

## 4 Konsequenzen für den jüdisch-christlichen Dialog

### 4.1 Die These des gemeinsamen Bekenntnisses zu „dem einen Gott“

#### 4.1.1 Die These in kirchenamtlichen und verwandten Stellungnahmen

In vielen der in den vergangenen Jahrzehnten publizierten kirchlichen Verlautbarungen und theologischen Studien zum Verhältnis von Juden und Christen wird als eine grundlegende Übereinstimmung zwischen jüdischem und christlichem Glauben auf das gemeinsame Bekenntnis zu „dem einen Gott“<sup>1</sup> oder „demselben Gott“<sup>2</sup> hingewiesen. Die Formulierung, Juden und Christen glaubten an „den *einen* Gott“, ist insofern unklar, als sie so verstanden werden könnte, daß sich die Gemeinsamkeit jüdischen und christlichen Glaubens lediglich auf die Einzigkeit Gottes im Sinne eines monotheistischen Gottesbegriffs bezieht. Der Satz würde dann bedeuten: „Juden und Christen bekennen sich gleichermaßen zur Existenz nur eines einzigen Gottes“<sup>3</sup>. In diesem engen Sinn ist der Satz aber in den meisten Publikationen nicht gemeint, geht es ihnen doch nicht um eine in allen monotheistischen Religionen gleichermaßen geltende Aussage, sondern „um spezielle jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten im Bekenntnis Gottes“<sup>4</sup>. Auch ein Verständnis des Satzes in dem rein formalen Sinn, daß sich Juden wie Christen in ihrer Gottesverehrung auf den im Alten Testament bezeugten Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs beziehen, geht an dem theologi-

---

<sup>1</sup> Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): Christen und Juden I, 558. Vgl. z.B. Konferenz landeskirchlicher Arbeitskreise „Christen und Juden“ (KLAK): Stellungnahme, 686 und KLAK / Evangelisch-Lutherischer Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen (ELZ): Arbeitshilfe, 703; Evangelische Kirche von Westfalen (EKvW): Synodalerklärung, 861; Reformierter Bund (RB): Leitsätze, 609; Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK): Grundsatzpapier, 675.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Evangelische Kirche im Rheinland (EKiR): Synodalbeschuß, 595 und EKiR: Thesen, 249f; Weinrich: Dialog, 67f; Millard: Gott, 32; Wengst: Jesus, 29; auf katholischer Seite: Päpstliche Bibelkommission (PäpstlBK): Volk, 162.

<sup>3</sup> In diesem Sinne versteht offenbar SELK: Grundsatzpapier, 675 den Satz.

<sup>4</sup> Millard: Gott, 32.

schen Gewicht der These vorbei, die nicht nur eine *formale* Aussage über die Wurzel des Judentums und Christentums machen, sondern *inhaltliche* Gemeinsamkeiten jüdischen und christlichen Glaubens feststellen will. Dementsprechend zeigt die Mehrzahl der Texte, daß mit dem Satz zwar *auch* die Einzigkeit des Gottes Israels als gemeinsames jüdisch-christliches Glaubensgut ausgesagt werden soll, darüber hinaus aber weitere fundamentale inhaltliche Gemeinsamkeiten jüdischen und christlichen Glaubens, wobei erst diese fundamentalen inhaltlichen Gemeinsamkeiten es rechtfertigen, von einem gemeinsamen Bekenntnis zu Gott zu sprechen. Insofern hat der Satz die Bedeutung: „Juden und Christen bekennen sich inhaltlich zu ein und demselben Gott“.

Die erste EKD-Studie „Christen und Juden“ aus dem Jahre 1975 nennt als fundamentale inhaltliche Gemeinsamkeiten jüdischen und christlichen Glaubens an „den einen Gott“<sup>5</sup>: das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes im Gegensatz zur heidnischen Verehrung mehrerer Gottheiten; das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde, der als „Gott der ganzen Menschheit ... zugleich in einem besonderen Verhältnis zu denen, die zu seinem Volk gehören“<sup>6</sup>, steht; die Verehrung Gottes als des gnädigen und barmherzigen Retters in Not und endzeitlichen Erlösers, den die Glaubenden als „Vater“ anrufen und von dem sie die Erlösung am Ende der Zeit erwarten. Darüber hinaus nennt die zweite EKD-Studie „Christen und Juden II“ aus dem Jahre 1991 als einen weiteren in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen seit 1975 bezüglich der Gottesfrage erreichten Konsens: die Weisungen Gottes, nach denen Juden und Christen gleichermaßen auf Gerechtigkeit und Liebe verpflichtet sind<sup>7</sup>. In anderen kirchlichen Verlautbarungen werden die Gemeinsamkeiten des jüdischen und christlichen Gottesverständnisses mit ähnlichen Formulierungen angesprochen<sup>8</sup>, so daß die EKD-Studien diesbezüglich als exemplarisch gelten können.

