

Armin Wenz:

Lutherische Kirche und Judentum¹

1. Auftrag und Entstehung der Studie

Der Auftrag zur Studie „Lutherische Kirche und Judentum“ geht zurück auf einen Beschluss der 11. Kirchensynode der SELK im Jahr 2007, „die Frage des Verhältnisses zwischen SELK (inkl. ihrer Vorgängerkirchen) und Judentum durch die Theologische Kommission einer Klärung zuführen zu lassen“². Dieser Beschluss wurde ausweislich des Protokolls der Sitzung der Theologischen Kommission vom 17./18.02.2009 unter dem 8. April 2008 dem Vorsitzenden der Theologischen Kommission mitgeteilt. Die Kommission bearbeitete diesen Auftrag im Rahmen einer Langzeitstudie, über deren Zwischenergebnisse auftragsgemäß jeweils der Kirchensynode berichtet wurde. Dieser Charakter einer Langzeitstudie kommt auch darin zum Ausdruck, dass zwischen Beschlussfassung durch die Kirchensynode und Erstveröffentlichung der Studie als Vorlage für den 13. APK der SELK im Jahr 2017 zehn Jahre vergingen.

Nicht ganz unbedeutend ist womöglich der Hinweis darauf, dass Auftrag und Bearbeitung der Studie in eine Zeit fielen, in der der einige Jahre bestehende „Arbeitskreis der SELK für Zeugnis unter den Juden e.V.“ aufgehört hatte zu existieren. Volker Stolle wies in einem Referat vor der Theologischen Kommission darauf hin, dass seither in der SELK eine „Trägergruppe“ fehlt, die sich um die Beziehung zum Judentum kümmert³. Statt dessen rief die Kirchenleitung der SELK die Funktion eines „Koordinators für ‚Kirchen und Judentum‘“ ins Leben⁴. Die Theologische Kommission konnte in ihrer Arbeit gleichwohl anknüpfen an bereits durch den einstigen Arbeitskreis der kirchli-

¹ Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag vor dem Begegnungspfarrkonvent der Kirchenbezirke der SELK Sachsen-Thüringen und Niedersachsen-West am 5.9.2018 in Magdeburg. An einigen Stellen wurden ergänzende Erläuterungen eingefügt, die durch die auf den Vortrag folgende Diskussion angeregt wurden. Darüber hinaus sei erwähnt, dass von einigen Teilnehmern ein Wort zu den Improperien am Karfreitag vermisst wurde. Diese fallen zwar durch den Hinweis auf einen Aufsatz von Hermann Sasse im Literaturverzeichnis (Die Entstehung der Improperien, in: Jobst *Schöne*/Volker *Stolle* [Hrsg.]: *Unter einem Christus sein und streiten*, Festschrift für F.W. Hopf, Erlangen 1980, S. 54-64) nicht ganz unter den Tisch, werden aber in der Studie selbst nicht thematisiert.

² Theologische Kommission der SELK: *Lutherische Kirche und Judentum* (Lutherische Orientierung 12), Hannover 2017, S. 7; auch S. 46, § 146 (Zitate aus der Studie oder Hinweise auf sie werden im folgenden gemäß der Paragraphenzählung nachgewiesen).

³ Protokoll Theol.Komm. vom 17./18.02.2009.

⁴ http://www.selk.de/download/Kirche-und-Judentum_1.pdf (Sept. 2018), S. 2: „Nachdem der Arbeitskreis der SELK für Zeugnis unter den Juden e. V. sich aufgelöst hatte, beschloss die Kirchenleitung der SELK die Beauftragung eines Koordinators für ‚Kirche und Judentum‘.“

chen Öffentlichkeit zugänglich gemachte Stellungnahmen zur Thematik, die ebenso gewichtet wurden wie die knappen Stellungnahmen der konfessionellen lutherischen Kirchen in Australien und in den USA⁵. Hinzuweisen ist an dieser Stelle auch darauf, dass in der neuesten Auflage des Quellenbandes zur Geschichte der lutherischen Freikirchen nunmehr auch ein Kapitel über das Thema „Kirche und Judentum“ aufgenommen worden ist⁶.

Für die Arbeit der Kommission kristallisierte sich von Anfang an heraus, dass die zu erarbeitende Studie sowohl eine theologische Aufarbeitung der wechselvollen Geschichte als auch eine Stellungnahme zu zeitgenössischen Fragestellungen bieten müsse, in denen theologische und politische Aspekte sich oft eng berühren. Exegetische, kirchengeschichtliche, dogmatische und liturgische Fragen würden ebenso zu reflektieren sein wie in den Gemeinden virulente Fragestellungen. Denn solche ergeben sich in großer Zahl neben der aktuellen Tagespolitik zu Beginn des 21. Jahrhunderts auch aus der Wahrnehmung von Topoi oft gegensätzlicher kirchlicher und theologischer Herkunft, die auch in Gemeinden der SELK diskutiert werden oder Gemeindeglieder beschäftigen. Es seien hier nur genannt die Frage nach der theologischen Einschätzung des modernen Staates Israel, die „Palästinenserfrage“, die Frage nach einem endzeitlichen Wiederaufbau des Tempels und andere Themen, die sich im Horizont chiliastischer Vorstellungen auftun, aber auch die Frage nach der Judenmission, die etwa von einigen deutschen Landeskirchen völlig anders bewertet wird als in weiten Bereichen des evangelikalen Lagers. Für all diese und noch weitergehende Fragestellungen ist es überaus wichtig, die in der Vorbemerkung der Studie benannten Differenzierungen immer wieder in Erinnerung zu rufen und im Diskurs zu beachten⁷.

Die Erarbeitung des Papiers selber erfolgte so, dass nach der Erstellung eines inhaltlichen Aufrisses die Unterthemen jeweils auf einzelne Mitglieder der Kommission verteilt wurden, deren Vorlagen im Rahmen der Sitzungen oder

⁵ http://www.selk.de/download/Kirche-und-Judentum_1.pdf (Sept. 2018), hier S. 1f der Text „Luther und die Juden – und wir lutherischen Christen“ des „Arbeitskreises“ aus dem Jahr 1997, sowie S. 3-12 Positionierungen der „Lutheran Church of Australia“ (1952; 1996) und der „Lutheran Church-Missori Synod“ (1977; 1979; 1983 zum Antisemitismus; 1989).

⁶ Quellen zur Geschichte selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland (Ou.H.E 6), Göttingen 2010, S. 478-506.

⁷ S. 8: „In dieser Darlegung werden verschiedene Unterscheidungen vorausgesetzt. Zum einen sind die Synagoge und das Judentum bzw. das jüdische Volk unterschiedliche Größen. Denn neben atheistischen und agnostischen Angehörigen des jüdischen Volkes gibt es auch messianische Juden. Beide Gruppen identifizieren sich nicht mit der klassischen ‚Synagoge‘. Weiter ist zu unterscheiden zwischen Angehörigen des jüdischen Volkes, die außer in Israel auch in der weltweiten Diaspora leben, und Angehörigen des neuzeitlichen Staates Israel, der wiederum als weltlich-politische Größe nicht nur Angehörige des jüdischen Volkes umfasst. Während die Verhältnisbestimmung zwischen ‚Heidenchristen‘ und ‚Judenchristen‘ eine innerkirchliche Aufgabe darstellt, handelt es sich beim Verhältnis von ‚Kirche und Synagoge‘ um eine theologisch-ekklesiologische Sachfrage, wohingegen das Verhältnis der Kirche bzw. der Christen zum Staat Israel als primär politisch-ethische Aufgabe gefasst werden kann.“

durch elektronische Rückmeldungen durchweg einer kritischen Lektüre und Redaktion durch die ganze Kommission unterzogen wurden. Das daraus sich ergebende Gesamtergebnis wurde einstimmig angenommen. Dabei ist sich die Kommission gerade bei dieser Thematik der Unabgeschlossenheit und Ergänzungsbedürftigkeit der Aufgabe nach meinem Eindruck durchaus bewusst. Dies gilt beispielsweise für die Fragestellung nach den vielfältigen Aspekten der historisch wie zeitgenössisch virulenten Dreiecksbeziehung zwischen Christentum, Judentum und Islam. Tatsächlich muss an der Gesamtthematik und sollte auch am vorliegenden Papier weitergearbeitet werden, wozu die heutige Veranstaltung gegebenenfalls Beiträge liefern mag. Als Hinführung für solche Weiterarbeit möchte ich nun zuerst einige inhaltliche Schwerpunkte der Studie beleuchten und dann abschließend auf bereits öffentlich geäußerte kritische Anfragen eingehen.

