ems-online.org/index.php?id=116&backPID=2&tt\\_news=92](http://www.ems-online.org/index.php?id=116&backPID=2&tt_news=92).

<sup>14</sup> *Beschluss der Landessynode: I. Veränderungen des Textes »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«.*

<sup>15</sup> *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden - Würdigung des Beschlusses und der Thesen der Landessynode von 1980 nach 25 Jahren (Drucksache 2), 91\*.*

<sup>16</sup> A. Heyder / J. Iser / P. Schmidt, *Israelkritik oder Antisemitismus? Meinungsbildung zwischen Öffentlichkeit, Medien und Tabu*, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), *Deutsche Zustände 3, Frankfurt am Main 2005, 144-165.*

<sup>17</sup> A.a.O., 161.

<sup>18</sup> A.a.O., 162.



## Studium in Israel – lernen auf Zukunft hin<sup>1</sup> –

Von Annette Gebbers

**»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs«, Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Februar 2005.**

### Die Anfänge

Die schmerzliche Einsicht, dass die systematische, mit allen Mitteln moderner Industrie, Logistik, medialer und (pseudo-) wissenschaftlicher Legitimation betriebene Vernichtung jüdischer Menschen im Dritten Reich von den christlichen Kirchen nicht nur nicht verhindert worden war, sondern dass christliche Theologie mit ihrer Rede von der Schuld der Juden am Tod Jesu, der Verwerfung Israels und seiner Ersetzung durch die Kirche, durch die Entwertung des Alten Testaments als einer bloßen Vorgeschichte des Neuen (Verheißung hier, Erfüllung nur dort), auch durch die Ablösung der Person und Verkündigung Jesu von ihrem jüdischen Kontext und der damit ein-

hergehenden Behauptung, die Tora Israels sei durch das Evangelium »überholt«, dem profanen Antisemitismus geradezu den Boden bereitet hatte und also Mitverantwortung und Schuld an der Shoa trug, gab den Anstoß dazu, sich der eigenen »Verblendungsgeschichte« zu stellen und aus ihren tödlichen Fehlern zu lernen.

Die keineswegs selbstverständliche Bereitschaft von Jüdinnen und Juden, sich trotz all der grauenhaften und mörderischen Erfahrungen mit Deutschen und Christen erneut auf ein Gespräch einzulassen, war der entscheidende Impuls, darüber nachzudenken, wie ein solches von und mit Israel Lernen auf wissenschaftlich-universitärer Ebene verortet werden könnte.

Denen, die 1977 den Mut hatten, dieses Experiment trotz mancher Widerstände zu wagen, ohne auf die Zustimmung und Rückendeckung der »ganzen« Evangelischen Kirche in (West-) Deutschland zu warten und die auch heute noch mit ihren Erfahrungen und Impulsen wichtige

Begleiter und Förderer sind, verdankt sich das Programm »Studium in Israel«.<sup>2</sup>

## Die Ziele

Seit 27 Jahren eröffnet »Studium in Israel« Studierenden der Theologie die Möglichkeit, **ein Studienjahr an der Hebräischen Universität in Jerusalem** zu verbringen. Dort können sie die reichen Traditionen jüdischer Geschichte und Überlieferung in Vergangenheit und Gegenwart authentisch kennen lernen, vor allem aber lebendige Erfahrungen mit Kultur und Leben heutiger Jüdinnen und Juden in Israel machen.

Das Studienprogramm ist der **Arbeit an einem neuen Verhältnis von Christen und Juden** verpflichtet und will (s)einen Beitrag dazu leisten, dass sich die Umkehr von »antijüdischen Denkmustern hin zu einer konstruktiv-geschwisterlichen Verhältnisbestimmung christlicher Theologie und Kirche zum jüdischen Volk«<sup>3</sup> nicht nur in Erklärungen und Beschlüssen von Synoden und Kirchenleitungen, in Leitartikeln und Festreden niederschlägt, sondern Eingang »in die Nüchternheit alltäglicher, kultureller, religiöser, politischer und erzieherischer Arbeit«<sup>4</sup> findet.

Um **Aufnahme in das Programm** können sich alle angehenden Pfarrer/innen, Pastoralreferentinnen und -referenten, Lehrer/innen sowie Dozentinnen und Dozenten bewerben, die Mitglied einer Kirche der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) sind. **Voraussetzungen** sind, dass sie ihre Zwischenprüfung im Fach Theologie abgelegt und sich ausreichende Sprachkenntnisse in (Neu-) Hebräisch angeeignet haben. Die Bereitschaft, sich intensiv mit den jüdischen Wurzeln des eigenen Glaubens auseinander zu setzen, gehört ebenfalls zu den Auswahlkriterien. Dabei gilt es nicht nur, die vielen Gemeinsamkeiten, die Christen und Juden miteinander verbinden, zu entdecken und für Theorie und Praxis fruchtbar zu machen, sondern sich auch den Anfragen an christliche Theologie und Kirche seitens des Judentums zu stellen, die eigenen Traditionen selbstkritisch lernend zu überprüfen, um sie auf dem Hintergrund der neu gewonnenen theologischen Einsichten ggf. auch korrigieren zu können.

»Studium in Israel« verfolgt nicht das Ziel, Spezialistinnen und Spezialisten für ein »Randgebiet« der Theologie (Judaistik) zu gewinnen und auszubilden. Vielmehr möchte das Programm Studierende dazu befähigen, am Prozess der umfassenden

Erneuerung theologischen Denkens und kirchlichen Handelns mitzuwirken. Absolventinnen und Absolventen des Programms sollen einem christlichen Selbstverständnis Profil geben können, das sich nicht länger in Ab- und Ausgrenzung gegenüber Israel definiert und das darum darauf verzichten kann, die zugesagte Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes als einen andere dominierenden »Wahrheitsbesitz« zu missbrauchen. Die Missionierung von Jüdinnen und Juden wird auch aus diesem Grund von »Studium in Israel« dezidiert abgelehnt. Das Studienjahr lädt vielmehr dazu ein, sie in Geschichte und Gegenwart als Zeuginnen und Zeugen desselben Gottes zu begreifen, zu dem (Heiden-) Christinnen und Christen erst durch Jesus Christus gekommen sind.

Zum **Programm des Studienjahres** gehört, sich in den Grundkursen zu Talmud und Midrasch und im Einführungskurs in die rabbinische Literatur mit den Traditionen und Regeln **jüdischer Auslegungspraxis der Hebräischen Bibel** vertraut zu machen. Hier wird das lebendige Interesse des Judentums, die Offenbarung des Wortes Gottes für die jeweilige Gegenwart neu auszusagen und daraus Konsequenzen für die konkrete Gestaltung der Praxis zu gewinnen, besonders deutlich.

Die Freude am lebendigen Diskurs, der diesen Texten abzuspielen ist, die Sorgfalt auch, mit der Minderheitenvoten tradiert werden, weil sie für spätere Generationen oder andere Kontexte von Bedeutung sein könnten, die durchgängig wahrnehmbare Auseinandersetzung mit den »Schriften«, der manchmal akribisch analysierende, manchmal frei assoziierende Umgang mit ihnen, lässt (fast) alle Studierende danach fragen, warum solche oder ähnliche Bemühungen im christlichen Kontext so selten zu finden sind. Für die Exegese der Texte beider Testamente ist hier ebenso zu lernen wie für eine Theologie, »in der die Bibel ... Ausgangs- und Mittelpunkt christlichen Selbstverständnisses«<sup>5</sup> ist.

Der unauflösbare **Zusammenhang von Glaube und Handeln**, der in der Geschichte der christlichen Kirche immer wieder auseinander zu brechen drohte und droht, kommt bei der Beschäftigung mit diesen Texten jüdischer Tradition neu in den Blick und verändert nachhaltig die Haltung gegenüber der in protestantischer Tradition oft pejorativen Rede vom »Gesetz« als einem vom Evangelium überholten »Heilsweg« und eines »uneigentlichen« Wortes Gottes.

Wie Peter von der Osten-Sacken und Michael Krupp es bereits 1977 in einem Informations- und Einladungsblatt für ein Studienjahr an der Hebräischen Universität formulierten, lässt sich »in Jerusalem in seltener Dichte im Studium praktizieren:

- das Gespräch mit Juden,
- das Kennen- und Verstehenlernen jüdischer Überlieferungen,
- die Begegnung mit anderen christlichen Konfessionen, insbesondere der Ostkirchen,
- das Kennenlernen der Welt des Islam.«<sup>6</sup>

Solches Studieren fördert die **Wahrnehmungs- und Reflexionsfähigkeit gegenüber der eigenen und gegenüber fremden Kulturen und Religionen** ebenso wie die intellektuelle Offenheit für jede Form von kritischem Dialog. Die in Israel gemachten Erfahrungen regen darüber hinaus dazu an, **politische Mitverantwortung in Kirche und Gesellschaft** zu übernehmen und jedweder Form des Antisemitismus und anderen »Spielarten« der Entwürdigung von Menschen entschieden zu begegnen. Das liegt nicht zuletzt daran, dass die Begegnung mit Überlebenden der nationalsozialistischen Judenverfolgung, auch die mit jüdischen Nachkommen der zweiten und dritten Generation die Frage dringlich macht, wie man sich verantwortlich der eigenen Geschichte stellt, wie Erinnerung bewahrt und an fremder Erinnerung teilgenommen werden kann. Das tägliche Mit(er)leben des politischen Konflikts zwischen jüdischen Israelis und palästinensischen Arabern verschärft diese Anfrage noch und erhöht die Sensibilität für die ungelösten Konflikte eines Volkes, auch die des deutschen.

So wehrt »Studium in Israel« in vielerlei Hinsicht der Gefahr einer »Provinzialisierung« theologischen Denkens und kirchlicher Praxis ebenso wie der des fortschreitenden Traditionsabbruchs in Kirche und Gesellschaft, befähigt es doch dazu, die eigenen Überzeugungen im Gespräch mit anderen offen zu vertreten, ohne die Gesprächspartner/innen für sich vereinnahmen zu wollen, in Respekt vor den Positionen und Haltungen des anderen, ohne dabei einer indifferenten »Gleichgültigkeit« das Wort zu reden.

Weil die Israelvergessenheit, ja die Judenfeindlichkeit christlicher Theologie nicht allein ein »protestantisches« Phänomen ist, sondern die Geschichte der Kirche seit ihren Anfängen begleitet, weil die auch heute noch wirksamen Vorurteile, Diffamierungen und gewalttätigen Ausschreitungen gegenüber jüdischen Mitmenschen

und Einrichtungen (Antisemitismus) nicht allein ein deutsches Phänomen, sondern ein (mindestens) europäisches sind, versteht sich **Studium in Israel als ökumenisches und europäisches Programm**. Auch wenn die Studierenden nach wie vor vornehmlich aus den verschiedenen Landeskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland kommen, so ist doch die Zahl derer, die der römisch-katholischen Kirche oder freikirchlichen Gemeinschaften angehören sowie derer, die in Österreich, in der Schweiz, in Tschechien, Polen oder Rumänien zu Hause sind, nicht unerheblich und für die Gestalt des Programms konstitutiv.

Im Begleitprogramm, das zusätzlich zu den Veranstaltungen der Universität angeboten wird und das die Studierenden mitbestimmen, tritt die ökumenische und europäische Zusammensetzung der Studiengruppe am deutlichsten zutage. Hier soll ja das in Israel Gelernte mit dem bisherigen Studium in Verbindung gebracht werden und es versteht sich, dass eben hier die unterschiedlichen Kontexte, aus denen die Studierenden kommen, eine besonders wichtige Rolle spielen.

### Lernen in Israel und mit Israelis

Auf Zukunft hin ist das in Israel angestoßene und mit Israel zu vollziehende Lernen angelegt und betrifft doch auch im Vollzug schon die Mitte des Glaubens, die eigene, christliche Identität. Klärungen, die hier nötig sind, können sich aber nicht im »Elfenbeinturm« einer Fakultät oder eines Studienkonvikts vollziehen, sondern müssen sich im Alltag bewähren.

Aus diesem Grund wohnen die Studierenden auch nicht als abgeschlossene Gruppe zusammen, sondern in den verschiedenen Wohnheimen der Hebräischen Universität mit anderen israelischen oder jüdischen Studierenden aus dem Ausland zusammen oder über die Stadt verteilt in Zimmern und Wohngemeinschaften. So erleben sie gewissermaßen täglich christlich-jüdisches Gespräch »live«, sind eingebunden in den Lebensrhythmus eines jüdischen Jahres mit seinen Festen und Feiertagen, tauchen ein in Sprache und Kultur, Geschichte und Gegenwart des jüdischen Volkes, in eine manchmal verwirrende Vielfalt von Traditionen, von deren Existenz sie bislang nichts oder wenig wussten. Sie müssen freilich auch die Erfahrung verkraften, sich als Deutsche und als Christinnen und Christen in der Minderheit vorzufinden, auf die eigene Identität von religiösen oder nichtreligiösen Jüdinnen und Juden, von christlichen oder muslimischen Palästi-

nenserinnen und Palästinensern angesprochen zu werden und darauf antworten zu müssen.

Sich all diesen Eindrücken zu stellen, erfordert ein gewisses Maß an Belastbarkeit angesichts der angespannten politischen Situation, den Anforderungen des Studiums und den bisweilen divergierenden Interessen der Studiengruppe, aber die Mühe lohnt. Für die meisten Absolventinnen und Absolventen ist das Studium in Israel eine ihr ganzes weiteres Leben und Lernen bestimmende und **bereichernde Erfahrung** geworden.

### Studienprogramm und Studienjahr

Zur Aufnahme in das Programm »Studium in Israel« ist eine intensive Vorbereitung nötig.

Zu den **Bewerbungsunterlagen** gehört neben einem tabellarischen Lebenslauf auch der Nachweis über bisher belegte Lehrveranstaltungen, die für das Studienjahr relevant sind, eine Darlegung der eigenen theologischen Entwicklung, der Motivation für das Studienjahr, der Interessen sowie der Erwartungen daran. Auch die Kenntnis der politischen Situation in Israel/Palästina und deren Geschichte wird vorausgesetzt.

Besonderes Gewicht kommt der **sprachlichen Vorbereitung** zu. Schon bei der »Auswahltagung« im Januar eines jeden Jahres müssen die Bewerber/innen in einer Klausur ausreichende (Neu-) Hebräischkenntnisse nachweisen. Angenommene Bewerber/innen nehmen dann im Februar an einem 14-tägigen Mini-Ulpan, einem Hebräisch-Intensivkurs, in Heidelberg teil, der von einem Sprachlehrer der Hebräischen Universität Jerusalem gehalten und von Ehemaligen des Studienprogramms durch Tutorien begleitet wird. Vor Beginn des eigentlichen Studienjahres an der Universität findet dort bereits ein 8-10 Wochen dauernder Sommer-Sprachkurs (mit etwa 30 Wochenstunden) statt, der noch einmal intensiv auf das Studium vorbereitet, sodass die Seminare, Vorlesungen und Übungen, die selbstverständlich in hebräischer Sprache stattfinden, erfolgreich absolviert werden können. Darüber hinaus vergrößern sich mit der Sprachfähigkeit auch die Kontaktmöglichkeiten und nicht zuletzt beginnen auch die biblischen Texte des ersten Testaments unmittelbarer und lebendiger zu sprechen, je vertrauter ihr »Vokabular« wird.

An der **Universität** nehmen die Studierenden schwerpunktmäßig an Lehrveranstaltungen zu Talmud und Midrasch teil. Darüber hinaus be-

steht die Möglichkeit, Kurse in jüdischer Philosophie, Geschichte, Bibel- oder Islamwissenschaften zu besuchen.

Bereits während des Sommer-Sprachkurses beginnt das **Begleitprogramm**. Es wird vom Studienleiter von »Studium in Israel« verantwortet und in Absprache mit den Studierenden organisiert. Hier erhalten sie durch wöchentliche Vorträge zu Themen aus Politik, Gesellschaft und Religion Einblicke in jüdisches Leben sowie in die historische und gegenwärtige politische Situation in Israel. Darüber hinaus gibt es theologische Arbeitskreise sowie Exkursionen zu antiken Synagogen in Galiläa und archäologischen Stätten im Negev. Aber auch das Kennenlernen der christlichen Vielfalt in Jerusalem, insbesondere der verschiedenen orthodoxen und altorientalischen Kirchen, Einführungskurse in den Islam, der Austausch mit Vertreterinnen und Vertretern christlicher Theologie im palästinensischen Kontext können je nach den Interessen der Studiengruppe auf dem Programm stehen.

In drei **Blockseminaren**, die vor, während und nach dem eigentlichen Studienjahr stattfinden, haben die Studierenden Gelegenheit, nach eigener Wahl Themen zu bearbeiten, die das in Jerusalem Gelernte mit den Inhalten ihres bisherigen (Theologie-) Studiums ins Gespräch bringt.

Der **Studienleiter** ist bei all dem Ansprechpartner für die Gruppe. Er berät sie in allen das Studium betreffenden Fragen, hält Kontakt zu den Dozentinnen und Dozenten der Hebräischen Universität und anderer jüdischer Einrichtungen, zum deutschsprachigen Studienprogramm der Benediktiner an der Dormitio, zum Deutschen Institut für Altertumswissenschaften des Heiligen Landes wie auch zu Einrichtungen wie der Aktion Sühnezeichen/ Friedensdienste e.V. (Haus Pax), der christlichen Siedlung Nes Ammim und der Israel Interfaith Association. Er unterstützt die Studierenden bei organisatorischen und administrativen Fragen, steht als Seelsorger in Krisen zur Seite und begleitet den kommunikativen Prozess der Gruppe.

Nach dem Studienjahr in Jerusalem bietet der Verein »Studium in Israel e. V.« seinen Mitgliedern die Möglichkeit, gemeinsam an den im Studienjahr angestoßenen Fragestellungen weiterzuarbeiten. Diesem Zweck dienen die **Jahrestagungen**, zu denen jährlich bis zu 150 Absolventinnen und Absolventen des Programms kommen. Hier werden Themen aus allen Bereichen der Theolo-

gie, aber auch aus der Geschichte Deutschlands und des Nahen Ostens bearbeitet.

Sich austauschen und voneinander und von den Erfahrungen hören und lernen zu können, die nach dem Studienjahr in Universität und Ausbildung, in Gemeinde und Schule gemacht werden und wurden, hat vielen geholfen, auch nach dem Studienjahr

- den Reichtum der Schrift und ihrer doppelten Auslegungsgeschichte wahrzunehmen
- die eigene Tradition zu hinterfragen und neu zu gewinnen

- den Realitätsbezug und den Realitätsgehalt der biblischen Geschichte nicht aus dem Blick zu verlieren
- die eigene christliche praxis pietatis neu zu gestalten
- »die Selbstaussage des Judentums, die in seiner vielschichtigen Existenz liegt, ernst zu nehmen;
- die Bibel angesichts eines Gegenübers auszu-legen;
- die Erfahrung nicht zu vergessen, dass ich mein Christentum - wenn auch nur für ein Jahr - als Minderheit erlebte und es stark mit den Augen der Juden und ihrer Geschichtserfahrung zu sehen lernte.«<sup>7</sup>

## Projekte des Programms »Studium in Israel«

### 1. Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext<sup>8</sup>

»Die Beschäftigung mit jüdischer Bibelauslegung führte bei vielen Absolvent/innen von ‚Studium in Israel‘, die inzwischen im Gemeindepfarramt tätig waren, sowohl zu einem veränderten Anspruch an die eigene Predigtpraxis als auch zu dem Interesse, für die sonntägliche Predigtvorbereitung Hilfen an die Hand zu bekommen, die sich den Früchten des christlich-jüdischen Gesprächs verpflichtet wissen. Getragen ist dies von der Erkenntnis, dass eine veränderte Theologie nach Auschwitz ihren Niederschlag auch und gerade in der sonntäglichen Predigt finden muss.«<sup>9</sup> Da die vorhandene Literatur (Predigtmeditationen/Predigthilfen) diesem Anspruch weitgehend nicht genügte, machten sich Ehemalige des Studienprogramms daran, solche Predigtmeditationen selbst zu verfassen und diese im Eigenverlag zu veröffentlichen. Der erste Band schon stieß auf ein breiteres Publikum als erwartet: Von 400 Exemplaren steigerte sich die Auflagenhöhe bis zuletzt auf 1.800. Wenngleich die Autorinnen / Autoren allesamt Christinnen / Christen sind, so wurde dieses Projekt doch auch von jüdischen Gesprächspartnerinnen und -partnern wahrgenommen und positiv gewürdigt.

