

Hans Maaß

Neue Herausforderungen im christlich-jüdischen Gespräch?

Im Frühjahr 2004 beauftragte unsere Landessynode u.a. den Studienkreis Kirche und Israel, bis zum Ende dieser Legislaturperiode zu berichten, wie an den Fragen des Verhältnisses Christen-Juden weitergearbeitet werden könne.

Eine Aufgabe der Weiterarbeit fällt ohne längeres Nachdenken ein: Die Erkenntnisse, die in der Synodalerklärung von 1984 formuliert wurden und dann 2001 Aufnahme in die Grundordnung fanden, in die Praxis umzusetzen. Praxis bedeutet Gottesdienst und Bibelarbeit, Religions- und Konfirmandenunterricht, bedeutet gewissenhaften Sprachgebrauch in oft unbedachten Redensarten.

Praxis bedeutet auch, Arbeitsmaterialien für die verschiedenen Arbeitsfelder kirchlichen Handelns – vor allem auch die für die Hand von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern kritisch zu prüfen, ob und inwieweit sie – sicher unbewusst und ungewollt – judenfeindliche Aussagen enthalten.

Dies setzt allerdings voraus, dass wir nicht nur theoretisch wissen, dass Pharisäer Heiligkeit im Alltag gewissenhaft zu praktizieren versuchten, sondern auch nicht mehr „pharisäisch“ sagen, wenn wir „scheinheilig“ oder „heuchlerisch“ meinen; dass wir nicht mehr von der jüdischen „Werkgerechtigkeit“ reden, sondern das Achten auf das alltägliche Tun ohne Nebengedanken als einen hohen ethischen Anspruch respektieren, ohne Juden damit zu unterstellen, sie wollten sich damit etwas bei Gott verdienen. Bedeutet auch, Luthers Auseinandersetzung mit den „Werken“ und seine entsprechende Paulusinterpretation als Auseinandersetzung Luthers mit der Kirche seiner Zeit und nicht als die Theologie des Apostels Paulus zu verstehen.

Praxis bedeutet gerade auch für Pfarrerinnen und Pfarrer Kontakt mit Juden und jüdischer Frömmigkeit und Bibelauslegung.

Diese Aufzählung mag fürs erste genügen. Sie hat hoffentlich deutlich gemacht, dass wir in dieser Frage ständig vor bleibenden und neuen Herausforderungen stehen.

Wie weit ist der theologische Dialog zwischen Christen und Juden heute gediehen. Was kann als tragende Grundlage angesehen werden, was kann man nur in offiziellen Erklärungen auf einer so hohen Abstraktionsebene lesen, dass es in der Praxis bedeutungslos bleibt?

Und wie steht es mit der Resonanz auf jüdischer Seite? Sind Juden überhaupt an einem Gespräch interessiert oder genügt es ihnen zu wissen, dass die Christen ihre übelsten Verleumdungen und Diffamierungen aufgegeben haben, sei es aus Überzeugung, sei es aus Interesselosigkeit?

1. Dabru Emet – Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum" des National Jewish Scholars Project (USA)

1.1 Geschichte und Absicht des Dokuments

Dieses Dokument, das sich als „eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“ versteht, wurde in der deutschen Christenheit kaum zur Kenntnis genommen, obwohl der „Gemeinsame Ausschuss“ von EKD, UEK und VELKD „Kirche und Judentum“ (GA) darin eine Reaktion sieht auf die „von der Studienkommission »Kirche und Judentum« in den Jahren 1975, 1991 und 2000 erarbeiteten Studien der EKD »Christen und Juden I – III« sowie in der von der Vollversammlung der Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Kirchengemeinschaft) im Jahre 2001 in Belfast verabschiedeten Studie »Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden«“.¹

