

Reinhold Bernhardt

Das andere Ende der Stimmgabel

Überlegungen zur Israel-Theologie

„Die unversöhnliche Trennung zwischen Juden und Christen ist die offene Wunde, die die Gläubigen und ihre Theologie an sich tragen“, schrieb Dietrich Ritschl in seiner „Logik der Theologie“. ¹ Wenn die „Wirklichkeit der Erwählung“ an den Anfang der Ekklesiologie und die Ekklesiologie an den Anfang der Theologie zu stellen ist ², dann bildet die unversöhnte Beziehung zum erstgeborenen, und das heißt: ersterwählten, jüdischen Bruder das Grundproblem der christlichen Glaubenslehre. Die Usurpierung der Bundeszusage durch die Kirche, die sich als das neue Israel verstanden hat, und die damit direkt oder indirekt legitimierten Verfolgungen des Judentums sind als die Grundsünde des Christentums zu betrachten.

Die dem Judentum geschlagenen Wunden haben nicht nur die Beziehung zwischen Juden und Christen verwundet, mehr noch: sie haben zu einer Selbstverwundung des Christentums geführt. Denn die Zerrissenheit des Gottesvolkes aus Juden und Christen betrifft nicht die religiösen Außenbeziehungen des Christentums, sondern die Innenbeziehungen des Gottesvolkes und damit seine Gottesbeziehung. Die Verachtung der Ersterwählten verstellt den Christen den Blick für das Wesen der Erwählung und damit für das Wesen des Handelns Gottes und damit für das Wesen Gottes. Die Verwundung betrifft also nicht ein peripheres Körperteil des Christusleibes, sondern sein Herz.

Ob die Wunde in den christlich-jüdischen Beziehungen jemals heilen wird, steht dahin. Auf jeden Fall bleibt eine solche Heilung Gegenstand eschatologischer Hoffnung, aber auch Auftrag theologischer Denk- und praktischer Versöhnungsarbeit. Beides gehört zusammen und beeinflusst sich gegenseitig. Die Entwicklung einer neuen Israel-Theologie ist eine ebenso dringliche wie bleibend wichtige Aufgabe.

In den folgenden Überlegungen gehe ich von einer Zusammenstellung der „klassischen“ Modelle aus, die in der Theologiegeschichte zur Bestimmung der Beziehung zwischen Judentum und Christentum entwickelt wurden. Ihnen stelle ich das von Dietrich Ritschl favorisierte „Stimmgabelmo-

1 *Ritschl, Dietrich, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, 161f.*

2 *Vgl., a. a. O., 162f.*

dell“ gegenüber und arbeite zwei Fragen heraus, vor die es führt. Abschließend skizziere ich eine Antwort, die durch neuere exegetische Einsichten möglich wird und die mir für die Israel-Theologie bedeutsam zu sein scheint.

1. Denkwege der Israel-Theologie

Die von Papst Benedikt XVI. neu formulierte Karfreitagsbitte um die Erleuchtung der Juden³ steht in Spannung zur Überzeugung vom ungekündigten und unkündbaren Bund, den Gott mit Israel am Sinai geschlossen hat. Diese von Röm 11,1f. und 29 her untermauerte Überzeugung hatte sich im Anschluss an *Nostra Aetate* (4. Die jüdische Religion) in der katholischen Theologie – vor allem bei Norbert Lohfink und Erich Zenger⁴ – und seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts unter zum Teil heftigen Kontroversen auch in den evangelischen Kirchen weithin durchgesetzt. Damit war das exklusive, die Diskontinuität zwischen dem Israel- und dem Christus-Bund betonende Substitutionsmodell überwunden und der Weg für andere Ansätze der Israel-Theologie frei gemacht.

Das *Substitutionsmodell* geht davon aus, dass der neue Bund den alten ersetzt. Die Kirche tritt an die Stelle des jüdischen Volkes Israel. *Sie* ist jetzt die Bundespartnerin Gottes. *Ihr* gilt jetzt Gottes Erwählung und Verheißung. *Sie* ist erleuchtet – das neue Israel. Bei Paulus findet sich diese Auffassung noch nicht, doch schon der Verfasser des 1. Petrusbriefes spricht den Christen zu: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, die könig-

3 Vgl. im Internet unter: www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2008/documents/rc_seg-st_20080204_nota-missale-romanum_ge.html [download am: 15.06.2008]. In deutscher Übersetzung: „Lasst uns auch beten für die Juden, dass Gott unser Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Retter aller Menschen erkennen [...] Allmächtiger ewiger Gott, der du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, gewähre gnädig, dass beim Eintritt der Gesamtheit der Völker in Deine Kirche ganz Israel gerettet wird. Durch Christus unseren Herrn. Amen.“ Die Bitte steht unter der (unverändert übernommenen) Überschrift: „Pro conversione Iudaeorum“.

4 Vgl. Lohfink, Norbert, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch, Freiburg i.Br. (u.a.) 1989; und Zenger, Erich (Hg.), Der neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente, Freiburg i.Br. (u.a.) 1993. Siehe dazu auch: Frankemölle, Hubert, Der ungekündigte Bund. Antworten des Neuen Testaments, Freiburg i.Br. (u.a.) 1998. Zu Zengers Einspruch gegen die Änderung der Karfreitagsbitte siehe im Internet: www.oecumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=191193 [download am: 15.06.08].

liche Priesterschaft, das heilige Volk“ (2,9f.). Und in der Alten Kirche wurde diese Vorstellung dann immer weiter ausgebaut – im Barnabasbrief, in der Didaskalia, bei Tertullian.

Das Zweite Vatikanische Konzil korrigierte die Auffassung von der heilsgeschichtlichen Enterbung des Judentums. In *Nostra Aetate 4.* heißt es: „Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen“. Vielmehr sind sie „nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich.“ Damit konnte die Israel-Theologie im Lichte der Leitvorstellung von der bleibenden Erwählung der Juden und vom fortbestehenden Bund entwickelt werden. Wenn das Konzilsdokument im gleichen Atemzug allerdings auch darauf hinweist, dass Jerusalem die Zeit seiner Heim-suchung nicht erkannt und ein großer Teil der Juden das Evangelium nicht angenommen habe, dass sich nicht wenige seiner Ausbreitung sogar wider-setzt hätten, so ist damit ein theologischer Bezugspunkt für die Revision der Karfreitagsbitte gegeben. Kardinal Kasper stellt denn auch in einem Artikel in der FAZ fest, „dass die Kirche mit der neuen Formulierung nicht hinter ‚Nostra aetate‘ [...] zurückgeht.“⁵ Durch die Unterscheidung zwischen Seins- und Erkenntnisordnung wird es möglich, die bleibende Erwählung mit der notwendigen Erleuchtung zusammenzudenken. Die Verheißung an die Juden besteht weiter, auch wenn deren Erfüllung von ihnen nicht angenommen wurde und sie deshalb der Erleuchtung bedürfen.