So schrieb Rabbiner Prof. Jonathan Magonet im Geleitwort zur Reihe VI:

»Allein schon die Bereitschaft junger christlicher Theologinnen und Theologen, Judentum und jüdische Menschen durch ihre Studien in Israel hautnah und ‚aus erster Hand‘ zu erleben, zeugt von einer Verbindlichkeit, die von äußerst hoher

Bedeutung ist. Vielleicht noch gewichtiger jedoch ist die Möglichkeit, die ein Buch wie dieses eröffnet: Den Abstand zwischen den wichtigen, in Dokumenten festgehaltenen Entwicklungen der Beziehungen der Kirche zum Judentum seit dem Zweiten Weltkrieg einerseits und den Meinungen und Haltungen eines durchschnittlichen Gemeindeglieds andererseits anzugehen. Hier wird die Predigt zum hauptsächlichen Medium, Bewusstsein zu schaffen, vergangenes und gegenwärtiges Unwissen und Vorurteile zu korrigieren und neue Werte nahe zu bringen.«<sup>10</sup>

### 2. Die Mischna - eine Studienausgabe

Zu den Kursen an der Hebräischen Universität, die von den Studierenden wahrgenommen werden, gehört auch eine »Einführung in die Mischna«, dem ersten »Versuch des rabbinischen Judentums, nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 n. Chr. das gesamte Gebiet der so genannten mündlichen Tora zusammenzufassen.«<sup>11</sup> Sie kam etwa im Jahr 200 n. Chr. zu ihrem Abschluss und wurde zur Grundlage aller weiteren halachischen Literatur, findet ihren Niederschlag aber auch in den Midraschim. Der Text selbst und seine Überlieferungsgeschichte stellen die Wissenschaft vor eine Vielzahl von Fragen und Problemen, die weiterer Klärung bedürfen. Michael Krupp, langjähriger Studienleiter und Mitinitiator von »Studium in Israel«, hat es sich darum zur Aufgabe gemacht, eine Studienausgabe zu erstellen, die hier Abhilfe schafft. An der Erstellung sind auch Teilnehmer des Studienjahres und ehemalige Absolventen beteiligt.<sup>12</sup>

## Perspektiven der Weiterarbeit

»Gewiss hat das jüdisch-christliche Gespräch inzwischen alle Ebenen der Kirche erreicht, aber es ist noch weit davon entfernt, tatsächlich zu einem selbstverständlichen Bestandteil des kirchlichen Lebens und der Theologie geworden zu sein. Im Leben der meisten Gemeinden hat es eine deutlich geringere Bedeutung als etwa der Dialog mit dem Islam.«<sup>13</sup>

Diese nüchterne Analyse zeigt, dass die Ziele, die die Initiatoren von »Studium in Israel« mit ihrem Projekt verbanden, noch lange nicht erreicht sind. Das Hören auf das, was Jüdinnen und Juden über sich selbst zu sagen haben, das Lernen von ihren Zeugnissen in Geschichte und Gegenwart ist und bleibt auch weiterhin von unabdingbarer Notwendigkeit, wenn es christlicher Theologie und Kirche nach der Shoa ernsthaft um eine neue Verhältnisbestimmung gegenüber Israel geht. Die Konsequenzen, die sich aus dem besonderen Verwandtschaftsverhältnis zur älteren »Schwesterreligion« Judentum in Theorie und Praxis ergeben müssten, sind in ihrer ganzen Breite weder im Bereich der wissenschaftlichen Forschung, noch in der Ausbildung von Theologinnen/Theologen und Lehrerinnen/Lehrern vollzogen worden. Die Vermittlung der neu gewonnenen Einsichten und des wieder entdeckten »gemeinsamen Erbes« in Gemeinden, Schulen und darüber hinaus in die Gesellschaft hinein ist darum eine bleibende Aufgabe. »Studium in Israel« wird dazu auch in Zukunft seinen Beitrag leisten.

Der Vorstand arbeitet u. a. daran, dass die an der Hebräischen Universität in Jerusalem erworbenen Qualifikationen auf das Theologiestudium angerechnet werden und Einsichten und Dokumente des christlich-jüdischen Gesprächs vermehrt auch in den Prüfungsordnungen der Landeskirchen ihren Niederschlag finden.

Da »Studium in Israel« sich als Multiplikator einer auf Israel dauerhaft bezogenen christlichen Theologie versteht, wird darüber nachgedacht, auch für Theologiestudierende im Grundstudium eine »theologische Lernwoche« anzubieten, die die Möglichkeit eröffnet, erste eigene Erfahrungen in der Begegnung mit der jüdischen Religion zu machen. Sie soll während eines der jüdischen Herbstfeste stattfinden und seine Liturgie sowie seine biblische und aktuelle Bedeutung zum Gegenstand haben.

Schon 1977 in Arnoldshain angedacht, aber bis heute nicht verwirklicht ist das Projekt »Studium

in Israel II«, ein Programm, das Pfarrerinnen/Pfarrern und Lehrerinnen/Lehrern im aktiven Dienst längere Fortbildungs- oder Studienaufenthalte in Israel ermöglichen soll. Die in über 25 Jahren gesammelten Erfahrungen mit dem Studienjahr sollen in die Konzeption dieses Fortbildungsprogramms einfließen. Jährlich soll solch ein Studienkurs zwischen einer monatlichen und einer dreimonatigen Form des Kontaktstudiums alternieren. Das besondere Gewicht auf der hebräischen als einer lebendigen Sprache, rabbinischer Literatur, der Begegnung mit Juden, Christen und Muslimen vor Ort und der Kenntnis des Landes muss dabei den Voraussetzungen und der Situation der im Beruf stehenden Theologinnen/Theologen und Lehrer/innen angepasst werden. Die Kooperation mit anderen kirchlichen Partnern, die diese Fortbildungsarbeit in Israel bereits leisten (etwa die Kirche von Schweden, die niederländischen Kirchen und Nes Ammim), wird bereits verfolgt.

Sinnvoll wäre darüber hinaus eine spezielle, an den Bedürfnissen von und den Anforderungen an Lehramtsstudentinnen und -studenten ausgerichtete, gesonderte Form eines Studienjahres an der Hebräischen Universität. Dies kann der vornehmlich von Ehrenamtlichen getragene Verein aber nicht ohne die Unterstützung anderer verantwortlicher Stellen leisten.

Viel bleibt noch zu tun. Manche Idee, manches Vorhaben scheint heute ebenso sinnvoll wie unerreichbar. Die Initiatoren von »Studium in Israel« haben aber gezeigt, dass es manchmal lohnt, auch das scheinbar Unmögliche in Angriff zu nehmen. Tun wir's den »Alten« also nach.

## Anmerkungen:

<sup>1</sup> Einen instruktiven Überblick über »Studium in Israel« gibt das Buch: *Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs - 25 Jahre Studium in Israel. Im Auftrag des Arbeitskreises von »Studium in Israel e.V.«* herausgegeben von Katja Kriener und Bernd Schröder in Verbindung mit Ernst Michael Dörrfuß. Neukirchen-Vluyn 2004.

<sup>2</sup> Wer mehr über die Anfänge von »Studium in Israel« erfahren möchte, sei auf folgende Publikationen verwiesen: Martin Stöhr: *Kleine Geschichte einer theologischen Initiative I - in Deutschland. In: Lernen auf Zukunft hin*, S. 251-266; Michael Krupp: *Kleine Geschichte einer theologischen Initiative II - in Jerusalem. Ein persönlicher Rückblick. In: Lernen auf Zukunft hin*, S. 267-277 und Martin Stöhr: *Notwendigkeiten und Schwierigkeiten einer Christlich-Jüdischen Zusammenarbeit - Einige Rückblicke. In: Christoph Münz, Rudolf W. Sirsch (Hg.), »Wenn nicht ich, wer? Wenn nicht jetzt, wann?« Zur gesellschaftspolitischen Bedeutung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für*

Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR), Münster 2004, S. 30ff., insbesondere S. 95-105

<sup>3</sup> Bernd Schroeder und Katja Kriener: Vorwort. In: Lernen auf Zukunft hin, S. 1

<sup>4</sup> Martin Stöhr: Ansprache zum 20-jährigen Bestehen des Pädagogisch-Kulturellen Centrums - Ehemalige Synagoge Freuden am 16. Januar 2005

<sup>5</sup> Katja Kriener: Das Programm »Studium in Israel«. In: Lernen auf Zukunft hin, S. 247

<sup>6</sup> Arnoldshainer Protokolle 9.77, STUDIUM und AUSBILDUNG in ISRAEL. Erfahrungen - Überlegungen - Vorschläge. Eine Konsultation der Evangelischen Akademie Arnoldshain vom 23.-24. Juni 1977, S. 4

<sup>7</sup> Martin Stöhr, Letztes Jahr in Jerusalem. Eine Auswertung von über 120 Studienberichten. In: Peter von der Osten-Sacken/Martin Stöhr (Hg.), Lernen in Jerusalem, lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche. Berlin 1993, S. 239

<sup>8</sup> Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext gibt es unterdessen für jede der 6 Perikopenreihen. Da sie im Eigenverlag herausgegeben werden, können sie nur selten über eine Buchhandlung bezogen werden. Sie sind aber in der Studienstelle Christen und Juden der EKIR erhältlich unter: [katja.kriener@ekir.de](mailto:katja.kriener@ekir.de) oder bei Johannes Wachowski, Tel. 0981-878556 oder Fax: 0981-82569 zu bestellen.

<sup>9</sup> Wolfgang Kruse, Projekte des Programms I: Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext. In: Lernen auf Zukunft hin, S. 279

<sup>10</sup> Jonathan Magonet, Geleitwort. In: W. Kruse (Hg.), Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext. Zur Perikopenreihe VI, Neuhausen 2001, S. III.

Hinweisen möchte ich in diesem Zusammenhang auch auf das Buch: Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog. Liturgische Anregungen - Spannungsfelder - Stolpersteine, das im Auftrag des Zentralvereins für Begegnung von Christen und Juden und dem BCJ Bayern von Alexander Deeg 2003 im Gütersloher Verlagshaus herausgegeben wurde. Auch hier haben v. a. Ehemalige des Studienprogramms versucht, die Texte der 6 Perikopenreihen (fast) aller Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres »in Israels Gegenwart« zu reflektieren und Anregungen für die liturgische Gestaltung des Gottesdienstes zu geben.

<sup>11</sup> Michael Krupp, Projekte des Programms II: Die Mischna - eine Studienausgabe. In: Lernen auf Zukunft hin, S. 283

<sup>12</sup> Zu beziehen sind die ersten neun Bände dieser Studienausgabe unter: [oskrupp@mscc.huji.ac.il](mailto:oskrupp@mscc.huji.ac.il)

<sup>13</sup> Michael Weinrich, Das jüdisch-christliche Gespräch. Eine Zwischenbilanz für den deutschen Protestantismus. In: Lernort Gemeinde, 19. Jg. Heft 1/2001, S. 20



## Nes Ammim – Zeichen für die Völker – Brücke zwischen Israel und Europa

Von Gerda E .H. Koch

**»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs«, Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Februar 2005.**

Im vielstimmigen »Konzert« der unterschiedlichen Bemühungen um ein neues Verhältnis zum Judentum und zu Israel nimmt Nes Ammim einen besonderen Platz ein.

Nes Ammim (hebr. Zeichen für die Völker, Jesaja 11,10) ist ein internationales christliches Dorf im Nordwesten Israels, zwischen Akko und Nahariya gelegen und wird von Nes-Ammim-Organisationen in drei europäischen Ländern getragen (Niederlande, Schweiz und Deutschland). Nes Ammim ist anerkannter und integrierter Teil in der politischen und sozialen Struktur des Landkreises Mate Asher. Die Gründer von Nes Ammim wollten als Christinnen und Christen nur wenige Jahre nach der NS-Zeit einen neuen Anfang in der Beziehung zum jüdischen Volk machen, sich aktiv am Aufbau des damals noch jungen Staates Israel beteiligen und gute Nachbarn für alle Menschen im multikulturellen Um-

feld Galiläas werden. Seine heutigen Bewohnerinnen und Bewohner aus Europa und manchmal auch aus Übersee, die alle im Rahmen eines Freiwilligen Friedensdienstes nur auf Zeit dort leben, führen die Gründungsidee weiter und setzen sich in Nes Ammim für Verständigung und Frieden zwischen den Völkern, Religionen und Kulturen ein. Sie leben im Dorf zusammen, bilden eine offene ökumenische Gemeinde, arbeiten in verschiedenen Arbeitsbereichen im Dorf und nehmen an einem arbeitsbegleitenden Studienprogramm teil. Die Arbeit in Israel findet ihre notwendige Ergänzung in der Arbeit der Länderorganisationen, die sich um Bekanntmachung Nes Ammims und Verbreitung seiner Ziele ebenso bemühen wie um die Gewinnung neuer Freiwilliger unterschiedlicher Altersgruppen und um das Einwerben von finanziellen Mitteln zum Erhalt des Projekts. In Deutschland nimmt darüber hinaus die Studienarbeit und Lehrerfortbildung einen hohen Stellenwert ein.

So liest sich heute eine Kurzbeschreibung von Nes Ammim. Wie aber kam es überhaupt zur Gründung dieses bis heute einzigartigen Projekts?

## **Die Idee für eine christliche Siedlung in Israel entsteht**

Die Idee von Nes Ammim entstand zuerst durch persönliche Initiativen von Christen vor allem in den Niederlanden, der Schweiz und Deutschland und wenig später durch das zwar zufällige, aber glückliche Zusammentreffen von Persönlichkeiten aus Kirche(n) und Theologie, die sich von der Idee »anstecken« und diese schließlich Realität werden ließen.

Nach den Ereignissen und Erfahrungen während des Zweiten Weltkriegs beschloss der Arzt Dr. Johan Pilon aus den Niederlanden, nach Israel zu gehen, um dort am Schottischen Missionskrankenhaus in Tiberias zu arbeiten. Die Idee dazu kam von Pfarrer Roelof Bakker, der sich für dieses Krankenhaus engagierte und dem Gedanken eines Neuanfangs zwischen Christen und Juden sehr aufgeschlossen gegenüberstand. Beide wurden später Mitbegründer Nes Ammims in den Niederlanden.

Johan Pilon wollte seinen persönlichen Teil dazu leisten, wiedergutzumachen, zu helfen und Wunden zu heilen - und dies besonders als Christ. Obwohl er ja als Niederländer eigentlich selbst eher zu den Opfern Hitlers gehörte, empfand er christliche Mitverantwortung an dem Geschehen und stellte sich bewusst in diese Linie und gemeinsame christliche Geschichte.

Während seiner Arbeit im Hospital gemeinsam mit jüdischen Kollegen erhielt Johan Pilon allmählich ein anderes Bild von Israel. Ermutigt wurde er in seinem Umdenken durch Artikel und Publikationen seiner Niederländisch Reformierten Kirche. Das Verhältnis zwischen Christen und Juden musste sich gründlich verändern. Wie sich dies aber konkret gestalten ließ, war in dieser Aufbruchsituation noch eher unklar. Wie konnten neue Wege überhaupt beschritten werden? Was war die Zielrichtung? Wer konnte Gesprächspartner für die Christinnen und Christen sein, die sich auf diesen Weg begeben wollten? Es gab mehr Fragen als Antworten.

Bei Johan Pilon entstand Ende der 50er Jahre die Idee, in Israel eine christliche Siedlung zu gründen, mit dem vorrangigen Ziel, diesen neuen Weg in der Praxis zu leben, Erfahrungen zu sammeln, weiterzudenken und weiterzugeben. Christliches Leben in Solidarität mit dem jüdischen Volk in seinem eigenen Land; miteinander zu leben, vom jüdischen Volk als dem älteren Bruder zu lernen, seine Religion, die ja die Religion Jesu war, ver-

stehen zu lernen, im Land und für das Land zu arbeiten, beim Aufbau des damals noch jungen Staates zu helfen und damit auch ein kleines Zeichen zu setzen von »Wiedergutmachung«. Diese christliche Siedlung sollte zu einem Zeichen werden, zu einem Zeichen eines neuen Verhältnisses, zu einem Zeichen von Solidarität und Erneuerung.

Johan Pilon fuhr nach Europa, um Menschen und vor allem auch finanzielle Mittel für diese Idee zu gewinnen. Von Anfang an war es ihm dabei wichtig, auch oder gerade unter den Deutschen Partner und Förderer zu gewinnen. Ohne die Beteiligung Deutscher wäre die geplante Versöhnungsarbeit unvollständig gewesen. Man musste gerade den Deutschen eine Chance zum Neuanfang und Mitmachen geben.

Er traf sich mit Christen in Deutschland, den Niederlanden und in der Schweiz, die bereit waren, diese Idee zu unterstützen. In Deutschland waren es vor allem Angehörige der Evangelischen Kirche im Rheinland, glücklicherweise meist damals schon oder später in kirchenleitender Funktion. Von Anfang an aber war man bemüht, auch andere (Landes-) Kirchen einzubeziehen. Sie erkannten die große Bedeutung und Chance dieser Idee, die in Israel stellvertretenden Dienst für die Christen tun wollte, und halfen, sie in die Tat umzusetzen.

## **Auseinandersetzungen um die Ziele**

Bei den Überlegungen, etwas für Israel tun zu wollen, gerieten vor allem bei den niederländischen Initiatoren zuerst diejenigen in den Blick, die während der NS-Zeit verfolgt waren und ihnen zugleich durch den Glauben an Jesus als den Messias nahe standen: die »Judenchristen«. Diese Gruppe hatte es auch in Israel nicht leicht, denn sie galten als »Abtrünnige« von der Religion ihrer Väter. Sollte man nicht für diese Gruppe ein Dorf errichten? Bedenken kamen sofort und zwar aus den Reihen getaufter Jüdinnen und Juden. Sie warnten vor der Errichtung einer isolierten Gemeinschaft von »Judenchristen« und damit einer Art »Judenchristlichem Ghetto«. Auch waren sie sich sicher, dass die israelische Regierung für ein solches Projekt keine Genehmigung erteilen würde.

Parallel zu dieser Idee entstand eine ganz andere, die sich schließlich als die tragfähigere erweisen sollte: »Es sollte keine Siedlung sein für Judenchristen, sondern für Heidenchristen und das Ziel

sollte sein, Steine aus dem Weg zu räumen und eine neue Seite in dem schon seit vielen Jahrhunderten belasteten Verhältnis zwischen Christen und Juden aufzuschlagen. Dieser neue Plan ... hat in Israel und in Europa viel Staub aufgewirbelt.«<sup>1</sup>

Im Jahr 1960 nahm der Plan allmählich Gestalt an: Im Juni versammelte sich in Rotterdam ein Komitee zur »Vorbereitung einer Siedlung in Israel« und im September wurde auf einer großen internationalen Tagung in Baarn (NL) beschlossen, dass »den Worten Taten folgen sollten«. Auf dieser Tagung waren auch potenzielle Unterstützer aus anderen Ländern, darunter erstmals aus Deutschland, anwesend. Als Ziele wurden formuliert: Hilfe beim Aufbau des Staates Israel zu leisten und Brücken zu bauen über den Abgrund zwischen Juden und Christen. Dazu sollten Christen als Zeichen der Solidarität neben den Bewohnern des Landes leben.

### Exkurs: Der Name und das Zeichen

Das Projekt, die zukünftige christliche Siedlung in Israel, brauchte einen Namen. Wie viele jüdische Neugründungen in Palästina und später Israel erhielt auch dieses Projekt seinen Namen aus der Bibel. Auf Vorschlag von Pfarrer Frits Kuiper wurde auf derselben Konferenz der Name »Nes Ammim« gewählt. Er entstammt dem Buch Jesaja, Kapitel 11, Vers 10:

»Und es wird geschehen zu der Zeit, dass das Reis aus der Wurzel Isais dasteht als (Nes Ammim) Zeichen für die Völker. Nach ihm werden die Heiden fragen, und die Stätte, da er wohnt, wird herrlich sein.«

»Nes« bedeutet »Zeichen« / »Ammim« sind »die Völker«. Neben den verschiedenen Bedeutungen von »Nes« (Banner, Panier, Zeichen, Wunder) kann im Hebräischen die Übersetzung von »Nes Ammim« zweierlei bedeuten: »Zeichen *der* Völker« oder »Zeichen *für* die Völker«. Beides zusammen darf man als eine Art Programm von Nes Ammim verstehen: Nes Ammim will dem jüdischen Volk zeigen, dass es Christen gibt, die einen neuen Weg versuchen, an der Seite des jüdischen Volkes, zusammen mit dem jüdischen Volk (Zeichen der Völker gegenüber Israel). Nes Ammim will Zeichen dafür sein. Und damit will Nes Ammim auch umgekehrt ein Zeichen sein für andere Christen, um ihnen zu zeigen, wie notwendig dieser neue Weg ist und wie man ihn gehen kann (Zeichen für die Völker).

Das Symbol und Zeichen für Nes Ammim wurde von einer Kunststudentin in Deutschland für das erste Mitteilungsheft entwickelt und von der internationalen Nes-Ammim-Bewegung übernommen. Es sind eine Ähre und ein Fisch, die ineinander greifen und so miteinander verbunden sind. Die Ähre gilt als ein altes Symbol im »Alten Testament« und der Fisch ist das älteste Erkennungszeichen der Christen. Am Schnittpunkt beider Symbole will Nes Ammim seinen Platz haben, um beides einander näher zu bringen: »Altes« und »Neues« Testament, jüdisches Volk und Volk der Christen, damit beide einander besser verstehen. Jesus Christus soll nicht länger als trennende Wand zwischen beiden stehen, sondern Brücke zueinander werden, der einzige Weg der Christen zum Gott Israels.

### Konkrete Pläne für das Dorf Nes Ammim

Als direkte Folge der o.g. Konferenzen wurde von den Initiatoren Nes Ammims ein »Memorandum« verfasst und noch im selben Jahr, am 11. Dezember 1960, durch eine internationale Delegation der israelischen Regierung übergeben. Dieses Memorandum ist bis heute der Kern und die Konstitution, die »Verfassung« von Nes Ammim. Es beschreibt Nes Ammim als ein »Investierungsprojekt von Geschäftsleuten und Industriellen in Amerika, Deutschland und der Schweiz«, als eine »Siedlung im Moschav-Stil« mit dem Ziel »eine gesunde wirtschaftliche Basis zu erreichen in einem gemischten landwirtschaftlich-industriellen Unternehmen, das hauptsächlich für den Export produziert«. In dem umfangreichsten Punkt 3 (Motivierung) wird eingegangen auf die »unglückliche Geschichte der Beziehungen zwischen Christen und Juden« und die Kluft zwischen beiden. »Angesichts dieses Widerspruchs und unter Berücksichtigung der Tatsache, dass das jüdische Volk durch feste Etablierung in seinem eigenen Land nicht länger in misstrauischer Selbstverteidigung gegen die christliche Umwelt scheu zu kämpfen braucht, kam eine Reihe von Christen zu dem Schluss, dass ein völliger Neuanfang erforderlich sei. Die Aufgabe der Christen ist es, nicht nur dem jungen Staat durch Wiedergutmachungen mit Anteilnahme und finanzieller Unterstützung zu helfen, sondern auch hinzuarbeiten auf gegenseitiges Wohlwollen und Verständnis auf dem Niveau konkreter menschlicher Beziehungen.«<sup>2</sup>

Premierminister David Ben Gurion hatte seinen Finanzminister Levi Eshkol beauftragt, die Delegation zu empfangen. Eshkol deutete an, dass die

Regierung dem Projekt wohlwollend gegenüberstehe. Es war das Zeichen für den Beginn.