Unterzeichnet wurde dieses Dokument am Vorabend des Jom Kippur 2000 von 170 amerikanischen Rabbinern und anderen jüdischen Persönlichkeiten.² In der Christenheit wurde es vielleicht deshalb zunächst kaum zur Kenntnis genommen,³ weil ursprünglicher Adressat die amerikanische jüdische Gemeinschaft war, „ihre Furcht und ihr Misstrauen gegenüber dem Christentum aufzugeben.“⁴ Dennoch: Weil dieses Dokument „vom *Institute for Christian and Jewish Studies* in Baltimore als »Nationalprojekt jüdischer Gelehrter herausgegeben“ wurde,⁵ verdient es auch die Aufmerksamkeit der Christen; denn wie soll Dialog möglich sein, wenn wir nicht zur Kenntnis nehmen, wie wir vom Gesprächspartner wahrgenommen werden.

1.2 Die Herausforderung des Papiers

Das Papier ist ausgesprochen christenfreundlich. Wie lässt sich da von einer Herausforderung sprechen?

Die Herausforderung besteht in der notwendigen selbstkritischen Frage: Stimmen diese positiven Unterstellungen, oder handelt es sich *captationes benevolentiae*? M.a.W. werden hier erkennbare Ansätze eines neuen Verhältnisses von Christen zu Juden schon als vollendete Tatsachen genommen und damit zu der Aufforderung, uns in der Alltags- und theologischen Praxis entsprechend diesen Einsichten zu verhalten?

Diese Frage drängt schon deshalb auf, weil das Papier nicht nur plakativ formu-

1. Website der EKD

2. Hanspeter HEINZ, *Entstehung und Rezeption von Dabru Emet*; in: [Hrsg.] Hubert FRANKEMÖLLE, *Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – Redet Wahrheit“*, S. 45

3. Vgl. *Juden und Christen im Gespräch*, a.a.O., S. 7

4. Heinz, a.a.O.

5. ebd.

lierte freundliche Thesen enthält, sondern jede der auf dem Ihnen vorliegenden Papier fett gedruckte These anschließend erläutert.

Diese Erläuterungen sind unterschiedlich lang. Sie zeigen überdies, dass die Verfasser die Situation nicht blauäugig schönreden; dies machen Vokabeln wie „wenngleich“, „gleichwohl“ im Kommentar zu einigen Thesen deutlich, aber auch die Unterscheidung zwischen „zu vielen Christen“ und „anderen“ oder die Feststellung, man müsse „getrennt und vereint ... daran arbeiten, unserer Welt Gerechtigkeit und Frieden zu bringen.“

Eine Herausforderung stellt auch die Kommentierung durch den „Gemeinsamen Ausschuss »Kirche und Judentum«“ dar, die von der EKD 2005 veröffentlicht wurde. Die dort angestellten Überlegungen zu den einzelnen Thesen zeigen, dass man bei aller Übereinstimmung doch auch Spannungen und theologische Differenzen feststellt, die um der Wahrheit willen nicht verwischt oder vertuscht werden dürfen.

2. Auseinandersetzung mit einzelnen Thesen

Wir wollen uns daher im Folgenden mit ausgewählten Thesen befassen und uns die Frage stellen, ob wir dieser These voll oder nur bedingt zustimmen oder gar widersprechen.

2.1 Der unüberwindbare Unterschied (These 6)

Das Dokument ist kein Plädoyer für Indifferentismus. Es propagiert nicht den aufklärerischen Spottvers:

„Ob Juden, Christen, Hottentott',
wir glauben all' an einen Gott.“

Statt dessen wird die Differenz bei aller Nähe betont und diese sogar nicht nur als gegenwärtige, sondern als geschichtliche erfahren, d.h. sie wird bestehen, solange die Geschichte dauert, mit einem rabbinischen Begriff: die gegenwärtige Weltzeit.

„Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlösen wird, wie es die Schrift prophezeit.“

Dies ist u.a. auch ein Grund, warum es auch weiterhin keine gemeinsamen Gottesdienste geben kann, so sehr dies vor etwa dreißig Jahren – und bei manchen noch heute – als Vision oder Wunschtraum gehegt wurde. Auch bei der zentralen Eröffnungsfeier der „Woche der Brüderlichkeit“ findet jeweils am Samstag Abend eine „christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier“ statt, die wie in diesem Jahr in Mannheim, manchmal sehr klerikal gestaltet wird: mit katholischen Bischöfen im Habit, aber nicht im Ornat mit Messgewand. Ein christlicher Gottesdienst enthält immer einen christologischen, eigentlich sogar einen trinitarischen Bezug. Dieser ist Juden nicht zuzumuten.

Gemeinsames Beten sehr wohl; denn die Psalmen Israels sind nicht nur Teil unserer Bibel, sondern auch – wenn auch oft verstümmelt – Teil unserer Liturgie. Und es gibt viele Menschen, die auch heute noch die Psalmen für ein neutestamentliches Buch halten; denn es gibt immer noch – etwa von den Gideons verbreitet – „Neues Testament und Psalmen“, so als gehörten diese zum Neuen Testament. Daran ist allenfalls richtig, dass in Neuen Testament viele Psalmstellen zitiert werden; aber auch andere. Denn die jüdische Bibel ist umfassender. Deshalb hält Dabru Emet auch mit aller Deutlichkeit fest:

„Christen kennen und dienen Gott durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden kennen und dienen Gott durch die Tora und die jüdische Tradition. Dieser Unterschied wird weder dadurch aufgelöst, daß eine der Gemeinschaften darauf besteht, die Schrift zutreffender auszulegen als die andere, noch dadurch, daß eine Gemeinschaft politische Macht über die andere ausübt.“

Diese Klarheit ist eine notwendige Voraussetzung für eine echte Begegnung, ohne sie wäre das christlich-jüdische Gespräch ein Selbstgespräch mit dem Phantom eines zurecht geschmiedeten Partners.

Entsprechend kommentiert auch der Gemeinsame Ausschuss „Kirche und Judentum“ der (EKD), (UEK) und der (VELKD): „Die Treue zum eigenen Glauben verbindet sich mit der unbedingten Achtung vor dem Glauben der anderen.“⁶

2.2 Der gleiche Gott und dasselbe Buch (These 1 und 2)

Wozu aber diese Differenzierung, wenn es stimmt: **„Juden und Christen beten den gleichen Gott an“** und **„Juden und Christen stützen sich auf die Autorität ein und desselben Buches – die Bibel (das die Juden „Tenach“ und die Christen das „Alte Testament“ nennen).“**

Offensichtlich wollten die Verfasser ihre Absicht nicht bereits zu Beginn unterlaufen, indem sie die nach wie vor bestehenden Unterschiede zu deutlich benannten. Deshalb betonen sie, „auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an“, wohl wissend, dass dies nicht das gesamte christliche Glaubensbekenntnis darstellt. Sie fahren deshalb ohne nähere Begründung fort: „Wenngleich der christliche Gottesdienst für Juden keine annehmbare religiöse Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, daß Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.“

Auf dieses Problem weist auch die Stellungnahme des GA hin.⁷ Sie stellen aber fest:

6. Überlegungen zu These 6

7. A.a.O., Überlegungen zu These 1

„Die Feststellung, dass 'Christen und Juden den gleichen Gott anbeten', ist daher komplex und voraussetzungsreich: Dass Christen wie Juden den in den Schriften des Alten Testaments bezeugten, in der Geschichte des Volkes Israel wirksamen und verehrten Gott anbeten und verkündigen, gehört von Anfang an zu den Grundlagen des christlichen Selbstverständnisses. Für die ersten Anhänger Jesu - durchweg Angehörige des Judentums – verband sich der Glaube an diesen Gott mit der Überzeugung, dass die Person und die Lebensgeschichte des Jesus von Nazareth das entscheidende Ereignis der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk ist.“

