

Reinhold Bernhardt

Christusbund - Israelbund - Abrahamsbund - Schöpfungsbund.

Wie verhält sich der Bund Gottes mit Israel zu den anderen Bündnissen?

Am 10. März 2013 hielt der Imam Benjamin Idriz (aus Penzberg/Oberbayern) in der Münchner St. Lukas-Kirche in einem evangelischen Gottesdienst am Sonntagmorgen statt der Predigt eine „Kanzelrede“. Zu Beginn des Gottesdienstes wurde eine Sure aus dem Koran als „Gebet des Tages“ verlesen. Während der Rede zitierte Idriz mehrmals Koran-Suren in arabischer Sprache. Die Aufregung danach war sowohl innerhalb wie außerhalb der Lutherischen Landeskirche Bayerns enorm.

Man stelle sich nun vor, anstelle des Imam hätte ein Rabbiner die Kanzelrede gehalten, er hätte in hebräischer Sprache aus dem Talmud zitiert, ein Gebet aus seiner Tradition gesprochen und dabei keinen Bezug zum Neuen Testament oder zu Jesus Christus hergestellt. Ich vermute, es hätte sich niemand darüber aufgeregt. Man hätte gesagt: „Das ist doch etwas ganz anderes“. Aber was ist das ganz andere? Worin besteht dieser Unterschied eigentlich?

Inhaltlich hätte der Imam und der Rabbi vielleicht Ähnliches gesagt. Der Imam hätte von Gott, dem Allmächtigen gesprochen, der die Menschen nach seiner Rechtleitung führt und ihre Vergehen mit seiner Allerbarmherzigkeit richtet. Der Rabbi hätte von Gott, dem Allmächtigen gesprochen, der sein Volk und die Gerechten aus allen Völkern mit starker Hand durch die Geschichte führt, hin zu einem ewigen Schöpfungsfrieden. Das sind schon deutliche Unterschiede, aber die beiden Gottesreden sind nicht inkompatibel – und sie scheinen der christlichen Gottesrede mit ungefähr gleichem Abstand gegenüberzustehen. Warum erzeugt die eine also in einem christlichen Gottesdienst Aufregung, während die andere akzeptiert worden wäre? Am Inhalt allein kann es jedenfalls nicht liegen.

Es liegt am Bewusstsein, dass das Christentum dem Judentum herkunftsverwandt ist. Man hätte dem von der Kanzel redenden Juden zugute gehalten, dass er als Vertreter der „jüdisch-christlichen Tradition“ im Namen des gleichen Gottes, den Jesus Christus seinen Vater genannt hat, gesprochen habe, wenn auch nicht im Namen Jesu Christi.

Der christliche Glaube ist historisch und theologisch tief im biblischen Israel verwurzelt. Walter Kasper – der katholische Ökumeniker – nennt die folgenden Verwurzelungen des christlichen Glaubens in der Tradition des Judentums: „Jesus, seine Mutter Maria, die Apostel waren Juden. Die allermeisten Schriften des Alten Testaments bzw. des Tanach sind uns gemeinsam. Gemeinsam ist uns der Glaube an den einen Gott, das Verständnis der Welt als Gottes Schöpfung, die Heiligkeit des Lebens und die Würde der menschlichen Person, die Zehn Gebote, die messianische Hoffnung und vieles andere.“¹ Die Kontinuitätslinien sind unverkennbar.

Es gibt sie aber auch zum Islam hin, der ja so deutlich Bezug nimmt auf die jüdische und christliche Tradition, dass man ihn im Mittelalter als *christliche* Irrlehre ansehen konnte.

- Nach dem Koran verehren die Muslime keinen anderen Gott als die Juden und die Christen (Sure 29:46).
- Die zentrale Wesenseigenschaft Gottes ist nach islamischem Verständnis die Barmherzigkeit (Sure 6:12).
- In keiner anderen Offenbarungsschrift der Religionsgeschichte als dem Koran spielt Jesus eine so wichtige Rolle. Er wird dort nicht nur als Prophet, Gottesknecht und Gesandter Gottes bezeichnet, sondern auch als Messias und Heiler, ja als Wort und Geist Gottes. Er ist das „Wort der Wahrheit“ (Sure 19:34) und „Zeichen Gottes“ (Sure 19:21 u.ö.).