Die Voraussetzung für die Realisierung war nun, genügend Gelder zusammenzubekommen, um das Projekt - Gründung und Errichtung eines Dorfes - finanzieren zu können. In drei europäischen Staaten wurden zwischen 1961 und 1963 Ländervereine gegründet: in den Niederlanden, der Schweiz und Deutschland. 1964 folgte ein Verein in den USA. Als gemeinsame internationale Organisation wurde schon 1961 in der Schweiz eine Aktiengesellschaft gegründet, die als gemeinnützig anerkannt wurde. Israel hatte damals noch einen vergleichbaren Status wie Entwicklungsländer.

Es gelang, so viel Geld zu sammeln, dass von einem Drusenscheich Land für die Errichtung des Dorfes gekauft werden konnte. Die Verhandlungen hatten schon 1960 begonnen, die Urkunde über den Erwerb wurde am 25. Mai 1962 unterzeichnet. In diesem Zusammenhang sei angemerkt, dass es unmöglich gewesen wäre, Land vom israelischen Staat (als Rechtsnachfolger des Britischen Mandats) zu erwerben. In Anlehnung an das biblische Recht (wonach Gott der Eigentümer des Landes ist) darf Land nicht verkauft werden. Land konnte also nur aus Privatbesitz, und d.h. i.d.R. von Arabern oder wie in diesem Fall von einem Drusen gekauft werden.

Das erworbene Land, ca. 114 ha, liegt in der Ebene Asher, zwischen Akko und Nahariya.

### Proteste in Israel

Im Herbst 1962 gelangte der Plan zur Gründung dieser christlichen Siedlung in Israel in die Öffentlichkeit und wurde von der israelischen Presse verbreitet. Sofort wurde Levi Eshkol, der kurz zuvor Ministerpräsident geworden war, vom orthodox-religiösen Flügel der Regierung attackiert wegen seiner Zusage, ein - wie man behauptete - ganzes »Missionsdorf«, dazu noch mit Missionaren aus Deutschland gründen zu lassen. Zu lebendig waren die jahrhundertlangen Erfahrungen mit dem Christentum, zu nah noch waren die schrecklichen Ereignisse und Erfahrungen aus der Zeit der NS-Herrschaft.

Erst ein Jahr zuvor, 1961, war in Jerusalem der Eichmann-Prozess zu Ende gegangen, der jedem in Israel lebenden Juden die Gesamtziele Nazi-Deutschlands, die »Endlösung«, vor Augen geführt hatte. Auch Juden, die nicht unter Verfol-

gung und Ermordung gelitten und Angehörige als Opfer zu beklagen hatten, fühlten sich nun als Teil der geplanten Endlösung und solidarisierten sich mit den europäischen Juden. Deren Erfahrungen wurden damit zur Erfahrung des ganzen jüdischen Volkes in aller Welt.

Diese schrecklichen Ereignisse hatten sich immerhin im so genannten christlichen Abendland zugetragen, und auch die gesamte christlich geprägte Geschichte vorher war ja immer auch eine Geschichte jüdischer Leiden durch Christen gewesen. Und schließlich hatte die Kirche und hatten die meisten Christen schweigend dem NS-Terror gegenüber dem jüdischen Volk freien Lauf gelassen. Nun kamen diese Christen, nur wenige Jahre danach, sogar bis nach Israel, um dort ein Dorf zu gründen - und ausgerechnet ihr eigener Premierminister hatte dem Projekt auch noch zugestimmt.

Erschwerend kam hinzu, dass einer der zukünftigen direkten Nachbarn Nes Ammims der Kibbuz Lochame HaGettaot ist, gegründet von Überlebenden aus dem Warschauer Ghetto und von Widerstandskämpfern (Ghetto-Fighter). Auch im Nachbarmoshav Regba, im nahe gelegenen Shave Zion und in der Stadt Nahariya lebten damals besonders viele Juden, die noch rechtzeitig aus Deutschland gekommen waren oder das Naziregime überlebt hatten.

Ein öffentlicher Ansturm folgte, die israelische Presse protestierte lautstark gegen die Gründung eines solchen Dorfes. Und besonders heftigen Protest gab es zudem von einem Rabbiner aus Nahariya, Dr. Aharon Keller.

Als Konsequenz dieser Proteste wurden die Pläne zur Gründung des Dorfes zunächst eingefroren.

Die Freunde und Förderer des Projektes Nes Ammim in Europa waren enttäuscht. Eine solche Opposition hatten sie nicht erwartet, zumal sie ja nun wirklich mit lauterer Absichten gekommen waren. Aber sie mussten eben auch erkennen, was 2000 Jahre Christentum auf jüdischer Seite bewirkt hatten, wie tief die Angst saß, wie mühsam ein Weg zu einem wirklich neuen Verständnis sein würde.

### Auseinandersetzung um eine klare Absage an die Judenmission

Von den Ländervereinen fuhren immer wieder Delegierte zu den künftigen Nachbarn, um mit

ihnen zu reden und sie von der Redlichkeit des Projektes zu überzeugen. Trotzdem fiel es schwer zu glauben, dass gerade diese Christen aus Europa es wirklich ernst meinten mit ihren so anders klingenden Erklärungen und einem neuen Verhältnis zum jüdischen Volk. Hatten sie wirklich aus der Geschichte gelernt? Und konnten sie auch auf Dauer diesen Weg gehen? Die Angst war noch zu lebendig.

Wie konnte man also überzeugen?

In den Ländervereinigungen wurde in dieser Zeit besonders viel theologisch gearbeitet und diskutiert. In Deutschland war inzwischen der Theologieprofessor Dr. Heinz Kremers Mitglied im Vorstand geworden. Er wurde der führende Theologe auch der Internationalen Nes-Ammim-Bewegung bis zu seinem Tode im Jahre 1988. Ihm hat Nes Ammim die Ausarbeitung der theologischen Richtung zu verdanken.

Für Heinz Kremers wie für die anderen deutschen Vorstandsmitglieder war sehr früh klar, dass es um ein wesentliches Grundprinzip gehen musste: Die klare und eindeutige Absage an jede Form der Judenmission. An die Stelle der Mission musste - theologisch und historisch begründet - der Dialog, das Gespräch zwischen gleichberechtigten Partnern treten. Nur so war Vertrauen auf jüdischer Seite zu erzielen.

Bereits auf einer Sitzung in Mülheim/Ruhr am 11. November 1960, als die Weichen für die deutsche Beteiligung gestellt wurden, hatte man sich mit der Zielrichtung Nes Ammims auseinander gesetzt. Im Protokoll hielt der erste deutsche Vorsitzende, Horst Dahlhaus, dazu fest: »Es gehe in erster Linie darum, dass Christen den Juden beim Aufbau ihres Staates Israel in einer Solidarität der Tat zur Seite stehen sollten. Und: ‚Alle Befürworter des Plans wissen allerdings, dass die gewohnten Missionswege nicht mehr beschritten werden können und dürfen.‘ Das war damals noch eine ungewöhnliche und theologisch kaum bearbeitete und deshalb noch nicht abgesicherte These.« Trotzdem wurde diese Aussage zur Grundlage der weiteren Arbeit gemacht.<sup>3</sup>

Heinz Kremers bemerkte 1986 zu diesem hoch sensiblen Themenfeld: »Ich war sofort fest davon überzeugt, dass eine christliche Siedlung in Israel, in der Christen aus mehreren Ländern mit den Juden zusammenlebten, um ein ‚Zeichen‘ (Nes) gelebter Solidarität von Christen mit dem jüdischen Volk aufzurichten, ein wichtiger Beitrag zur Versöhnung ... (und) ein Impuls zur Ver-

wirklichung der erhofften vorurteilsfreien Partnerschaft zwischen Christen und Juden werden könne. Ich bewertete die Siedlung Nes Ammim auch dann noch als einen wichtigen Impuls ..., als ich merkte, dass die diese Siedlung tragenden christlichen Kreise und Kirchen über ihre Haltung zur Judenmission uneinig waren. Einige von ihnen lehnten sie - wie ich - prinzipiell ab, andere waren noch in ihr verwurzelt, glaubten aber, dass sie jetzt, nach dem Holocaust, zumindest vorläufig jede judenmissionarische Aktivität einstellen müssten. Im Memorandum von 1960 fehlte deshalb auch eine ausdrückliche Absage an die Judenmission.«<sup>4</sup>

Heinz Kremers wurde vom internationalen Leitungsgremium Nes Ammims gebeten, ein neues Memorandum über Sinn und Aufgabe Nes Ammims zu entwerfen. »Ich musste im Redaktionsgremium einige Kompromisse schließen, gerade auch im Hinblick auf die Judenmission. Dennoch war ich zuletzt mit dem von allen akzeptierten Text doch einverstanden, denn mehr konnte ich nicht erreichen.« Nach diesem Memorandum aus dem Jahre 1964 soll Nes Ammim ein »völlig neuartiger Versuch« sein, »eine Brücke zwischen Juden und Christen zu bauen«. »Mit Entsetzen und Scham« sei man sich der Vergangenheit bewusst. »Nes Ammim ist deshalb unser sichtbares Schuldbekenntnis.« Der Kompromiss zur Judenmission liest sich so: »Wir wollen in Israel mit den Juden zusammenleben und still arbeiten, aber wir wollen ihnen weder mit Worten das Evangelium predigen noch sie über den christlichen Glauben unterrichten. Nur wenn uns jemand nach unserem Glauben fragt, werden wir bescheiden und klar antworten. Dieses unser persönliches Bekenntnis wird jedoch nie zu einer ausführlichen Predigt oder Belehrung werden, welche den Rahmen eines Gespräches sprengen, dazu verpflichtet wir uns. Im Lichte der hinter uns liegenden traurigen christlichen Vergangenheit fühlen wir uns heute unwürdig, das Evangelium in Israel zu verkündigen. Darum predigen wir nicht in Israel, sondern wir beten und arbeiten dort...«<sup>5</sup>

### Gründungsgenehmigung mit Einschränkungen

Im Sommer des Jahres 1964 fuhr Heinz Kremers mit dem »neuen« Memorandum nach Israel, »um es mit dem Sekretär des Premierministers und anderen Politikern sowie mit mehreren Professoren in Jerusalem zu besprechen. Alle waren damals mit dem Memorandum einverstanden - nur Martin Buber nicht. Denn er durchschaute, dass

unsere Ablehnung der Judenmission noch immer nicht eindeutig genug war. Er fragte mich nach meiner persönlichen Meinung. Und als ich ihm diese ehrlich entfaltet hatte, sagte er: ‚Sie hätten diesen Kompromiss nicht eingehen dürfen. Denn mit diesem Kompromiss in der Frage der Judenmission kommen Sie zu früh. Sie werden mit ihm gewiss Schwierigkeiten bekommen!‘ Ich antwortete: ‚Ich befürchte auch, dass wir noch Schwierigkeiten bekommen werden. Dennoch kann ich nicht mehr warten. Wir entfernen uns immer mehr vom Holocaust. Deshalb besteht die Gefahr, dass eine Zeit kommt, in der Christen nicht mehr bereit sein werden, sich so für Israel zu engagieren und Opfer zu bringen, wie sie der Aufbau einer Siedlung von allen Beteiligten fordert. Und der theologische Denkprozess über die Judenmission wird sich bestimmt noch viele Jahre hinziehen. Da kann ich nicht mehr warten, bis er zu einem positiven Ergebnis geführt hat! - Und schließlich hoffe ich, dass unser Leben hier in Israel uns auch Impulse für unser theologisches Nachdenken über die Judenmission geben wird.‘ Die Zukunft gab uns beiden Recht. Denn in den folgenden Jahren wäre das ganze Aufbauwerk von Nes Ammim mehrmals durch die Auseinandersetzungen um ein klares Nein zur Judenmission zusammengebrochen.«<sup>6</sup>

Über die Gespräche in Jerusalem über das Memorandum berichtete Nikolaus Becker, Gründungsmitglied des deutschen Vereins, noch von einer bemerkenswerten Nachfrage des Abteilungsleiters im Religionsministerium: »Ist der Verzicht auf Judenmission nur eine vorübergehende Taktik oder gilt er grundsätzlich und für immer?« Als Heinz Kremers den grundsätzlichen Verzicht erläuterte, soll Dr. Yonah Malachy gesagt haben: »Wenn Ihr Werk gelingt und wenn Sie dabei den Verzicht auf Judenmission durchhalten können, wird es für mein Volk eine größere Herausforderung sein als die ganze bisherige Judenmission der Kirchen in fast zweitausend Jahren.«<sup>7</sup>

Der im Memorandum von 1964 wenn auch noch nicht gänzlich befriedigend formulierte Verzicht auf Judenmission gegenüber dem israelischen Staat hatte aber zur Folge, dass die Genehmigung zum Betrieb Nes Ammims offiziell durch einen Beschluss der Knesset erlaubt wurde. Allerdings erfolgte die Zustimmung nicht ohne Einschränkung, die für die Deutschen besonders hart waren. Vorerst sollte eine Entsendung deutscher Freiwilliger in das Projekt nach Israel nicht erlaubt sein. Zu lebendig waren noch die Erfahrungen mit dem Deutschland der NS-Zeit und es gab Zweifel gerade an der Glaubwürdigkeit einer

deutschen Beteiligung. Dieses Veto sollte so lange in Kraft bleiben, bis die Nachbarn selbst es aufheben würden. Außerdem sollten auch weder Juden noch Araber in Nes Ammim zusammen mit den Christen in dem Dorf leben.

### **Die Errichtung der christlichen Siedlung Nes Ammim**

Als erste »Siedler«<sup>8</sup> war schon im Jahre 1963 ein Ehepaar aus der Schweiz gekommen; sie wohnten in einem alten ausrangierten Bus, den die Stadtwerke von Nazareth zur Verfügung stellten, auf dem bis dahin absolut unkultivierten Land ohne Baum und Strauch. Dieses Datum, Ostermontag 1963, wurde in Nes Ammim als »Gründungsdatum« für die 40-Jahr-Feier gewählt. Bis zum Ende des Jahres 1963 kamen etwa 25 junge Leute aus der Schweiz und aus Amerika. Die Nachbarn aus Regba halfen den unerfahrenen Pionieren und nahmen sie während der nasskalten Wintermonate auf. Ohne die Nachbarn wäre es nicht weitergegangen.

Um die jungen Leute künftig selbst beherbergen zu können, wurden Fertigbaracken gebaut. Alles kostete Geld und musste in Europa immer erst gesammelt werden. Der ursprüngliche Gedanke, Nes Ammim zu einem »Investierungsprojekt« zu machen, scheiterte an der Politik der arabischen Staaten. Diese hatten nämlich allen Unternehmen mit einem Boykott gedroht, die Geschäfte in bzw. mit Israel beabsichtigten. Einige Unternehmer, die man bereits für Nes Ammim gewonnen glaubte, zogen ihre Zusage auf Unterstützung wieder zurück. So war (und ist) man auf Spendengelder angewiesen.

Aus dem Kibbuz Ayelet HaShachar kam 1966 auf Initiative der israelischen Regierung Shlomo Bezek, ein Freund Johan Pilons, als technischer Berater, um Nes Ammim kontinuierlich beim Aufbau zu helfen. Dies war unbedingt notwendig, denn die meisten der jungen Leute aus Europa (und das ist bis heute noch ähnlich) waren Studenten oder hatten gerade die Schule hinter sich; Laien, Ungelernte, »Amateure« mit viel Engagement, aber wenig Know-how. Alle kamen nur »auf Zeit«, für ein Jahr oder wenige Jahre.

Die Stellung der Berater für Nes Ammim wurde noch dahin ausgeweitet, dass sie offizielle Vertreter des Landkreises geworden sind. Sie haben sogar ein Vetorecht in Entscheidungsfragen, die Grundprinzipien Nes Ammims betreffen, um sicherzustellen, dass die ursprünglichen Ziele und

die damit verbundenen Zusagen nicht ins Gegenteil verkehrt werden. Für Nes Ammim war es von Anfang an selbstverständlich, wesentliche und größere Entscheidungen prinzipiell mit den zuständigen israelischen Stellen abzustimmen.

Aus Nes Ammim sollte im Laufe der nächsten Jahre ein richtiges Dorf werden: mit Häusern, Betrieben, Arbeitsplätzen und allem, was man für das tägliche Leben benötigt - von der Wäscherei, über einen Kindergarten bis zum dorfeigenen Laden.

In Absprache mit der israelischen Regierung wurden 1965 Glas-Treibhäuser gebaut. Nes Ammim konnte damit eines seiner frühen Ziele erreichen, nämlich am Aufbau des Landes mitzuhelfen. Diese Treibhäuser waren die ersten im Norden Israels, in denen mit Rosenzucht begonnen wurde.

### Bewährungsproben

Die erste Bewährungsprobe war eine interne Auseinandersetzung. Wieder ging es um die Frage der Judenmission. Der amerikanische Nes-Ammim-Verein wollte Nes Ammim doch als Ausgangsort für eine neue Form der Judenmission zu benutzen, so war es in einer Publikation in den USA auch in Israel zu lesen, was Nes Ammims Glaubwürdigkeit in Gefahr brachte. So musste sich die internationale Nes-Ammim-Bewegung im Jahre 1967 vom amerikanischen Nes-Ammim-Verein trennen. Die Auseinandersetzung in Nes Ammim und den Länderorganisationen war damit aber noch nicht beendet.

Heinz Kremers u.a. verfassten im Jahre 1970 eine »Grundsatzklärung«, die am 24. Juni vom internationalen Leitungsgremium als verbindliches Memorandum aller Tätigkeiten in und für Nes Ammim verabschiedet wurde. Darin heißt es: »Darum kann die Christenheit weder gegen noch ohne Israel, sondern nur mit Israel im Dienste Seiner Gerechtigkeit in der Welt handeln und in der gemeinsamen Erwartung der kommenden Gottesherrschaft leben.

Nes Ammim will

- dem jüdischen Volk in seinem Land begegnen und dort mit ihm leben und arbeiten;
- dazu beitragen, dass Juden und Christen einander besser kennen und verstehen lernen und voneinander lernen;

- das Gespräch zwischen Juden und Christen im Staat Israel fördern, wobei jeder die Identität des anderen achtet;
- darum auf Missionsprosyletismus (d.h. auf den Versuch, Juden zu Mitgliedern der Kirche zu machen) praktisch und prinzipiell verzichten...«<sup>9</sup>

Eine andere Bewährungsprobe erwuchs aus der Solidarität mit Israel im politischen Alltag. Hier konnte es sich zeigen, ob und wie Nes Ammim wirklich zu den Zielen und der immer wieder zitierten Solidarität steht:

Im Jahre 1967 blieb Nes Ammim auch während der Zeit des Sechs-Tage-Krieges im Land; ebenso während des Yom-Kippur-Krieges 1973. In diesen für Israel schwierigen Zeiten konnte Nes Ammim nun den Nachbarn helfen: Viele Männer aus den Nachbarorten waren als Soldaten im Krieg, und Freiwillige aus Nes Ammim konnten einen Teil ihrer Arbeit mit übernehmen. Ein solches Verhalten (praktische, gelebte Solidarität) hat - auch später während des Golf- oder Irakkriegs - dazu beigetragen, dass man erkannte, dass die Menschen in Nes Ammim zu ihren Ideen stehen.

### Das Veto gegen deutsche Freiwillige wird aufgehoben

Nach dem Sechs-Tage-Krieg wuchs in Europa, vor allem in Deutschland, das Interesse an Israel. Viele junge Leute wollten nach Israel gehen. Aber Deutschen war nach wie vor der Weg nach Nes Ammim verwehrt. Nur als Besucher (Touristen) konnten selbst Mitglieder des deutschen Vorstands nach Israel reisen. In Israel aber war die positive Haltung sehr vieler und oft junger Deutscher gegenüber Israel im Sechs-Tage-Krieg registriert worden. Zwei Jahre zuvor, im Mai 1965, war es zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen gekommen. Dies alles führte generell zu einer veränderten öffentlichen Grundstimmung in Israel gegenüber dem »neuen« Deutschland.

Ein Jahr später erhielt Heinz Kremers eine Einladung der Hebräischen Universität in Jerusalem für ein Gastsemester in Israel. Ihm und seiner Familie wurde während dieser Zeit der Aufenthalt in Nes Ammim genehmigt. Es ist vor allem Heinz Kremers und Johan Pilon zu verdanken, dass das Veto allmählich ganz aufgehoben wurde. Unermüdlich hatten sich beide in zahllosen Gesprächen mit den Nachbarn dafür eingesetzt.

1968 kam die erste deutsche Familie nach Nes Ammim. Sie hatte vorher schon in Israel Erfahrungen sammeln können bei Aktion Sühnezeichen. Als weiteres deutsches Ehepaar kam - auf israelischen Vorschlag - ein ehemaliger Widerstandskämpfer aus Bialystok nach Nes Ammim.<sup>10</sup> Beide Familien kamen also schon mit einem gewissen Bonus und konnten diesen auch für Nes Ammim nutzbar machen.