Bringt diese richtige Feststellung aber den ganzen Inhalt des christlichen Glaubens zum Ausdruck? Der katholische Theologe Clemens Thoma drückt in einem sehr um Verständnis und Ausgleich bemühten Aufsatz die Problematik so aus:

„Im Judentum und im Christentum wird Gott aufgrund der Erfahrungen über sein vielfältiges Wirken in der Völkerwelt und in Israel als der Eine Gott gedeutet. Gott ist Erschaffer, Erlöser, Befreier, Helfer, Heiliger und Heiligmacher. Im Christentum wird dies mit drei personal-göttlichen Begriffen wiedergegeben.“⁸

Dies klingt als Aussage über unsere Art, von Gott zu sprechen („wiedergegeben“), nicht als Aussage über Gott. Dennoch spricht Thoma im darauf folgenden Satz vom „Wirken des Einen und Dreieinigen Gottes“, macht also eine Aussage über Gott. Einen „Dreieinigen Gott“ kennt das Judentum nicht, – also wäre die Aussage, wir glaubten an den gleichen Gott (Thoma spricht im Titel seines Aufsatzes sogar von „demselben Gott“!), nicht zutreffend.

Ich sehe darin die Herausforderung nach einer präziseren Wortwahl: Wir sollten nicht von einem „Dreieinigen Gott“ oder „trinitarischen Gott“ sprechen, sondern von einem „trinitarischen Glauben an Gott“. Dies ist etwas anderes, nämlich keine Aussage über Gott, sondern über unser Bekenntnis zu Gott.

Die Stellungnahme des GA lässt erkennen, wie schwer man sich mit dieser Frage ähnlich schwer tat wie die EKD-Studien, weil man sich nicht traute, mit einem traditionellen Sprachgebrauch zu brechen. Ich denke nicht, dass es bei der Feststellung bleiben muss, dass „das Spannungsverhältnis von Verbundenheit und Differenz um des gegenseitigen Respekts willen erkennbar bleiben müssen.“ Eine Lösung sehe ich darin, dass wir zwar weiterhin trinitarische Formulierungen benutzen, die für Juden nicht nachvollziehbar sind, uns aber dessen bewusst sind, dass es sich dabei um sprachliche Behelfe (zudem in der Begrifflichkeit des 4. Jh. formuliert) handelt, nicht aber um Seinsaussagen über Gott.

Eine ähnliche Problematik besteht hinsichtlich der Aussage, „Juden und Christen

8. Clemens THOMA, *Juden und Christen beten denselben Gott an*. Monotheismus und Trinität; in: [Hrsg.] Frankemölle, *Juden und Christen*, a.a.O, S. 92

stützen sich auf die Autorität ein und desselben Buches“. Dies trifft nur hinsichtlich desselben Schriftcorpus zu, und auch das nur im evangelischen Bereich, aber nicht einmal hinsichtlich des Textes; denn nur Theologen legen den hebräischen Text zugrunde. Darüber hinaus erhebt sich die Frage, ob man sich auf dieselbe Grundlage bezieht, wenn man diese Grundlage von der jeweils unterschiedlich darauf aufbauenden Tradition – Talmud und Neues Testament – her interpretiert. Insofern ist schon die Bezeichnung „Altes Testament“ verräterisch; aber „Erstes Testament“ ist nicht wesentlich besser, und „Hebräische Bibel“ ist nur im Blick auf den hebräischen Text ein sachgerechter Begriff.