---

<sup>5</sup> Vgl. EKD: Christen und Juden I, 558f.

<sup>6</sup> EKD: Christen und Juden I, 559.

<sup>7</sup> Vgl. EKD: Christen und Juden II, 635.

<sup>8</sup> Vgl. nur die Stichworte „Einzigkeit“, „Schöpfer“, „Erlöser“, „barmherzig“, „gnädig“, „Zurechtweisung“ in KLAK / ELZ: Arbeitshilfe, 703 und „Schöpfer“, „gemeinsame Hoffnung eines neuen Himmels und einer neuen Erde“, „geschichtliche[s] Heilshandeln Gottes“, „Gerechtigkeit und Liebe als Weisungen“ in EKIR: Synodalbeschuß, 594f sowie „Gottes Erbarmen mit *allen* Menschen“ in EKIR: Thesen, 254. EKIR: Thesen, 249 deutet die Rede von „dem einen Gott“ in dem Sinne, daß Altes und Neues Testament denselben Gott bezeugen. Auch nach PäpstlBK: Volk, 162 wird in beiden Testamenten „derselbe Gott“ als Stifter der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, fürsorglicher Schöpfer, Befreier und Retter beschrieben.

Neben den Gemeinsamkeiten jüdischen und christlichen Glaubens an „den einen Gott“ nennen die Studien aber auch Bekenntnisunterschiede, die im Zusammenhang mit dem Gottesverständnis stehen, also bei der Beurteilung der Rede vom gemeinsamen Bekenntnis zu „dem einen Gott“ nicht ausgeklammert werden dürfen. So stellt die erste EKD-Studie fest: Die Juden und Christen gemeinsamen Glaubensinhalte stehen „für den christlichen Glauben ... in einem Zusammenhang, der auf die Offenbarung Gottes in Christus bezogen ist. Das kommt am deutlichsten darin zum Ausdruck, daß der *eine* Gott als Vater Jesu Christi bezeugt und angerufen wird“<sup>9</sup>. Die umständliche Formulierung will wohl zum Ausdruck bringen, daß Christen ihren mit den Juden geteilten Glauben an Gott den Vater in der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung bezeugt finden. Dementsprechend weist die Studie auf den historischen Tatbestand hin, daß Jesu Jünger in dessen Leben, Sterben und Auferstehen „den Erweis der Liebe Gottes, die allen Menschen zugewandt ist“<sup>10</sup>, erkannten, so daß die urchristliche Gemeinde in Jesus „die Verwirklichung der Verheißungen für Israel und die Völker“<sup>11</sup> erblickte und Jesus als den erwarteten Messias bekannte, in der Gewißheit: „Erlösung und Heil sind an ihn gebunden; wer ihm vertraut und an ihn glaubt, wird gerettet“<sup>12</sup>. Diese das christliche Bekenntnis kennzeichnende Heilsbedeutung Jesu Christi stellt die Studie neben das jüdische Heilsverständnis, indem sie formuliert: „Christen und Juden verstehen und bekennen ihren Glauben an den einen Gott, der sich in der Geschichte offenbart hat, je in eigener Auslegung. Im Zentrum des Glaubens steht für die Juden die Tora als Plan und Werkzeug Gottes zur Gestaltung und Vollendung der Welt, für die Christen Jesus Christus in seiner Heilsbedeutung für alle Menschen“. Diese unterschiedlichen Heilsverständnisse, die das jeweilige Glaubenszentrum bilden, stellen aber der Studie zufolge das Juden und Christen gemeinsame Bekenntnis zu demselben Gott nicht in Abrede; vielmehr „geht es darum, die Unterschiede im Bekenntnis zu dem einen Gott für das wechselseitige Zeugnis fruchtbar zu machen“ und so „zu einer Bereicherung und Klärung des eigenen Glaubens zu kommen“<sup>13</sup>.