2. Inhaltliche Schwerpunkte

2.1. Biblische Grundlagen

Bereits der neutestamentliche Befund zur Fragestellung erweist sich als äußerst komplex. Die Studie setzt ein bei einem Hinweis auf die jüdische Herkunft und die auf das Volk Israel bezogene Sendung Jesu. Diese geht damit einher, dass bereits er selbst in seiner Verkündigung und seinem Heilshandeln die Grenzen des jüdischen Volks zu den Heiden hin überschreitet. Die Sendung seiner eigenen, ebenfalls dem jüdischen Volk angehörigen Jünger zu den Heidenvölkern am Ende der Evangelien ist somit Ziel und Konsequenz des Wirkens Jesu (§§ 2-3).

Wahrnehmbar ist das Miteinander von Herkunft aus dem Judentum und Sendung in die Heidenwelt auch in der Gestalt und in der Verkündigung des Apostels Paulus, der daran festhält, dass das Christusevangelium zuerst den Juden und dann auch den Heiden gilt. In der Praxis äußert sich das darin, dass Paulus das Evangelium immer zuerst in den Synagogen predigt, solange dies dort toleriert wird. Frucht der Evangeliumsverkündigung ist eine Spaltung der Judenschaft in solche, die Jesus als Gottessohn und Messias Israels anerkennen, und in andere, die ihm diese Anerkennung versagen. Folge dieser Spaltung ist der Ausschluss der Judenchristen aus der Synagogengemeinschaft, der sich an nicht wenigen neutestamentlichen Stellen ablesen lässt (Joh 9,22; 12,42; 16,2). Zu unterscheiden ist freilich bei der Frage nach anti-jüdischen Texten im Neuen Testament zwischen der jeweils textimmanenten buß- und gerichtstheologischen Stoßrichtung solcher an jüdische Gruppen oder auch pauschal an die Juden gerichteten Äußerungen einerseits und einer „kirchlichen Rezeption und Auslegung dieser Texte unter dem Vorzeichen der“ (späteren) „neuen Macht der Christen“ andererseits, die „zu einer oft verhängnisvollen Wir-

kungsgeschichte“ geführt hat (12). Auch hier gilt: Nicht jeder Schriftgebrauch ist auch schriftgemäß.

Unausweichlich ist im Zusammenhang der gestellten Thematik eine Betrachtung von Röm 9-11, wo der Apostel seine Ausleger bis heute vor große Herausforderungen stellt. Dies betrifft insbesondere die Verhältnisbestimmung der unverbrüchlichen göttlichen Verheißungen für Israel (Röm 9,4f; 11,2) zur empirisch wahrzunehmenden und von Paulus theologisch gewichteten Verstockung der großen Mehrheit des Gottesvolkes (Röm 2,17-29/9,6-13/11,1-10). Auch wenn hier nicht alle exegetischen Detailfragen beantwortet werden können, können doch im Gesamthorizont des Römerbriefs bestimmte Feststellungen gemacht werden bzw. bestimmte Auslegungen als irrig ausgeschlossen werden. Dies gilt insbesondere für die „Rede vom Sonderweg Israels“, wenn damit als Schlussfolgerung aus Röm 9-11 postuliert wird, dass es für Israel einen Heilsweg jenseits von Christus und von der Verkündigung des Evangeliums geben könnte. So heißt es in § 17 der Studie: „Dass die Folgerung aus der Rede vom Sonderweg Israels der Verzicht auf jegliche Mission unter Juden sei, dieser Gedanke ist nicht eigentlich der Exegese, sondern der Debatte um das Verhältnis von Christen und Juden nach 1945 geschuldet.“

2.2. Systematisch-theologische Perspektiven

Zunächst gilt es hier, die heilsgeschichtlich begründete Verwandtschaft und Nähe von Christentum und Judentum zu würdigen, die ebenso wie die Trennung in der Person Jesu Christi begründet ist. Wahrzunehmen ist sodann die historische Tatsache einer vielfältigen Abhängigkeit der Kirche vom Judentum. Dies gilt insbesondere für „Israels Treue in der Weitergabe der biblischen Überlieferung“ (§ 24). Ohne jüdische Gelehrsamkeit und Überlieferungsarbeit gäbe es – menschlich gesprochen – keinen gesamtbiblischen Kanon der Heiligen Schrift. Auch hinsichtlich der Pflege der biblischen Sprachen und in Fragen der Methodik der Schriftauslegung ging die Christenheit immer wieder bei jüdischen Gelehrten in die Schule.

Um so schärfer tritt allerdings angesichts des gemeinsamen biblischen Erbes dann der Gegensatz in der Deutung und Auslegung dieses Erbes zu Tage. In diesem Horizont ist kirchlicherseits das mehrheitliche jüdische „Nein“ zum messianischen Anspruch Jesu und zu einem darin begründeten christologischen Verständnis des Alten Testaments mit dem Apostel Paulus trauernd „auszuhalten“ (Röm 9,1-3). Bleibt lutherische Theologie hier dem biblischen Zeugnis treu, so kann sie aus diesem mehrheitlichen Nein Israels keine Handlungsanweisung zu eigenmächtigem jüdenfeindlichen Handeln ableiten, wie es in den späten Äußerungen Luthers in unerträglichem Maße geschehen ist (§ 27). Angesichts der bekennnistheologischen Verwerfung einer doppelten Prädestination ist bereits „die Rede von einem generellen Verworfensein des jüdischen Volkes“ unhaltbar, denn „verworfen ist nach gesamtbiblischem Zeug-

nis der Sünder als Sünder, solange er nicht Buße tut, nicht aber ein Mensch aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Volk Israel“ (§ 28)⁸. Die rechtfertigungstheologische Einsicht in das „*simul iustus et peccator*“ und die damit einhergehende Wahrnehmung der Kirche als „*corpus permixtum*“ gebietet es zudem, die biblischen Gerichte über Israel nach neutestamentlichem Vorbild paränetisch auf die jeweilige zeitgenössische Christenheit zu beziehen. Ich zitiere auch hier das Papier selbst: „Niemals geht es an diesen Stellen“ (die von den Gerichts-Heimsuchungen Gottes an seinem Volk handeln) „darum, dass von Israel behauptet wird, es habe seine Chance in Gänze verfehlt, während die Christen es nun besser machen würden. Vielmehr geht es jeweils darum, dass der jetzt ergehende Bußruf ebenso verpasst oder als Chance genutzt werden kann wie der damalige. Dabei sind die Berichte und Ankündigungen von Gottes Gerichten an seinem Volk in der Geschichte auch an sich schon keineswegs mit Aussagen über eine ewige Verlorenheit oder ein unwiederbringliches Verworfensein zu verwechseln“ (§ 31). Auch die schroff gegen die Juden gerichteten Aussagen im Johannesevangelium dürfen nicht isoliert betrachtet werden. Ihnen stehen Aussagen gegenüber, die den Juden höchste Würde zusprechen (Joh 4,22). Ebenso ist wahrzunehmen, dass nicht nur der Terminus „Juden“ sondern auch der anthropologische Begriff des „Fleisches“ und der kosmologische Begriff der „Welt“ beim vierten Evangelisten einerseits die radikale Verlorenheit und Gottesfeindschaft der Menschheit repräsentieren können, der doch andererseits die ebenso radikale Liebe Gottes gilt, wie sie in der Fleischwerdung des Logos und in seinem Erlösungswerk zum Ausdruck kommt.