Dass der Koran dabei das christliche Christusverständnis an entscheidenden Stellen kritisiert und korrigieren will – etwa in Bezug auf die Gottessohnschaft Jesu Christi und im Blick auf die Behauptung, Jesus sei am Kreuz gestorben –, ändert nichts an der Wertschätzung, die er Jesus entgegenbringt. Im rabbinischen und talmudischen Judentum ist nichts Vergleichbares zu finden – im Gegenteil. Dort finden sich z.T. scharf polemische Aussagen über Jesus. Erst in der jüngeren Vergangenheit haben jüdische Religionsgelehrte – wie David Flusser – dieses Thema aufgegriffen und eine Wertschätzung für Jesus entwickelt.

Ich nehme diese Beobachtung(en) zum Anlass, um zu fragen, wie sich die Beziehungsbestimmung des christlichen Glaubens zum Judentum zu den Beziehungsbestimmungen zum Islam und zu den anderen Religionen überhaupt verhält.

Vor etwas über 50 Jahren fand in der katholischen Kirche das Zweite Vatikanische Konzil statt. Man wollte dort u.a. die Verhältnisbestimmung zum Judentum erneuern. Am Ende des langen und schwierigen Diskussionsprozesses, der zu diesem Ziel führen sollte, stand eine Erklärung, die das Verhältnis zum Judentum neu bestimmte, aber auch darüber hinausging und auch das Verhältnis der Katholischen Kirche zu den anderen nicht-christlichen Religionen erneuerte. Man hatte erkannt, dass man das Verhältnis zum Judentum nicht isolieren konnte von den anderen interreligiösen Beziehungen.



Prof. Bernhardt während seines Vortrags; Foto: Volker Rahn



In der ev. Theologie der letzten Jahrzehnte hat man demgegenüber stärker die *Kontinuität* des Christentums zum Judentum und die *Diskontinuität* zu anderen Religionen, vor allem zum Islam, betont. Die Generation meiner theologischen Lehrer – ich nenne nur Dietrich Ritschl, Jürgen Moltmann, Peter von der Osten Sacken, Friedrich-Wilhelm Marquardt –, betonte die Einheit des aus Juden und Christen bestehenden Volkes Gottes, lehnte es aber (z.T. strikt) ab, das Verständnis des Volkes Gottes darüber hinaus auszudehnen, sodass auch dem Islam oder anderen Religionen darin ein Platz zugewiesen werden könnte. Man konnte den Eindruck gewinnen, die *Mauern der Kirche*, die in Zeiten des Konfessionalismus um die eigene Konfession und in Zeiten des Ökumenismus um das Christentum als Ganzes gezogen worden waren, seien nun so weit verschoben worden, dass sie jetzt auch noch das Judentum einschließen, dass dieser Mauerring dabei aber auch erhöht worden sei, sodass man umso schärfer die Unterschiedenheit des jüdisch-christlichen Gottesvolkes von anderen Völkern betonte, oder zumindest keine positive theologische Beziehungsbestimmung zu ihnen ins Auge fasste.

Ich frage mich aber, ob die Hinordnung des Christentums auf das Judentum auf diese Weise mit einer Abgrenzung gegenüber dem Islam (und den anderen Religionen) verbunden sein muss.

Die Grundartikeländerung der EKHN war ein bedeutender Schritt zu einer Neuorientierung in der Beziehung zum Judentum. Es handelt sich dabei – wie der Text sagt – um eine Umkehr, d.h. vor allem um eine klare Abkehr von einer exklusiven Beziehungsbestimmung, die besagt: Der neue Bund, den Gott in Christus geschlossen hat, *ersetzt* oder *entwertet* den alten Bund, den er am Sinai mit Mose geschlossen hat. Das war über Jahrhunderte das im Christentum vorherrschende Modell der Beziehungsbestimmung zum Judentum: dass der Christusbund *an die Stelle* des Israelbundes getreten ist. Im Blick auf die Schuldgeschichte des Christentums gegenüber dem Judentum hat man nun vor 25 Jahren in der EKHN das Ersetzungsmodell ersetzt durch das Bekenntnis zur bleibenden Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen. Diese Formulierung ist deuteoffen. Man kann sie verstehen im Sinne eines Erweiterungsmodells oder eines Stimmgabelmodells. Das Erweiterungsmodell besagt: Der Bund Gottes mit Israel besteht weiter und ist in Christus bestätigt und erweitert worden. Die Christusgläubigen wurden in ihn hineingenommen. Es gibt also im Grund nur *einen* Bund. Das Stimmgabelmodell besagt: Es sind *zwei* Bünde, beide sind gültig. Sie sind verschieden, stehen aber in Resonanz zueinander – wie die beiden Arme einer Stimmgabel.