Das Paradigma von der bleibenden Erwählung und dem fortbestehenden Bund mit Israel lässt zwei Ausdeutungen zu, die sich hinsichtlich der Qualifizierung des „alten“ Bundes⁶ unterscheiden: eine solche, die von der theologischen Suffizienz des Israelbundes ausgeht, und eine andere, die ihn für insuffizient, defizitär und damit erfüllungsbedürftig ansieht. Die Frage ist also nicht bloß, *ob* der alte Bund fortbesteht, sondern welche *Art* von Geltung er behält; nicht bloß, *ob* die Juden bleibend erwählt sind, sondern *wozu* sie erwählt sind; nicht bloß *ob* sie weiterhin in die Heilsgeschichte eingeschlossen sind, sondern worin deren *Ziel* besteht und wie sie zu diesem Ziel stehen.

Die zweite der beiden Ausdeutungen – das inklusive *Erfüllungsmodell* – kann nicht nur dem vorchristlichen, sondern auch dem nachbiblischen

5 Kasper, Walter, Karfreitagsfürbitte. Das Wann und Wie entscheidet Gott, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 68 vom 20.03.2008, 39.

6 Im Neuen Testament kommt der Begriff des „alten“ Testaments nur in 2Kor 3,14 vor.

rabbinischen Judentum eine relativ positive Rolle in Gottes Heilsplan zuerkennen: Der fortbestehende Israelbund weist und führt auf den Christusbund hin. Im Vorstellungsrahmen einer christozentrischen Heilsökonomie kann das Judentum – auch das nachbiblische – zur Vorschule des Evangeliums, zur *praeparatio evangelii*, erklärt werden, die allerdings über kurz oder lang zu ihrer eigentlichen Bestimmung und d.h. zum Christusbekenntnis kommen muss.

Diesem Modell zufolge steht der Israelbund zum Christusbund im Verhältnis einer Diskontinuität in der Kontinuität. Dabei kann das Moment der Kontinuität oder das der Diskontinuität betont werden. Einerseits behält die Verheißung bleibende Geltung, auch wenn sie erst in Christus zur Erfüllung kommt. Andererseits aber gilt, dass der erste Bund veraltet ist. „Was aber veraltet und überlebt ist, das ist seinem Ende nahe“ (Hebr 8,13). In Anknüpfung an biblische Passagen wie 2Kor 3,5ff.⁷ und vor allem Hebr 8,8–13⁸ bedient sich dieses Modell der Denkfigur eines heilsgeschichtlichen Qualitätssprunges: In Christus ist der neue Bund enthüllt – „*vetus in novo patet, novum in vetere later*“⁹ – und von dieser Enthüllung her fällt Licht auf das Volk des alten Bundes. In den Polaritäten von Verheißung und Erfüllung, Erwartung und Vollendung, Vorläufigkeit und Endgültigkeit, Partikularität und Universalität ist der jeweils erste Pol durch den zweiten nicht eliminiert, sondern „aufgehoben“ – im dreifachen Sinne Hegels (*negare, conservare, elevare*). Dieses Überbietungsmodell mit seinem Zwei-Stufen-Schema kann sich verbinden mit den Begriffspaaren „alt und neu“, „Buchstabe und Geist“, „Gerechtigkeit und Gnade Gottes“, „Gesetz und Evangelium“, „Äußerlichkeit der Werke und Innerlichkeit des Glaubens“ usw.

- 7 In der Auslegung von 2Kor 3,5ff ist allerdings umstritten, ob sich die „Verhüllung“ bzw. die „Decke“ auf den „alten Bund“ als solchen oder auf die „Verlesung des alten Testaments“ oder auf die „Herzen“ der Juden, die die Lesung hören, bezieht. Diesen Deutungen entsprechend käme nicht der alte Bund an sein Ende, sondern die Verhüllung, die über ihm oder über der Lesung oder über den Herzen der Juden liegt. Im neuen Bund würde dann der alte aufleuchten. Siehe dazu: *Lohfink*, Der niemals gekündigte Bund, 53.
- 8 Siehe dazu: *Backhaus, Knut*, Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabas, Dialogus cum Tryphone, in: *Frankemölle*, Der ungekündigte Bund, 211–231. Nach Backhaus wendet sich der Verfasser des Hebräerbriefes hier nicht gegen den alten Bund, sondern gegen den irdischen Opferkult. Es gehe ihm nicht um eine Gegenüberstellung von Kirche und Synagoge, sondern von Himmel und Erde.
- 9 „Das neue (Testament) liegt im alten (Testament) verborgen, das alte wird im neuen offenbar“ – so die verbreitete Formel, mit der dieser Zusammenhang zum Ausdruck gebracht wurde.

Im Gegensatz zum Substitutionsmodell mit seiner theologisch problematischen Behauptung eines Bruchs in der Heilsgeschichte kann hier die Kontinuität des göttlichen Heilshandelns (die „Treue“ Gottes) akzentuiert werden. Der erste Bund ist nicht gekündigt, sondern erneuert, indem die „wilden“ heidenchristlichen Zweige in den Stamm des „edlen“ Ölbaums der Nachkommenschaft Abrahams eingepflanzt wurden (Röm 11,17–24). Doch so sehr nach dem Erfüllungsmodell auch einerseits gilt, dass die Kirche in Israel *gründet*, so wenig darf andererseits die heilsgeschichtliche Bestimmung vergessen werden, dass Israel in die Kirche *mündet*. Das nachbiblische Israel muss sich dem neuen Bund inkorporieren, um in Gottes Heil einzugehen.

Diese Konsequenz ist auch dort nicht aufgehoben, wo das Erfüllungsmodell weniger ekklesiozentrisch und mehr christozentrisch gedeutet wird, wo es also weniger auf die Integration der Juden in die *Kirche* und mehr auf ihre Bekehrung zu *Christus* abzielt. Solange an dieser Zielbestimmung festgehalten wird, muss dem Judentum heilsgeschichtliche Erfüllungsbedürftigkeit attestiert werden. Die Juden müssen eine Umkehr vollziehen, die ihnen in Christus entgegen gestreckte Hand Gottes ergreifen, dessen eschatologische Bedeutung als Vollendung der Tora einsehen und sich dem Wort von Kreuz und Auferstehung glaubend unterstellen.

Nach der Israel-Theologie Karl Barths in KD II/2 steht Israel als Zeuge des Gerichts, das Gott für sich selbst gewählt hat, der Kirche als Zeugen des Erbarmens gegenüber. Israel wird dem Kreuz, die Kirche der Auferstehung zugeordnet. Israel *hört* zwar die Verheißung, die Kirche aber *glaubt* an sie. Israel steht für den ungehorsamen, sündigen, vergehenden Menschen, die Kirche für den kommenden. Der Bund mit Israel bleibt *trotz* des Ungehorsams der Juden bestehen. „Indem sie [die Juden des Ghettos] der Welt außer dem auf ihnen liegenden Schatten des Kreuzes Jesu Christi nichts zu bezeugen haben, müssen faktisch doch auch sie Jesus Christus selber bezeugen.“¹⁰ Als Barth das Israel-Thema in der später entfalteten Versöhnungslehre noch einmal aufnimmt, universalisiert er zwar die Bedeutung Jesu Christi für die Schöpfung insgesamt und stellt Israel in diesen weiteren Rahmen¹¹, beharrt aber darauf, dass „die Geschichte Israels und ihre Prophetie“ nach ihrer Erfüllung durch Christus „keine

10 *Barth, Karl*, Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/2: Die Lehre von Gott: Gottes Gnadenwahl. Gottes Gebot, Zürich (u. a.): Theologischer Verlag ⁵1974, 230.