Die systematisch-theologischen Erwägungen kulminieren in einer anfechtungstheologischen Betrachtung. Diese geht aus von der Wahrnehmung eines erst durch Gottes endzeitliches Eingreifen zum Ende kommenden geschichtlichen Nebeneinanders von Kirche und Synagoge (Röm 11,25-36). Dass beide gleichermaßen die alttestamentliche Schrift als Grundlage ansehen, führt zum Konflikt auf dem Feld der Schriftauslegung⁹. Das trinitarische Glaubensbekenntnis der Kirche schließt ein gemeinsames Beten und Gottesdienstfeiern aus. Die Anfechtung (*tentatio*) aber, die darin besteht, dass die Synagoge die christologische Lektüre der Schrift nicht teilt (2Kor 3,14; Apg 28,27), kann

⁸ Das gilt auch angesichts einer Stelle wie Röm 11,15, wo eine Endgültigkeit der Verwerfung nicht erkennbar ist, unabhängig von der Frage, ob es sich bei den (zunächst zeitweilig) Verworfenen um dieselben Menschen handelt wie bei den (endzeitlich) Angenommenen, oder ob es hier um die grundsätzliche Verwerfung der Ungläubigen geht, die nur durch den Glauben an die Gottesverheißung von Christus überwunden werden kann (vgl. Röm 9,6-13). Deutlich ist jedenfalls, dass die Scheidung von wahrhaft Gläubigen und Ungläubigen nach Röm 9 bereits durch das alttestamentliche Israel geht, ebenso wie dann durch die Kirche aus Juden und Heiden.

⁹ Vgl. § 103: „Auch den andersartigen Zugang zum Alten Testament in der jüdischen Exegese seiner Zeit konnte Luther nicht neben seinen eigenen exegetischen Erkenntnissen stehen lassen, sondern verstand sie als irritierende Falschauslegung, die den Glauben der Christen bedrohte.“

kirchlicherseits wie jede Anfechtung nicht eigenmächtig bewältigt werden, sondern ist in intensiver Hinwendung zu *meditatio* und *oratio* auszuhalten¹⁰. Ich zitiere: „Auch diese tentatio lehrt ‚aufs Wort merken‘ und treibt ins Gebet, verstärkt also mithin die Bemühungen um das Verständnis der Schrift (*meditatio*) und die geistliche Verpflichtung zu Dank und Fürbitte (*oratio*), wofür die Kirche wiederum nach dem Vorbild Jesu Christi und seiner Apostel auf das Psaltergebet Israels zurückgreift (vgl. nur Röm 15,7-11)“ (§ 39). In diesem Horizont gilt auch, dass „die Kirche das Zeugnis von der als heilswirksam und heilsnotwendig erkannten Wahrheit des Evangeliums bzw. von der Person Jesu Christi und seines Werkes auch den Juden bleibend schuldig“ ist (§ 40). Angesichts des Gerichts, dem Juden wie Christen gleichermaßen entgegengehen, und angesichts der Verfolgungsgeschichte, die sich wie ein roter Faden durch die Zeiten zieht, bleibt die Christenheit zur Buße und zur Bitte um Vergebung gerufen und steht zugleich vor der ethischen Aufgabe, erneutem Schuldigwerden durch Heiligung und Besserung vorzubeugen (§§ 41-42).

2.3. Liturgische Perspektiven

Auch in liturgischer Hinsicht ist zu betonen, dass die kirchlichen Wurzeln im Judentum liegen, an dessen gottesdienstlichem Leben Jesus und seine Jünger und anfangs auch noch die ersten Christen teilnahmen. Das gilt etwa für die Struktur des synagogalen Gottesdienstes ebenso wie für die Prägung des gottesdienstlichen Lebens durch den Wochen- und Jahreszyklus mit seinen hohen Festen, ebenso wie für die hohe Bedeutung der Buße und der Versöhnung mit Gott im liturgischen Vollzug. Auch am wöchentlichen Feiertag in Gestalt des Sonntags lässt sich sowohl Anknüpfung an das jüdische Vorbild als auch Neuaufwertung durch das Ostergeschehen ablesen. Des weiteren konnte die junge Kirche in ihrem Gebetsleben, ihrer katechetischen und homiletischen Arbeit ebenso wie im Kirchbau in mancherlei Hinsicht jüdischem Vorbild folgen. Texte aus dem Alten Testament sind aus dem lutherischen Gottesdienst nicht wegzudenken bis hin zu Hebraïsmen, die unübersetzt rezipiert werden. Nähe und Distanz lassen sich auch für die kultische Mahlpraxis aufzeigen

¹⁰ Vgl. § 38: „Dass die Synagoge trotz vieler Gemeinsamkeiten (...) das Schriftverständnis der Kirche nicht teilt (vgl. auch 2 Kor 3,14–16), bleibt bis zum Jüngsten Tag eine Anfechtung, die allerdings wie jede Anfechtung nicht mit Gewalt, sondern allein mit dem Wort bewältigt sein will (sine vi, sed verbo, vgl. CA 28,21). Insofern gerade die lutherische Kirche um die geistliche Bedeutung der tentatio im göttlichen Heilswirken weiß, müsste sie in der Lage sein, das mehrheitliche Nein Israels zu Christus als Ausdruck jenes göttlichen Geheimnisses, von dem Paulus spricht, nicht nur zu ertragen, sondern auch zu würdigen.“ Das Wort „würdig“ meint hier nicht ein lobendes Zustimmung, sondern ein ehrfürchtiges Gewichten und Bedenken, ist doch das (mehrheitliche) Nein Israels nicht nur Ausdruck schuldhaften Unglaubens, sondern auch Folge göttlicher Verstockung, wie das nicht nur aus Röm 2 und 9-11 hervorgeht, sondern auch beispielsweise aus Apg 28,26f mit Worten aus Jes 6,9f ausgesagt wird, ein Sachverhalt, der von jedem Christusgläubigen nur mit „Furcht und Zittern“ (Phil 2,12) wahrgenommen werden kann.

(Vollzug des Bundes bzw. Testaments und Gedächtnis der göttlichen Heilstaten). Unübersehbar ist aber die Ausrichtung des kirchlichen Gottesdienstes auf Christus und seine wirksame Heilsgegenwart.