Das war ein wichtiger Schritt, hinter den man nicht zurückgehen darf. Es stellt sich aber die Frage – und über diese Frage will ich in meinem Vortrag sprechen: ob man von hier aus Schritte *nach vorne* gehen kann und vielleicht sogar gehen muss: Schritte über die Israeltheologie hinaus auch auf andere religiöse Traditionen zu. Nicht so, dass man die Besonderheit des Verhältnisses zu Israel eingeebnet in eine allgemeine Theologie der Religionen, aber doch so, dass man die im Blick auf Israel gewonnenen Einsichten auch für die Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen fruchtbar macht.

Der jüdisch-christliche Dialog war die Mutter der interreligiösen Dialoge. Könnte man von hier aus nicht Linien in die Beziehungsbestimmung zum Islam und zu den anderen Religionen hin ausziehen? Es geht mir also nicht um eine Reduktion der Israeltheologie, um eine Bestreitung des Sonderstatus, den das biblische Israel und das nachbiblische Judentum für das Christentum haben, sondern um eine differenzsensible Ausdehnung auf andere Religionen. Nicht um Relativierung, sondern um Extrapolation.

Das biblische Motiv des Bundesschlusses zwischen Gott und den Menschen bietet sich dafür geradezu an. In der Beziehung zum Judentum geht es um das Verhältnis des Christusbundes – Denken Sie an die Abendmahlsworte: „das ist der neue Bund in meinem Blut, das für Euch vergossen wurde“ (Mt 26,28f; Lk 22,20; 1. Kor 11,25) zum Bund, den Gott mit Mose am Sinai geschlossen hat. In der Bibel werden aber immer wieder Bundesschlüsse Gottes mit den Menschen erwähnt.

Die Reihe beginnt mit dem *Noahbund*: „Ein ewiger Bund wurde mit ihm geschlossen, nie wieder sollte alles Leben vernichtet werden“, heißt es im Buch Jesus Sir 44,18. Es ist dies der Bund mit der ganzen Schöpfung, den Gott nach der Sintflut geschlossen hat (1. Mose 9,1-17): „Ich aber, ich richte meinen Bund auf mit euch und mit euren Nachkommen und mit allen Lebewesen, die bei euch sind, mit den Vögeln, dem Vieh und allen Wildtieren bei euch, mit allem, was aus der Arche gekommen ist, mit allen Tieren der Erde.“ Das Zeichen des Bundes ist der Regenbogen. In Jer 33,20 und 25 ist sogar von einem Bund Gottes mit Tag und Nacht, d.h. mit der Schöpfungsordnung die Rede.

Auf den mit Noah geschlossenen Schöpfungsbund folgt der Bund mit *Abraham* (1. Mose 17,1-14): „Sieh, das ist mein Bund mit dir: Du wirst zum Vater einer Vielzahl von Völkern werden“ (v. 4). Das Zeichen dieses Bundes ist die Beschneidung, wie sie bis heute von Juden und Muslimen praktiziert wird. Bei diesem Bundesschluss will ich einen Moment bleiben, denn in den letzten zwei Jahrzehnten sind theologische Konzepte entwickelt worden, die darin die Möglichkeit sehen, die Muslime als „Dritten im Bunde“ in den Zweierbund mit Juden und Christen aufzunehmen.

Man argumentiert genealogisch: Abraham hatte zwei Söhne: den erstgeborenen Ismael von der ägyptischen Magd Hagar und den zweitgeborenen Isaak von seiner Frau Sara. In Isaak sehen die *Juden* ihren Stammvater, in *Ismael* die Araber und damit ein Großteil der Muslime. Nach dem Koran hat Ismael zusammen mit seinem Vater Abraham die Kaaba in Mekka (also das Zentralheiligtum des Islam) erbaut (Sure 2,127). Er gilt als Gesandter Gottes (Sure 38,48; 6,86). Nach 1. Mose 17,20 ist auch er von Gott gesegnet.