11 Israel ist „Paradigma und Modell für die Geschichte *aller* Menschenvölker und, sofern sie Prophetie und als solche erkannt ist, der Schlüssel zum Verständnis der Weltgeschichte“ [*Barth, Karl*, Die kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3: Die Lehre von der Versöhnung: Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge, Zürich (u. a.): Theologischer Verlag ²1974, 69].

Fortsetzung mehr haben“ kann.¹² Barth rechnet nur mit einer Prä-Figuration der Geschichte des alten Bundes auf den neuen hin, nicht aber – wie Berthold Klappert – mit einer Kon-Figuration der Geschichte Israels *und* des Judentums mit der Wirkungsgeschichte des Christusbundes.

Solange das Ziel der Erwählung Israels in der Bekehrung der Juden zu Christus gesehen wird, verbleibt auch das *Modell der „Hinzuberufung“* im Rahmen des Erfüllungsparadigmas. Ausgehend vom Ölbaumbaumgleichnis in Röm 11,17–24 kehrt dieses Modell das Integrationsmotiv um: nicht die Juden gehen in die Kirche ein, sondern die Christen in den Israelbund. Sie partizipieren an der Erwählung Israels. Durch die Hinzuberufung wird der Bund nicht aufgehoben, sondern erweitert und entschränkt. In Christus bekommen die Völker, die sich zu ihm bekennen, Anteil am Bund Gottes mit seinem Volk Israel, ohne dass dieser Bund dabei „aufgehoben“ würde. Für diese Deutung kann man sich auf Eph 2,19 berufen, wo die Christen als Mitbürger der Heiligen (Israels) und Hausgenossen (des) Gottes (Israels) bezeichnet werden.

Ob mit diesem Modell wirklich ein Paradigmenwechsel in der Israel-Theologie vollzogen worden ist, entscheidet sich daran, ob es den Erfüllungsgedanken weiterhin mit sich führt oder ob es ihn zurücklässt. Das Modell lässt sich nach beiden Seiten hin auslegen. Methodisch gründet es in einer Verschiebung die Blickrichtung. Der Blick richtet sich jetzt nicht mehr auf das *Ziel* der Heilsgeschichte, sondern auf deren *Mitte*, d.h. auf die Erweiterung des Bundes durch Aufnahme der Heiden. Über das Ziel der Erwählung Israels, über dessen heilsgeschichtliche Bestimmung ist damit noch nichts gesagt. Die Umkehrung des Integrationsmotivs wird also durch die Änderung des Fluchtpunkts der Perspektive erreicht.

Das Modell impliziert aber, dass die Hinzuberufung der Völker den „alten“ Bund nicht unverändert gelassen hat, und enthält insofern eine indirekte Aussage über das Ziel der Erwählung Israels. Die Erweiterung des Bundes enthüllt dessen eigentliche, bisher verborgene Bestimmung – seine Erfüllung durch Christus. Israel hat eine wichtige Rolle im Heilsplan Gottes zu spielen: die Rolle Johannes des Täufers, der Jesus Christus ankündigt. Auch das von Paulus her entwickelte Modell der Hinzuberufung ist christozentrisch ausgerichtet. Die Juden sind letztlich dazu erwählt, Christus als ihren Messias zu er- und bekennen. Darin liegt ihre Würde, aber auch ihre Grenze.

12 A. a. O., 76.

2. Das Stimmgabelmodell

Während das Substitutions- wie auch das Erfüllungs- und das Hinzuberufungsmodell von der Vorstellung einer *einlinigen* Heilsgeschichte ausgehen, in der Christus den alten Bund durch den neuen ersetzt oder erfüllt oder erweitert, geht Dietrich Ritschl von einer *doppelten* Fortsetzung der Bundesgeschichte aus. Im Anschluss an Franz Rosenzweig, Martin Buber und Paul van Buren plädiert er für das „Stimmgabelmodell“ bzw. das „Modell der zwei Wege“. ¹³

Die Geschichte Gottes mit seinem Volk der Juden endet demnach nicht da, wo die theologischen Lehrbücher zur Geschichte Israels in aller Regel enden, nämlich mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 70 n.Chr. oder mit der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes im Jahre 135 n.Chr. Aus der einen Wurzel des Volkes Israel sind – wie bei einer Stimmgabel – *zwei* Zweige hervorgegangen, die sich beide als legitime Erben der Verheißung verstehen dürfen: das rabbinische, dem Talmud folgende Judentum und das kirchliche Christentum. Es handelt sich daher beim Verhältnis zwischen Judentum und Christentum nicht nur um die genetische Verwandtschaft zwischen Mutter- und Tochterreligion, sondern auch um die Beziehung zweier Geschwisterreligionen. Zu allen Zeiten der Theologiegeschichte gab es Schwingungen zwischen diesen beiden Zinken der Stimmgabel. Zu allen Zeiten gab es aber auch erbitterte Feindschaft vor allem von Christen gegen die Juden. Sie hat ihren Ursprung in der „Abnabelung“ der Tochter- von der Mutterreligion, die mit tiefen gegenseitigen Verletzungen verbunden war. Als sich dieser antijüdische „Mutterkomplex“ auf Seiten des Christentums mit Machtausübung und Gewaltanwendung verband, begann die Verfolgung des Judentums.

Das Stimmgabelmodell bedeutet einen wesentlichen Fortschritt in der theologischen Anerkennung der Eigenheit und Andersheit des Judentums gegenüber den Exklusions- und Inklusionskonzepten. Es erlaubt, das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum im Bild der Geschwisterbeziehung – und damit auch des Geschwisterkonflikts – auszudrücken und das Judentum als den erstgeborenen Bruder des Christentums zu würdigen, so wie es Johannes XXIII. getan hat, als er davon sprach, „dass viele Jahrhunderte der Blindheit unsere Augen verhüllt haben, so dass wir die Schönheit Deines auserwählten Volkes nicht mehr sehen und in seinem

13 Vgl. Ritschl, Dietrich / Hailer, Martin, Diesseits und jenseits der Worte. Grundkurs christliche Theologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 296f.

Gesicht nicht mehr die Züge unseres erstgeborenen Bruders erkennen.“¹⁴ Demnach sind es die *Christen*, die der Erleuchtung bedürfen.

Zwei Fragen stellen sich jedoch im Blick auf dieses Modell. Die eine betrifft die theologische Deutung der anderen Religionen – besonders des Islam, die andere den Ausgang der Bundesgeschichte – das andere Ende der Stimmgabel – das Ziel der Erwählung.