Eigens zu thematisieren war in der Studie der besondere Topos des gottesdienstlichen Israelgedenkens insbesondere am Karfreitag und am 10. Sonntag nach Trinitatis (§§ 58ff), der seit der Reformationszeit als bußtheologisch ausgerichteter Gedenktag an die von Jesus angekündigte Zerstörung Jerusalems und des Tempels begangen wurde. Für eine angemessene Gestaltung der jeweiligen Gottesdienste wird in Erinnerung gerufen, was bereits Gegenstand der systematischen Besinnung war, dass nämlich Israel nicht mehr und nicht weniger Anteil hat am Strafleiden Jesu als alle Menschen. Ein neues Gepräge gewinnt insbesondere der Israelsonntag durch die unausweichliche Erinnerung an die Schoa, die in der Nachkriegszeit zu einer Ergänzung des Bußrufs an die versammelte Gemeinde durch die Erinnerung an die bleibende Verbundenheit der Christenheit mit Israel geführt hat. In diesem Zusammenhang schlägt die Theologische Kommission zum Fürbitteil am Karfreitag eine Revision der das Volk Israel betreffenden Formulierungen vor¹¹, die bisweilen innerhalb der Kirche als anstößig bzw. missverständlich empfunden worden sind (§ 62-64). Die Studie der Theologischen Kommission hält unter Hinweis auf ein Zitat von Arnulf Baumann daran fest, dass trotz der unübersehbaren „Familienähnlichkeit“ von jüdischem und christlichem Gottesdienst ein gemeinsames Gottesdienstfeiern angesichts der Fokussierung des kirchlichen Gottesdienstes auf Christus und des jüdischen auf die Tora nicht möglich ist (§ 67). Aus Respekt vor der Andersartigkeit jüdischen Gottesdienstes sollte dieser auch nicht als Steinbruch für christliche Gottesdienstfeiern missbraucht werden (§ 68; vgl. auch § 206). Gleichwohl gelte es, die Verbundenheit mit Israel für die Gestaltung der Liturgie fruchtbar zu machen (§ 69). Ein Beispiel hierfür ist der in der altlutherischen Tradition bei Scheibel feststellbare Verzicht auf den Taufexorzismus bei jüdischen Konvertiten (§§ 70-72), der allerdings, so mag man hinzufügen, nur als Verzicht erkennbar wird, wenn der Taufexorzismus bei Heidentaufen tatsächlich auch konsequent geübt wird und nicht fakultativ unter den Tisch fällt.

2.4. Kirchengeschichtliche Perspektiven

Der größte Teil der Studie ist mit 20 Seiten der Kirchengeschichte gewidmet¹². Die kirchengeschichtliche Besinnung bewegt sich dabei zwischen der Rekapitulation der großen geschichtlichen Linien, die jeweils den Kontext für die dann nötigen Fokussierungen auf Luthers Äußerungen zum Judentum im 16. Jahrhundert einerseits und auf die Rolle der selbständigen evangelisch-luthe-

¹¹ Vgl. Evangelisch-lutherische Kirchenagende der SELK. Band 1, Freiburg 1997, S. 410 (C 1).

¹² §§ 73-148; S. 27-46.

rischen Kirchen während der Nazizeit andererseits darbieten. Da diese beiden Epochen für die Verhältnisbestimmung von lutherischer Kirche und Judentum naturgemäß eine große Rolle spielen, will ich mich in dieser Einführung auf die diesbezüglichen Teile der Studie beschränken. Deutlich wird, dass Mittel- und Westeuropa bereits vor Ausbruch der Reformation Phasen ausgesprochener Judenfeindschaft mit Pogromen und Vertreibungen hinter sich hatten (§§ 77-81). Dem gegenüber brachte die Reformation zunächst im Verbund mit dem Humanismus eine vorsichtige Annäherung an das Judentum. So stellt sich Luther in der Kontroverse zwischen dem Hebraisten Johannes Reuchlin und dem jüdischen Konvertiten Johannes Pfefferkorn, der „aggressiv für Verbot und Zerstörung jüdischen Schrifttums“ eintrat, klar auf die Seite des Onkels Melanchthons¹³. Damit ist die eine Seite des Spannungsbogens markiert, in dem sich Luthers Äußerungen und Haltungen zum Judentum bewegen, die Seite, von der er sich in seiner späteren Lebensphase leider gründlich verabschiedet hat, ohne freilich einem kruden Antisemitismus anheimzufallen. Die Studie schreitet diesen Spannungsbogen ab, wenn sie formuliert: „Auf der Höhe seiner reformatorischen Einsicht konnte sich Martin Luther einen jüdisch-christlichen Dialog und ein gleichberechtigtes Zusammenleben von Juden und Christen vorstellen“ (§ 83)¹⁴. „Gegen Ende seines Lebens brach er aber mit diesen Gedanken und propagierte die Alternative: Bekehrung oder Vertreibung. Wirkungsgeschichtlich konnte er so von späteren Antisemiten als Gewährsmann in Anspruch genommen werden, obwohl er selbst nicht rassistisches Gedankengut vertrat.“¹⁵ Der rassistisch begründete Antisemitismus wiederum ist erst ein Kind des 19. Jahrhunderts (§ 88) und wurde in der Nazizeit im deutschen Reich Teil der zur furchtbarsten Judenverfolgung der Geschichte führenden Staatsraison (§ 90). Dies ist der Horizont, der fragen lässt: „Wie konnte der Reformator, der sich doch im Glauben ganz an Gottes Wort und seinen Herrn Christus gebunden wusste, so schwankend urteilen? Und: Wie sollen wir mit der belastenden Tatsache umgehen, dass Menschen ganz

¹³ Richard Rex: Luther unter den Humanisten, in: Alberto Melloni (Hrsg.): Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517-2017). Teilband I, Berlin/Boston 2017, S. 209-227, hier S. 211. Dieser Aufsatz konnte aus zeitlichen Gründen in der Studie noch keine Berücksichtigung finden.

¹⁴ So kann dann auch der kirchengeschichtliche Überblick der Studie mit einem Zitat aus Luthers judenfreundlicher Frühschrift enden, wenn es heißt: „Zu hoffen ist freilich für uns selbst und für unser Verhältnis zur Judenheit, dass wir sie mehr denn je ernst nehmen als die, die nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift ‚Blutsfreunde, Vettern und Brüder unseres Herrn‘ sind“ (§ 148; WA 11,315,27).

¹⁵ § 83. Vgl. schon § 29: „So stehen Luthers dialogbereite Vorschläge des Jahres 1523 auf der Höhe seiner reformatorischen Einsicht, während die judenfeindlichen Äußerungen der vierziger Jahre mit ihrer Aufforderung zur Vertreibung der Juden und zum Verbrennen ihrer Bücher und Häuser deutlich dahinter zurückfallen.“ Ferner § 91: „Seine Äußerungen über das Judentum weisen ... eine verwirrende Spannweite auf. Sie reichen von überraschender Offenheit bis zu erschreckender Feindseligkeit.“

unterschiedlicher Denkungsart sich durch Luthers judenfeindliche Ratschläge in ihrem Judenhass bestärkt fühlen konnten“ (§ 91)?

Der referierende Überblick über Luthers bibeltheologisch begründete Wahrnehmung Israels führt wiederum die Spannung der Äußerungen des Reformators über die Juden vor Augen, wenn es heißt: „Erstens achtete er in ihnen die Nachkommen des Gottesvolkes, ehrte sie damit zugleich als Blutsverwandte Jesu und der Apostel, die ja Juden waren. Von jüdischen Gelehrten ließ er sich beim Übersetzen des Alten Testaments aus dem hebräischen Urtext beraten. Andererseits hielt er eine tiefgreifende Reformation auch der jüdischen Frömmigkeit seiner Zeit für notwendig. Die Juden müssten, um im vollen Sinne ihre jüdische Bestimmung anzunehmen, zum Christusglauben zurückkehren, in dem schon die Patriarchen lebten ... Luthers positive Einstellung den Juden gegenüber in ihrer Hochschätzung als Glieder des Volkes, dem Gott sich in einzigartiger Weise verbunden hat, beruhte mithin nicht etwa darauf, dass er das Selbstverständnis der Juden seiner Zeit gelten ließ, sondern ergab sich aufgrund seiner eigenen Sicht, die er aus seinem Verständnis der Bibel vom Judentum gewonnen hatte. Dies führte dazu, dass Luther den Juden mit sehr bestimmten Erwartungen begegnete. Er hoffte darauf, dass sie, wenn man sich ihnen nur in christlicher Liebe zuwandte, Christus als ihren Messias im Glauben annehmen würden. Als sich diese Erwartung nicht so bald erfüllte, meinte Luther, dies als böswillige Verweigerung und als lästerliche Herausforderung Gottes deuten zu dürfen. Er stellte die Juden deshalb vor die Alternative: Bekehrung oder Vertreibung“ (§§ 96-99). Angesichts seiner „ehrabschneidenden und beleidigenden Verallgemeinerungen“ und auch angesichts von „menschenverachtenden Ratschlägen an die christlichen Landesherren“, zu denen Luther griff, gilt daher in aller Klarheit: „Darin kann und darf Luther niemals ein Vorbild für die lutherische Kirche sein“ (§ 101).