Die beiden Söhne Abrahams, Isaak und Ismael, die als Urrepräsentanten des Judentums und des Islam angesehen werden können, stehen also unter der Segensverheißung Gottes. Beide gehören zum Bund Gottes, der mit der Beschneidung besiegelt wurde (1. Mose 17,23: Ismael ist der Erstbeschnittene). Paulus rekurriert nicht auf den Mosebund, sondern auf den Abrahambund. Ihm zufolge sind die Christen Abrahams Nachkommen (Gal 3,29). Sie partizipieren am Abrahamsegen (1. Mose 12,3) und am Bund mit ihm (Gen 15,18). Abraham „ist unser aller Vater“ (Röm 4,16).

Jesus Christus, der in Mt 1,1 als Sohn Abrahams bezeichnet wird, bekräftigt nach Röm 15,8 die Verheißungen, die an die Väter ergangen sind, wozu auch die Segensverheißung an Ismael gezählt werden kann. Der Gott Jesu Christi ist also der Gott Abrahams, Sarahs und Isaaks, Hagens und Ismaels. „Der Israel erwählende Gott ist zugleich der Parteigänger für Ismael und Hagar, auch wenn dies die bleibende Ersterwählung Israels nicht aufhebt.“² Daraus ergibt sich für Klappert, dass der Abrahamsegen nur gemeinsam von Juden, Christen und Muslimen ergriffen und in die Welt getragen werden kann. Ansonsten würde er verkürzt. Auch die Muslime gehören zur Bundesgemeinschaft Gottes.

Den Vertretern dieses Konzepts einer *Abrahamischen Religionsfamilie* (bzw. „Ökumene“) ist dabei sehr bewusst, dass Abraham die sich auf ihn berufenden Religionstraditionen nicht nur verbindet, sondern auch trennt. Denn in der Stillierung Abrahams haben sich die drei Religionen einen jeweils ganz eigenen Selbstaussdruck gegeben, in den sie ihr jeweiliges Identitätszentrum hineingelegt haben: Für die Juden ist Abraham der Ur-Jude, für die Christen Ur-Christ (oder gar: als Ur-Protestant), für die Muslime der Ur-Muslim.

- Im Judentum ist er Avraham (Avram), der Erzvater des erwählten Volkes Israel, der Träger der Segens- und Bundesverheißung, das Vorbild des vollkommenen, gesetzestreuere Gerechten.
- Im Christentum ist er Abraham als auf Christus verweisender (Joh 8,52ff) Inbegriff des glaubenden Vertrauens auf Gott, in dem Paulus den Beleg für die Rechtfertigung aus Glauben sieht.
- Im Islam ist er Ibrahim, der sich als „hanif“ (6,161), als wahrer Verehrer des einen Gottes, dessen Willen bedingungslos unterwirft.

Es sind dies nicht vollkommen unvereinbare, aber doch charakteristisch verschiedene Bilder. Schließen sie sich gegenseitig aus oder stellen sie verschiedene Perspektiven auf den gleichen gemeinsamen Bezugspunkt dar?

Man kann in Abraham den gemeinsamen Stammvater der Juden, Christen und Muslime sehen, aber die klassischen Selbstverständnisse der drei Religionstraditionen legen eine solche Interpretation nicht nahe. Nicht zufällig wird dieses Modell der Beziehungsbestimmung im Islam kaum rezipiert, denn dort gilt: Der Islam – verstanden nicht als partikuläre Geschichtsreligion, sondern als mit der Schöpfung eingesetzte Urreligion – *folgt* nicht auf Abraham, sondern geht ihm *voraus*. Muslime verstehen sich daher nicht als Erben eines vorislamischen Abraham und Ismael. Der Rückbezug auf Abraham ist kein genetischer, sondern ein typologischer. Abraham gilt als der Urtypus des Muslims, d.h. des wahrhaft Gottergebenen. Und auch nach biblischem Verständnis ist Abraham nicht ein Vor-Christ, sondern ein Ur-Christ. In Joh 8,38 sagt Jesus zu den Juden: „Ehe denn Abraham ward, bin ich“.