(a) Die erste der beiden Anfragen soll hier nur kurz erörtert werden. Sie weist auf die dem Stimmgabelmodell innewohnende Tendenz hin, das in der Theologiegeschichte in aller Regel auf die Ausbreitung des Christuskulturs bezogene Verständnis der Heilgeschichte nun auch auf das Judentum auszudehnen, die so erweiterte Heilgeschichte dann aber für exklusiv zu erklären. Demgegenüber haben einzelne jüdische Gelehrte – wie Elliot Dorff, Norman Solomon, David Hartman und Dan Cohn-Sherbok – den Bund, den Gott am Sinai mit dem Volk Israel geschlossen hat, in den weiten Rahmen eines allumfassenden Schöpfungsbundes, des Noahbundes eingestellt. Sie gehen nicht – wie es in der jüdischen Tradition zumeist der Fall war – davon aus, dass der Noahbund durch den Sinaibund überboten worden sei. Vielmehr handelt es sich beim Sinaibund um eine Spezifikation des Noahbundes. In diesem einen allumfassenden Bund gibt es – ihrer Auffassung nach – mehrere spezielle Bünde mit anderen Völkern. Den Sinaibund mit den Juden, den Christusbund mit den Christen, den Ismaelbund mit den Muslimen. Auch diese Völker sind von Gott erwählt.¹⁵ Schon in Jes 19,25 wird der Segen Gottes nicht nur Israel („mein Erbbesitz“), sondern ebenso auch Ägypten („mein Volk“) und Assyrien („das Werk meiner Hände“) zugesagt.

14 Zitiert nach: *Heer, Friedrich*, Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum, Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler, München (u. a.) 1967, Vorspruch.

15 Vgl. *Dorff, Elliot*, A Jewish Theology of Jewish Relations to Other Peoples, in: *Ucko, Hans* (Hg.), *People of God*, Genf 1996, 46–66; *Dorff, Elliot*, *For the Love of God and People. A Philosophy of Jewish Law*, Philadelphia 2007; *Solomon, Norman*, *Judaism and World Religion*, New York 1991; *ders. / Harries, Richard / Winter, Tim* (Hg.), *Abraham's Children. Jews, Christians, and Muslims in Conversation*, London/New York 2005; *Hartman, David*, *On the Possibilities of Religious Pluralism from a Jewish Point of View*, in: *Immanuel* 16 (1983), 101–118; *ders.*, *A Heart of Many Rooms. Celebrating the Many Voices Within Judaism*, Woodstock 1999; *Cohn-Sherbok, Dan*, *Judaism. History, Belief and Practice*, London 2003, 119–132; *ders.* (Hg.), *The Future of Jewish Christian Dialogue*, Lewiston 1999; *ders.*, *Jews, Christians and Religious Pluralism*, Lewiston 1999; und *ders. / Grey, Mary*, *Pursuing the Dream. A Jewish-Christian Conversation*, London 2005.

Auf christlicher Seite war es besonders Jacques Dupuis, der das Bundeskonzept religionstheologisch fruchtbar gemacht hat.¹⁶ Er geht vom Postulat des universalen Heilswillens Gottes aus und plädiert von hier aus dafür, die Heilsgeschichte nicht auf einen herausgehobenen Teil der Weltgeschichte zu beschränken, sondern eine Koinzidenz und Koextensität der Heils- mit der Weltgeschichte anzunehmen.¹⁷ „[T]here is a single unique history of salvation, of revelation, and of the offer of faith, that coexists with the world history.“¹⁸ Die Heilsgeschichte ist getragen von den Bündnissen, die Gott geschlossen hat: dem Adam- bzw. Schöpfungsbund (Jer 33, 20.25), dem Noahbund (Gen 9,1–17), dem Abrahambund (Gen 17,1–14), dem Mosebund (Ex 19–24) und dem Christusbund (Mt 26,28f.; Lk 22,20; 1Kor 11,25). Bei dieser Abfolge der Bünde handelt es sich um eine zunehmende Spezifizierung, bei der jedoch die „älteren“, umfassenderen Bünde ihre Gültigkeit behalten. Sie werden nicht „aufgehoben“. Die späteren sind keine neuen, keine anderen Bünde und die früheren keine qualitativ inferioren, weil soteriologisch ineffektiven Bünde, sondern Spezifikationen des einen allumfassenden Heilswillens Gottes, der sich schon in und mit der Schöpfung realisiert hat. Besonders der universale Noahbund mit der ganzen Menschheit ist dabei für Dupuis' Theologie der Religionen von besonderer Bedeutung. Daraus folgt für ihn: „[E]xtrabiblical religious traditions [...] cannot be excluded a priori from belonging to special salvation history.“¹⁹ Die Israel-Theologie fungiert auf diese Weise nach Dupuis als Katalysator für die Religionstheologie.

(b) Die zweite der o.g. Fragen betrifft den Ausgang der Bundesgeschichte. Ist die Wiedervereinigung der getrennten Wege, der beiden Zinken der Stimmgabel, zu erwarten oder wenigstens zu erhoffen? Und weiter: Vollzieht sich diese Wiedervereinigung, indem sich die Juden zu Christus bekennen?

Nach Paul van Buren bleibt die Differenz der beiden Wege bestehen. Die beiden Zinken der Stimmgabel laufen nicht aufeinander und damit auf eine Wiedervereinigung zu. Die Beziehungsbestimmung zwischen dem Judentum und dem Christentum erfolgt vielmehr nach der Formel: „Der Weg der Juden geht mit Moses und der Tora, der Weg der Christen mit Jesus Christus und dem Evangelium.“²⁰ Demnach ist Jesus nicht der

16 Vgl. *Dupuis, Jaques*, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll 1997, Kap. 8; und *ders.*, *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll 2001, Kap. 4.

17 Vgl. *Dupuis*, *Christianity and the Religions*, 99.

18 A. a. O., 100.

19 *Dupuis*, *Toward a Christian Theology*, 233.

20 *Ritschl / Hailer*, *Diesseits und jenseits der Worte*, 296.

Christus der Juden. Das Ziel ihrer Erwählung ist nicht das Eingehen in den Christusbund.

Eine ähnliche Position bezieht die vom „National Jewish Scholars Project“ in den U.S.A. verantwortete und im Jahr 2000 von über 200 jüdischen Gelehrten und Rabbinen unter dem Titel „Dabru emet“ („Redet Wahrheit“) ²¹ veröffentlichte „jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“. Sie würdigt die christlichen Bemühungen um eine Revision der Beziehungen zum Judentum und erkennt das Christentum als Weg der Gotteserkenntnis an, betont aber, dass dieser Weg deutlich vom jüdischen Weg unterschieden ist und bleibt. Die Zusammenführung beider Wege kann bestenfalls Gegenstand eschatologischer Hoffnung sein und selbst dann wird der Konvergenzpunkt nicht in Christus, sondern in Gott liegen:

„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. 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. So wie Juden die Treue der Christen gegenüber ihrer Offenbarung anerkennen, so erwarten auch wir von Christen, dass sie unsere Treue unserer Offenbarung gegenüber respektieren. Weder Jude noch Christ sollten dazu genötigt werden, die Lehre der jeweils anderen Gemeinschaft anzunehmen.“ ²²

Nach „Dabru emet“ ist das Christentum wohl historisch aus dem Judentum entstanden und theologisch mit ihm verbunden, es darf aber nicht als eine „Erweiterung des Judentums“ gesehen werden. Jesus hat – der Stellungnahme zufolge – für das Judentum keine Bedeutung. Andere im Dia-

21 Vgl. National Jewish Scholars Project: DABRU EMET. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum, im Internet unter: www.jcrelations.net/de/?item=1046 [download am: 12.06.2008]. Siehe dazu: *Frankemölle, Hubert* (Hg.), *Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – Redet Wahrheit“*, Frankfurt a. M. (u. a.) 2005.