Hinsichtlich des Missbrauchs der Äußerungen des Reformators durch den Nationalsozialismus aber ist einerseits auf den Unterschied zwischen Luthers religiös begründeter Kritik an den Juden seiner Zeit und dem in kruder Weise rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten hinzuweisen. „Dieser Antisemitismus, der dann im Nationalsozialismus die sogenannte ‚Endlösung der Judenfrage‘ unvorstellbar grausam betrieb, ist eine Erscheinung erst der Neuzeit. Er unterscheidet nicht zwischen Juden und Judenchristen, wie es für Luther ganz entscheidend und grundlegend war. Vielmehr wurden hier angeblich erblich festgelegte negative Volkseigentümlichkeiten zur Grundlage der menschlichen Diskriminierung gemacht“ (§ 105). Gleichwohl ist mit Bedauern und im Geist der Buße festzuhalten: „Freilich hat eine in den Kirchen weit verbreitete Einstellung, welche die Juden und das Judentum herabsetzte bzw. als religiös und kulturell minderwertig ansah (Antijudaismus), diesem Rassenwahn den Weg bereiten helfen, auch wenn Luther von den viel späteren Rassentheorien noch nichts hatte ahnen können“ (§ 106). Die Wahrneh-

mung, dass gerade die negativen Äußerungen Luthers auch in den lutherischen Freikirchen nachweislich eine stärkere Wirkung entfalteten als die positiven, mündet in ein explizites Schuldbekenntnis: „Wir bekennen, dass es auch in den Vorgängerkirchen der SELK antijüdische Einstellungen gab und judenchristliche Gemeindeglieder der Diskriminierung ausgesetzt und schließlich zur Deportation freigegeben wurden. Beispielhaft konnte dazu eingestanden werden: ‚Ein schweres Unrecht und eine tiefe moralische Schuld ist hier festzustellen‘“¹⁶ (§ 109).

Dieser Tenor setzt sich fort in der Wahrnehmung des Verhaltens der Kirchen während der NS-Zeit. In der Anpassung an die Vorgaben des Staates unterschieden sich die selbständigen lutherischen Kirchen nicht vom protestantischen Mainstream. So gilt beispielsweise: „Eine widerspruchslose Hinnahme des ‚Arierparagraphen lässt sich auch für die Mehrzahl der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland konstatieren“ (§ 121, mit dem dokumentierten Beispiel aus Hamburg in § 123). „In den kirchlichen Blättern der Vorgängerkirchen der SELK finden sich vor der ‚Machtergreifung‘ Hitlers bereits weithin antijudaistische und antisemitische Stereotype, vereinzelt aber auch kritische Distanzierungen, die jedoch nach 1933 weithin verstummten. Es finden sich aber auch Stellungnahmen gegen eine antijüdische Haltung der Kirche. Das Verhältnis zum Judentum wurde in der Zeit des Nationalsozialismus sehr kontrovers diskutiert; es fehlen aber kirchliche Erklärungen zum Thema. Auch das Verhalten gegenüber Juden und Christen jüdischer oder teilweise jüdischer Abstammung weist eine starke Divergenz aus“ (§ 131). „Mit Trauer und Scham“ ist zu beklagen, dass auch im Diakonissen-Mutterhaus in Guben die Bestimmungen des NS-Staates umgesetzt und eine Schutzbefohlene jüdischer Abstammung zur Deportation ausgeliefert wurde (§ 132). Wahrnehmbare Widerstandskraft gegen die rassistische und judenfeindliche Ideologie ist nur für die Renitente Kirche in Hessen feststellbar (§134) oder wurde aktiviert, wenn eigene Pastoren vom Arierparagraphen betroffen waren (§ 135). Gegensätzlich war der Umgang mit dem von den Pastoren gar nicht geforderten Treueid auf „den Führer“. „Die Evangelisch-lutherische Kirche in Preußen ließ 1938 ohne Not ihre Pastoren den Treueid auf Hitler schwören; der Superintendent der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in Hessen distanzierte sich davon in aller Deutlichkeit“ (§ 137).

¹⁶ Aufgenommen ist hier ein Satz aus der Gedenkschrift der Dreieinigkeitsgemeinde Hamburg (Beier/Holmer: Blickwinkel, Groß Oesingen 1997), S. 75 (in der Studie fehlt die Seitenangabe); vgl. auch § 123. Auch „Friedrich Wilhelm Hopf ... hat vierzig Jahre nach dem Novemberpogrom von 1938 sein persönliches und das gemeindlich-kirchliche Versagen gegenüber den jüdischen Mitbürger/inne/n bekannt und daher von Sünde, Mitschuld und Mitverantwortung der Christen und Kirche(n) gegenüber den Juden in Deutschland gesprochen“ (§ 147).

Eine Aufarbeitung nach dem Krieg und dem Ende der NS-Diktatur blieb zunächst aus (§ 139). Wieder aufgenommen wurde die Mitarbeit der Kirchen im sog. „Zentralverein“, „der seine Positionen zögernd überdachte“ und dies durch wiederholte Namensänderungen zum Ausdruck brachte („1871: Mission unter Israel, 1985: Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen, 2000: Begegnung von Christen und Juden“, § 139). 1984 wurde in der SELK der „Arbeitskreis für Zeugnis unter den Juden e.V.“ gegründet, der bis 2002 bestand und in den 1990er Jahren einen Missionar unter Juden in Südafrika entsandte (§ 140). In dessen Satzung lässt sich bereits eine erste Aufarbeitung der leidvollen Geschichte zwischen Christen und Juden erkennen, die Züge der Buße und Umkehr aufweist (§ 142) und auch Luthers Stellung zum Judentum und deren Wirkungsgeschichte kritisch bedenkt (§ 143). Wahrzunehmen sind auch Stellungnahmen zum christlich-jüdischen Verhältnis im Rahmen ökumenischer Selbstverpflichtungen der SELK so etwa durch die Annahme der Charta Oecumenica im Jahr 2003 (§ 145).

2.5. Die Debatte um die Judenmission

Der Begriff „Judenmission“ ist historisch im Pietismus zu verorten (§ 149). Als Werk war die „Judenmission“ im 19. Jahrhundert nicht kirchlich, sondern durch Vereine organisiert (§§ 151-153). Als Initiator einer lutherisch geprägten Judenmission hat im 19. Jahrhundert Franz Delitzsch zu gelten (§ 155). Interessanterweise ging bei ihm wie im 20. Jahrhundert in Versuchen einer lutherischen Mission unter Muslimen¹⁷ das Anliegen der Mission einher mit der Gründung eines Instituts, das sich – durchaus im Dienst der Mission – der wissenschaftlichen Arbeit an „Geschichte und Literatur des Judentums“ widmen sollte (§§ 155f). Die Nachfolgeorganisation des auf Delitzsch zurückgehenden Missionsvereins änderte allerdings 1991 die Grundausrichtung und verwarf den Missionsgedanken zugunsten einer ausschließlichen Fokussierung auf „die partnerschaftliche Begegnung zwischen Christen und Juden“ (§ 158). Mit der Aufgabe nicht nur des Begriffes der Mission, sondern auch des Begriffes „Zeugnis“ gilt, dass „spätestens jetzt auch im Zentralverein und den ihm verbundenen lutherischen Kirchen“ „Judenmission“ abgelehnt wird (§ 159).