Die Autoren von Dabru Emet versuchen auch hier, die Spannung nicht zur Trennung werden zu lassen. „Gleichwohl interpretieren Juden und Christen die Bibel in vielen Punkten unterschiedlich. Diese Unterschiede müssen immer respektiert werden.“ Dass ein Text unterschiedliche Auslegungen erträgt, ist ein alter rabbinisches Prinzip:

„R. Johanan sagte: Es heißt [Ps 68,12]: *der Herr ließ einen Ruf erschallen, der Siegesbotinnen war ein großes Heer*. Jedes Wort, das aus dem Munde des Heiligen, gepriesen sei er, hervorging, wurde in siebenzig Sprachen zerteilt. In der Schule R. Jišmaéls wurde gelehrt [Jer 23,29]: *Und wie ein Hammer, der Felsen zersplittert; wie der [Stein durch den] Hammer in viele Splitter zerteilt wird, so wurde jedes Wort, das aus dem Munde des Heiligen, gepriesen sei er, hervorging, in siebenzig Sprachen zerteilt.*“⁹

Sie klammern jedoch die Frage aus, wie weit solche differente Auslegung gehen darf, ohne dass dadurch die Grundlage verlassen wird. Der GA rang sich offensichtlich die Kompromissformulierung ab, „der Teil der Bibel, den wir Christen mit den Juden gemeinsam haben“, stehe „in Verbindung mit der Person Jesu von Nazareth und also auch mit dem Neuen Testament als dem Zeugnis von Jesus als dem Christus. Dieses Zeugnis ist für Christen Schlüssel zum Verständnis des Alten Testaments“.¹⁰

Als Mitte der Schrift ist es aber damit auch automatisch wesentlicher Bestandteil dieser Schrift. Ist es dann aber noch dieselbe Schrift? Der GA behilft sich mit einer reziproken Verhältnisbestimmung:

„Einerseits liest und versteht die Kirche die Heiligen Schriften Israels, das Alte Testament, im Licht der Christusoffenbarung; andererseits liest und versteht die Kirche das neutestamentliche Christuszeugnis im Licht des von ihr so genannten Alten Testaments. In diesem Sinne ist nach reformatorischem Verständnis Christus »die Mitte der Schrift«.“

Darin liegt eine bleibende Herausforderung im christlich-jüdischen Gespräch.

9. Schab 88b; in: [Hrsg.] Lazarus GOLDSCHMIDT, *Der Babylonische Talmud*, Bd. I, Berlin 1930, S. 695 f.

10. Überlegungen zu These 2

2.3 Christen und der Staat Israel (These 3)

Als letztes Problemfeld soll uns die Frage nach dem Staat Israel beschäftigen. Dabru Emet stellt fest:

„Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren.“

Stimmt dies oder ist auch diese Behauptung angesichts der heutigen politischen Situation strittig, mindestens interpretationsbedürftig?

a. Die Staatsgründung Israels als apokalyptisches Zeitzeichen?

Ich kann mich noch gut daran erinnern, welche Hochstimmung 1948 die Gründung des Staates Israel in bibelgeprägten kirchlichen Kreisen erzeugte. Diese Stimmung hielt noch eine ganze Weile über den Sechstagekrieg hinaus an. In evangelikalen Kreisen hält sie bis heute ungebrochen an. Die Gründung des Staates Israel wurde als Erfüllung göttlicher Verheißungen und als eine der unerlässlichen Voraussetzungen für das Kommen des Reiches Gottes verstanden. Einige Zitate aus entsprechender Literatur sollen dies belegen:

„Israels internationale »Geburtsurkunde« wurde besiegelt durch die Verheißung der Bibel ...“¹¹

Die Staatsgründung wird also in ihrem letzten Ursprung auf prophetische Verheißungen zurückgeführt und als deren Erfüllung verstanden.

Ebenso selbstverständlich – allerdings in einen weltgeschichtlich endzeitlichen Horizont eingezeichnet – setzt ein anderer Autor die Staatsgründung Israels als Erfüllung göttlicher Verheißungen voraus, wenn er folgendes Fazit zieht:

„Die Wiederherstellung Israels wird nach der biblischen Prophetie eine Kettenreaktion von Ereignissen auslösen, die innerhalb von einigen Jahrzehnten die Nationen in eine noch nie dagewesene Ratlosigkeit und in ein unvorstellbares Chaos stürzen werden.“¹²

b. Die Staatsgründung Israels oder die „Existenz des Volkes Israel“ als „Zeichen der Treue Gottes“?