### Nes Ammim wächst

Während der nächsten Jahre kamen viele, meist junge Menschen und Familien aus vielen Ländern und vielen Kirchen nach Nes Ammim, um dort zu leben, zu lernen und zu arbeiten. Im Jahre 1969 wurde eine Avocado-Plantage angelegt. Die erste Ernte erfolgte mitten im Yom-Kippur-Krieg von 1973.

Das Jahr 1969 war aber noch in ganz anderer Hinsicht von Bedeutung: In diesem Jahr erkannte die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland Nes Ammim offiziell als förderungswürdig durch die Kirche an; und sie forderte alle Gemeinden und Kirchenkreise auf, durch Mitgliedschaft Nes Ammim zu unterstützen.<sup>11</sup>

In den nächsten Jahren wurden vor allem Häuser für die Familien gebaut und Pläne für den Bau eines Dorfsentrums gemacht. Dieses konnte 1975, kurz nach dem Tod von Dr. Johan Pilon, dem Dorf übergeben werden. Es war und ist für das Gemeinschaftsleben unverzichtbar. Durch das Dorfszentrum konnte man nun auch die vielen Besuchergruppen, die vor allem als Touristen dieses »christliche Experiment in Israel« besichtigen wollten, unterbringen.

In den folgenden Jahren entstanden noch eine Jugendherberge und ein Gästehaus mit 96 Betten. Zum Gästehaus gehören ein Schwimmbad und ein botanischer Garten. Der botanische Garten war als Anlage ein Experiment in Zusammenarbeit mit der Universität Haifa, um zu erproben, welche Pflanzen mit weniger oder gar keinem zusätzlichen Wasser auskommen. Wasser ist eines der großen Probleme in Israel und dem Nahen Osten. Und so versucht man auch in Nes Ammim, dem Rechnung zu tragen.

### Nes Ammim im neuen Jahrtausend

Schon der Golfkrieg hatte in Nes Ammim zu einem schweren ökonomischen Einbruch geführt,

von dem sich das Dorf nur allmählich etwas erholen konnte. Zwar gab es spontane Hilfe von fast allen Landeskirchen in Deutschland nach dem Aufruf durch die Rheinische Kirche. Nach diesem wirtschaftlichen Tief und roten Zahlen, ging es wieder aufwärts, das Dorf ist und bleibt aber auf Hilfe und Zuschüsse aus den Ländern angewiesen. Nes Ammim kann einen erheblichen Teil seines Lebensunterhalts, aber nicht alles selbst erwirtschaften. Soziale Absicherungen der Freiwilligen, Investitionen und Gelder für notwendige Renovierungen werden durch Spendenmitteln aus Europa aufgebracht werden. Dies gilt ganz besonders für das Studienprogramm (s.u.). Der deutsche Verein hat Ende der 90er Jahre eine eigene Stiftung (»Peter Beier Stiftung Nes Ammim«) errichtet, um dies langfristig fördern zu können.

Spätestens Ende der 90er Jahr wurde deutlich, dass Nes Ammim in einer ähnlichen ökonomischen Krise steckte wie die Kibbuzbewegung in Israel. Alle Betriebe Nes Ammims waren von äußeren, nicht selbst beeinflussbaren Faktoren abhängig: Avocados und Rosen waren abhängig von Witterung, Weltmarktpreisen und Kurschwankungen. Das Gästehaus litt unter der politischen Lage, denn jeder Terroranschlag hatte Stornierungen von Buchungen zur Folge. So wurde die Küche des Gästehauses »koscher«, ein Raum konnte als Synagoge genutzt werden und man bemühte sich mehr um Gäste aus dem Inland. Man hoffte aber weiter auf Gäste aus dem Ausland, auch wegen der Verbreitung der Nes-Ammim-Idee.

Im Jahr 2000 wurde schließlich der zukunftsweisende Beschluss im internationalen Leitungsgremium gefasst, sich von den landwirtschaftlichen Betrieben ganz zu trennen und sich stärker auf das Gästehaus und die Studienabteilung und damit auf den Dienstleistungsbereich zu konzentrieren. Nach einem ganz neuen Betriebszweig sollte gesucht werden, um die zunächst notwendige Reduzierung der Einsatzplätze für Freiwillige später allmählich wieder aufstocken zu können.

Die Zweite Intifada führte dann allerdings dazu, dass die Nachfrage von Freiwilligen aus Europa für einen Einsatz in Israel drastisch zurückging. Nes Ammim schrumpfte von einem Dorf von fast einhundert christlichen Bewohnern auf dreißig. Man machte aus der Not eine Tugend und vermietet seitdem leer stehenden Wohnraum an Israelis. Ein »Viertel« des Dorfes wurde sogar längerfristig an die israelische Organisation »Haderach« (der Weg) vermietet, die dort mit ehema-

ligen Suchtkranken Wege ins Alltagsleben trainiert. Der Landkreis wurde zuvor über diese neuen Maßnahmen informiert und stimmte ihnen zu. Damit wurde auch der zweite Teil des Vetos von 1964 aufgehoben, der es Israelis nicht gestattete, in Nes Ammim zu leben. Als Arbeitskräfte hatten sie hingegen schon immer in Nes Ammim tätig werden dürfen.

Das Gästehaus »überlebte«, weil es sich schon vorher um den israelischen Markt bemüht hatte. Selbst streng religiöse Gruppen sind Gäste in Nes Ammim und es finden sogar jüdische Familienfeiern statt in dem »einzigsten christlichen koscheren Kibbuz«. Wie allen Gästen werden auch diesen Gruppen Führungen durch und Vorträge über Nes Ammim angeboten. Nicht wenige staunen dabei über die Veränderungen, die in christlichen Kirchen erfolgt sind, über die aber in Israel in der Bevölkerung wenig bekannt ist.

### Nes Ammim als ökumenische Gemeinde

Nes Ammim ist nicht nur dem Namen nach eine »christliche Siedlung«, sondern versteht sich auch als eine offene ökumenische Gemeinde. Von großer Bedeutung ist die Entscheidung, dass Nes Ammim zu keinem Zeitpunkt eine neue Kirche bilden wollte. Jeder, der in Nes Ammim lebt, bleibt Glied seiner Kirche.

Man hat sich eine eigene Gemeindeordnung gegeben, die sowohl der Zielsetzung Nes Ammims gerecht zu werden versucht als auch den christlichen Bewohnern, die immer aus sehr verschiedenen Kirchen und Ländertraditionen kommen. Der Verzicht auf Mission wurde in der Gemeindeordnung vom 30. Mai 1981 verankert: »Die Bewohner von Nes Ammim leben als eine christliche Gemeinde zusammen, die Christen aus verschiedenen Kirchen umfasst... Die ökumenische Gemeinde in Nes Ammim kann nur leben, wenn alle Bewohner die anderen, die einer anderen Konfession zugehören, als Christen anerkennen. Wer deshalb in Nes Ammim einen anderen Bewohner zum Konfessionswechsel bewegt oder sich dazu bewegen lässt, zerstört die ökumenische Gemeinschaft in Nes Ammim.«<sup>12</sup>

Wer in Nes Ammim einen Freiwilligen Friedensdienst ableisten möchte, muss bis heute unterschreiben, dass er auf jegliche Missionstätigkeit gegenüber Juden in Israel wie anderen Freiwilligen in Nes Ammim - verzichtet, andernfalls muss der Aufenthalt in Nes Ammim abgebrochen werden.

Die Leitung der Gemeinde erfolgt durch eine Art Presbyterium. Die Gottesdienste haben eine eigene Form, sie lehnen sich an die synagogalen Gottesdienste an, berücksichtigen die für die Synagoge jeweils vorgeschriebenen Texte und bemühen sich vor allem bei neutestamentlichen Texten oder Kontexten, die Erkenntnisse des christlich-jüdischen Dialogs deutlich werden zu lassen. Weitere Gemeindeaktivitäten wie Bibelarbeiten und Seminare, aber auch die Gestaltung der christlichen Feiertage im Dorf sind mit abhängig vom Engagement der Freiwilligen.

Lange Zeit war Nes Ammim von den niederländischen evangelischen Kirchen sogar als Auslands-pfarrstelle anerkannt. Seit einigen Jahren nehmen Gastpfarrer die seelsorgerliche Betreuung wahr und gestalten gemeinsam mit dem »Kirchenkomitee« die Gottesdienste.

In Solidarität mit dem Gastgeberland Israel übernahm Nes Ammim den Schabbat als Ruhetag. Am Vorabend versammeln sich die Freiwilligen, oft gemeinsam mit Gästen zur Gestaltung des »Erev Schabbat«. Die Liturgie, die mit jüdischen Gelehrten erarbeitet wurde, führt die christlichen Bewohner Nes Ammims in die jüdische Tradition ein, ohne diese »nachzuspielen«. Wenn jüdische Gäste anwesend sind, übernehmen diese die Einführung und Gestaltung.

Am Samstagabend findet der christliche Gottesdienst statt, am Sonntag wird wieder gearbeitet und die schulpflichtigen Kinder gehen in die israelische Schule in Regba.

Die Evangelische Kirche im Rheinland und der deutsche Nes-Am্মim-Verein finanzierten den Bau einer »Kapelle«. Sie wurde 1992 durch Präses Peter Beier eröffnet, dem verstorbenen Heinz Kremers gewidmet und heißt »House of Prayer and Study«. Damit wird der Bau schon im Namen seiner Funktion und der Zielsetzung Nes Ammims gerecht: Ein Haus des Lernens und des Gebets - und folgt damit der jüdischen Tradition der Synagoge. Das Gebäude ist zudem mit keinerlei fest eingebauten christlichen Symbolen versehen, um allen Religionen offen zu stehen und auch anderen als gottesdienstlichen Zwecken dienen zu können.

In den Nes-Am্মim-Organisationen werden Kontakte zu verschiedenen Kirchen in Europa gepflegt, nicht immer gelingt dies direkt über die Institutionen selbst, aber über persönliche Beziehungen und Mitgliedschaften. Umgekehrt wird Nes Ammim in Deutschland von einigen Landes-

kirchen, Kirchenkreisen und Gemeinden regelmäßig oder sporadisch durch Spenden und Kollekten gefördert.

### **Lernort Nes Ammim**

Nes Ammim hat gewissermaßen drei Standbeine: *Leben* in Israel als christliche Gemeinschaft, *Arbeiten* (Tun) zum Erhalt des Projekts und *Lernen* in, von und mit Israel. Es ist gewissermaßen gleichzeitig ein Lebensort, ein »Tat«ort und ein Lernort für den Neuanfang in den Beziehungen zum Judentum und zu Israel.

Die Freiwilligen sind nicht deshalb in Nes Ammim, um nur Arbeitserfahrungen in einem anderen Land zu machen, sondern sie sollen dort, unabhängig von ihrer Vor- oder Ausbildung lernen können - über ihre Geschichte, ihren Glauben und vor allem über das so notwendige friedliche Zusammenleben von Menschen verschiedener Herkunft und Religion.

Schon im Jahr 1968 begann man mit einem besonderen Programm, dem sog. Arbeits- und Informationsjahr. Neben der Arbeit erhielten die Freiwilligen Gelegenheit zur Teilnahme an Seminarprogrammen mit Exkursionen und oft auch israelischen (jüdischen wie auch arabischen) Referenten und jüdischen Lehrern. Sie sollen möglichst viel erfahren über Geschichte, Religion, Kultur, Wirtschaft und Politik Israels - und natürlich auch über den Nahen Osten und den Islam und andere christliche Gemeinschaften im Land. Dies gilt bis heute für alle, die in Nes Ammim leben, arbeiten und eben lernen, ganz gleich, ob sie direkt nach der Schule für ein Jahr kommen, als Familie oder Einzelne länger bleiben können oder im »Seniorenprogramm« oder Praktikum nur für wenige Monate Teil der Gemeinschaft werden.

Der deutsche Nes-Ammim-Verein ist zudem seit vielen Jahren anerkannter Träger des »anderen Dienstes im Ausland« (statt Zivildienst) und bietet in Kooperation mit der Evangelischen Kirche im Rheinland (unabhängig von der Zugehörigkeit zu dieser Kirche) seit 2004 auch ein »Freiwilliges Soziales Jahr« in Nes Ammim an.

Nes Ammim unterhält für diese Arbeit ein Büro für Studien- und Öffentlichkeitsarbeit, das von den Länderorganisationen aus Spendenmitteln finanziert wird. Neben der Durchführung des dorfinernen Studienprogramms, das allen offen steht, werden Programme für externe Gruppen angeboten und Kontakte in Israel zu anderen

Organisationen unterhalten, die ähnliche Ziele verfolgen.

In den 90er Jahren entstand eine Ausstellung mit einem Museumsteil über die Anfänge Nes Ammims. Die Ausstellung »Auf dem Weg zu einem neuen Verhältnis zwischen Christen und Juden« zeigt Wegbereiter des Gesprächs auf christlicher und jüdischer Seite, wesentliche Stationen in der Geschichte, wegweisende Dokumente (insbesondere christlicher Kirchen) nach 1945 und die Stellung Nes Ammims.

Seit einiger Zeit kommen auch Schulklassen, vor allem aus den Nachbarorten, nach Nes Ammim, um diesen »etwas anderen« Nachbarn kennen zu lernen. Es gibt von Zeit zu Zeit einen »Tag der offenen Tür« für alle Nachbarn und regelmäßig im November eine Zeremonie zum 9. November, die in einer interreligiösen Gruppe aus Christen, Juden und Muslimen vorbereitet und in mehreren Sprachen gestaltet wird.

Vor drei Jahren entstand die Idee für ein neues Projekt: Das »Center for Meeting and Dialogue«. Nes Ammim bietet sich Gruppen und Organisationen, die in Israel für Verständigung zwischen der arabischen und jüdischen Bevölkerung arbeiten, als Ort zur Durchführung von Begegnungen an. Die Programme werden von den Organisationen selbst erarbeitet, von Nes Ammim aber begleitet. Nes Ammim stellt sich dabei als ein »neutraler« und europäisch geprägter Ort dar, an dem sich arabische und jüdische Israelis vorbehaltlos treffen können. Die Geschichte Nes Ammims als ein Ort für Verständigung in Israel und die Freiwilligen, die sich dort für die Idee einsetzen, wirken dabei indirekt beispielgebend. Um den Organisationen die Durchführung der Seminare finanziell zu ermöglichen, werden durch die Länderorganisationen in Europa spezielle Spenden dafür gesammelt.

Der deutsche Nes-Ammim-Verein nimmt zusammen mit der Gemeinschaft evangelischer Erzieher (GEE) seit 1992 einen Auftrag der Evangelischen Kirche im Rheinland im Rahmen der Lehrerfortbildung zu Themen des christlich-jüdischen Gesprächs und des Verhältnisses zu Israel wahr. Diese Zusammenarbeit hat sogar eine viel längere Tradition, die bis in die Anfänge beider Vereine reicht. Zwar finden die meisten Veranstaltungen in Deutschland statt, aber es gab auch in früheren Jahren bereits Angebote für Israelreisen und in den letzten Jahren wurden spezielle Programme für Begegnungen in Israel und Nes Ammim entwickelt. Neben einer Ferienakademie fand im

Sommer 2004 der erste Workshop mit Lehrerinnen und Lehrern aus Deutschland und Israel statt. Nicht »nur« Austausch und Begegnung oder Kennenlernen des Landes waren das Ziel, sondern das miteinander Lernen und gemeinsame Erfahrungen machen - »face-to-face« Begegnung und Lernen. Im Jahr 2005 wird der Workshop durch die zusätzliche Beteiligung von Schülerinnen und Schülern aus beiden Ländern ergänzt und nimmt damit den Aspekt des generationenübergreifenden Lernens auf.

Auch andere Organisationen haben Nes Ammim seit einiger Zeit als Tagungsort z.B. für Pastoralkollegs mit Themen aus dem christlich-jüdischen Gespräch entdeckt.

### Ausblick

Nes Ammim hat sich von Anfang an in einer Art »Dreiecksverhältnis« entwickelt, die einzigartig ist und Erfahrungen wie Erkenntnisse ermöglicht hat, die anders nicht denkbar gewesen wären. Nes Ammim - Israel - Europa. Was hier gedacht wird, muss dort gelebt werden. Was dort erfahren wird, muss hier bedacht werden. Nes Ammim ist gewissermaßen ein Prüfstein für die christlich-jüdische Begegnung in der Realität Israels geworden. »Israel« meint dabei bewusst auch den Staat, denn nach fast 2000 Jahren hat christliche (politische) Macht erstmals eine jüdische Macht als Gegenüber, ausgestattet mit allen Mitteln eines modernen Staates.

Angesichts des wachsenden Antisemitismus in Europa und der noch lange nicht aufgearbeiteten Themen der christlich-jüdischen Beziehungen haben Gespräch und Dialog nach wie vor einen unverzichtbaren Stellenwert. Nes Ammim muss sich darüber hinaus fragen, wie »Solidarität mit Israel« heute zu definieren ist. Was kann Nes Ammim heute für Israel tun? Begegnungsprogramme und das »Center for Meeting and Dialogue« sind dabei eine Antwort, die Aufnahme der Rehabilitationsorganisation »Haderech« eine andere. Nes Ammim ist offen für neue Ideen.

Der Name verpflichtet Nes Ammim auch in Zukunft:

«Zeichen der Völker für die Völker« sein - ein besonderes christliches Zeichen in Israel, Zeichen und Garant für Abkehr, Umkehr und Erneuerung im Verhältnis zum jüdischen Volk. Nes Ammim - ein Ort, wo Toleranz gelebt und gefördert wird und ausstrahlen kann in die Umgebung, die den Frieden und die Verständigung so dringend braucht.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Hanna-Louk van Stegeren-Keizer, Mitbegründerin Nes Ammims in den Niederlanden auf einer Nes-Ammim-Konferenz 2004 in Königswinter.

<sup>2</sup> Die Geschichte Nes Ammims ist in zwei Publikationen nachzulesen, in denen auch die Dokumente abgedruckt sind:

Simon Schoon und Heinz Kremers, Nes Ammim, Ein christliches Experiment in Israel, Neukirchen-Vluyn 1978

Nikolaus Becker und Gerda E.H. Koch (Hg.), Bewahren und Erneuern, Die christliche Siedlung Nes Ammim in Israel, Neukirchen-Vluyn 1993

<sup>3</sup> Horst Dahlhaus, 35 Jahre Nes Ammim - ein Meilenstein am dornigen Weg der christlich-jüdischen Beziehungen, in: Nes-Ammim-Heft 4/1998, S. 19

<sup>46</sup> Heinz Kremers anlässlich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille 1986, in: Arbeitshilfe 1986 Bewährung liegt noch vor uns, Vom Vorurteil zur Partnerschaft, Frankfurt/M

Mitte der 90er Jahre lebte die Diskussion um die Frage der Judenmission wieder auf, in Heft 2/1996 drückt der deutsche Nes-Ammim-Verein u.a. eine klare Absage an die Judenmission ab.

<sup>7</sup> Nikolaus Becker, Auf dem Weg zu einem neuen Verhältnis von Christen und Juden, Die Geschichte Nes Ammims und des deutschen Nes-Ammim-Vereins, a.a.O., S. 47

<sup>8</sup> Als für den deutschen Verein der Name »Nes Ammim Verein zur Förderung einer christlichen Siedlung« gewählt wurde und man auch über die »Siedler« in Nes Ammim sprach, war dieser Begriff politisch nicht vorbelastet, wie er es heute ist.

<sup>9</sup> s. 3)

<sup>10</sup> Otto Busse wurde während seiner Nes-Ammim-Zeit in Yad Vashem als »Gerechter der Völker« geehrt.

<sup>11</sup> Nes Ammim spielt bei der Entstehung des Synodalbeschlusses der Evangelischen Kirche im Rheinland eine Rolle. Heinz Kremers und andere Theologen, die sich für Nes Ammim engagierten, waren Mitglieder des Ausschusses Christen und Juden, der den Beschluss vorbereitete. Nes Ammim ist auch in diesem Beschluss erwähnt. Im Januar 2005 erinnerte die Synode an das 25-jährige Bestehen des Beschlusses, bestätigte ihn und will die Arbeit fortsetzen.

<sup>12</sup> s. 3)

# Aktion Sühnezeichen Friedensdienste und der Jüdisch-Christliche Dialog

Von Christian Staffa

»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs«, Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Februar 2005.

## Vorbemerkung

Wie bei einem solchen Titel nicht anders zu erwarten müssen die mit ihm geweckten Erwartungen deutlich reduziert werden. Dieser Artikel versteht sich nicht als historischer Abriss der Beziehung zwischen den einzelnen Entwicklungsschritten des Jüdisch-Christlichen Dialogs und den Erkenntnissen oder auch möglichen Ausblendungen bei Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (ASF). Auch wenn es sehr reizvoll wäre, einen solchen Versuch zu unternehmen, fehlt mir die dazu nötige Zeit, diesen Abriss aus den vorliegenden Predigthilfen und sonstigen Veröffentlichungen, den personellen Überschneidungen der Protagonisten des Jüdisch-Christlichen Dialogs und den Akteuren bei ASF und den damit möglicherweise verbundenen ASF-spezifischen Erkenntnissen, die dann in diesen Dialog geflossen sein mögen, umfassend und damit anspruchsvoll zu leisten. So musste ich mich als Material auf die Predigthilfen zum Israel-Sonntag sowie einzelne Veröffentlichungen von ASF beschränken, um einerseits diese Frage überhaupt im Ansatz angehen zu können und andererseits sie auch im Umfang nicht ausufern zu lassen. So möchte ich also einige Anmerkungen zur Geschichte von ASF machen, die mit dem Jüdisch-Christlichen Dialog in enger inhaltlicher Verbindung stehen, um dann zu versuchen, das möglicherweise Spezifische des Beitrags von ASF zu diesem Dialog zu entdecken. Am Schluss will ich versuchen die Perspektiven des Jüdisch-Christlichen Dialogs, wie ich sie im Augenblick glaube formulieren zu können, wiederum ins Gespräch mit der Rolle von ASF zu bringen.