Vor diesem Hintergrund unternimmt die Studie den Versuch, in knapper Form und auf biblischer Grundlage einen Beitrag zur Debatte um die Frage nach der Mission unter Juden zu leisten. Unhintergebar ist dabei, dass die universale Mission als Auftrag der Kirche zur heilsstiftenden Verkündigung des Evangeliums in der Sendung Jesu Christi in unsere Welt gründet und von ihm ausgeht (§ 161). Als *missio Dei* ist Mission in erster Linie Handeln des dreieinigen Gottes, der alle Völker, Heiden und Juden, zur Umkehr und zur

¹⁷ Vgl. Armin Wenz: Luther, lutherische Kirche und Islam, in: Lutherische Beiträge 23 2018, S. 82-103, hier S. 102f.

Taufe ruft (§§ 162-164). Unaufgebar ist auch die apostolische Aussage, dass innerkirchlich der Zaun zwischen Heiden und Juden abgebrochen ist (Eph 2,14; Joh 10,16), die Kirche Christi also Kirche aus Juden und Heiden ist (§ 168). Kirchengeschichtlich ist jedoch ein frühes Ende des Judentums und eine Fokussierung der Kirche auf die Heidenmission (§ 169) feststellbar (zu letzterem bereits Apg 28,28). Die zweitausendjährige Geschichte beider Religionen ist geprägt durch mancherlei Versuche einer von christlicher Seite ausgehenden Missionierung mit teilweise unlauteren und unevangelischen Mitteln, was wiederum auf jüdischer Seite mit zu einer strikten Ablehnung jeglicher Proselytenmacherei geführt hat (§ 171).

Gleichwohl bleibt der ausschließliche Heilsanspruch Jesu Christi für alle Völker nach Apg 4,12 und Joh 14,6 Basis der christlichen Verkündigung und Mission. Insofern versucht die Studie der Theologischen Kommission einen Weg zu gehen, der die mit dem Begriff „Judenmission“ aufgrund der Geschichte verbundenen problematischen Missverständnisse ernstnimmt (§§ 176-184) und gleichwohl auch in der Begegnung mit Juden das unverkürzte Christusbekenntnis lautwerden lässt. Bereits in der systematischen Besinnung hatte die Studie formuliert: Die Kirche ist „das Zeugnis von der als heilswirksam und heilsnotwendig erkannten Wahrheit des Evangeliums bzw. von der Person Jesu Christi und seines Werkes auch den Juden bleibend schuldig. Gegenüber allen *Ansätzen einer systematischen Judenmission oder Zielsetzungen einer durch Menschenwerk machbaren Bekehrung Israels* wird sich lutherische Theologie jedoch kritisch verhalten“ (§ 40)¹⁸. Noch einmal heißt es nun: „Dieses Zeugnis“ von Christus „bleibt unaufgebbare Verpflichtung der Kirche gegenüber dem Judentum“ (§ 177). Ein eigener Heilsweg für die Juden an Christus vorbei ist damit ausdrücklich und eindeutig ausgeschlossen (§ 180). Zu bedenken gibt die Kommission gleichwohl, „dass es in der *Situation nach dem Holocaust*

¹⁸ Kursivsetzung durch A.W. Im Hintergrund steht hierbei auch die kirchengeschichtliche Beobachtung eines erst mit Eintritt des Pietismus erfolgenden Paradigmenwechsels bei der Frage nach einer „systematischen“ Judenmission. Vgl. hierzu Anm. 30: „Eine Bekehrung der Juden hier und jetzt und durch Menschenhand zu bewerkstelligen war keineswegs ein vorrangiges Anliegen der klassischen lutherischen Theologie. Ich kann auch nicht erkennen, wie man in der hochorthodoxen Auslegung von Röm 11 und der Hoffnung darauf, Gott selbst möge die Juden am Ende bekehren, eine Legitimierung der von Menschen zu betreibenden Judenbekehrung entdecken soll. Hier dürfte im übrigen allen anderslautenden Meinungen zum Trotz eine der qualitativen Differenzen zwischen frühneuzeitlichem Luthertum und dem Pietismus liegen. Deutlich aber ist: Die Mehrheit der hier vorgestellten Theologen der Barockzeit ist ... bereit, die Spannung, die aufgrund des jüdischen Neins zu Christus als dem Messias Faktum ist, auszuhalten. Spener dagegen unternimmt den Versuch, sie aufzulösen, da er der Ansicht ist, man könne und müsse nun tätig werden und das, was in lutherisch-orthodoxer Perspektive nach Röm 11 dem Handeln Gottes eschatologisch vorbehalten bleibt, ins Werk zu setzen.“ (Johann Steiger: „Omnis Israel salvus fiet.“ Zur Interpretation von Röm 11 bei Luther sowie in der lutherischen und reformierten Orthodoxie im Spannungsfeld von Bußpredigt und Antijudaismus, in: Ders. [Hg.]: *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit*, Bd. 2, Wiesbaden 2005, S. 559–583, hier S. 582).

höchst problematisch erscheint, dass von Deutschland missionarische Bemühungen um Juden ausgehen, wie auch immer sie geartet sein mögen“ (§ 186).

Als Teilbereich der Diskussion um die Judenmission kann die Wahrnehmung des neuzeitlichen messianischen Judentums angesehen werden. Messianische Juden verbinden in der Regel das Christusbekenntnis mit einem Festhalten an einer jüdisch strukturierten Theologie und Lebenshaltung (§§ 190; 198; NB: insofern sind sie also ein Beispiel für Juden, für die eben nicht wie im klassischen Missionsverständnis eine „Konversion zum Heidenchristentum“ – so § 181 – festzustellen ist, denn Heidenchristen halten in der Regel gerade nicht am jüdischen Brauchtum fest). Auch die in einer bestimmten Lesart alttestamentlicher Weissagungen begründete (§ 196) Hoffnung auf eine „physische und geistliche Wiederherstellung“ Israels (§ 195) ist keineswegs Teil der kirchlichen Bekenntnisse.

3. Lutherische Kirche und der Staat Israel

Systematisch betreten wir hier das Übergangsfeld von Kirche und Politik, denn beim Staat Israel handelt es sich nicht um eine religiöse oder gar eine ekklesiale Größe. Insofern greifen hier klassische Unterscheidungen und Abgrenzungen lutherischer Theologie für die Verhältnisbestimmung der kirchlichen und der weltlichen Sphäre¹⁹. Daraus ergibt sich in Anknüpfung an Grundentscheidungen des lutherischen Bekenntnisses (CA 17) die Ablehnung des Chiliasmus, der Lehre vom Tausendjährigen Reich, die davon ausgeht, dass es noch vor dem Weltende zu einer Weltherrschaft der wahrhaft Gläubigen kommt, nicht also erst in der Ewigkeit des Himmels (§ 218). Dies führt zu einer klaren Positionierung, die unsere Kirche insbesondere von zahlreichen evangelikalen Strömungen abgrenzt, wenn es heißt: „So darf auch die Gründung des modernen Staates Israel aus lutherischer Sicht nicht theologisch überhöht und gar als Zeichen für den Anbruch der Endzeit oder eines endzeitlichen Gottesreiches gedeutet werden. Allen Bewegungen unter den Christen, welche meinen, man müsse den Staat Israel unterstützen, um die Endzeit herbeizuführen, muss entschieden widersprochen werden, ohne dass damit jedoch sich eine Israel und/oder das Judentum ablehnende Haltung verbindet“ (§ 219). „Zu beachten ist“ freilich auch, „dass alle Formen und Ausprägungen von ‚Anti-Zionismus‘ zumindest latent antijüdische und antisemitische Grundzüge aufweisen. In diesem Kontext sind Auffassungen, die das Existenzrecht des Staates Israel