22 National Jewish Scholars Project: DABRU EMET, These 6. Siehe dazu auch den Diskussionsbeitrag des Gemeinsamen Ausschusses „Kirche und Judentum“ der Evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD), Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), im Internet unter: www.ekd.de/EKD-Texte/juedische_stellungnahme_christen_und_christentum.html [download am: 12.06.2008]; und *Frankemölle, Juden und Christen im Gespräch*.

log mit dem Christentum engagierte jüdische Gelehrte waren hier weiter gegangen – allen voran Martin Buber, der für Jesus einen bedeutenden Platz in der Glaubensgeschichte Israels gefordert hatte.

Für „Dabru emet“, wie überhaupt für den nord-amerikanischen Dialog zwischen Juden und Christen, stand und steht dagegen weniger der Hinweis auf die *Verwurzelung* des Christentums im Judentum im Vordergrund. Vielmehr wird die *Eigenständigkeit* der beiden Religionen hervorgehoben. Der Akzent liegt weniger auf der genetischen *Verbundenheit* und mehr auf der *Abweichung* des Christentums von seinen jüdischen Wurzeln. Die grundlegende Forderung an die Christinnen und Christen besteht dementsprechend darin, die tiefgreifenden Unterschiede zwischen der jüdischen und der christlichen Sicht der jüdisch-christlichen Beziehungen ernst zu nehmen. Das Stimmgabelmodell könnte wesentlich dazu beitragen, diese Forderung zu erfüllen, d. h. die Erwählung der Juden so zu verstehen, wie sie von ihnen selbst verstanden wird. Nach jüdischem Zeugnis ist das Ziel der Erwählung die Verherrlichung Gottes, wie er sich in der Geschichte des Volkes Israel in seinem rettenden, bewahrenden und führenden Handeln gezeigt hat, nicht aber das Bekenntnis zu Jesus Christus. Christen gehören nicht zum Volk des (Abrahams- und Sinai-) Bundes, sondern lediglich zum Noahbund. Doch dieser Bund wurde vom Abrahams- und Sinaibund überboten. Juden können sich daher das Stimmgabelmodell bestenfalls in einem religionsgeschichtlich-deskriptiven, nicht aber in einem theologisch-normativen Sinn zu Eigen machen. Es stellt dann das Hervorgehen einer neuen Religion aus jüdischen Wurzeln dar, nicht aber die Erweiterung der Bundesgeschichte. Einer solchen Sicht kann sich die christliche Theologie nicht anschließen. An dieser Stelle wird ein Dissens zwischen den beiden Glaubenstraditionen bleiben.

Das Stimmgabelmodell ist jedoch auch innerhalb der christlichen Theologie brisant. Denn die o. g. Formel „Der Weg der Juden geht mit Moses und der Tora, der Weg der Christen mit Jesus Christus und dem Evangelium“ führt vor die theologisch bzw. christologisch brisante Frage, ob es eine Fortsetzungsgeschichte des Bundes Gottes mit dem biblischen Israel geben kann, die zum einen nicht in Christus vermittelt ist (wie es das Stimmgabelmodell für das nachbiblische Judentum impliziert) und die zum anderen auch nicht auf Christus als Pantokrator zuläuft. Diese Frage betrifft das Postulat des „solus Christus“ – dieses allerdings nicht primär in rechtfertigungstheologischer, sondern in religionstheologischer Hinsicht – als Frage nach der Einzigkeit bzw. Exklusivität der Heilsmittlerschaft Jesu Christi. Ist Gottes Heilshandeln christozentrisch auf Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi zentriert und beschränkt oder ist es dort maßgeblich repräsentiert, aber nicht darauf eingeschränkt? Diese

Frage betrifft gar nicht allein und nicht primär die Israel-Theologie, sondern die Theologie, näherhin die Christologie und Soteriologie insgesamt.²³ Eine infralapsarische Soteriologie, die das Heil in Kreuz und Auferstehung konstituiert sieht, kann nicht umhin, den Christusglauben als den einen und einzigen Heilsweg zu postulieren. Wie kann dann aber die Christus-Botschaft von der allumfassenden Menschenliebe Gottes angesichts der Vielfalt der Religionen theologisch zur Geltung gebracht werden?

Die christologischen und soteriologischen Grundentscheidungen haben unmittelbare Auswirkungen auf die Haltung zur Judenmission. Wenn der fortbestehende Bund mit Israel nicht der Erfüllung durch Christus bedarf, wenn er vielmehr als offenbarungstheologisch und soteriologisch suffizient angesehen wird, dann erübrigt sich die christliche Mission unter Juden – jedenfalls eine Mission mit dem Ziel, Juden zum Christusbekenntnis bekehren zu wollen. Ein gegenseitiges Zeugnisgeben ist damit nicht ausgeschlossen, wohl aber jeglicher Versuch, Juden zu einer Konversion bewegen zu wollen.

Ritschl spricht sich eindeutig für das „Modell der zwei Wege“ aus, distanziert sich aber von der Deutung, die von Buren dem Modell gibt, weil diese mit der paulinischen Theologie nicht vereinbar sei.²⁴ Nach Röm 11,24 werden auch die getrennten „natürlichen“ Zweige wieder in den Ölbaum eingefügt, aus dem sie zeitweise entfernt wurden. Auch der Epheserbrief stellt die eschatologische Vereinigung von Juden und Christen in Christus klar vor Augen: „Denn Er ist unser Friede, der aus beiden eines gemacht hat und den Zaun abgebrochen hat, der dazwischen war, nämlich die Feindschaft.“ (Eph 2,14). Damit legt sich die Deutung nah, dass die beiden Zweige der Stimmgabel in Christus zusammenlaufen.

Allein diese zweite Version des zwei Wege Modells kann nach Ritschl gerechtfertigt sein.²⁵ Denn das Bild der Stimmgabel drückt aus, was ist, aber nicht, was sein soll. Es bringt also eine geschichtlich-faktische Spaltung zur Darstellung, die nicht dem Willen Gottes entspricht, sondern gegen ihn verstößt. Es verweist auf den Skandal, dass Juden und Christen

23 Siehe dazu: *Bernhardt, Reinhold*, Christus – Repräsentant göttlicher Selbstmitteilung. Zur Unterscheidung zwischen konstitutiver und repräsentativer Christologie, in: *Danz, Christian / Hermanni, Friedrich* (Hg.), Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 171–189.