Man kann unter Bezugnahme auf Abraham eine Verwandtschaftsbeziehung zwischen den drei Religionen theologisch begründen – wenn man will, aber sie bleibt mit vielen Schwierigkeiten behaftet! Denn jede der Religionen reklamiert Abraham für sich. Und jede ist auf ihr eigenes Identitätszentrum ausgerichtet und eben nicht auf einen religionsübergreifenden Gemeinsamkeitsgrund.

Das Modell der „Abrahamischen Religionsgemeinschaft“ hat seine Schwierigkeiten. Aber es weist zu Recht darauf hin, dass der Bundeswille Gottes über das Volk Israel hinausgeht. Auch an anderen Stellen in der Bibel kommt das klar zum Ausdruck. So wie Gott Israel aus Ägypten herausgeführt hat, so hat er nach Am 9,7 auch andere Völker, die ihn nicht verehren, wie die Philister und die Aramäer, „herausgeführt“ (in beiden Zusammenhängen wird der gleiche Begriff verwendet!). In der Endzeitvision in Jes 19,24f wird Ägypten als Volk Gottes und Assur als Werk seiner Hände bezeichnet. Israel kommt zu diesem Bund hinzu. Der Babylonierkönig Nebukadnezar und der Perserkönig Kyros werden als Werkzeuge, Knechte, ja Gesalbte Jahwes tituliert (Jes 45,1; Jer 27,4-11). In Mal 1,11 ist angedeutet, dass auch in den Kulturen der Völker Jahwe verehrt wird.

In all dieser Bundesgeschichte Gottes geht es um den Erweis der erwählenden Güte und Treue Gottes, die Leben ermöglicht und letztlich die ganze Schöpfung in der Gemeinschaft mit seinem Gott hält.

Muss man also die so wichtige Einsicht, die in der theologischen Reflexion über Israel und das Judentum gewonnen worden ist, – die Einsicht, dass der spätere Bund den früheren nicht aufhebt, sondern bestätigt und erneuert – muss man diese Einsicht nicht auch auf die dem Mosebund *vorausgehenden* Bünde anwenden, die Linie also gewissermaßen nach hinten verlängern? Auch die Nachkommen Ismaels sind bleibend gesegnet, und sofern der Bund immer mit Erwählung verbunden ist, auch bleibend erwählt. Letztlich liegt der Segen Gottes über der ganzen Schöpfung. Die früheren Bünde gelten weiterhin. Das relativiert nicht den Mosebund, sieht ihn aber in dem größeren Zusammenhang, in dem er nach biblischer Überlieferung steht.

- Wenn Gottes Gnade universal und bedingungslos ist (wie es etwa Paulus in Röm 11,32 und an anderen Stellen sagt), dann bezieht sie sich letztlich auf alle Menschen unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit.
- Wenn Gottes Ökumene den ganzen bewohnten Erdkreis umfasst, dann gehören auch die nicht-christlichen und nichtjüdischen Religionen und Kulturen dazu, die sich in diesem Erdkreis finden.
- Wenn Gott Herr der ganzen Geschichte ist, dann ist er Herr auch der ganzen *Religionsgeschichte*, was überhaupt nicht heißt, dass diese Geschichte einfach eine Heilsgeschichte wäre. Es gibt viel Unheilvolles auf den zuweilen sog. „Heilswegen“ der Religionen – der Antijudaismus gehört an vorderster Stelle dazu.

Nun kann man ja auch fragen: Warum soll man die Universalität des Heilswillens Gottes aus den *früheren* Bündnissen ableiten? Sie sind doch im Christusbund enthalten. In Christus ist doch die Erwählung des Volkes Israel auf alle Völker ausgedehnt worden. Der neue Bund in Christus ist ein universaler Bund, der nicht mehr an die Beschneidung gebunden ist. Zur Erfüllung kommt er im Bekenntnis zu Christus.

Können wir aber im Angesicht einer bleibenden Pluralität von Religionen sagen: Auch die Muslime, die Hindus die Buddhisten und all die anderen Anhänger der vielen Religionen in der Welt sind in Christus erwählt und dazu bestimmt, Christus zu bekennen, also Christen zu werden? Die gleiche Frage stellte und stellt sich ja auch im Blick auf das Judentum: Besteht die bleibende Erwählung der Juden da-



rin, zu Christus zu kommen. Im Blick auf das Judentum hat man diese Frage weitgehend verneint – mit welchem Recht kann man sie im Blick auf die anderen Religionen bejahen?