¹⁹ Vgl. § 222: „Dennoch gilt, dass eine lutherisch-theologische Positionierung zum modernen Staat Israel, zur Legitimität seiner Staatsgrenzen, seiner Sicherheits-, Innen- oder Außenpolitik usw. sich nur insofern vornehmen lässt, als festzuhalten ist, dass all dieses in den Bereich des ‚Reiches zur Linken Gottes‘ gehört. Grundsätzliche Fragen wie z. B. die nach dem Existenzrecht des Staates Israel oder dessen Recht auf Selbstverteidigung unterliegen denselben Prinzipien der lutherischen Ethik, wie sie auch auf andere Staaten anzuwenden wären.“

bestreiten, aus lutherischer Sicht abzulehnen“ (§ 223). Das gilt erst recht für „alle Aussagen, welche Kritik und Gegnerschaft gegen den modernen Staat Israel religiös begründen wollen“ (§ 230). Gleichwohl bewegen sich die von manchen Christen geteilten Überzeugungen eines religiösen Zionismus nicht auf dem Feld allgemeinverbindlicher Glaubenswahrheiten. „Deshalb muss zwar der persönlichen frommen Überzeugung (*pia opinio*), die in der Wiedererstehung des Staates Israel nach 1945 einen Erweis der bleibenden Erwählung des Volkes Israel, der Güte und Barmherzigkeit Gottes bzw. dafür erkennt, dass ‚der alte Gott noch lebt und im Regimente sitzt‘, nicht widersprochen werden. Aber eine Geschichtstheologie, die versucht, weltgeschichtliche oder aktuell-politische Ereignisse in einen biblisch begründeten Zusammenhang mit der Heilsgeschichte zu bringen, und säkulare Ereignisse von daher mit dem Anspruch biblischer Verbindlichkeit interpretieren will“, ist durch Schrift und Bekenntnis nicht zu begünden (§ 229).

4. Kritische Anfragen

Erste kritische Anfragen an die Studie hat Pfarrer Matthias Krieser formuliert²⁰. Der Pfarrkonvent des Kirchenbezirks Berlin-Brandenburg hat sich diese Anfragen zu eigen gemacht, was wiederum dazu geführt hat, dass der 13. Allgemeine Pfarrkonvent sich die Studie der Theologischen Kommission nicht als offizielle Stellungnahme der SELK zu eigen machte²¹, sie gleichwohl der Gesamtkirche zur Kenntnisnahme und Gesprächsgrundlage anheimstellte²².

Eine Würdigung des anfechtungstheologischen Ansatzes der Studie, der sich nach Auffassung ihrer Verfasser durchaus im Fahrwasser der Theologie Luthers bewegt, unterbleibt bei Krieser völlig. Das ist umso erstaunlicher, als er der Theologischen Kommission den Vorwurf macht, sich zwar von Luthers antijüdischer Polemik zu distanzieren, ohne dabei „zu Luthers theologischer Position differenziert Stellung“ zu „nehmen“ (S. 131). Der anfechtungstheologische Ansatz ist freilich wesentlich für das Verständnis der Spannung, die sich für die Verfasser darin auftut, dass Jesus zuerst zu Israel gesandt ist, wie es

²⁰ Rezension in: *Lutherische Beiträge* 23, 2018, S. 130-134.

²¹ Die Kirchenleitung hatte beantragt: „Der 13. Allgemeine Pfarrkonvent der SELK möge beschließen: Der 13. Allgemeine Pfarrkonvent nimmt das Papier ‚Lutherische Kirche und Judentum‘ an und legt es nach Grundordnung Artikel 25, Absatz (5), Buchstabe b) in Verbindung mit Artikel 24, Absatz (3), Buchstabe b) der 14. Kirchensynode zur Beratung und Zustimmung vor“ (SELK, 13. APK 2017, 300).

²² Angenommen wurde die auf dem Pfarrkonvent von einer Arbeitsgruppe vorgelegte Beschlussvorlage: „Der APK nimmt mit Dank das Papier ‚Lutherische Kirche und Judentum – Lutherische Orientierung Band 12‘ der Theologischen Kommission zur Kenntnis, empfiehlt es den Konventen zur theologischen Beratung und legt es der 14. Kirchensynode vor. Folgende Bereiche könnten u.a. Gegenstand der theologischen Beratung sein: Bund, Judenmission, Israel, Judentum und Gottesvolk, Luthers theologische Sicht des Volkes Israel im AT“ (SELK, 13. APK 2017, 300.2).

den Verheißungen des Alten Testaments entspricht, Israel aber in seiner Mehrheit sich seiner Sendung verweigert. Darum geht es doch insbesondere in Röm 9-11, wo Paulus sehr viel stärker gesetzes- und gnadentheologisch argumentiert als mit einer Bundestheologie. Inwiefern ein bundestheologischer Ansatz der Studie dazu verholfen hätte, „die Frage einer theologischen Begründung des modernen Staates Israel“ klar zu beantworten, lässt Krieser selbst unbeantwortet (S. 132). Vom Bund jedenfalls ist in dem ganzen Abschnitt nur zweimal die Rede, zum einen allgemein hinsichtlich der „Bundesschlüsse“, die nicht näher benannt werden (sich also auch nicht auf den leiblichen Sinaibund ohne weiteres einschränken lassen, wie Krieser das nahelegt), in Röm 9,4. Zum andern spricht Röm 11,27 klar vom Gottesbund mit Israel, der die Sündenvergebung zum Gegenstand der Verheißung hat (und – gesamtbiblisch gesehen – doch um Christi willen auch schon alttestamentlich wirksam war!).

Kriesers Hauptkritik gilt freilich den Aussagen der Studie zum Thema „Judenmission“. So äußert er u. a. den Vorwurf, die Kommission würde zwar „einerseits am Christuszeugnis unter den Juden“ festhalten, andererseits aber versuchen, „die missionskritischen Tendenzen der gegenwärtig vorherrschenden Theologie aufzunehmen“ (S. 132). Es unterbleibt der Hinweis, dass die Zurückhaltung gegenüber einer *planvollen oder systematischen* Judenmission im Papier selber systematisch und historisch begründet wird und nicht durch Anschluss an „gegenwärtig vorherrschende Theologie“. Man mag hier nur daran erinnern, dass der lutherischen Kirche und Theologie seit dem Siegeszug des Pietismus bis ins 20. Jahrhundert vorgeworfen wurde, keine Mission zu kennen, u. a. weil man den „Begriff“ nicht verwendet habe. Hingewiesen wurde dafür etwa darauf, dass erst im Pietismus erkannt worden sei, dass es sich in Mt 28 um einen Missionsbefehl handle. Gleichwohl hat lutherische Kirche immer Mission betrieben und hier und da ehemals heidnische und ehemals jüdische Menschen getauft und gelehrt, auch schon bevor pietistische Sprech- und Denkgelüste im Schwange waren. Ich verweise dafür nur auf die Studie des großen schwedischen Missionstheologen Ingemar Öberg²³. Und was den später so genannten „Missionsbefehl“ betrifft, kann man immerhin darauf hinweisen, dass dieser als Lehr- und Taufbefehl vom Reformator in den Katechismus aufgenommen worden und kirchlich befolgt worden ist, lange bevor pietistische Missionsbemühungen initiiert wurden²⁴. Lutherische Kirche missionierte Heiden und Juden, bevor Begriffe wie „Heidenmission“ und „Judenmission“ ins Leben gerufen wurden, weil sie sich immer als Teil der *missio Dei* (der Mission Gottes) verstand, die durch Wort und Taufe alle Völker zur Umkehr und zum Glauben an Christus ruft. Ob es in diesem Zusammenhang hilfreich und sinnvoll ist, die

²³ Ingemar Öberg: *Luther and World Mission. A Historical and Systematic Study with special Reference to Luther's Bible Exposition*, Concordia Publishing House, St. Louis 2007, dazu meine Rezension in: *Lutherische Beiträge* 14, 2009, S. 192-196.

²⁴ Hierauf weist auch Robert Kolb in seinem Vorwort zu Öbergs Werk hin (a.a.O., S. VII).