24 Vgl. *Ritschl / Hailer*, Diesseits und jenseits der Worte, 296.

25 Vgl. *Ritschl, Dietrich*, Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?, Münster 2003, 75.

auf getrennten und sich oft bekämpfenden „Heilswegen“ Gott entgegen gehen, und veranschaulicht somit die offene Wunde – das Scheitern der paulinischen Vision in der Geschichte.²⁶

Das Stimmgabelmodell muss demnach in zwei Bedeutungsrichtungen ausgelegt werden: Einerseits öffnet es den Blick für die faktische Zweigleisigkeit der Heilsgeschichte nach Christus und überwindet damit die exklusiven und inklusiven Konzepte einer monolinearen Darstellung dieser Geschichte, die immer zu einer theologischen Abwertung des nachbiblischen Judentums geführt hatten. Andererseits stellt es die schändliche Trennung innerhalb des Gottesvolkes dar, die sich auf christlicher Seite mit einem zum Teil militanten Antijudaismus verbunden hat.

Das Stimmgabelmodell ist deutungs offen und kann in unterschiedlicher Weise akzentuiert werden: Es kann dazu dienen, die *Verschiedenheit* der beiden Wege zu betonen oder ihre genetische *Verwandtschaft*. Es kann verwendet werden, um den *Zusammenklang* der beiden Zinken zu unterstreichen oder ihr *Auseinanderfallen* zu beklagen. Diese Trennung lässt sich als Beschreibung des geschichtlich gewachsenen *Ist-Zustandes* auslegen oder – wie Dietrich Ritschl es getan hat – als etwas, das *nicht sein sollte*.

Juden befürworten das Trennungsmodell, weil es die Eigenständigkeit des Judentums anerkennt und von Judentum und Christentum als von „two religions“ zu sprechen erlaubt. Christen können sich hingegen mit dieser Trennung nicht zufrieden geben, wenn sie an der paulinischen Vision der wiederherzustellenden Einheit des Gottesvolkes aus Juden und Heiden festhalten wollen. Nach Röm 11,28 sind die Juden Geliebte „im Blick auf die Erwählung“. Alle christlich-theologischen Beziehungsbestimmungen zwischen Judentum und Christentum müssen letztlich darauf zielen, die faktische Gespaltenheit anzuerkennen *und* zu ihrer Überwindung beizutragen, ohne dabei (theologisch und praktisch) die Methoden der Exklusion oder die der Inklusion anzuwenden, die beide auf eine „Aufhebung“ des Judentums hinauslaufen – einmal im Sinne der *negatio*, das andere Mal im Sinne der *elevatio*.

26 Vgl. *Ritschl / Häiler*, Diesseits und jenseits der Worte, 296. In seiner „Logik der Theologie“ hat Ritschl sogar von einem „Irrtum der Voraussage paulinischer Theologie“ gesprochen (*Ritschl*, Zur Logik der Theologie, 162). Demgegenüber ist jedoch daran zu erinnern, dass Paulus die Realisierung dieser Voraussage an die noch ausstehende Wiederkunft Christi gebunden hat.

3. Das andere Ende der Stimmgabel

Entscheidend für die Beziehungsbestimmung zwischen Judentum und Christentum nach dem Modell der zwei Wege ist die Antwort auf die Frage nach dem anderen Ende der Stimmgabel. Wenn sie als Zusammenführung der beiden Wege in Christus bestimmt wird, dann führt das gerade nicht zur Versöhnung mit den Juden, sondern erzeugt bei ihnen Abwehrreaktionen gegenüber der gefühlten Vereinnahmung. Darin besteht das Dilemma: Die Hoffnung auf Versöhnung in Christus vertieft die Trennung. Allein die Anerkennung des jüdischen Selbstverständnisses und der Forderung, auf alle Versuche zu verzichten, Juden zu Christus zu führen, führt auf den Weg der Versöhnung. Anerkennung muss dabei nicht Übernahme bedeuten. Es kann nicht darum gehen, die christliche Israel-Theologie von der Kompatibilität mit dem jüdischen Selbstverständnis abhängig zu machen. Zu fordern ist aber doch, dass in der Entfaltung der Israel-Theologie zumindest eine Auseinandersetzung mit diesem Selbstverständnis stattfindet. Dietrich Ritschl hat für diese Forderung die glückliche Formulierung geprägt: „Wir sollten unserer theologischen Arbeit zu jeder Zeit so nachgehen, als blickte uns ein Jude über die Schulter.“²⁷

Bedeutet das den Abschied von der paulinischen Erwartung, dass die sich trennenden Wege der Juden und Christen eschatologisch wieder zusammenlaufen? Muss die faktische Unerfülltheit dieser Vision nun auch theologisch sanktioniert werden, indem die Gespaltenheit des Gottesvolkes durch eine „Zwei-Bünde-Theorie“ untermauert und damit gerechtfertigt wird?²⁸ Behält damit die geschichtliche Trennung der beiden Wege das letzte Wort? Kann es hinfort nur noch darum gehen, mit der offenen Wunde zu leben und im jüdisch-christlichen Dialog „Vorurteile über die Zentralsätze christlichen Glaubens“ abzubauen?²⁹ Von welcher Hoffnung sollte dieses Bemühen getragen sein? Oder ist nicht vielmehr an der Hoffnung des Paulus auf die Wiedervereinigung des getrennten Gottesvolkes gerade angesichts seiner faktischen Trennung festzuhalten? Wiedervereinigung muss ja nicht Verschmelzung bedeuten. Es kann auch versöhnte Verschiedenheit bedeuten, wie sie für die Koexistenz der konfessionellen Differenzen innerhalb des Christentums gefordert wird. Es könnte Heilspartnerschaft bedeuten: unterwegs sein auf unterschiedlichen Wegen im

27 Ritschl, *Zur Logik der Theologie*, 165; und *ders. / Hailer, Diesseits und jenseits der Worte*, 293.

28 Vgl. Pawlikowski, *John T.*, Art. „Judentum und Christentum“, in: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* 17, 386–403, hier: 398f.

29 Ritschl / Hailer, *Diesseits und jenseits der Worte*, 297.

Bewusstsein einer letzten Einheit in Gott, in gegenseitigem Respekt und Solidarität.

Dazu gehört auch, unterschiedliche Perspektiven auf die jeweiligen Traditionen und ihre Beziehungsbestimmung zuzulassen. Wolfgang Huber formuliert diese Einsicht folgendermaßen: „Das Modell der zwei Wege ernst zu nehmen bedeutet, die eigene Perspektivität einzugestehen. Diese eine Tradition mit ihrem zweifachen Ausgang kann man nur aus einer der beiden Perspektiven – der jüdischen oder der christlichen – beschreiben; niemand kann beanspruchen, beide Sichtweisen in gleicher Weise vertreten zu können.“³⁰

Ritschl plädiert für eine *Christus-praesens*-Christologie, „in der Gottes Zuwendung auch zu den Juden von christlicher Seite her christologisch gedeutet wird.“³¹ Damit ist die von Huber geforderte Perspektivität zur Geltung gebracht. Es handelt sich bei der christologischen Untermauerung der Israel-Theologie um die spezifisch *christliche* Sicht des Judentums. Diese Sicht kann nicht beanspruchen, von Juden akzeptiert zu werden. Es bleibt beim Zusammenspiel unterschiedlicher und in diesem Punkt unvereinbarer bekenntnishafter Innenperspektiven, die nicht metaperspektivisch harmonisiert, sondern nur dialogisch zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Damit wäre die Israel-Theologie traditionshermeneutisch perspektiviert und auch relativiert. Neben ihr haben auch andere Sichtweisen Platz, auch solche, die zu ihr in Spannung stehen.