Wir stehen hier vor einer grundlegenden Spannung zwischen der theologischen Reflexion auf das Verhältnis zum Judentum und zu den anderen Religionen auf der einen Seite und dem praktischen Umgang mit ihren Anhängern, zwischen Beziehungsbestimmung und Beziehungsgestaltung, zwischen Theologie der Religionen und Dialog der Religionen: Vor der Frage nämlich, inwieweit man das Selbstverständnis des Judentums und der anderen Religionen in die eigene christlich-theologische Reflexion einbeziehen kann und soll. Eine der Grundregeln des Interreligiösen Dialogs (wie jeden Dialogs) besteht darin, den anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht. Das müsste zumindest für Aussagen über Juden, Muslime und die Anhänger anderer Religionen gelten.

Juden haben das immer wieder eingefordert. Sie haben sich dagegen gewehrt, dass das Judentum in wohlmeinender Verbrüderungsabsicht christlich vereinnahmt wird, indem man etwa von „der jüdisch-christlichen Tradition“ spricht oder auf Kirchentagen Passamähler feiert. Viele Juden bestehen demgegenüber auf einer klaren Abgrenzung vom Christentum, und betonen, dass das Judentum eine eigene Religion sei. Zur Pflege guter Beziehungen gehört es die „Würde der Differenz“ zu wahren. Darauf besteht auch *Dabru emet*, die „jüdische Erklärung über Christen und Christentum“ aus dem Jahr 2000 und die Erklärung der orthodoxen Rabbiner zum Dialog mit den Christen vom Dezember 2015.

Im Erscheinungsjahr von *Dabru emet* hatte Kardinal Josef Ratzinger in einem Interview gesagt: „Das Christentum ist ja keine andere Religion gegenüber der Religion Israels, sondern es ist das mit Christus neu gelesene Alte Testament.“³ Wo die Israeltheologie eine solche Auffassung vertritt, muss sie sich fragen lassen, ob sie dem jüdisch-christlichen Dialog wirklich dient, oder ob sie nicht ganz monologisch die für die Selbstidentität des Christentums konstitutive Angewiesenheit auf Israel zum Ausdruck bringt und damit eine Umarmungsstrategie praktiziert, die von Juden als unangenehm empfunden wird. Darin liegt im Grunde eine Selbstbezüglichkeit höherer Ordnung.

Zu diesem Ernstnehmen des Selbstverständnisses des Judentum gehört auch die Unterscheidung (nicht Trennung!) zwischen dem biblischen Israel und dem nachbiblischen, heutigen Judentum.

Wenn man aber das theologische Selbstverständnis des Judentums und des Islam ernstnimmt, muss man dann zugestehen, dass es auch heilsame Beziehungen zu Gott gibt, die nicht in Christus gestiftet sind? Dem Judentum gegenüber hat man das zugestanden – etwa in der Erklärung der „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag“ 1999 in Stuttgart. In der Resolution „Nein zur Judenmission“ heißt es: „Darum widersprechen wir der Aussage: Jüdinnen und Juden hätten es für ihr Heil nötig, dass ihnen Jesus als der Messias verkündigt wird. Der Bund Gottes mit seinem Volk gilt uneingeschränkt. Daher ist es falsch, Jüdinnen und Juden nach ihrer Stellung zu Jesus als dem Messias zu beurteilen.“⁴ Das ist sicher eine in den Kirchen umstrittene Position. Aber wenn man sie teilt –

gilt sie dann auch für Muslime? Oder wird hier theologisch mit einem anderen Maß gemessen?