Verwendung eines letztlich eingrenzenden Begriffes wie „Judenmission“ als Schibboleth (also als eine Art Merkmal für Rechtgläubigkeit) auszurufen, kann man wenigstens fragen. Neutestamentlich gilt: Zur Mission der Kirche in der Welt gehört unabdingbar die Fürbitte für die Erweckung der Juden zum Christusglauben und ebenso der Heiden – und damit einhergehend das Zeugnis und die Rechenschaft (1Petr 3,15) von Christus als von dem alleinigen und allein-seligmachenden Heiland für alle Menschen. So setzt die Kirche die *missio Dei*, in der sie für die ganze Welt steht, um, indem sie Zeugnis gibt vom Evangelium Christi vor allen Menschen, vor Juden und Heiden, wie es in einem dem alttestamentlichen Psalter entnommenen Wort dem Augsburger Bekenntnis als Motto vorangestellt ist: „Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und werde nicht zuschanden“ (Ps 119,46)²⁵.

Krieser beklagt weiter, die Studie der Kommission begrüße zwar „die Fürbitte der Kirchen für Juden (Abs. 37) grundsätzlich“, lasse aber „offen, worum denn gebeten werden soll“²⁶. An dieser Stelle mag der Hinweis erlaubt sein, dass gemäß elektronischem Rundschreiben der Kirchenleitung der SELK vom 11.02.2016 (eRS 98) konkrete Formulierungsvorschläge der Theologischen Kommission nach Zustimmung durch die Kirchenleitung durch diese an alle Pfarrämter geschickt wurden²⁷. Insofern ist der Vorwurf, die Theologische Kommission lasse offen, „worum denn gebeten werden soll“, spätestens seit Februar 2016 hinfällig. Die Gebetsvorschläge lauten folgendermaßen:

²⁵ Vgl. Armin Wenz: Mission und Bekenntnis – „Mission impossible“ oder zwei Seiten einer Medaille, in: Lutherische Beiträge 17, 2012, S. 227-253, hier S. 230.

²⁶ Krieser, Rezension, S. 132.

²⁷ Vgl. eRS 98 unter Punkt 1, wo es heißt: Hierzu schreibt Prof. Dr. Christoph Barnbrock, der Vorsitzende unserer Theologischen Kommission: „Im Rahmen der Arbeit an der Langzeitstudie ‚Lutherische Kirche und Judentum‘ ... hat sich die Theologische Kommission auch mit den Fürbitten am Karfreitag bzw. 10. Sonntag nach Trinitatis befasst. Vor dem Hintergrund, dass in der Geschichte selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen solche Gebete zum Teil auch einem offensichtlichen Antijudaismus Ausdruck verliehen haben, haben wir besonders aufmerksam die Formulierungen der Evangelisch-Lutherischen Kirchenagende durchgesehen. Mit Blick auf das Fürbittgebet C 1, 15 (S. 410) hält die Theologische Kommission in ihrem Papier fest: ‚Wie jüngere liturgische Debatten gezeigt haben, sind die genannten Formulierungen in vielerlei Hinsicht problematisch und mindestens missverständlich. Leicht kann vor allem der Eindruck entstehen, als wäre hier gemeint, dass die Juden in besonderer Weise verblendet wären und von daher besonderer Fürbitte bedürften. Gerade so aber waren solche Formulierungen über weite Strecken der Kirchengeschichte auch gemeint. Der Karfreitag ist liturgiegeschichtlich entsprechend belastet, war mit Jesu Kreuzestod doch über Jahrhunderte hinweg der fatale und folgenreiche Vorwurf verbunden, die Juden seien die ‚Gottesmörder‘. Es ist von daher dringend zu empfehlen, die bisherige Praxis zu ändern: Am Karfreitag sollte das Israel-Gedenken im Fürbittengebet vollständig umformuliert werden‘ (S. 12, Abs. 63-64).

Mit den angehängten Fürbittvorschlägen bieten wir Alternativen, die bereits in der Evangelisch-Lutherischen Kirchenagende enthalten und somit kirchlich approbiert sind, und werben darum, dass die bisherigen Formulierungen keine Verwendung mehr finden. Die Kirchenleitung hat die Formulierungsvorschläge der Theologischen Kommission dankenswerterweise zustimmend zur Kenntnis genommen und stellt sie hiermit über den Weg der Dienstpost empfehlend zur Verfügung.“

1. „Lektor: Lasst uns beten für das Volk Israel, mit dessen Vätern Gott gere-det und seinen Bund geschlossen hat / und das berufen ist, mit uns das Heil durch Christus zu empfangen:

Liturg: Allmächtiger, ewiger Gott, du bist von Anfang an gnädig ge-wesen deinem Volk und hast deinen Sohn Jesus Christus gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel: wir bitten dich, gedenke in Gnaden der großen Verheißung, die du deinem Volk gegeben hast und gib deinen Geist denen, die auf den Messias warten, dass sie in Jesus den erkennen, in dem alle Verheißungen Ja und Amen sind. Gemeinde: Amen.“

2. „Lektor: Lasst uns beten für das Volk Israel, mit dessen Vätern Gott gere-det und seinen Bund geschlossen hat / und das berufen ist, mit uns das Heil durch Christus zu empfangen:

Liturg: Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Israel zum ersten Zeugen deiner Offenbarung erwählt: höre unsere Bitten für das Volk deiner Ver-heißung und gib, dass es das Licht der Wahrheit erkenne, das Heil in Chris-tus annehme und deinen Sohn mit der ganzen Christenheit preise. Durch ihn, Jesus Christus, unsern Herrn. Gemeinde: Amen.“

Zum letzten Kritikpunkt Kriesers hinsichtlich des Volksgedankens ist zu-zugeben, dass zum Thema Volk Israel und Heidenvölker tatsächlich noch mehr gesagt werden kann, als es in der Studie geschieht²⁸. Gleichwohl gilt, dass ich kaum Gegensätze erkennen kann zwischen den Aussagen der Studie und den Aussagen Kriesers in diesem Abschnitt²⁹. Das gilt insbesondere für die auch in der Studie klar geäußerte Überzeugung, „dass weder in punkto Heilsbedürftig-keit noch in punkto Glaubensgerechtigkeit irgendein ‚Unterschied‘ zwischen Juden und Heiden bestehe“³⁰. Gleichwohl mag man wiederum zurückfragen, ob es angemessen ist, mit Krieser zu formulieren: „Die Besonderheit des leib-lichen Volkes Israel besteht lediglich darin, dass Gott sein Heil durch dieses Volk vorbereitet und offenbar gemacht hat.“³¹ Bei Paulus bleibt angesichts des Unglaubens der Mehrheit des leiblichen Volkes Israel, die er seine „Stammver-wandten“ nennt, auch nach Abschluss der Vorbereitung und Offenbarung des Gottesheils in Christus der Schmerz und die Traurigkeit, wie er sie herzerrei-ßend in Röm 9,1-3 zum Ausdruck bringt. Darum kann auch die Kirche gerade als das geistliche Israel (und himmlische Jerusalem!) aus Juden und Heiden das leibliche Volk Israel nicht einfach als „lediglich“ in der Vergangenheit relevante Größe der Heilsgeschichte hinter sich lassen.

²⁸ Vgl. nur die Problemanzeige bei Jörg Baur: *Das reformatorische Christentum in der Krise. Überlegungen zur christlichen Identität an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Tübingen 1997, S. 58f. Immer noch hilfreich zur Thematik ist die Studie von Paul-Wilhelm Gennrich: *Gott und die Völker. Beiträge zur Auffassung von Volk und Volkstum in der Geschichte der Theo-logie*, Stuttgart 1972.

²⁹ Vgl. Krieser, Rezension, S. 133f.

³⁰ Ebd., S. 134.

³¹ Ebd., S. 134.