Nach diesen einschränkenden Vorbemerkungen ist eines schon festzuhalten, dass nämlich im Buch von Gabriele Kammerer zur Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag »In die Haare - in die Arme« ASF als Organisation nicht vorkommt. So ließe sich dieser Artikel vor dem Hintergrund dieses Befundes schon zu seinem wenig rühmlichen

Ende bringen, wenn nicht zwei Faktoren daran hindern würden.

Zunächst ist durchaus auffällig, dass mit Namen wie beispielsweise Helmut und Brigitte Gollwitzer, Friedrich Wilhelm Marquardt, Peter von der Osten-Sacken, Edna Brocke, Ulrike Berger, Johannes und Elisabeth Müller, Martin Stöhr, Schalom und Avital Ben Chorin und nicht zuletzt Martin Buber Menschen im Kontext der Arbeitsgemeinschaft Erwähnung finden, die auch für ASF von tragender Bedeutung waren.

Außerdem stellt sich natürlich die Frage, wo und wie definieren wir den Ort des Jüdisch-Christlichen Dialogs. Es steht sicher außer Frage, dass die AG einer der institutionellen Kristallisationspunkte dieses Dialogs war und ist, aber wie oben schon angedeutet, woher dieser dort geführte Dialog seine Erfahrungs-Quellen neben dem Gespräch in der AG selbst hatte, ist mit diesem Befund noch nicht gesagt. Diese Frage lässt natürlich auch danach fragen, was denn als Teil des Jüdisch-Christlichen Dialogs gelten darf. Ist die Bearbeitung der Frage nach der Bedeutung der Geschichte des Nationalsozialismus und der Shoah für die kollektive oder auch individuelle - wenn das denn zu scheiden ist - Gegenwart bereits eine Frage des Dialogs oder eher propädeutisch? Oder ist die Frage nach der Kriteriengewinnung für ein christliches Selbst- und Friedensverständnis Teil dieses Dialogs oder nicht? Als vorläufige Antwort könnte gelten: Beides führt nicht notwendig zum jüdisch-christlichen Dialog, aber ein Jüdisch-Christlicher Dialog ohne diese Fragen scheint kaum möglich. Diese zwei Faktoren und die damit verbundenen Fragen veranlassen also nun zum weiteren Nachdenken, das zunächst in die Gründungszeit von ASF führt.

## Ein außergewöhnlicher Beginn - Dialog als Praxis mit offenem Ausgang

Aktion Sühnezeichen Friedensdienste wurde 1958 gegründet. Der Verfasser des Gründungsauftrages, Lothar Kreyssig, war Jurist. Obwohl »Sühne« in diesen Tagen sicherlich noch ein gebräuchliches Wort unter Juristen war, war Kreyssigs Referenzrahmen theologisch. Ihm bedeutete Sühnezeichen ein praktisches Vorgehen. Es bestand für ihn kein

Zweifel, dass Sühne im vollen Sinne für die Taten der Deutschen - ja, er sprach von wir, obwohl er auf Grund seines Widerstandes gegen den Nationalsozialismus dazu oberflächlich gesehen keinen Grund hatte - nicht zu leisten war.<sup>1</sup> Deshalb wählte er mit einem kleinen Umweg über »Versöhnungszeichen« den Namen »Sühnezeichen«. Das Zeichenhafte war ihm nicht das Wort sondern das Tun. »Das zum Zeichen bitten wir die Völker, die Gewalt von uns erlitten haben, dass sie uns erlauben, mit unseren Händen und mit unseren Mitteln in ihrem Land etwas Gutes zu tun; ein Dorf, eine Siedlung, eine Kirche, ein Krankenhaus oder was sie sonst Gemeinnütziges wollen, als Versöhnungszeichen zu errichten.«<sup>2</sup> Gerichtet war diese Bitte an die Völker der Sowjetunion, Polens und Israels, letzteres stellvertretend für die Juden.

Dieses Primat des Tuns führte ihn, respektive Aktion Sühnezeichen nicht in den theoretischen Jüdisch-Christlichen Dialog, sondern, wenn man so will, in die Praxis, die das Reflektieren parallel oder nachzeitig, jedenfalls nicht vorhergehend dachte. Er vertraute einerseits darauf, dass die jungen Menschen, die in den genannten Ländern ihren freiwilligen Dienst tun, auf ihre Gedanken kommen, und zweitens darauf, dass der Akzent, etwas zu tun, auf den anderen, den Geschundenen zuzugehen, eine eigene Kommunikation eröffnen würde, die eben nach dem Getrennten und aber auch Gemeinsamen zu suchen in die Lage versetzen würde und ein Stück der Zerstörung mit Gottes Hilfe heilen könnte. Dieser Zugang war - trotz der ja schon im Verhältnis zum Stuttgarter Schulbekenntnis von 1945 und dem Darmstädter Wort zur Judenfrage von 1948 deutlich selbstkritischeren Reflexion des Weißenseer Wortes von 1950 zum Verhältnis von Christen und Juden - in weiten Teilen der deutschen Kirche und Gesellschaft nicht Konsens. In der Tendenz wurde hier der Kontakt mit Juden gemieden und die Rolle der durch Krieg und Hunger Leidenden gepflegt, ohne das selbst verursachte Leiden in den Blick zu nehmen. Hier gäbe es natürlich Anknüpfungspunkte an die gegenwärtige Diskussion um Bombenkrieg und Vertreibung, die ich mir aber versage, weil sie notwendig der Komplexität der heutigen Diskussion nicht gerecht werden würde.

Der erste konkrete mit dem Jüdisch-Christlichen Verhältnis konfrontierende Vorgang war natürlich der, dass obwohl Israel im Gründungsauftrag genannt worden war, die Wege in dieser Zeit nach Israel versperrt waren. Deutsche dort willkommen zu heißen auch unter der Zugangsform »Sühnezeichen« war nicht möglich. Damit zu-

nächst unverbunden wurde ASF gefragt, ob es möglich sei, dass Freiwillige in Villeurbanne bei Lyon eine Synagoge bauen könnten. Diese Frage von Graf York von Wartenberg, dem damaligen Konsul der Bundesrepublik in Lyon, wurde von ASF positiv aufgenommen. Wenn man weiß, wie sehr das Ansinnen, Geld für den Wiederaufbau einer Synagoge in den Jahren 1946/47 im Rahmen von Kirchenkollekten zu sammeln, dort und anderswo in dem befreiten Deutschland auf Protest und Unverständnis stieß,<sup>3</sup> wird sich vor Augen führen können, dass diese Entscheidung von ASF grobe zehn Jahre später auch keinen großen Beifall fand. Jedenfalls - und hier muss ich auf die Erzählung von einem Mitbegründer von ASF, Franz von Hammerstein, zurückgreifen - wurde auch hier in der deutschen protestantischen Kirchenlandschaft vehement protestiert. Nach Franz von Hammersteins Berichten erregte sich dieser Einspruch an der etwas wahnhaften Idee, dass Christen nun Predigtstätten bauten, in denen gegen Jesus gepredigt werde. Wie immer stark die Einsprüche waren, ASF-Freiwillige bauten die Synagoge in Villeurbanne, die heute noch steht. Da dieser Vorgang in der Öffentlichkeit nicht ganz unbeachtet blieb, öffnete dieses Zeichen auch die Tore nach Israel. Das war nicht die erste Erfahrung von ASF mit Vertrauensbildung durch eine verbindliche Praxis, aber es war vielleicht die erste, die solch weit reichende Resonanz hatte.

Der Pfarrer, der nun mit einer Reihe von Freiwilligen nach Israel fuhr, war Johannes Müller. Auch bei ihm lohnte es sich lange zu verweilen. Wir werden dies an dieser Stelle kurz tun, um eben einige wichtige Elemente der Arbeit von ASF in den Blick zu bekommen. Johannes Müller, geboren 1909, beschreibt sich selbst als jemanden, der in seiner Studienzeit das Alte Testament in seiner Bibel zuklebte, weil es ihm so gänzlich unwichtig erschien.<sup>4</sup> Wie viele andere, die in der Zeit des Nationalsozialismus in der Bekennenden Kirche arbeiteten, kam auch Johannes Müller aus deutschnationalen Verhältnissen, die er anfangs überhaupt nicht in Frage stellte. Es kann uns - verglichen mit diesen Verhältnissen liberal aufgewachsenen -Nachgeborenen - nur immer wieder Bewunderung abringen, welch weiten Weg Johannes Müller, oder um den prominentesten der Umkehrenden zu nennen, Martin Niemöller, gegangen sind. Der deutschnationale Horizont wurde allerdings schon in den beginnenden 30ern gebrochen. Ausweis oder Anstoß dieses Bruchs ist vielleicht die Begegnung mit Alfred Döblin, von der Rudolf Weckerling schreibt.<sup>5</sup> Johannes Müller beschreibt das selbst so: »Angefangen von meiner nationalistisch-antisemitischen Kindheit

und Jugend bis hin zu meiner Haltung pro-Israel, pro-Ökumene, pro Frieden und gegen Gewalt zieht sich durch: 'man wollte nicht böse sein' - und das heißt man war ein Idealist, was praktisch heißt: selbstlos sein, opferbereit sein. Das führte dann zu Liedern im Gesangbuch wie: 'Kein schön'rer Tod ist in der Welt, als vom Feind erschlagen.'<sup>6</sup> Johannes Müller zieht hier die Linie von der deutschen Romantik über seinen Turnverein bis zur Opferverpflichtung für das Deutsche Volk, zu dem eben die Juden nicht gehörten, die nicht erst, aber doch in ungekannter Vehemenz der Nationalsozialismus als tödlichen Wessenzug etablierte. Obwohl er unsicher blieb, ob er nicht doch in gewisser Hinsicht Idealist geblieben war, setzte er sich von dieser Prägung des deutschen Idealismus radikal ab und beschreibt sich als menschenrechtsorientiert.

Diese Orientierung empfängt er aus einer wiederum grundlegenden Kritik am christlichen Antijudaismus, den er in Verbundenheit mit Israel und den überlebenden Juden bekämpft. Die zentrale Stellung, die Israel in seinem politischen und theologischen Denken einnimmt, führt ihn und ASF in einer sehr frühen Phase zu einem bedingungslosen Eintreten für die diplomatische Anerkennung Israels. Da diese Haltung in dieser Zeit nicht wirklich üblich war, sei sie hier - zum 40. Jahrestag der Aufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Israel - aus einer Schrift von 1964 etwas ausführlicher zitiert: »Diplomatische Beziehungen zu Israel ist darum die Parole. Keine Almosen, sondern das Recht, als freies Volk unter freien Völkern respektiert zu werden. Sollte es schon wieder soweit sein, dass man schweigt, nicht weil man sonst sein Leben und seine Freiheit aufs Spiel setzt, sondern weil arabische Staaten mit wirtschaftlichen und politischen Erpressungen drohen könnten?

Wo Mut und Ehre noch als Tugenden gelten, wo man sich distanzieren will von der Schmach der Vergangenheit, da sollte es kein Schweigen und kein Zweifeln geben. Nehmt diplomatische Beziehungen zu Israel auf! Wenn die Alten zu feige sind, bei den Jungen sollte der Mut sich finden.<sup>7</sup> Wenn auch der Ton wiederum etwas idealistisch scheint, wird doch für uns hier eine der wichtigsten Linien des Zugangs und vielleicht auch des Beitrags von ASF zum jüdisch-christlichen Gespräch deutlich:

Aus der Begegnung mit Überlebenden im Staat Israel, mit dem Staat Israel insgesamt und der Konfrontation mit dem christlichen Versagen der

Vergangenheit wird eine solidarische Position zum Staat Israel formuliert, wie sie in kirchlichen Kreisen meines Wissens zu dieser Zeit nicht oder nur am Rande ausgesprochen wurde. Wie aber kommen Menschen auf solche Gedanken? Das Begegnungsmodell von ASF setzte und setzt auf nachhaltige Veränderung der Perspektive durch ein Stück gemeinsamen Lebens und eine von ASF organisierte Interpretationshilfe der gemachten Erfahrungen. Im besten Falle vollzieht sich somit eine Veränderung in der Freiwilligenzeit, die die »Alten«, in der bitteren Erfahrung des Nationalsozialismus gemacht haben. Dieser Ansatz bei der Veränderung des einzelnen durch irritierende Erfahrungen, wie auch das Bestehen auf einer Unabgeschlossenheit dieses Lernprozesses scheint mir aus dieser frühen Phase von ASF als Beitrag zu einem jüdisch-christlichen Dialog hervorzuscheinen. »Wenn ich von mir persönlich spreche, so bemerkte ich nach meiner Rückkehr von einem Jahr in Israel erschreckend häufig Fälle von Intoleranz ...Ich schließe daraus, dass ich gegenüber solchen Tendenzen wesentlich empfindlicher geworden bin. Denn die zweite denkbare Folgerung erscheint mir nicht möglich, dass sich in einem Jahr Deutschland, d.h. die Menschen, die in diesem Land leben, in so gefährlicher Weise verändert haben sollen.«<sup>8</sup>

### **Irritationen – Differenz im Verstehen von Sühnezeichen**

Nun liegt es wohl in der Natur der Sache eines solchen Projektes wie ASF, dass die Irritationen trotz begleiteter Erfahrungsaufbereitung nicht immer in dem Prozess münden, den die OrganisatorInnen vorgesehen hatten. Gerade im Kontext des FW-Dienstes in Israel und den Schlussfolgerungen daraus gab und gibt es durchaus Konfliktpotenzial, das im jüdisch-christlichen Dialog nicht unbekannt ist. Da ist zunächst die Frage nach dem Umgang mit dem schwierigen Wort »Sühnezeichen«. Schon zu Beginn des Vorhabens waren sich die zukünftigen Freiwilligen nicht so sicher, ob sie wirklich unter dieser Prämisse ins Ausland gehen wollen. »Der Begriff 'Sühne' setzt Schuld voraus und impliziert Reue, Schuld ist aber in dieser Hinsicht bei denjenigen nicht vorhanden, die für Aktion Sühnezeichen in fremde Länder gehen, also auch keine Reue. Die Basis der Gegenwart ist zwar die Vergangenheit, unser Streben als nachfolgende Generation richtet sich jedoch auf die Zukunft.«<sup>9</sup> In dieser Stellungnahme angehender Freiwilliger - also vor ihrem Dienst - zeigt sich, dass zumindest die Ausgangsbedingungen von Freiwilligen anders waren, als sie

sich in der generationsübergreifenden Perspektive von ASF zeigte: »Versuchen wir also, in den Gottesdiensten am 12. November unseren Predigthörern klar zu machen, dass wir es nicht wagen dürfen, von unserer Rechtfertigung als Sünder zu sprechen, wenn wir nicht vorher unsere jüdischen Brüder und Schwestern um Vergebung gebeten haben.«<sup>10</sup> Im Gegensatz zu den angehenden Freiwilligen wird hier eine notwendige Bitte um Vergebung der Christen ohne Ansehen des Geburtsjahrgangs zumindest implizit eingefordert, um die protestantische Rechtfertigungslehre nicht zu einer »billigen Gnade« verkommen zu lassen. Das bedeutet nicht, dass der Ansatz der Freiwilligen damit desavouiert ist, aber dass er ein Gegenüber erfährt, das den Freiwilligen helfen kann, ihre gleichsam überindividuelle Eingebundenheit in Geschichte zu entdecken. Wiederum liegt hier eine mögliche Beitragsform zum jüdisch-christlichen Gespräch vor, nämlich die Diskursivität bezogen auf die Art, wie die je einzelnen als Teil eines größeren Kollektivs, sei es das christliche, sei es das sich säkular verstehende staatsbürgerlich deutsche, ihre Beziehung zur Geschichte erfahren, denken und dann verantworten. Diese Diskursivität schützt vor jener Illusion der Abgeschlossenheit eines Lernprozesses sowohl die Organisation wie auch die Freiwilligen.

### Identitäten

Nicht wegzureden ist dabei, dass Unabgeschlossenes zu akzeptieren nicht das Naheliegende, sondern das Schwierige in einem Lernprozess ist. Das bedeutete und bedeutet für ASF sowohl bei den Hauptamtlichen wie auch bei den Freiwilligen eine ständige Bemühung, gegen Verfestigungen sich bewusst und selbstreflexiv zu wehren. Das gilt zum Beispiel für das Motiv bzw. das Selbstwertgefühl, das die Arbeit bei und mit ASF vermittelt. Sind wir die besseren Deutschen, sind wir diejenigen, die in den jeweiligen Projektländern auf eine Veränderung zum Besseren in Deutschland aufmerksam machen, oder sind wir gar diejenigen, die Frieden bringen? Da die Konfrontation mit den je Anderen sich nicht anders leben lässt und vom Selbstverständnis von ASF her auch nicht anders zu denken ist als eine, die die ganze Person erfasst und damit so genannte Identitätsfragen aufruft, ist diese Frage nach dem Selbstverständnis immer mit gestellt. Hier ist das Bemühen der BegleiterInnen der Freiwilligen angesiedelt, Projektionsvorgänge so weit es geht zu thematisieren, ohne sie zu denunzieren. Hier ließe sich ein weiteres Element ASF-spezifischer Herangehensweise an Dialogformen erheben, die

Einsicht, dass Verunsicherung entgegen landläufiger Meinung produktiv ist.<sup>11</sup>

### Israel-Politik

Ein Feld, in dem diese Verunsicherung besonders wirksam ist, liegt im Bereich des Nahostkonfliktes. Selbstverständlich verunsichert die Lage, wenn man vor Ort ist, mehr als das selbstgewisse Sprechen im eigenen Land. Vor Ort ist es natürlich auch eine Versuchung, sich eben in die Position eines Vermittlers zu imaginieren und damit das spezifische der deutsch-israelischen Beziehungen aus dem Blickfeld zu verlieren. Trotzdem ist der Impuls, etwas für die friedliche Regelung des Konfliktes tun zu wollen, auf beiden Seiten für mehr Verständnis zu werben, in keiner Weise zu anrühlich. Es ist allerdings Wachsamkeit gefordert, weil Israel uns doch zu gerne als Projektionsfläche dient, wie übrigens auch die Palästinenser, wie Ingrid Strobl zu Recht in ihrem Büchlein »Anna und das Anderle« beschreibt. Auf die Vermischung von projektionsgefährdeter politischer Perspektive und theologischer Praxis machte Wolfgang Raupach-Rudnick am Beispiel des Israelsonntags 1992 aufmerksam: »Predigt-schwerpunkte wie der Nahostkonflikt und das Recht der Palästinenser oder die Rolle von Glaubens- und Volksgemeinschaft, die Rolle des Kollektivs also, oder eine Predigt gegen menschliche Selbstrechtfertigung und Überheblichkeit...sind notwendig und gehören in den christlichen Gottesdienst. Doch bitte nicht am 10. Sonntag nach Trinitatis! Der Verdacht, dem schwierigen Thema ‚Juden und Christen‘ ausweichen zu wollen legt sich zu schnell nahe.«<sup>12</sup> Er kritisiert in diesem Artikel auch die aus meiner Sicht etwas abwegige Versuchung, Röm. 9-11 in Bezug auf die deutsche Einigung zu aktualisieren unter der Fragestellung, was wird aus unserem Volk, was wird aus unserem Glauben? Wenn auch die Verbindung auf den ersten Blick mit Recht absurd erscheint, ist es doch wohl kein Zufall, dass mit jüdisch-christlichen Themen nicht selten die Frage nach der deutschen Identität, der je eigenen Beziehung zur deutschen Nation aufgeworfen scheint.

### Ausblick

Es ist sicherlich an vielen Stellen deutlich geworden, wo aus der Perspektive des Autors die Erträge der Arbeit von ASF für das jüdisch-christliche Gespräch liegen, die nun weiter zu bearbeiten wären. So will ich mich an dieser Stelle darauf

beschränken, die mir im Augenblick wichtigsten zusätzlichen Aspekte nennen.

Gerade die Identitätsfrage scheint nach 1989 viele Deutsche verstärkt umzutreiben. War noch in der Bundesrepublik der Verfassungspatriotismus und in der DDR der Internationalismus jedenfalls in Teilen wirksamer Schutz vor einer überbordenden nationalen Identitätsdebatte, scheint dies nun nach der Einigung Deutschlands von einem vehementen Bedürfnis abgelöst zu werden, sich doch irgendwie wieder in der Tradition der Romantik der deutschen Nation zu nähern. Lassen sich doch nun nicht mehr nur Sommertheaterdebatten über Stolz und Patriotismus führen. Hier wäre kräftiges Reden der Kirche von Nöten, die ja nun immer eine Perspektive der Spannung zwischen Einheimischwerden und Fremdsein im eigenen Land theologisch zu denken und zu leben hätte. Dies umso mehr, als dass nicht nur Johannes Müller einen Zusammenhang von Nationalismus und Antisemitismus aufweist. Dabei geht es nicht um eine einfache Abwehr dieses Bedarfs, sich in irgendwelchen festen Bezügen, die wohl doch mehr oder weniger exklusiv sind, zu beheimaten. Aus theologischer Perspektive ginge es doch darum, das nach vorne Offene, das Wagnis loszulassen, die Sicherheit, nicht fallen gelassen zu werden, stark zu machen, um den brutalen Ausschließungsmechanismen von national oder kulturell sich definierenden Kollektiven zu wehren.