So wichtig ein solcher Wahrheitsperspektivismus für die jüdisch-christliche, wie für die interreligiöse Verständigung überhaupt sein mag, so wenig entbindet er doch von der Obligation, innerhalb der christlichen Glaubensperspektive die Frage zu beantworten, ob die Hoffnung auf die Überwindung der Trennung des Gottesvolkes begründet ist und ob dieser Grund in Christus liegt. Der Wahrheitsperspektivismus stellt eine hermeneutische Klammerbemerkung dar, die angibt, wie die Aussagen in der Klammer – in diesem Fall die Israel-Theologie – zu verstehen sind. Er gibt aber nicht den Inhalt der Aussagen in dieser Klammer an. Um zu solchen materialen Aussagen zu gelangen, scheint mir die erneute Rückfrage nach der Israel-Theologie des Paulus wichtig zu sein. Wenn man seine Darstellung der eschatologischen Errettung Israels in seine Rechtfertigungstheologie und Eschatologie einordnet, ergeben sich im Lichte neuer exegetischer Einsichten neue Deutemöglichkeiten.

30 Huber, Wolfgang, Die jüdisch-christliche Tradition, in: Joas, Hans / Wiegandt, Klaus (Hg.), Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt a. M. 2006, 69–92, hier: 76.

31 Ritschl, Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie, 75.

(a) Wenn Paulus schreibt, dass die Rechtfertigung, d. h. Sündenvergebung und Aufnahme in die Gottesgemeinschaft, nicht durch die Werke des Gesetzes erfolgt, dann hat er dabei vor allem die sogenannten Gottesfürchtigen vor Augen³², die zu seiner Zeit nicht das ganze Gesetz, sondern nur Teile davon befolgten. Paulus widerspricht dieser Praxis und weist nicht nur den Gottesfürchtigen, sondern allen Heiden den Weg des verinnerlichten, glaubenden Gesetzesgehorsams. Auch dieser Weg ist von Gott vorgeesehen und anerkannt.

Nach Paulus unterstehen nicht nur die Juden, sondern auch die Völker dem Gesetz als der von Gott erlassenen guten Bundesordnung. Doch das Gesetz hat nicht den Sinn, die Ungerechten gerecht zu machen, sondern die Sünde aufzudecken (Röm 3,20). Daher kann es keine Rechtfertigung durch die Werke des Gesetzes geben. Die Juden sind schon gerechtfertigt, d. h. in den Bund mit Gott aufgenommen. Den Christusanhängern wird diese Gnade nun ebenfalls zuteil durch die Partizipation am vertrauenden Gehorsam Jesu Christi gegenüber dem Willen Gottes – bis in den Tod. Darin erweist sich Gottes Gerechtigkeit. Den Christen ist damit der Freispruch von ihren Sünden zuteil geworden.

Das ist der Inhalt des neuen Bundes in Christus. Sein Zweck besteht nach Paulus in der durch Christus vollzogenen Erweiterung der Abrahamskindschaft um die Völker. Dem widersetzen sich die Juden. Das führt nach Röm 9–11 jedoch nicht dazu, dass sie der Erwählung verlustig gehen. Es gilt für sie, was Franz Rosenzweig in einem Brief an Rudolf Ehrenberg im Blick auf Joh 14,6 ausgesprochen hat: „Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn. Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel.“³³

Das bedeutet keineswegs, dass Christus keine soteriologische Bedeutung für die Juden hätte. Nach Röm 11,26f. hat er die Gottlosigkeit und die Sünden von Jakob genommen, damit den Bund erneuert und es ermöglicht, dass sich die Verheißung an ihnen erfüllt. Wenn die Verstockung, die über einem Teil Israels liegt, aufgehoben sein wird, vollzieht sich diese Erfüllung. Das heißt nun aber nicht, dass die Juden zum Glauben an Christus kommen müssten. Ihre Gottesbeziehung ist in ihm nicht *konstituiert*, son-

32 Ich folge in dieser Darstellung: *Stowers, Stanley K.*, A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles, New Haven/London 1994, 187–189.

33 Brief vom 01.11.1913, zitiert nach: *Rosenzweig, Franz*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, I: Briefe und Tagebücher, Haag 1979, Bd. 1, 132–135.

dern *restituiert*. Sie ist nicht *in Christus* vermittelt, sondern im Bund, den Gott *am Sinai* mit Israel geschlossen hat, der in Christus erneuert und erweitert wurde. Christus stellt weder den Grund noch das Ziel der Erwählung der Juden dar. Der Erlöser aus Zion wird die Verstockung bzw. die Gottlosigkeit aufheben, d. h. er wird den Juden die Augen für die Universalität des Bundes öffnen, den Gott in Abraham und Mose mit ihnen und in Adam und Noah mit der ganzen Schöpfung bzw. der Menschheit insgesamt geschlossen hat. Ihre Sünde wird nach Röm 11,27 hinweggenommen werden. Damit können sie sich für die Universalität des Heilswillens Gottes öffnen. Insofern Christus diese Öffnung ermöglicht und erwirkt, ist in ihm die Trennung von Juden und Heiden überwunden, wenn sie auch faktisch noch besteht.

Auf Grund dieser Pauluslektüre erscheint es nicht gerechtfertigt, von zwei distinkten Bündnissen zu sprechen. Angemessener ist es, mit Norbert Lohfink von *einem* Barmherzigkeitsbund auszugehen, der sich in *zwei* Heilswege entfaltet hat³⁴, um auch den Völkern in der Partizipation an Christus den Weg in die unmittelbare Gegenwart Gottes zu bahnen.

(b) Die Antwort auf die Frage nach dem anderen Ende der Stimmgabel findet sich in den Passagen der Paulusbriefe, in denen er sich über das eschatologische Geschehen äußert – vor allem in 1Kor 15,20–28, wo er die endzeitliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten entfaltet. Nachdem – so heißt es dort – Christus als „Erstling der Entschlafenen“ (V. 20) auferweckt worden ist, folgen ihm zuerst „die zu Christus gehören bei seiner Wiederkunft, dann die Legion [der Übrigen], wenn er die Herrschaft, dem (, der) Gott und Vater (ist,) übergibt, wenn er jede Gewalt und jede Macht und Kraft entmachtet hat.“ (V. 23f.). Diese von Helmut Merklein und Marlies Gielen gegen die nahezu einhellige Forschungsmeinung vorgeschlagene Übersetzung von „telos“ mit „Legion [der Übrigen]“³⁵ eröffnet eine Deutung, die nicht nur textimmanent im Kontext der Verse 20–28 überzeugt, sondern auch mit dem in Röm 9–11 beschriebenen Stufenschema zusammenstimmt. Die Juden wären dann eingeschlossen in die „Legion [der Übrigen]“. Das Schema hätte also die allgemeine Form: Christus – die Christusanhänger – alle Übrigen, d. h. die „Gruppe der Nichtchristen“³⁶. Alle werden eingehen in die Auferstehungswirklichkeit, aber nicht alle gleichzeitig. Die Christen bei der Parusie Christi, die nicht an Christus Glaubenden bei der Herrschaftsübergabe an Gott, wobei beides zwei

34 Vgl. Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund*, 104ff.

35 Merklein, Helmut / Gielen, Marlies, *Der erste Brief an die Korinther*, Kapitel 11,2–16,24 (ÖTK 7/3), Gütersloh 2005, 312 und 320–322.