Beide Zitate gehen über die Aussage der Rheinischen Synodalerklärung 1980 hinaus, die von der Gründung des Staates Israel als „Zeichen der Treue Gottes“ bezeichnete. Unsere Landessynode bezog in ihrer Erklärung von 1984 den Gesichtspunkt der Treue Gottes nur auf das Volk Israel, nicht auf den Staat:

„Wir glauben an Gottes Treue: Er hat sein Volk Israel erwählt und hält an ihm fest.“

1988 äußerte sich die Landessynode wurde in einer „Erklärung zum Staat Israel“

11. Mitchell G. BARD, *Behauptungen und Tatsachen*, Hänssler Verlag, Holzgerlingen 2002, S. 49

12. Maarius Baar, *Nahost. Auftakt zu Weltbrand oder Weltfrieden?* Verlag der Liebenzeller Mission, 6. Aufl. Lahr 1993, S. 28

noch zurückhaltender, aber auch umständlicher als im Rheinland:

„In der Existenz des Volkes Israel sehen wir ein Zeichen der Treue Gottes, dessen Verheißungen weiterwirken, und sind überzeugt, daß auch die Gründung des Staates Israel ein Zeichen des Weges Gottes mit Israel ist.“

Anlässlich des 20. Jahrestags der Erklärung von 1984 war der Begriff „Israel“ in der Synode bereits ein Reizwort. Mehrere Synodale erklärten in verschiedenen Ausschüssen, man könne das Wort „Israel“ heute nicht mehr als theologischen Begriff ohne politische Konnotation verwenden.

Besuche kirchlicher Delegationen – evangelischer wie katholischer – in „Israel“ zeigen ein merkwürdiges Verständnis dieses Begriffs; denn blickt man auf das Reiseprogramm, so stellt man fest, dass außer Yad Vashem als deutsches Pflichtprogramm keine Begegnungen mit im Staat Israel lebenden Juden stattfanden, sondern lediglich christliche Gemeinden und Einrichtungen in Israel und den palästinensischen Autonomiegebieten besucht wurden. Dies ist das gute Recht und ein legitimes Anliegen kirchlicher Delegationen. Nur sollte man dann nicht von Israelbesuchen sprechen; denn um Israel ging es gar nicht, sondern um Christen im „Heiligen Land“. Dies ist nicht dasselbe.

c. Dabru Emet 3 im Widerstreit theologischer Positionen

Angesichts dessen ist tatsächlich zu fragen, ob These 3 von Dabru Emet zutrifft. Auch hier weiß man allerdings, dass in dieser Frage die Christenheit nicht einheitlich denkt:

„Viele Christen unterstützen den Staat Israel aus weit tiefer liegenden Gründen als nur solchen politischer Natur. Als Juden begrüßen wir diese Unterstützung.“

Diese Formulierungen sind wenig präzise. Sie drücken vielleicht eine gewisse Unsicherheit aus, wie man diese christliche Israel-Sympathie bewerten soll. Was für „weit tiefer liegende Gründe als nur solche politischer Natur“ sind dies? Sind es christlich-apokalyptische Hoffnungen und Weltgeschichtsdeutungen. Kommt darin das alte, in der christlichen Theologie seinen mit Wurzeln sogar bis ins NT zurück reichende Verheißungs-/Erfüllungsschema mit all seinen judenfeindlichen Implikationen zum Vorschein?