Dieser Einspruch von Kirche kann nur realisiert werden, wenn er im eigenen Haus durchlebt wurde. Das bedeutet, dass weiterhin theologische Grundpositionen, die eine »Lehre der Judenverachtung«<sup>13</sup> implizieren, einer Revision unterzogen werden müssen, die jene exklusive Wirkung haben, ohne dabei das offene Eigene aufzugeben, ja vielleicht dadurch erst zu finden. Das mag sich für all jene merkwürdig anhören, die davon überzeugt sind, dass wir im jüdisch-christlichen Gespräch schon so weit gekommen sind, dass kaum noch Fragen offen sind. Die protestantischen Landeskirchen haben in der Regel nun in ihren Grundordnungen eine Schuldformulierung und eine Würdigung der bleibenden Erwählung des Judentums verankert. Was soll da noch mehr passieren? Hier wäre viel zu sagen. »Dass da z.B. eine Einigung über die Rechtfertigungslehre in Augsburg allzu solenn gefeiert werden konnte - ohne jeden Bezug dieser Einigung auf die Bedeutung von Recht und Gesetz im Judentum und das christlich-jüdische Verhältnis heute - , deutet für mich jedenfalls auf eine politisch-theologische Unaufgeräumtheit der theologischen Ratgeber

unserer Kirchen, die uns zeigt, was alles und wie viel wir noch vor uns zu tun haben.«<sup>14</sup> Gerade die Rechtfertigungslehre und ihr Verhältnis zum Gesetz, also zum Leben im politischen Alltag, liegen als Lernfeld aus dem jüdisch-christlichen Gespräch weiterhin vor uns Protestanten.

Um dieses Lernfeld zu beackern wird es auch weiterhin notwendig sein, sich dem Schmerz zugänglich zu halten, der durch die unglaublichen antijudaistischen bis hin zu antisemitischen Äußerungen von Theologen der Weimarer Republik, von Martin Luther und von neutestamentlicher Exegese sich uns aufdrängt. Und ein anderer Schmerz wird uns begleiten müssen, der der Überlebenden und ihrer Kinder und Kindeskinde über die Verlassenheit von der Welt, über die erlebte und doch kaum vorstellbare Demütigung und über den grausam exekutierten Verlust von Menschen, die in ihrer und unserer Geschichte von Bedeutung waren. Auch hier sehe ich trotz wirklich großer Schritte seit der Weimarer Zeit noch nicht die Theologie und nicht die Kirche, die diesen Schmerz in ihr Denken und Tun aufnimmt, nicht den eigenen noch den fremden.

Zu wünschen wäre, dass dieses Unterfangen nicht allein den »Jüdisch-Christlichen« überlassen bliebe, sondern Teil des Tuns der ganzen Kirche würde.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> »Nun ist aber [...] diese Möglichkeit unmittelbarer Wiedergutmachung dadurch begrenzt, dass hohe Güter wie Leben und Freiheit unersetzlich, andere wie Ehre, Gesundheit nur unvollkommen wiederherstellbar sind, dass sogar, genau besehen, eine Wiederherstellung des vor der Verletzung bestehenden Zustandes nirgends voll möglich ist«, schrieb Kreyssig. Aus einem unveröffentlichten fünfseitigen Manuskript von 1958, dem keine Angaben über den Zweck beigegeben sind. Das Manuskript befindet sich im Bestand der ASF.

<sup>2</sup> Kirchenkanzlei der EKD (Hg): Bericht über die dritte Tagung der zweiten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26.-30. April 1958, Berlin 1958, S. 279 f.

<sup>3</sup> s. Matthias Loerbrocks, Lernversuche - das christlich-jüdische Gespräch nach 1945 in der BRD, S.109-140, in: Vom protestantischen Antijudaismus und seinen Lügen, Hg. Christian Staffa, Magdeburg 1997, S.110f.

<sup>4</sup> s. Annelie Freund, Ohne Geschichtenerzähler geht die Welt zugrunde, S. 27-30, in: Aufbrüche mit Johannes und Elisabeth Müller, Berlin 1994, S.29

<sup>5</sup> s. Rudolf Weckerling, Begegnungen mit Johannes und Elisabeth Müller, Hg. Jörn Böhme, S. 20-24, in: ebd. S. 20.

<sup>6</sup> s. Britta Möhring, Verführerischer Idealismus, S. 33-37, in: ebd. S.33.

<sup>7</sup> zitiert bei: Otto Schenk, Ein »Wegbereiter« des Neuanfangs mit Israel, S.81-84, in: ebd. S.84.

<sup>8</sup> Axel Böing, Sühnezeichen und die Studenten, S. 30f, in: 10 Jahre Sühnezeichen, Hg. Franz von Hammerstein.

<sup>9</sup> Gruppe Israel 13, Unsere Gedanken anlässlich des zehnjährigen Bestehens der »Aktion Sühnezeichen«, S.40f, ebd. S. 41.

<sup>10</sup> Johannes Müller, Ulrike Berger, Liebe Freunde unserer Arbeit!, S.24, in: Predigthilfe Volkstrauertag 1978, Berlin 1978.

<sup>11</sup> Dass ASF in der Thematisierung von Identitätsfragen nicht allein steht, zeigt ein Dokument kirchlicher Selbstreflexion: »Wir haben unsere nationale Identität unter anderem auf Kosten der Juden gewonnen, als ob 'der Deutsche erst dadurch zum wahren Deutschen würde, dass er Antisemit ist'; und wir haben bei unserer Suche nach christlicher Identität 'das verborgene Band der Einheit zwischen Kirche und Israel nicht mehr gesehen; wir haben nicht begriffen, dass, wer dieses Band zerschneidet, der zerstört die Existenz der Kirche in solcher Tiefe, dass die Zerstörung

irreperabel ist'(Hans Joachim Iwand, 1953). Christen erlagen der Versuchung, ihre Identität als Deutsche und Christen durch die Ausgrenzung der Juden und alles Jüdischen aus Volk und Kirche zu suchen.« Beschluss der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 15.1. 1988, 3. Unsere Identität, in: Predigthilfe zum Israelsonntag 1988, Berlin 1988.

<sup>12</sup> Wolfgang Raupach-Rudnick, Weicht dem Thema nicht aus, S.6-8, in: Predigthilfe zum Israelsonntag 1992, Berlin 1992, S.6.

<sup>13</sup> Peter von der Osten-Sacken, Das Christlich-Jüdische Gespräch nach der Vereinigung, S.17-34, in: Vom protestantischen Antijudaismus und seinen Lügen, Hg. Christian Staffa, Magdeburg 1997, S. 26.

<sup>14</sup> Friedrich Wilhelm Marquardt, Wie die Schuld bei den Evangelischen eine Frage wurde, S.250-261, in: Erinnern -Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, Hg. Norbert Reck, Darmstadt 2003, S. 260. D

## Ist der Dialog wirklich schon ein Dialog?

Von Henry G. Brandt

aus: Henry G. Brandt, Freude an der Tora - Freude am Dialog, Bochum 2002, S. 229-234.

Leichtfertig spricht und schreibt man in unseren Tagen viel über den christlich-jüdischen Dialog. Doch muss die Frage gestattet sein, ob dieser Begriff den Sachverhalt richtig beschreibt. Ein Dialog ist ein Gespräch zwischen qualitativ sowie quantitativ vergleichbaren Partnern. Die sich uns in Deutschland darstellenden Bedingungen, in deren Rahmen sich die jüdisch-christlichen Beziehungen abspielen, sind dermaßen, dass die genannten Bedingungen schwerlich erfüllt sind.

**„ Auch die jüdischen Organisationen und Einrichtungen - sei es auf bundesweiter oder lokaler Ebene - sind in keiner Weise ausgestattet, um in allen notwendigen Bereichen den vielen christlichen Organisationen, Institutionen und Ämtern in einem interreligiösen Dialog gleichwertig gegenüberzustehen.**

Schon die äußeren Umstände ergeben einen derartigen Mangel an Symmetrie, dass sie den Begriff Dialog als maßlos überzogen erscheinen lassen. Diese Feststellung soll keineswegs die Tatsache verneinen, dass ein Dialog, der diesen Namen verdient, wünschenswert ist und befürwortet werden soll.

Der angesammelte Schutt der Geschichte ist noch lange nicht weggeräumt und die Kamme von Auschwitz und die Erinnerungen an die Pogrome

und Verfolgung vieler Jahrhunderte werfen noch immer ihre bedrückenden Schatten auf unsere Zeit. Zu tief waren die geschlagenen Wunden, um schon geheilt zu sein, um nicht feinfühlig und schmerzvoll auf die Großwetterlage auch heute zu reagieren. Dies allein ist schon genug, um in Deutschland aus Juden Gesprächspartner voller Argwohn und Zurückhaltung zu machen. Das mag nicht immer hilfreich sein, ist aber natürlich und muss demgemäß verstanden und akzeptiert werden. Dazu kommt noch die Disparität in der Zahl. Nicht nur, dass es überhaupt verhältnismäßig wenig Juden in der Bundesrepublik gibt und noch weniger solche, die dialogfähig und -willig sind. Diese Wenigen sehen sich so vielen Ansprüchen gegenüber, dass sie von Zeit und Kraft her völlig überfordert sind. Auch die jüdischen Organisationen und Einrichtungen - sei es auf bundesweiter oder lokaler Ebene - sind in keiner Weise ausgestattet, um in allen notwendigen Bereichen den vielen christlichen Organisationen, Institutionen und Ämtern in einem interreligiösen Dialog gleichwertig gegenüberzustehen.

Für die in den letzten Jahren in die jüdischen Gemeinden gekommenen neuen Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion ist das christlich-jüdische Gespräch sowieso kein Thema, da sie sich erst mit ihrem Judentum und ihrer jüdischen Identität auseinandersetzen müssen. Unter den älteren Mitgliedern, die zum großen Teil Überlebende der Schoa oder deren Kinder sind, herrscht weit verbreitet noch Unverständnis, ja sogar Ablehnung gegenüber solch einem Dialog. Von dieser Seite kommt oft beißende Kritik wenn nicht

gar Häme, sobald in den christlich-jüdischen Beziehungen wieder einmal - wie nicht selten - ein Rückschlag zu verzeichnen ist. Noch einmal gilt hier zu sagen, dass dies natürlich wenig hilfreich ist, aber einfach verstanden und ertragen werden muss. Zu all dem kommt noch die grundlegende Problematik, wie der Gesprächspartner den jeweils anderen wahrnimmt. Auch in dieser Beziehung gibt es von beiden Seiten viele Varianten.

Die fast zwei Jahrtausende dauernde Vergegnung hat tiefe Spuren hinterlassen. Man sieht den anderen nicht, wie er wirklich ist, zum Guten oder zum Schlechten, sondern ein verzerrtes Bild, das sich durch die Lehren und Erfahrungen der Jahrhunderte gebildet hat. Die dem Menschen eigene Trägheit brems, wenn es gilt, eingefleischte Sicht- und Denkweisen zu ändern, besonders im Bereich von Vorurteilen und Verachtung gegenüber anderen, mit denen man sich ja ganz wohl fühlt. Noch schwerer wird der Prozess des Umdenkens, wenn damit das Eingeständnis eigener Schwäche, Schuld und Versagen verlangt wird. Auch jüdischerseits fällt es vielen schwer, die Rolle des Opfers abzulegen, um sich mit Selbstbewusstsein der Bereitschaft zum Risiko auszusetzen, die eine Öffnung gegenüber anderen - vermeintlich oder wirklich - mit sich bringt.

Also noch einmal die Frage - ist der Dialog wirklich schon ein Dialog? Sind wir nicht noch immer in der Phase des Sich-aneinander-Herantastens; auf der Suche nach angebrachten und vertretbaren Ausdrücken der Erinnerung und des Gedenkens und in der Forschung nach den Ursachen der so negativ verlaufenen Beziehungen zwischen Juden und Christen, Judentum und Christentum? Es finden auf unterschiedlichen Ebenen, in größeren und kleineren Kreisen, Gespräche mit einem Austausch von Fragen sowie von Wissen und Einsichten statt. Vielerorts wird versucht, durch besseres Kennenlernen des Anderen Vorurteile abzubauen, Zusammenhänge und Verflechtungen, Verwandtes und Unterscheidendes, Gemeinsames und Trennendes festzustellen und zu akzeptieren. Wobei auch hier wieder eine fast vollständige Einseitigkeit zu Tage tritt. Wo man hinblickt, und hier besonders in den Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, gibt es Vorträge und andere Arten von Veranstaltungen, die über das Judentum informieren. Man fragt nach allen Aspekten jüdischer Religiosität und Kultur, der Fest- und Feiertage, des Brauchtums und anderer spezifisch jüdischer Gepflogenheiten. Man singt Klezmer und tanzt israelische Tänze. Die jüdischen Gemeinden in Deutschland können den Ansturm von Synagogenbesuchern kaum

bewältigen. All dies ist im Sinne der besseren Verständigung ein lobenswerter Fortschritt. Doch wo findet man parallel eine informative Veranstaltung, die Aspekte des Christentums für Juden beleuchtet? Auch in dieser Hinsicht kann doch von einem Dialog noch gar nicht die Rede sein. Denn solch einer verlangt, dass das Sich-Kennenlernen auf Gegenseitigkeit beruht. Also stehen wir wirklich noch ganz am Anfang.

Wir stecken noch in dem Stadium, in dem verhältnismäßig Wenige christlicherseits, zusammen mit den einigen sehr, sehr Wenigen auf jüdischer Seite, in Pionierarbeit beschäftigt sind, Brücken der Verständigung und des Verstehens zu bauen, in der Hoffnung, dass sie bald oder später eine tragende Grundlage dafür bilden können.

So wie bei jedem Bauvorhaben, ist es vor Beginn der Arbeiten am Objekt notwendig, Pläne zu erstellen und das Baumaterial vorzubereiten. Dies beschreibt auch den jetzigen Sachverhalt des christlich-jüdischen Gesprächs. Es sind erste, noch auffällige Verbindungsbrücken über die Gräben gezogen als Vorbereitung auf das größere Werk. Doch viel Arbeit ist von beiden Seiten noch intern zu leisten; das heißt, Selbstfindung als Vorspann zu dem Treffen mit dem Gegenüber. Die vorher bereits beschriebenen Umstände haben dazu geführt, dass auf jüdischer Seite hierzu die Möglichkeiten und der Wille noch begrenzt sind. Es bleibt zu hoffen, dass es eine Frage der Zeit ist, vorausgesetzt, dass sich unsere Gesellschaft in den Bahnen der Demokratie, der Freiheit und des Friedens weiterentwickelt.

Auf christlicher Seite sind schon Ergebnisse der Vorarbeiten zu verzeichnen, wenn auch manche noch zweifeln lassen, ob sie die notwendige Tragfähigkeit der noch zu errichtenden Brücke gewährleisten können. Doch vieles ist bereits erreicht und in diesem Zusammenhang darf man auf die verschiedenen Erklärungen auf Verlautbarungen der großen Kirchen und ihrer zugehörigen Institutionen verweisen. Doch noch immer bleiben Punkte, wo der Fortschritt lahm, und gerade dahin blicken Juden mit besonders intensivem Interesse, so z.B. ob man bereit ist, die bleibende Verheißung und den fortdauernden Bund Gottes mit Israel zu akzeptieren. Ein anderer Lakmestest wird in der Frage nach der Mission unter den Juden in Theorie und Praxis gesehen. Dazu wird eine Absage erwartet, ohne Wenn und Aber.

Um zu einem wirklichen Dialog zu gelangen, wird es unumgänglich sein, dass man sich zu gegebener Zeit auch jüdischerseits intensiver und

objektiver als bisher mit dem Christentum beschäftigt. Denn Dialog beruht eben auf Wissen um den Anderen und nicht nur auf gutem Willen und guten Absichten. Wann die Zeit dafür kommen wird, ist noch zu früh zu prognostizieren.

**„ Um zu einem wirklichen Dialog zu gelangen, wird es unumgänglich sein, dass man sich zu gegebener Zeit auch jüdischerseits intensiver und objektiver als bisher mit dem Christentum beschäftigt. Denn Dialog beruht eben auf Wissen um den Anderen und nicht nur auf gutem Willen und guten Absichten. Wann die Zeit dafür kommen wird, ist noch zu früh zu prognostizieren.**

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit und ihre Dachorganisation, der Deutsche Koordinierungsrat, haben im Bereich der christlich-jüdischen Beziehungen und des Gesprächs miteinander eine bedeutende Rolle zu spielen. Aber sie können nicht alle in diesem Bereich anstehenden Probleme lösen, denn der »Dialog« oder, besser gesagt, die Gespräche miteinander finden auf unterschiedlichen Ebenen statt. Zum einen ist es das Gespräch der Theologen, die in ihrem akademischen und intellektuellen Bereich sich mit anstehenden grundsätzlichen Fragen beschäftigen. Auch im politischen Bereich existieren Kontakte und Gespräche, die bedauerlicherweise nicht immer glücklich verlaufen, weil meistens die Chemie der Politik sich schlecht mit der theologischen verträgt. Andere Organisationen und Verbände beschäftigen sich zumindest teilweise mit der Thematik zwischenkonfessioneller Beziehungen, so z.B. die Deutsch-israelische Gesellschaft und die verschiedenen interkonfessionellen Gesprächs- und Gebetskreise. Auch einschlägige Studiengänge an verschiedenen Hochschulen und Seminaren sind hier zu

erwähnen. Besonders zu bemängeln ist, dass das meiste des Erarbeiteten wenig Tiefenwirkung zeigt und an den Wurzeln unserer Gesellschaft wenig wahrgenommen wird. Gerade deshalb ist es unabdingbar zu versuchen, Pfarrer und Pastoren, Lehrer und Erzieher als Multiplikatoren für die Anliegen des jüdisch-christlichen Gesprächs zu gewinnen. In diese Arbeit eingebettet sind auch die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit.

Wie ihr Name schon sagt, sollen sie Stätten sein, an denen man als Jude und Christ zusammenarbeitet, zum einen, um das gegenseitige Kennenlernen zu fördern, um Kenntnisse zu vermitteln, gemeinsame Erinnerungs- und Gedenkarbeit zu leisten, und zum anderen, sich gemeinsam in relevanten sozialetischen Aktivitäten zu engagieren, wenn es um das Wohl der Gesellschaft geht. Eine weitere Aufgabe, die sich diese Gesellschaften gestellt haben, ist, sich gegen jede Art von Vorurteil und Diskriminierung, aber ganz besonders gegen jede Manifestation von blindem Antijudaismus zu stellen.

Manchmal wird ihnen vorgeworfen, dass sie in diesem oder jenem Bereich nicht tätig geworden sind oder sich zu diesem oder jenem Ereignis nicht geäußert haben. Mag die Kritik manchmal zum Teil berechtigt sein, so ist es in den meisten Fällen doch so, dass das Angemahnte gar nicht in den beabsichtigten Tätigkeitsbereich der Gesellschaften fällt, die ja nicht alles für alle tun und leisten können. Sie sind im Bereich der christlich-jüdischen Beziehung Oasen in einer Wildnis, die im Zusammenwirken miteinander versuchen, durch Bewässerung neue Flächen für ein fruchtbares Ganzes zu schaffen. Das bedarf noch großer Anstrengungen und vieler Arbeit über lange Zeit hinweg. D

## Fortschritte im christlich-jüdischen Dialog

*Von Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich*

**»Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs«, Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ), Februar 2005.**

Es kann kein Zweifel bestehen, dass in den letzten 50 Jahren eine wesentliche Wende innerhalb vieler Christinnen und Christen gegenüber Juden und Judentum erfolgt ist.

Das schauerliche Geschehen von Auschwitz, die Ermordung von sechs Millionen Juden in einer seit Jahrhunderten angeblich christianisierten Welt ließ viele Christen ahnen, dass mit der Christlichkeit etwas nicht stimmen konnte, wenn ein solcher Massenmord mitten in einem christlichen Europa möglich war und vorher die Verfolgung der Juden keineswegs geheim erfolgte, sondern vor aller Augen. Dies gilt vor allem für die Zerstörung der Synagogen, die offenbar von den

Vertretern der christlichen Kirchen nicht als Gotteshäuser angesehen wurden. Proteste entfielen an den meisten Orten, Bischofsworte wurden nicht gehört.

Seitdem hat sich manches geändert. Obgleich zahlreiche Probleme zwar gesehen werden - die Arbeit daran wird in Angriff genommen -, sind Lösungen jedoch wegen der Schwierigkeit der Sache noch immer nicht gefunden.

## I. Erste Reaktionen - von einer schlechten Basis aus

Im Jahre 1945 besaßen beide großen Kirchen keine soliden Grundlagen für das christlich-jüdische Verhältnis. Im so genannten Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945, das ohnehin nur auf Druck des Auslandes zustande gekommen war, erschienen die Juden überhaupt nicht, als ob nicht vor allem an ihnen gerade von dem Volk, das hier ein Schuldbekenntnis ablegte, die ungeheuerlichsten Verbrechen begangen worden waren. Am 8. April 1948 verabschiedete der Bruder-rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in Darmstadt ein Wort zur Judenfrage. Darin heißt es unter anderem: »Indem Israel den Messias kreuzigte, hat es seine Erwählung und Bestimmung verworfen...« Und an anderer Stelle: »Israel unter dem Gericht ist die unaufhörliche Bestätigung der Wahrheit, Wirklichkeit des göttlichen Wortes und die stete Warnung Gottes an seine Gemeinde. Dass Gott nicht mit sich spotten lässt, ist die stumme Predigt des jüdischen Schicksals, uns zur Warnung, den Juden zur Mahnung, ob sie sich nicht bekehren möchten, zu dem, bei dem auch allein ihr Heil steht...« Auf katholischer Seite ist die Lage kaum anders. Der 72. Deutsche Katholikentag in Mainz 1948 veröffentlichte zwar eine Entschließung gegen den »bereits wieder aufflammenden Antisemitismus« und äußerte sich

unter anderem so: »Als Familienväter, als Mütter, als Lehrer, als Seelsorger sollen wir die rechte christliche Liebeshaltung auch gegenüber den Juden leben und lehren. Die Juden bitten wir, mit allen Gutwilligen gemeinsam Zersetzungerscheinungen jeder Art zu bekämpfen.« Im Übrigen ist man sich der verheißenen einstigen Heimkehr »des ganzen Judentums« gewiss - was »Heimkehr« in diesem Zusammenhang auch bedeuten mag. Mit dem in diesem Jargon typischen Terminus von den »Zersetzungerscheinungen« wollen wir uns hier nicht auseinander setzen.