36 A. a. O., 320.

Aspekte *eines* Geschehens sind. Auch in Röm 11,25ff. geht Paulus – unter Bezugnahme auf Jes 59,20 und Jer 31,33 – davon aus, dass Israel zusammen mit den Völkern das Heil erlangt, aber nicht zur gleichen Zeit, sondern erst nach ihnen.

Mit Merklein und Gielen ist Paulus eine *theo*zentrische Perspektive und eine *funktionale* Zuordnung von *Theologie* und *Christologie* zu attestieren, wie sie seiner Verwurzelung „im streng monotheistischen Denken der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition entspricht“³⁷. *Gott* ist letztlich der Herrscher (vgl. Röm 11,36). Christus handelt im Auftrag Gottes. Er soll der eschatologischen Gottesherrschaft zum Durchbruch verhelfen. Wenn er diesen Herrschaftsauftrag erfüllt hat, gibt er sein Mandat an Gott zurück und unterwirft sich selbst, „damit Gott alles in allem sei“ (V. 28), d.h. damit seine Herrschaft über die Schöpfung unumschränkt und universal sei. Alle widergöttlichen Mächte, vor allem der Tod, sind entmachtet. Die Durchsetzung der Herrschaft durch Entmächtigung der Mächte steht also schon im Vorzeichen ihres Endes, d.h. ihrer Übergabe an Gott.

Das bedeutet für die Deutung des eschatologischen Ergehens der Nichtchristen, dass sie zwar auf dem von Christus eröffneten Weg in die Gottesherrschaft eingehen (vgl. Röm 5,18f.), sich aber nicht auf Christus als Ziel dieses endzeitlichen Weges zubewegen. Denn ihr Eingehen in die Auferstehungswirklichkeit fällt zusammen mit der Herrschafts- und Selbstunterwerfung Christi unter Gott. Daher ist von ihnen kein vorgängiges Bekenntnis zu Christus gefordert. Sie gehen auf dem von Christus gebahnten Weg über Christus hinaus in die unmittelbare Gegenwart Gottes als Ziel dieses Weges ein. Das Ziel besteht in der eschatologischen Sammlung der Völker auf dem Zion und im damit beginnenden universalen Schalom.

4. Erwählung

Die Theozentrik, die den Ausgang der Heilsgeschichte bestimmt, ist auch im Blick auf ihren Anfang bzw. auf ihren Ursprung und Grund hin geltend zu machen. Erwählung ist eine Aussage über *Gott* – sein Wollen, Wirken und letztlich sein Wesen – nicht über die besondere Qualität des erwählten Volkes. „Der gewagte Satz von der Erwählung, ein Satz über die partiku-

37 A. a. O., 325. Siehe dazu auch: *Merklein, Helmut*, Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie, in: Theologische Quartalschrift 176 (1996), 290–308; und *Schrage, Wolfgang*, Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus in seiner der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition, Neukirchen-Vluyn 2002.

lare Weise von Gottes Wirken in universeller Absicht, ist der denkbar innenperspektivischste Satz über Gott.“³⁸ Die in einer langen Kette von Bezeugungen tradierten theologischen Deutungen der zentralen Erfahrung, die das Gottesvolk in seiner mehrtausendjährigen Weggemeinschaft mit Gott immer wieder gemacht hat, sind in diesem Begriff verdichtet: die Bezeugung des Bundeswillens, des Gnadenwirkens und des Liebeswesens Gottes. Die Zuwendung Gottes zu seinem Volk ist in seinem – in *Gottes* – Wesen verankert, nicht im Wesen des Gottesvolkes. Sie ist in seinem *Wesen* verankert und stellt damit keinen konsekutiven Willensakt dar. Gottes Göttlichkeit liegt seinem Erwählungsratschluss nicht ewig voraus, sondern besteht in diesem. Die Göttlichkeit ist nicht durch einen Akt der Selbstbestimmung mit dem Erwählungsratschluss vermittelt, sondern identisch mit ihm. Erwählung muss als die Charakteristik Gottes gelten. Er *ist* der Erwählende.

Diese Wesenaussage ergibt sich nicht aus einer aussenperspektivischen philosophischen Reflexion über Gott, sondern aus der Innenperspektive des Glaubens als dem Gottesbewusstsein der Erwählten. Sie ist Ausdruck der von Gott her eröffneten und getragenen Bundesgemeinschaft, stellt somit keine Sach-, sondern eine in die Glaubensüberlieferung des Juden und Christen eingebundene Beziehungsaussage dar. Als solche entzieht sie sich einer religionshistorischen oder -philosophischen Verifikation. In dieser Bindung an die Innenperspektive der Glaubensgemeinschaft, die aus der Erwählungszusage lebt, ähnelt sie der konfessorischen Sprache der Liebenden mehr als der konstativen und reflexiven Sprache der Wissenden. Die Entwicklung einer Erwählungslehre erscheint von daher problematisch. Ihre Aussageintention ist in der Gotteslehre zum Ausdruck zu bringen – als grundlegende Bestimmung des Wesens Gottes.

Erwählung stellt weder eine Auszeichnung für eine dem Erwählungsakt voraus liegende besondere Würdigkeit dar, noch begründet sie einen Würdetitel und eine Privilegierung. Es handelt sich vielmehr um einen Auf- und Herausruf, der in besondere Verantwortung stellt. Erwählung bedeutet somit immer Berufung und Beauftragung zum Unterwegssein in der *missio Dei*.

Die Wege derer, die diesem Ruf folgen, sind verschieden. Nicht auf die Selbigkeit der Wege kommt es an, sondern auf die Stimmigkeit der Zielrichtung. Das Bild von der Stimmgabel, deren Zinken zusammenstimmen, vermag dies gut zum Ausdruck zu bringen. Die von Paulus proklamierte Einheit der Christen mit ihren „älteren Brüdern und Schwestern im Glauben Abrahams“ (Johannes Paul II.) kann sich in der Geschichte nur als

38 Ritschl / Hailer, Diesseits und jenseits der Worte, 289.

Weggemeinschaft in bleibender Unterschiedenheit realisieren. Erst am Ziel der Völkerwallfahrt vollendet sie sich – in der Unmittelbarkeit der heilsamen Gegenwart Gottes.