Der GA sah durchaus die Ambivalenz theologischer Deutung der Gründung des Staates Israel, indem er einerseits feststellte: „Darüber hinaus sehen auch wir als Christen die besondere Beziehung der Juden zu ihrem Land vor dem Hintergrund der biblischen Landverheißung, die auch historisch eine Grundlage des jüdischen Staates darstellt“, andererseits aber zu bedenken gibt: „Ob und wie weit der jüdische Staat Israel explizit theologisch begründet werden kann und darf, ist unter Christen strittig; unstrittig aber ist die Anerkennung des Existenzrechtes Israels.“

Viele sehen in einer theologischen Deutung der Staatsgründung Israels einen

Widerspruch zur Barmer Theologischen Erklärung von 1934, die seinerzeit mit Sicherheit bezüglich der theologischen Deutung der Machtergreifung Hitlers allgemein in These I formulierte:

„Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesen Worten Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“

Zwar wird mit der Bezeichnung „Zeichen der Treue Gottes“ die Staatsgründung Israels nicht als „Quelle christlicher Verkündigung“ anerkannt; anders verhält es sich allerdings dort, wo dieses Ereignis theologisch als Erfüllung prophetischer Verheißungen verstanden wird.

Der GA wagt sich mit seinen Aussagen allerdings in umgekehrter Richtung nicht weniger weit vor, wenn er geradezu apodiktisch feststellt: „Nach christlichem Verständnis ist die Identifikation eines Verheißungsgutes mit einer konkreten politischen Größe nicht möglich.“¹³

Diese Aussage wird mit der Erkenntnis begründet: „Die christliche Theologie selbst ist erst nach einem langen Prozess in ihrer evangelisch-abendländisch-neuzeitlichen Gestalt zu der Erkenntnis gelangt, dass einem Staat religiöse Qualität nicht zugesprochen werden kann.“ Dies stellt wahrscheinlich eine Bezugnahme auf die 5. These der BTE dar. Dort heißt es u.a.: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen.“ Diese Abgrenzung trifft Tendenzen des totalitären NS-Staates, das gesamte Leben des Menschen beherrschen zu wollen.

Auch die Drachenvision von Apk 13 trifft nicht auf den Staat Israel zu und in der Staatsgründung Israels ein „Zeichen der Treue Gottes“ zu sehen, spricht keineswegs diesem „Staat religiöse Qualität“ zu. Insofern halte ich diese Wortwahl für einen terminologischen und theologischen Missgriff.

d. Dabru Emet 3 und Bubers Zionismus

Viel wichtiger wäre es statt dessen gewesen, die Formulierung in Dabru Emet 3 auf ihren gewählten Wortlaut und seine möglichen geistigen Implikationen hin zu befragen. Mir fiel gerade durch die Art, wie der GA diese These diskutiert der sehr viel offenere Wortlaut in Dabru Emet auf: „Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes *auf das Land Israel* respektieren.“ Hier ist nicht vom Staat die Rede, sondern vom Land. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass auch innerhalb des Judentums die Existenz eines jüdischen *Staates* nicht wesenstypisch aus dem Festhalten am *Land Israel* hervorgeht.

13. Überlegungen zu These 3

Martin Buber vertrat einen Zionismus, der zwar die Rückkehr und das Leben im verheißenen Land für eine geschichtliche und dem Wesen des Judentums entsprechende Notwendigkeit hielt, die Gründung eines jüdischen Staates allerdings für kontraproduktiv hielt, weil diese nationalistische Form des Zionismus die Erfüllung der eigentlichen Aufgabe des Zionismus, in diesem Land beispielhaft für Friede und Gerechtigkeit zu leben, ver-, zumindest behindere.

Nun wurden Bubers ideale Vorstellungen eines Zionismus schon zu seiner Zeit von der Alltagsrealität überholt. Es hat sich gezeigt, dass der Anspruch Israels auf Leben in diesem Land nicht anders möglich ist als „Leben in diesem Staat“. Alle anderen idealen Vorstellungen sind unreal; dies bedeutet jedoch nicht, dass sie deshalb nicht mehr gedacht werden dürften. – Vielleicht ergibt sich doch einmal eine echte Chance zu ihrer Realisierung, so überraschend wie die Möglichkeit der deutschen Einheit, die ohne das Wachhalten des Traumes nie Realität geworden wäre.

Stand: 28. August 2007