Es ist auffallend, dass in kirchlichen Stellungnahmen zur Beziehung zum Judentum oft *theozentrisch* argumentiert wird – dass man sich also auf den gemeinsamen Gottesglauben beruft, während in der Beziehung zum Islam *christozentrisch* argumentiert wird. Man betont, dass Gott sich in Christus identifiziert habe und dass die Selbstidentifikation des Gottes, von dem im Koran die Rede ist, eine andere sei. Den Juden gegenüber betont man die Gemeinsamkeit, den Muslimen gegenüber die Unterschiedenheit. In der Beziehung des christlichen Glaubens zum Judentum wird die *Kontinuität* (über)betont, in der Beziehung zum Islam die *Diskontinuität*. Diese Asymmetrie erzeugt nicht selten auf *beiden* Seiten (bei Muslimen und bei Juden) Irritationen. Die christlichen Versuche, gegenüber dem Judentum einseitig die Gemeinsamkeit und gegenüber dem Islam vor allem die Differenzen zu betonen, erscheinen Juden zuweilen als Umarmungsstrategie und Muslimen als verletzende Zurückweisung.

Am Ende meines Vortrags will ich noch einen kleinen Einblick geben in ein Dokument, das von der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ in Auftrag gegeben wurde und dessen Entwurf gerade den ev. Kirchen in Europa zu Stellungnahme zugeleitet wurde. Ich habe die Ehre und die Last, der Arbeitsgruppe vorzustehen, die dieses Papier erarbeitet hat. Es geht darin nicht um die Bestimmung der Beziehung zum Judentum und zu den andern spezifischen Religionen, sondern um eine theologische Stellungnahme zur religiösen Pluralität in Europa insgesamt. Die theologische Stellungnahme soll ein klar erkennbares evangelisches Profil haben. Als zentralen Gedanken dafür haben wir das Motiv der „radikalen (d.h. unbedingten) Gnade“ Gottes in den Mittelpunkt gestellt. Es ist dies der Grundgedanke der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott und durch Gott allein aus Gnade.

Im derzeitigen Entwurfstext heißt es: „Biblische Zeugnisse zeigen, dass Gott gnädig handelt in Beziehung zu Menschen, jedoch nicht abhängig ist von deren Verhalten. Gott handelt frei. Gnade ist ein schöpferisches Handeln, ohne Vorbedingung auf Seiten der Schöpfung (Römer 11,6). Ihre einzige Wurzel (*radix*) ist Gottes gnädiges Wesen. Darum ist sie *radikal*! – „Aus der Einsicht, dass Gottes Gnade radikal ist und nur in Gott wurzelt, folgt, dass sie universal ist (Psalm 33,5; 119,64). „Denn die Gnade Gottes ist erschienen, um alle Menschen zu retten“ (Titus 2,11). Gott liebt die ganze Welt (Johannes 3,16) und will, dass alle Menschen gerettet werden (Timotheus 2,4) und niemand verloren geht (2. Petrus 3,9). Christus „ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt“ (1. Johannes 2,2). Wer sich der Universalität von Gottes radikaler Gnade verpflichtet, wird gedrängt, Gottes Heilshandeln nicht auf die Grenzen der christlichen Religion zu beschränken. Diese Gnade war gegenwärtig, bevor die Religion sich in der Geschichte zeigte, und sie wirkt auch über den Einflusskreis von Religionen hinaus. Sie untergräbt nicht nur ethnische, soziale und kulturelle, sondern auch religiöse Abschottungen.“

Diesen Gedanken haben wir in dem Positionspapier in dreifacher Hinsicht entfaltet: im Blick auf das kreative (schöpferische) Handeln Gottes, im Blick auf das versöhnende Han-

deln Gottes und im Blick auf das inspirierende (als seinen Geist ausstrahlende) Handeln Gottes. – also in einer trinitätstheologischen Perspektive.

Dieses Papier wird 2018 bei der nächsten Vollversammlung der GEKE (Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa) in Basel beraten und verabschiedet und bestimmt dann die Position der ev. Kirchen zum Verhältnis zu anderen Religionen.

Auch hier gilt wieder: Die Allgemeinheit, mit der hier die außerchristlichen Religionen in den Blick genommen werden, bestreitet nicht die Besonderheit der Beziehung des christlichen Glaubens zum Judentum. Dazu gibt es bereits eine wichtige Stellungnahme der GEKE: Das Papier „Kirche und Israel (2001). Darin heißt es – ganz im Sinne der Grundartikelerweiterung der EKHN: „Israel (ist) der unverändert konstitutive, keinesfalls überholte Bezugspunkt der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth als dem Christus. Der Glaube weiß, dass in der Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung, vom Anfang bis zum Ende der Zeiten, das Volk Israel seinen bleibenden Ort behält“.