Fassen wir kurz die Ausgangslage zusammen: Theologische Wüste vereint sich mit moralischer Anspruchslosigkeit, beides freilich hängt miteinander zusammen. Man musste wahrscheinlich damals vieles verdrängen, um überhaupt leben zu können. Außerdem besaß im Jahre 1945 kaum jemand den theologischen Horizont, um verstehen zu können, worum es sich dabei handelt. Hier sei nur Karl Barth erwähnt, der von der ersten Auflage seines Römerbriefkommentars im Jahre 1917 bis zu den entsprechenden Bänden der Kirchlichen Dogmatik auch 40 Jahre brauchte, um neue, den Durchbruch zumindest ermöglichende Erkenntnisse zu gewinnen.

## II. Erste Schritte

Welche Themen sind nun in den letzten fünf Jahrzehnten behandelt worden, und auf welchen Gebieten konnten greifbare Erfolge erzielt werden?

### 1. Exegese

An erster Stelle ist hier die Exegese zu nennen, das heißt die Auslegung der Bibel in ihren zwei Teilen, besonders natürlich des Neuen Testaments. Im Jahre 1945 galt es noch als Provokation zu behaupten, Jesus von Nazareth sei ein Jude gewesen, hätte in einem jüdischen Umkreis gelebt und gewirkt.

Darüber hinaus haben in den letzten Jahrzehnten sich auch Christen mit dem Gedanken vertraut gemacht, den Leo Baeck in seinem Büchlein über das Neue Testament 1938 bereits so formulierte: »Das Evangelium als Urkunde jüdischer Glaubensgeschichte«. Als der Rowohlt-Verlag in seiner Reihe der Bildmonographien den Auftrag für den Band über Jesus vergab, erhielt ihn kein christlicher Theologe, sondern ein Professor für Neues Testament an der Hebräischen Universität zu Jerusalem, David Flusser. Beides ist bemerkenswert: Dass ein deutscher Verlag einen Juden damit betraut, und dass an der Hebräischen Universität auch das Neue Testament gelehrt wird. Das Jesus-Buch von Flusser hat seit seinem ersten Erscheinen im Jahre 1968 viele Auflagen erlebt.

Mit der Auslegung des Neuen Testaments sind eine Reihe wesentlicher Probleme verbunden: Die vorurteilsfreie Darstellung der Passionsgeschichte. Dieses Unternehmen ist nur möglich, wenn eine Kenntnis des sich nach Abschluss des hebräischen Kanons entwickelnden Judentums vorhanden ist. Dazu gehört etwa das Wissen um das Wesen der Pharisäer, jener großen jüdischen Volksbewegung, die dafür sorgte, dass die Tora gelebt werden konnte und nicht toter Buchstabe blieb, wie dies weitgehend im sadduzäischen Judentum der Fall war. Das Bild, das wir über Pharisäer im Neuen Testament gewinnen, ist meist, wenn auch nicht überall, aus der späteren Polemik entstanden und stellt mehr eine Karikatur als die Wirklichkeit dar. Einen im Christentum wie im Judentum zentralen Gedanken setzten erst die Pharisäer voll durch: den Glauben an die Auferstehung der Toten, eine Vorstellung, die, bevor die Pharisäer bestimmenden Einfluss im Judentum gewannen, nicht zum verbindlichen jüdischen Glaubensgut gehörte.

Allgemein besteht bei Neutestamentlern weitgehend der Wille, Antijudaismus in der Auslegung des Neuen Testaments zu vermeiden. Wir meinen, diese Absicht sei zwar vorhanden, die Ergebnisse sind freilich immer noch unbefriedigend. Grundsätzlich jedoch weiß man um diese Problematik, und der Dialog darüber findet auf den verschiedensten Ebenen statt. Es geht hier um Folgendes: Das Christentum ist aus dem Judentum entstanden, hat sich aus dem Familienverband herausgelöst, und diese Auseinandersetzung wurde dann so heftig und emotional geführt, wie dies oft bei Familienkonflikten der Fall ist.

**„ Der Antijudaismus, der seit dem frühen Mittelalter durch die Kirche tradiert und auch vom späten Luther aufgenommen wurde, gehört zu den Giften, mit denen sich ganze Generationen von Menschen infizierten. Am Ende stand dann Auschwitz**

Gerade die enge Bindung des Christentums an das Judentum hatte nicht eine größere menschliche und geistige Nähe zur Folge, sondern eine immer größer werdende Entfernung und Verfremdung. Die Spuren des Judentums sollten aus dem Christentum getilgt werden, gewiss nicht erst in jener Zeit, als christliche Theologie pervertiert wurde und nicht wenige Theologen sich der NS-Ideologie andienten. Wir können uns der Tatsache nicht verschließen, dass der Antijudaismus einer fehlgeleiteten christlichen Theologie dem freilich anders gearteten säkularisierten Rassen-

antisemitismus den Weg geebnet hat und dass daher auch Christen anfällig für die Judenfeindschaft der NS-Herrschaft wurden. Der Antijudaismus, der seit dem frühen Mittelalter durch die Kirche tradiert und auch vom späten Luther aufgenommen wurde, gehört zu den Giften, mit denen sich ganze Generationen von Menschen infizierten. Am Ende stand dann Auschwitz. Wer diese Erkenntnis nicht akzeptiert, wird niemals frei von Judenfeindschaft sein können, weil sie in der einen oder anderen Weise immer wieder aufscheint. Es ist das Verdienst der modernen Exegese, diese Problematik aufgewiesen zu haben.

Solche Gedanken sind auch in verbindliche Kirchendokumente eingegangen, etwa in die Konzilserklärung *Nostra Aetate* von 1965 und in die Ausführungsbestimmungen dieses Konzildokuments aus den Jahren 1975 und 1985 sowie die Beschlüsse verschiedener evangelischer Landeskirchen, an deren Spitze die Rheinische Landessynode steht. Wegweisend sind hier nur zwei Exegeten zu nennen, der Katholik Franz Mussner und der evangelische Neutestamentler Peter von der Osten-Sacken, die beide auf ihre Weise wesentliche neue Erkenntnisse gewonnen haben und an deren Werken Exegeten schwerlich vorbeikommen, wenn sie sich mit dem Problem der Juden im Neuen Testament beschäftigen; dieses ist immer vorhanden, wenn man die Bibel öffnet. Darin liegen auch die Schwierigkeiten.

Juden sind nämlich immer dabei, wenn man über Christentum redet, es glaubt, predigt oder in der Katechese verkündigt. Die Frage ist und bleibt daher, wie man mit diesem Judentum umgeht. Es tritt jedem entgegen, denn man hat es hier mit der Geschichte Israels zu tun. In sie gehört natürlich auch Jesus hinein, der sich sehr gewundert hätte, würde man ihn als »Christen« bezeichnen; oder Paulus, der den Heiden die Botschaft nicht nur von dem brachte, den er als einen Messias erkannte, sondern vor allem und zuerst auch den Glauben an den einen Gott Israels. Selbst dort, wo sich jüdische und christliche Wege in der Einschätzung der Person Jesu trennen, bleibt das Judentum präsent.

Ein früher theologischer Versuch, diese Präsenz angesichts des auferstandenen Christus nicht zu negieren, stellt der im Neuen Testament erhaltene Jakobusbrief dar, nicht zu reden von den berühmten Kapiteln 9-11 des Römerbriefes. Es wäre eine interessante Aufgabe, die Wende im christlich-jüdischen Verhältnis an der Exegese des Römerbriefes aufzuzeigen, das heißt, wie in den letzten Jahrzehnten Christen das Judentum bei der

Auslegung dieser Kapitel verstanden haben, und ob sie daraus Konsequenzen zogen.

Wie lassen sich etwa solche Konsequenzen erkennen? Wir erwähnen hier etwa den alten Gegensatz, der gegen das Judentum früher ausgespielt wurde: »Gesetz und Evangelium«. Versteintes Gesetz sollte Judentum darstellen, die frohe Botschaft des Heils jedoch gehörte den evangeliumsgläubigen Christen. Es wurde in den letzten Jahrzehnten erkannt, dass dieses Gegensatzpaar den Quellen nicht gerecht wird: Tora ist ebenso Heilsbotschaft und Weisung, wie auch die christliche Heilsbotschaft ohne die ethische Weisung Jesu nicht leben kann.

Jesus bezieht diese aus der Hebräischen Bibel und dem anderen Schrifttum aus dem weiten Bereiche des Judentums und verarbeitet sie auf seine Weise. Es sei in diesem Zusammenhang angemerkt, dass in den letzten 20 Jahren mehr Bücher über die Worte vom Sinai, das heißt die so genannten Zehn Gebote, von christlicher Seite erschienen sind, als in den letzten 100 Jahren zusammen. Christen entdecken, dass sie keine andere verbindliche Ethik entwerfen können als die, welche ihnen die Hebräische Bibel und Jesus überliefern. Es gilt daher vor allem, diese biblische Ethik in unseren Bewusstseinshorizont zu übertragen, den geistigen Gehalt deutlich werden zu lassen. Der Dekalog und seine Auslegung kann daher ein wesentlicher Beitrag von Juden und Christen für unsere heutige Gesellschaft sein. Hier liegen Gemeinsamkeiten, die eine tragfähige Grundlage für den christlich-jüdischen Dialog bilden. Die Zeit, als dieser darin bestand, gegenseitige Höflichkeiten auszutauschen, ist längst vorbei. Heute geht es um den Versuch, das gemeinsame Erbe zu verstehen und miteinander zu unternehmen, es hier und heute in unserer Welt zur Geltung zu bringen. Das bedeutet keinen religiösen Synkretismus; das Trennende bleibt. Die Umsetzung religiöser Vorstellungen in unserem Leben, so dass sichtbar wird, warum einer Jude oder Christ ist, steht als Aufgabe vor uns. Diese Ausstrahlungskraft des Christlichen oder des Jüdischen ist in Sternstunden solcher Begegnungen vorhanden und bleibt unser Ziel.

## 2. Systematische Theologie

Wir erwähnten die Notwendigkeit einer vorurteilsfreien Exegese. Gleiches gilt für die Dogmatik, das heißt für die so genannte systematische Theologie. Schon im Jahre 1962 erschien ein Band mit dem Titel »Der ungekündigte Bund«.

Dieses Buch stellt den Bericht des 10. Deutschen Evangelischen Kirchentages 1961 in Berlin dar, bei dem eine Arbeitsgemeinschaft von Juden und Christen gegründet wurde, die bis heute Arbeit leistet. Hier taucht ein Begriff von großer theologischer Tragweite auf: »Der ungekündigte Bund«. Diese Vorstellung bedeutet, Gott habe Seinen Bund mit Israel nicht aufgekündigt, selbst wenn dieses Israel die Botschaft vom Auferstandenen nicht annimmt und dieses Glaubensereignis sich nicht im Judentum in irgendeiner Weise widerspiegelt. Papst Johannes Paul II. hat diesem Gedanken seit seiner Rede am 17. November 1980 in Mainz wiederholt Ausdruck gegeben. Die häufigen Wiederholungen legen die Vermutung nahe, er möchte diese Vorstellung in die Köpfe seiner Mitchristen einhämmern. Wörtlich sagte er in Mainz: »Die erste Dimension dieses Dialoges, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes, und dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel.« Der Papst beruft sich hier auf Röm.11,29, einen Text, der sich für Antijudaismus nicht eignet, sondern dessen Auslegung wegweisend für eine neue christliche Dogmatik werden könnte.

**„ Überwindung des Antijudaismus durch sachgerechte Exegese und eine Dogmatik, die die Juden nicht ausgrenzt, sie aber auch nicht vereinnahmt, gehören zu den theologischen Aufgaben, die zwar nicht bewältigt, wohl aber in Angriff genommen wurden.**

Wir wollen hier nicht die zahllosen Erklärungen kirchlicher Gremien auflisten, die in den letzten Jahrzehnten verfasst wurden. Wer sich dafür interessiert, wird die von Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix sorgfältig gesammelten und edierten Texte heranziehen, die in dem Buche »Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1945-1985« zusammengestellt wurden; ohne Kenntnis dieses umfassenden Werkes kann man heute über unser Thema nicht mehr arbeiten. Darin werden auch die verschiedenen Gesprächskreise, die sich dem christlich-jüdischen Dialog widmen, erwähnt, etwa derjenige beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken sowie bei der EKD. Die Arbeitsgruppe beim Zentralkomitee bereitet auch die entsprechenden Veranstaltungen auf dem Deutschen Katholikentag vor, parallel zur Arbeitsgemeinschaft beim Deutschen Evangelischen Kirchentag. Nicht unerwähnt darf in diesem Zusammenhang das von Juden und Katholiken gemeinsam erarbeitete erste Dialogpapier des

Zentralkomitees aus dem Jahre 1979 bleiben; dem folgten eine Reihe weiterer, die teilweise in großen Auflagen verbreitet wurden.

Wir erläuterten die Beseitigung des Antijudaismus in der Theologie, die Partnerschaft von Juden und Christen, wie sie vor allem in der Arbeitsgemeinschaft des Kirchentages sowie im Gesprächskreis des Zentralkomitees zum Ausdruck kommt. Der Dialog findet seit vielen Jahrzehnten, aber auch in dem von Frau Dr. Gertrud Luckner schon 1948 begründeten »Freiburger Rundbrief« statt, der nach ihrem Tod kompetent weitergeführt wird. Dabei handelt es sich um eine katholische Zeitschrift, aus der sichtbar wird, wie weit wir miteinander gekommen sind. Der Abdruck offizieller Texte sowie wichtiger Artikel und zahlreicher Buchbesprechungen legt davon Zeugnis ab.

Überwindung des Antijudaismus durch sachgerechte Exegese und eine Dogmatik, die die Juden nicht ausgrenzt, sie aber auch nicht vereinnahmt,

gehören zu den theologischen Aufgaben, die zwar nicht bewältigt, wohl aber in Angriff genommen wurden. In der Dogmatik geht es hier vor allem für Christen um das Problem von »Verheißung und Erfüllung«. Es ist das zentrale Thema für Christen, nämlich an Erfüllung in einer sichtbar unerlösten Welt zu glauben. Der jüdische Hinweis auf diese Tatsache hat im Mittelalter vielen Juden das Leben gekostet. Ehe die christliche Theologie sich nicht redlich dieser Problematik stellt, hat der Dialog noch nicht seine eigentliche Tiefe gewonnen. Ohne das Proprium des Christlichen aufzugeben, müsste es möglich sein, einen Erlösungsbegriff zu formulieren, der einerseits dem Neuen Testament voll gerecht bleibt und andererseits der Realität entspricht, in der wir leben. Wenn christliche Dogmatiker auf diesem Wege zu neuen Einsichten gelangten, könnte ein weiterer Durchbruch erzielt werden. Ansätze für eine neue Theologie sind vorhanden. Wir haben Grund zur Hoffnung.

### III. Bleibende Herausforderungen - der Staat Israel und die Erinnerung an die Shoah

Zwei Elementen jüdischer Existenz sind christliche Theologen lange und gerne aus dem Weg gegangen: Die Bedeutung des Staates Israel für den jüdischen Menschen sowie Erleben und Nacherleben der Shoah. Wir reden hier der heilsgeschichtlichen Deutung des Staates Israel nicht das Wort; man versteht ihn jedoch nicht, wenn man ihn allein als modernes politisches Phänomen begreift, das keinen Zusammenhang mit jüdischer Geschichte, Tradition, Religion und Lebensweise hätte.

Daher war es die ungeheuerlichste Beleidigung, die jedem einzelnen Juden auf der Welt widerfuhr, als die UNO im Jahre 1975 den Zionismus mit dem Rassismus gleichsetzte. Der Zionismus - gleichgültig, welche Fehler einer jeweiligen israelischen Regierung anzulasten sein mögen - ist tief in der Hebräischen Bibel begründet, wiewohl man moderne politische Grenzen auch nicht mit der Bibel in der Hand ziehen kann. Die Integration des Staates Israel in den christlich-jüdischen Dialog gehört zum Bestandteil des Gesprächs, weil dieser Staat Teil des Selbstverständnisses des heutigen jüdischen Menschen ist. Es ist eine erfreuliche Tatsache, dass der Vatikan am 30. Dezember 1993 den Staat Israel anerkannt hat und diplomatische Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel aufgenommen wurden. Gleichzeitig wurde in diesem Vertrag jede Form des Antisemitismus in einer Stärke

verurteilt, wie dies vormals noch nie geschehen war.

Es wäre eine oberflächliche, ja sogar bösartige Betrachtungsweise, reduzierte man jüdische Identität allein auf Shoah und Staat Israel. Beide sind aber mitkonstituierend für jüdische Existenz und dürfen nicht ausgeklammert werden. So sieht es auch die zweite Generation der Juden in der Bundesrepublik, die sich ihrer selbst bewusst wird und nach neuen Wegen sucht, ihr Judentum zu begreifen und zu erleben. Auf diesem Wege begegnen sie ihren christlichen Altersgenossen, und in den vorher erwähnten Gremien ist diese zweite Generation jetzt auch vertreten.

Es wurde lange von Papst Johannes Paul II. angekündigt, der Vatikan würde eine Erklärung über die Shoah erlassen. Dies geschah am 16. März 1998; man hatte daran zehn Jahre gearbeitet. Der Titel dieser Erklärung lautet: »We remember: Reflection on the Shoah«. Vieles in dieser Erklärung ist sinnvoll. Sie weist nachdrücklich auf die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens hin und nennt Beispiele der Geschichte für christliche Schuld gegenüber Juden. Die Erklärung anerkennt entsprechend jüdischem Selbstverständnis »das einzigartige Zeugnis des jüdischen Volkes für den Heiligen Israels und für die Tora«. Zum ersten Mal verwendet ein vatikanisches Dokument den Begriff der »Shoah«, das heißt Ver-

nichtung, Katastrophe (vgl. z.B. Jes. 10,3), der jede religiöse Sinndeutung ausschließt. Mehrfach wird mit großem Ernst die christliche Pflicht zur Erinnerung an die Shoah eingefordert. Freilich bleibt das Dokument trotz beachtlicher Aussagen in seinen historischen und theologischen Äußerungen hinter früheren Erklärungen zurück, die von Papst Johannes Paul II., von der deutschen Bischofskonferenz und von französischen Bischöfen gegeben wurden (vgl. Ansprache von Papst Johannes Paul II. in der Synagoge von Rom am 13. April 1986; »Die Last der Geschichte annehmen«. Wort der Berliner, der Deutschen und der Österreichischen Bischofskonferenzen vom 20. Okt. 1988; Erklärung mehrerer französischer Bischöfe in Drancy 1997).

**„ Es wäre eine oberflächliche, ja sogar bössartige Betrachtungsweise, reduzierte man jüdische Identität allein auf Shoah und Staat Israel. Beide sind aber mitkonstituierend für jüdische Existenz und dürfen nicht ausgeklammert werden.**

Ein klares Wort zur Mitschuld und Verantwortung der Kirche fehlt in dem Text, etwa in dem Sinn, dass auch eine Kirche sündig sein kann und der Umkehr bedarf. In seinem Begleitschreiben zur Vatikanischen Erklärung über die Shoah verleiht Papst Johannes Paul II. seiner Hoffnung Ausdruck, die Erklärung »Wir erinnern. Nachdenken über die Shoah« möge »die Erinnerung befähigen, ihre notwendige Rolle im Prozess des Aufbaus einer Zukunft zu übernehmen, in der die unaussprechliche Bosheit der Shoah nicht mehr möglich wird.«

Wir haben gesehen, dass in den letzten Jahrzehnten auf zahlreichen Gebieten gearbeitet wurde und auch Fortschritte erzielt werden konnten. Gleichzeitig ist es jedoch eine Tatsache, dass man eine Zergrenzung von fast 2000 Jahren nicht in wenigen Jahrzehnten in Ordnung bringen kann. Dazu bedarf es einer vertieften Kenntnis des Judentums einschließlich seiner Geschichte, ferner einer Dogmatik, die auch ohne Vereinnahmung die Juden und das Judentum im Blick hat sowie einer Befreiung von alten Vorurteilen, die immer noch in den Köpfen und leider auch in Lehrbüchern herumgeistern. Die zahlreichen Dokumente, die gerade auch seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil von der katholischen Kirche veröffentlicht wurden, bieten durchaus vernünftige Grundlagen zur Überwindung alter Vorurteile. Es ist bedauerlich, dass diese noch nicht überall beseitigt sind, wenngleich wir feststellen dürfen, dass wir uns auf einem Weg befinden, der uns hoffen lässt.

Vor kurzer Zeit hat die deutsche Bischofskonferenz im Zusammenhang mit dem Jahr 2000 eine Dokumentation veröffentlicht »Gott unser Vater, Wiederentdeckung der Verbundenheit der Kirche mit dem Judentum«. In dieser Publikation finden sich einerseits die meisten Verlautbarungen, die bis zum Jahre 1998 von der katholischen Kirche geäußert wurden; daneben auch theologische Reflexionen sowie praktische Hinweise und Hilfen über dieses Thema. Wenn leider diese Texte auch noch nicht Allgemeingut von Pfarrern und Laien geworden sind, zeugt das Buch doch einerseits von einem guten Willen des gegenseitigen Verstehens sowie des Versuches, auch das Judentum in seinem Selbstverständnis ernst zu nehmen.

## Die Autoren und Autorinnen

**Hans-Joachim Barkenings**, geb. 1933 in Rastenburg/Ostpommern, Pfarrer i.R.; 1963-1974 Pfarrer in Duisburg-Hüttenheim; 1974-1997 Studentenpfarrer an der Universität Duisburg; 1989-1997 nebenamtliches theologisches Mitglied der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland.

**Landesrabbiner em. Dr. h.c. Henry G. Brandt**, geb. 1927 in München, 1939 Auswanderung nach Palästina, 1951-1955 Studium der Nationalökonomie der Queens University in Belfast, Studium mit Abschluss als Rabbiner am Leo-Baeck-College in London, Rabbinatsposten in England, der Schweiz und Schweden, 1983-1996 Landesrabbiner von Niedersachsen, 1996-2004 Landesrabbiner in Westfalen-Lippe, seit 2004 Rabbiner in Augsburg, Lehrbeauftragter an den Universitäten Marburg und Münster, Jüdischer Präsident des Deutschen Koordinierungsrates.

**Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich**, geb. 1921 in Berlin, studierte nach dem Abitur von 1940 bis 1942 an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums von Rabbiner Leo Baeck. Nach Schließung der Hochschule durch die Nazis und Zwangsarbeit von 1942 bis 1943 gelang ihm die Flucht in die Schweiz, deren Staatsbürger er noch heute ist. 1950 Promotion, Prof. für neuere jüdische Geschichte und Literatur an der Universität Bern, Von 1961 bis 1994 Direktor des Europäischen B'nai B'rith, Zentralsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz. Sein Engagement im christlich-jüdischen Dialog wurde bereits 1956 mit dem Leo-Baeck-Preis gewürdigt, dem 1976 die Buber-Rosenzweig-Medaille folgte.

**Prof. Dr. Hubert Frankemölle**, geb. 1939, Uni Paderborn, Katholische Theologie. Zahlreiche Veröffentlichungen (vgl. Internet Uni Pb); er versucht, das Neue Testament im jüdischen Horizont seiner Verfasser zu lesen. Vorsitzender der GCJZ in Paderborn, Mitglied des DKR Vorstandes und des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim ZdK.

**Annette Gebbers**, geb. 1955, Studium der Ev. Theologie in Bethel, Bonn. Göttingen, Jerusalem und Heidelberg. Nach dem 2. Examen von 1986-1989 Studieninspektorin am Reformierten Studienhaus in Göttingen, von 1989-2003 Pfarrerin in der Ev. Kreuz-Kirchengemeinde in Düsseldorf, seit 2004 als Pfarrerin i.W. theologische Mitarbeiterin in der Studienstelle Christen und Juden der EKIR in Düsseldorf.

**Dr. h.c. Hans Hermann Henrix**, geb. 1941, Studium der Wirtschaftswissenschaften und Theologie, seit 1969 Dozent für Theologie und Ökumene in der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, von 1984-1987 katholischer Vorsitzender des Deutschen Koordinierungsrates, seit 1988 Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen.

**Gerda E.H. Koch**, geb. 22.09.1950 in Recklinghausen, Studium in Münster und Köln Lehramter Grund- und Hauptschule sowie Sekundarstufe I, Fächer: Ev. Religion, Musik, Wirtschaftslehre/Politik, Geschichte, Kunst; Tätigkeit als Lehrerin an verschiedenen Schulformen, seit 1983 in der Lehrerfortbildung; 1983 Schulreferentin in Köln, 1990 Studienleiterin bei der GEE; 1993 Generalsekretärin des deutschen Nes-Ammim-Vereins und zusätzlich seit 1998 Geschäftsführerin der Peter Beier Stiftung Nes Ammim; seit 1993 (Teilauftrag innerhalb des Hauptberufs) als Studienleiterin bei der GEE für den Arbeitsbereich »Christen-Juden / Israel / NS-Zeit und Rechtsextremismus«

**Ricklef Münnich**, geb. 1954 in Höxter, Studium der ev. Theologie in Berlin und Jerusalem, Mitarbeiter am Institut für Kirche und Judentum. Vikariat in Berlin und Naumburg (Saale), Pastor in Berlin-Steglitz, Studentenpfarrer in Weimar, seit 1998 Landesjugendpfarrer der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen, Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum in Thüringen, Vorsitzender der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise »Christen und Juden«, Mitglied des Vorstands im Deutschen Koordinierungsrat.

**Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken**, geb. 1940 in Westpommern, Studium der Theologie 1959-1964 in Göttingen, Kiel und Heidelberg, Israelaufenthalte (Kibbuzim) 1960, 1962 sowie regelmäßig in der Zeit nach Abschluss des Studiums), 1964-1970 Wiss. Assistent in Göttingen (bei Prof. D. Eduard Lohse), 1967 Promotion, 1968 Vikar in einer Gemeinde bei Göttingen, 1971-1973 Habilitationsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft. 1973 Habilitation in Göttingen, 1973-1993 Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Berlin (West), 1974-1994 Leiter des Instituts Kirche und Judentum an der Hochschule, 1980-1982 Rektor der Hochschule, seit 1993 Professor für Neues Testament und Christlich-Jüdische Studien an der Humboldt Universität (HUB), seit 1994 Leiter des Instituts Kirche und Judentum an der HUB, Preisträger der Buber-Rosenzweig-Medaille 2005.

**Rudolf W. Sirsch M.A.**, geboren 1954, Kaufmann, Studium der ev. Theologie, Philosophie und Pädagogik, Familientherapeut, 1992-1996 Studienleiter an der Ev. Akademie Görlitz/ Ev. Bildungswerk Johann Amos Comenius, Görlitz,

1996-2000 Leiter des Odenwald- Instituts der Karl-Kübel-Stiftung, Gründungs- und Vorstandsmitglied der GCJZ Görtitz, seit August 2000 Generalsekretär des DKR und Geschäftsführer der Buber-Rosenzweig-Stiftung.

**Dr. Christian Staffa**, geb. 1959 in Essen, studierte Ev. Theologie in Berlin, Tübingen und Prag. Gründete nach seinem 2. Theologischen Examen mit dem Soziologen, Dr. Manfred Jurgovsky das Institut für vergleichende Geschichtswissenschaften e.V. (IvGw) in Berlin. 1998 Promotion zur Böhmischen Reformation und ihrer Rezeption in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Seit 1.4.1999 Geschäftsführer von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste.

**Prof. Dr. Martin Stöhr**, geb. 1932, Studium der Theologie und Soziologie in Mainz, Bonn und Basel, 1961-1969 Studentenpfarrer an der Technischen Universität Darmstadt, 1969-1986 Direktor der Ev. Akademie Arnoldshain, 1983 Dr. h.c. der Universität Heidelberg, 1986-1997 Professor in Siegen, 1965-1984 Ev. Vorsitzender des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, 1990-1998 Präsident des ICCJ, heute Ehrenpräsident.

\*\*\*

## Deutscher Koordinierungsrat – Daten aus seiner Geschichte

### Vorgeschichte

- |             |   |
|-------------|---|
| 1928        | Gründung der <i>National Conference of Christians and Jews (NCCJ)</i> in den USA für den Erhalt der demokratischen Kultur, gegen die Fundamentalismus-Bewegung  |
| August 1946 | 1. Internationale Christlich-Jüdische Konferenz » <i>Freedom, Justice and Responsibility</i> « und Gründung des ICCJ in Oxford  |
| Juni 1947   | Einrichtung einer <i>section on interfaith and intergroup relations</i> innerhalb der Abteilung für Erziehung und religiöse Angelegenheiten bei der amerikanischen Militärregierung in Deutschland. Sitz: Bad Nauheim |
| August 1947 | Arbeitskonferenz in Seelisberg: Strategien zur Bekämpfung des Antisemitismus - Seelisberger Thesen für den christlichen Religionsunterricht   |

### Geschichte

- |                 |  |
|-----------------|--|
| November 1947   | Deutschlandreise des Präsidenten des NCCJ: Prüfung der Voraussetzungen für die Gründung von Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit  |
|                 | Gründung eines Komitees zur Bekämpfung des Antisemitismus in München.  |
| 9. Juli 1948    | Gründung der Münchner Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit  |
| Juli 1948       | Gründung des <i>International Council of Christians and Jews (ICCJ)</i> .  |
| 1948/1949       | Gründung von Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Wiesbaden, Stuttgart, Frankfurt a. M. und Berlin   |
| 30./31. 5. 1949 | » <i>Gemeinschaft - nicht Feindschaft</i> «: Konferenz für bessere menschliche Beziehungen in München  |
| 10. Nov. 1949   | 5 Gesellschaften (Frankfurt, München, Freiburg, Stuttgart, Wiesbaden) gründen in Bad Nauheim den Deutschen Koordinierungsrat (anfangs noch unter anderem Namen)  |
| 1950 – 1992     | Sitz des DKR in Frankfurt/Main. Seit April 1992 in Bad Nauheim   |
| März 1950       | Erste Woche der Brüderlichkeit in Stuttgart  |
| 6.-8. Mai 1950  | Die Seelisberger Thesen werden auf der Tagung in Bad Schwalbach beraten und in erweiterter Form als Schwalbacher Thesen verabschiedet. Sie werden von den Verfassern als »neue, biblisch besser fundierte Fassung« bezeichnet. |
| Ab 1952         | Die Woche der Brüderlichkeit wird in allen Einzelgesellschaften durchgeführt   |
|                 | 1948 - 1957 1. Phase der Aktivitäten: Schwerpunkt »Bewältigung der Vergangenheit« (»Kollektivschuld«)  |
| 1958 – 1965     | 2. Phase der Aktivitäten: Schwerpunkte Erziehung, Theologie, Politik   |
| 1964            | Beginn der Aktion: Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Israel (Unterschriftensammlungen, Zeitungsanzeigen etc.)   |
| Juli 1964       | Erscheinen des 1. Rundschreibens (mit Gedanken des Generalsekretärs zum Auschwitz-Prozess)   |
| 1965 – 1974     | 3. Phase der Aktivitäten: Schwerpunkt kirchlicher Antijudaismus  |
| Juni 1967       | Umfangreiche Satzungsänderungen  |

- 1968 Erstmals Verleihung der Buber-Rosenzweig- Medaille (Zentrale Eröffnungsfeier der Woche der Brüderlichkeit) Festlegung eines regelmäßigen Jahresthemas.
- 1971 Änderung der Präambel
- Ab 1975 4. Phase der Aktivitäten: Schwerpunkte Auseinandersetzung mit Rechts- und Linksextremismus, Nahostkonflikt, BRD - Israel
- 1975 Satzungsänderung: Schaffung der Grundlage für ein Kuratorium
- 1978 Der DKR regt bei Verbänden, Parteien und Kirchen Gedenken an den 9. / 10. November 1938 an
- 1978 – 1980 Postkartenaktion gegen Verjährung von NS-Verbrechen
18. 5. 1980 Resolution zum Urteil des Frankfurter Landgerichts, nach dem der Anblick von Behinderten als Beeinträchtigung des Urlaubs zu werten sei.  
Resolution gegen die einseitige Stellungnahme der Europäischen Gemeinschaft zugunsten der arabischen Nachbarstaaten Israels
- 1981 Studie und Ausstellung »Beter und Rebellen«
- Juni 1982 Resolution zur Lage im Libanon
- 1982/1983 Fotoausstellung »Gesichter einer verlorenen Welt - Fotos aus dem Leben des polnischen Judentums«
- 1988 – 1990 Forschungsprojekt »Unbesungene Helden«, Juden im Untergrund und ihre Helfer
- 1989 Gründung der Buber-Rosenzweig-Stiftung
- Ab 1991 Aufnahme der ersten Gesellschaften auf dem Gebiet der ehemaligen DDR in den Deutschen Koordinierungsrat: Dresden, Görlitz, Zwickau, Potsdam  
Einführung der Themenhefte zum Jahresthema (bisher: Arbeitshilfen)
- 1992 Sitz des DKR in Bad Nauheim im Haus der Buber-Rosenzweig-Stiftung
5. Dez. 1992 Gründung des Forums Junger Erwachsener
- 1993 Erstmals Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit in den neuen Bundesländern (Dresden)
14. März 1993 Erklärung des DKR und eindringliche Mahnung an die Parteien aus Anlass des 60. Jahrestages des »Boykotts jüdischer Geschäfte« am 1. April 1933
- 1994 Der DKR verabschiedet eine neue Präambel
- 1996 – 1999 Baltikum-Hilfe für die vergessenen Juden
4. - 7. Juli 1997 Symposium »Die vergessenen Juden in den baltischen Staaten« in Hannover
18. März 1998 Stellungnahme des Präsidiums des DKR zur Erklärung der *Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden: »Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah.«*
17. Mai 1998 Erklärung der Mitgliederversammlung des DKR zur Judenmission
11. Aug. 1999 Erklärung des DKR zum Erhalt des wöchentlichen Ruhetages
- 23./24.Okt.99 50 Jahre Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit »Jubiläumsfeier« (Berlin)
7. Nov. 2000 10 Jahre Buber Rosenzweig-Stiftung »Jubiläumsfeier« (Bad Nauheim)
10. Aug. 2000 Erklärung zu den jüngsten Anschlägen aus der rechtsradikalen Szene.
- 4.Okt. 2000 Erklärung des DKR zum Brandanschlag auf die Synagoge in Düsseldorf
- 2002 Jubiläumsausgabe »50 Jahre Woche der Brüderlichkeit«  
Erklärung des DKR zur gegenwärtigen Eskalation im Nahostkonflikt  
Erklärung des DKR zum Kurs in der FDP
- 2001-2004 In den verschiedensten Städten der Bundesrepublik fanden mehr als zwanzig Tagungen zum Thema »Gewalt, Rassismus und Zivilcourage unter Kindern und Jugendlichen« statt.
- 2003 Erklärung des DKR zur Hohmann-Affäre
- 2004 Erklärung des DKR zum Film Mel Gibsons »THE PASSION OF CHRIST«  
Erklärung des DKR zur Ehrung von Jassin und Rantisi als Opfer der Gewalt

#### Wichtige Veröffentlichungen der letzten Jahre:

Christoph Münz, Rudolf W. Sirsch, »Wenn nicht ich, wer? Wenn nicht jetzt, wann?« Zur gesellschaftspolitischen Bedeutung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR), LIT Verlag Münster, 2004

Der christlich-jüdische Dialog auf dem Prüfstand, epd Dokumentation Nr.12 / 2004, Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, Frankfurt/Main

Gewalt, Rassismus und Zivilcourage unter Kindern und Jugendlichen, epd Dokumentation Nr. 49 / 2002, Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, Frankfurt/Main

Ansgar Koschel, Helker Pflug, Die vergessenen Juden in den baltischen Staaten, Verlag Wissenschaft und Politik, Köln, 1998

Josef Foschepoth, Im Schatten der Vergangenheit - Die Anfänge der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993

Michael Brocke, Beter und Rebellen - Aus 1000 Jahren Judentum in Polen, Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Frankfurt, 1983

### **Periodika**

Jährlich erscheint das Themenheft des Deutschen Koordinierungsrates. Es greift aktuelle Fragen auf und sucht aus einer christlich-jüdischen Perspektive nach tragfähigen Antworten.

Jährlich erscheint die Dokumentation zur Woche der Brüderlichkeit

([www.deutscher-koordinierungsrat.de](http://www.deutscher-koordinierungsrat.de), E-Mail: [info@deutscher-koordinierungsrat.de](mailto:info@deutscher-koordinierungsrat.de))

(Quelle: Eigendarstellung des DKR)

\*\*\*\*\*

### ***Buchhinweis:***

**Christoph Münz, Rudolf W. Sirsch** (Hg.): »Wenn nicht ich, wer? Wenn nicht jetzt, wann?« Zur gesellschaftlichen Bedeutung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR). Der im Lit Verlag erschienene Band aus der Reihe »Forum Juden und Christen« (304 Seiten, Münster 2004, [www.lit-verlag.de](http://www.lit-verlag.de)) enthält die folgenden Beiträge:

- »Notwendigkeiten und Schwierigkeiten einer Christlich-Jüdischen Zusammenarbeit« - Einige Rückblicke (Martin Stöhr)
- »Gegen das Vergessen - Der Beitrag des Erzieherausschusses im Deutschen Koordinierungsrat zur Aufarbeitung der Vergangenheit« (Rudolf W. Sirsch)
- »20 Jahre Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit - Rückblick und Vorschau« (Nathan Peter Levinson)
- »Die Schola Grande Tedesca und das Ghetto von Venedig« (Willehad Paul Eckert)
- »Eine ,unterirdische Arbeitsgemeinschaft': Deutscher Koordinierungsrat und Deutsche Katholikentage« (Hans Hermann Henrix)
- »Die Woche der Brüderlichkeit im Spiegel der Presse« (Gabriele Kammerer)
- »Gemeinsame Gottesdienste?« (Nathan Peter Levinson)
- »Gegen den Ungeist. Der DKR und sein Kampf gegen den Antisemitismus in den ersten Jahren« (Günther B. Ginzel)
- »Jüdisch-Christlicher Dialog ist politische Bildung« (Horst Dahlhaus)
- »Erfahrungen und Eindrücke aus meiner Zeit als Generalsekretär des DKR (1990 - 1999)« (Ansgar Koschel)
- »Erfahrungen und Eindrücke aus meiner Arbeit als Generalsekretär des DKR (Rudolf W. Sirsch)«
- »Die Zukunft des christlich-jüdischen Gesprächs und der christlich-jüdischen Zusammenarbeit« (Berndt Schaller)

\*\*\*\*\*

Gemeinschaftswerk der  
Evangelischen Publizistik gGmbH  
Verlag/Vertrieb  
Postfach 50 05 50  
60394 Frankfurt am Main

---

## Jahrgang 2005

1/05 – **GKKE: Rüstungsexportbericht 2004** –  
40 Seiten/4,10 €

2/05 – **»Fundraising ist mehr als Geld einsammeln«**  
(Fundraising-Forum 2004 Hessen und Nassau) –  
40 Seiten/4,10 €

3/05 – **»Erinnern und Verstehen – Schwerpunkte  
einer nachhaltigen Pädagogik nach Auschwitz«**  
(Tagung der Gesellschaften für Christlich-Jüdische  
Zusammenarbeit) – 68 Seiten/5,40 €

4/05 – Themen: **Die Entwicklung im Irak: Bürger-  
krieg im Süden – Aufschwung im Norden** (Tagung in  
Bad Boll) – **Der Sudan nach dem Naivasha-Frie-  
densvertrag** (Analyse von D.M. Tull/swp) –  
28 Seiten/3,40 €

4a/05 – **Abendmahlsstreit in der evangelischen Kir-  
che** (Stellungnahme der EKD-Kammer für Theologie  
zu einem rheinischen Synodenbeschluss) –  
20 Seiten/2,60 €

5/05 – **»Allen Formen von Antisemitismus und Ras-  
sismus widerstehen« – 60. Jahrestag der Befreiung**

**des Konzentrationslagers Auschwitz** (Schröder,  
Thierse, Lustiger, Annan, Shalom, Rat der EKD, deut-  
sche katholische Bischöfe, Europaparlament) –  
32 Seiten/3,40 €

6/05 – **Der lange Weg zum gerechten Frieden: Die  
Dekade zur Überwindung von Gewalt in den USA  
und in Deutschland** (Referate einer Tagung in der  
Ev. Akademie zu Berlin) – 56 Seiten / 5,10 €

7/05 – Themen: **Theologie und Kirchenleitung**  
(Bischof Huber) – **40 Jahre diplomatische Beziehun-  
gen zwischen Deutschland und Israel** (Bundespräsi-  
dent Köhler) – **Familien in sozialer Schieflage**  
(Huber, Klenner) – 28 Seiten/3,40 €

8/05 – **Gedenken an den Synodalbeschluss »Zur  
Erneuerung des Verhältnisses von Christen und  
Juden« von 1980** (Landessynode 2005 der Evangeli-  
schen Kirche im Rheinland) – 68 Seiten/5,40 €

9-10/05 – **»Bilanz und Perspektiven des christlich-  
jüdischen Dialogs«** (Deutscher Koordinierungs-Rat der  
Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit)  
– 100 Seiten/ 6,90 €

---

Der Informationsdienst  
**epd**-Dokumentation  
(ISSN 1619-5809) kann im  
Abonnement oder einzeln  
bezogen werden.  
Pro Jahr erscheinen min-  
destens 50 Ausgaben.

Bestellungen und Anfragen an:  
GEP-Vertrieb  
Postfach 50 05 50,  
60394 Frankfurt,  
Tel.: (069) 58 098-189.  
Fax: (069) 58 098-226.  
E-Mail: [vertrieb@gep.de](mailto:vertrieb@gep.de)  
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monat-  
lich 23,60 € inkl. Versand (mit  
Zugang zum digitalen Archiv:  
27,50 €). E-Mail-Bezug im PDF-  
Format (Preis auf Anfrage). Die  
Preise für Einzelbestellungen  
sind nach Umfang der Ausgabe  
und nach Anzahl der Exemplare  
gestaffelt.

Die Liste oben enthält den  
Preis eines Einzelexemplars;  
dazu kommt pro Auftrag eine  
Versandkostenpauschale (inkl.  
Porto) von 2,30 €.

**epd**-Dokumentation wird auf  
chlorfrei gebleichtem Papier  
gedruckt.