Man kann ohne Abstriche an dieser Einsicht festhalten, wenn man den Bundes- und Heilswillen Gottes als über das Volk Israel und die in diesen Stamm eingepflanzten Zweige der Christusbefolgenden hinausgehend denkt und damit die Radikalität der Gnade Gottes zum Ausdruck bringt.

*

Weil in diesem Vortrag manches abgekürzt gesagt werden musste, erlaube ich mir, auf zwei weitere Publikationen aus meiner Feder und ein Interview zu diesem Thema hinzuweisen:

Das andere Ende der Stimmgabel. Überlegungen zur Israel-Theologie, in: Fernando Enns / Ulrike Link-Wieczorek / Martin Hailer (Hg): *Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches. Profilierte Ökumene* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 84), Frankfurt / M. 2009, 229-248.

Die Israeltheologie als Wegbereiterin einer Theologie der Religionen, in: Markus Luber / Roman Beck / Simon Neubert (Hg): *Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie* (Weltkirche und Mission 5), Regensburg 2015, 123-147.

Interview zum Thema: „Israeltheologie als Wegbereiterin der Religionstheologie“. Internet-TV des „Instituts für Weltkirche und Mission“, Frankfurt/M.: http://www.iwm.sankt-georgen.de/iwm_tv/israeltheologie-als-wegbereiterin/

Eine vollständige Liste der Veröffentlichungen findet sich auf: <https://theolrel.unibas.ch/kopfzeile/personen/profil/profil/person/bernhardt/>

Vortrag auf dem Studientag der Kirchensynode und Kirchenleitung der EKHN am 24.9.2016 zum Thema: „Die bleibende Erwählung der Juden und das Bekenntnis zu Jesus Christus: Historische Reaktion und bleibende Herausforderung für unsere Kirche“ anlässlich 25 Jahre nach Erweiterung des Grundartikels der Kirchenordnung. Der Autor ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Basel.

(Endnotes)

- 1 Kardinal Walter Kasper: *Nostra Aetate und die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs*, 5. Abschnitt, <http://www.deutscher-koordinierungsrat.de/bischoefe-rabbiner-erste-begegnung-kardinal-walter-kasper-2006> (Abruf: 09.01.2014).
- 2 Bertold Klappert: *Abraham eint und unterscheidet*, II.3.
- 3 J. Ratzinger: *Gott und die Welt* (2000), 127f.
- 4 Resolution der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen am 17.06.1999.

„Drum immer weg mit ihnen!“



Luthers Sündenfall gegenüber den Juden

Eine Ausstellung zum Leihen

Die Ausstellung zeigt Luthers ambivalente, intolerante, ja aggressive Haltung gegenüber dem Judentum seiner Zeit. Auch wird die kirchenhistorische Vorgeschichte und die Rezeption des lutherischen Antijudaismus im Dritten Reich aufgezeigt und die Frage „Was bleibt zu tun?“ wird gestellt.

Themen: Bekehrungshoffnung; Unbezweifelbarkeit der Schrift; Judensau; Sieben Ratschläge; Josel von Rosheim; „Die Juden sind unser Unglück“; Kirchliche Maßnahmen lange vor Luther; Nachwirkungen; Stolz Kirche und blinde Synagoge; Was bleibt zu tun?

Auch in englischer Sprache auszuleihen.

Die Ausstellung kann eingesehen werden unter

www.luther.imdialog.org

Dort auch Begleitmaterialien zum Download.

Die Schattenseite des Reformators

Martin Luther und die Juden

Eine Aufsatz-Sammlung

zusammengestellt von Hans-Georg Vorndran

Zusammengestellt wurden auf 76 Seiten 11 Aufsätze aus den Jahren 2010 bis 2014, in denen Luthers antijüdische Theologie erklärt wird, und ein Aufsatz aus dem Jahr 1960.

Autoren: Martin Stöhr, Klaus-Peter Lehmann, Helmut Pillau, Micha Brumlik, Frank Crüsemann, Reinhold Schlotz, Andreas Pangritz, Klaus Wengst und Nikolaus Schneider.

Als pdf-Datei für 5 € im Download erhältlich im Webshop

www.imdialog-shop.org