... [Textauslassung]

Es stellt sich die Frage nach den Kriterien, die es erlauben, trotz Differenzen im Gottesverständnis vom Bekenntnis zu demselben Gott zu sprechen. Worin ist der fundamentale theologische Zusammenhang zu sehen, der ein gemeinsames Bekenntnis zu demselben Gott ermöglicht oder ausschließt? Es fehlt, soweit ich sehe,

---

<sup>9</sup> EKD: Christen und Juden I, 559.

<sup>10</sup> EKD: Christen und Juden I, 565.

<sup>11</sup> EKD: Christen und Juden I, 565f.

<sup>12</sup> EKD: Christen und Juden I, 565.

<sup>13</sup> Die drei letzten Zitate EKD: Christen und Juden I, 576 (das zweite Zitat im Original hervorgehoben).

im jüdisch-christlichen Dialog die Erarbeitung und Diskussion eines Beurteilungsmaßstabs für die Gemeinsamkeit oder Getrenntheit des Bekennens zu Gott. Das Problem zeigt sich beispielsweise, wenn Michael Weinrich feststellt, daß „der *Gott* der Juden derselbe wie der der Christen“ ist, „der *Gott* Abrahams, Isaaks und Jakobs, der sich nach dem Bekenntnis der Christen in Jesus Christus offenbart“<sup>14</sup> hat, so daß „sich das Gebet der Juden an denselben Gott wendet wie unsere Anrufung Jesu Christi“<sup>15</sup>, wenn Weinrich zugleich aber einräumt, daß der eine Gott von Juden und Christen „auf höchst unterschiedliche Weise beschrieben“ werde, „so daß durchaus von zwei andersartigen *Gottesbeziehungen* gesprochen werden muß“<sup>16</sup>. Da es Weinrich nicht einfachhin um die zweifellos zutreffende formale Aussage geht, daß der *Gott* Israels der in Christus offenbare *Gott* ist, sondern um die von christlicher Seite den Juden entgegenzubringende Würdigung, daß ihre *Gottesbeziehung* und mithin ihr Gebet „nicht nur eine defizitäre, sondern eine vorbehaltlos von Gott selbst begründete und erhaltene Lebensbestimmung für Israel“<sup>17</sup> ist, drängt sich die Frage auf, worin es begründet ist, jüdische und christliche *Gottesbeziehung* gleichwertig nebeneinander zu stellen, oder anders gesagt: welche Kriterien es erlauben, das von je „andersartigen *Gottesbeziehungen*“ geprägte Gebet von Juden und Christen – und worin sollte sich die Andersartigkeit der *Gottesbeziehung* stärker ausdrücken als im Gebet und im Verständnis seines Adressaten? – an denselben Gott gerichtet zu sehen. Die Auskunft, „Identität und Differenz“ der *Gottesbeziehung* ließen sich nicht „theologisch widerspruchsfrei verständlich machen“<sup>18</sup>, kann nicht befriedigen, sondern ruft geradezu nach einer Einordnung der Divergenzen und Konvergenzen in einen plausiblen Beurteilungsrahmen, aus dem z.B. hervorgeht, welche Kriterien erfüllt sein müssen für die Behauptung, daß es derselbe Adressat ist, an den sich „unsere Anrufung Jesu Christi“ und das jüdische Gebet zu dem nach dem Verständnis des Betenden *nicht* in Jesus Christus offenbaren *Gott* richtet, und welche Kriterien eine solche Behauptung gegebenenfalls ausschließen. Daß der Trinitätslehre und damit der Heilsbedeutung Jesu Christi wesentliche Bedeutung in einem Beurteilungsrahmen zukommen müßte, wird zuweilen von jüdischer Seite klarer gesehen als von christlicher. So hat Zvi Werblowski gegen alle Versuche, Jesus in den jüdischen Glauben zu integrieren und dadurch die mit dem trinitarischen *Gottesbegriff* gegebenen fundamentalen Unterschiede zu unterlaufen, die entscheidende Differenz festgehalten: „Als Christ von Jesus zu reden, hat überhaupt nur Sinn, wenn man von ihm als dem *Christus*, dem *Logos* und dem *Sohn Gottes* spricht“<sup>19</sup>. Und die in der amerikanisch-jüdischen Erklärung „Dabru emet“ vertretene These „Jews and Christians worship the same God“<sup>20</sup> hat im amerikanischen Judentum teilweise heftige Kritik hervorgerufen „mit der Begründung, daß das trinitarische *Gottesverständnis* mit dem jüdischen

---

<sup>14</sup> Weinrich: Dialog, 67.

<sup>15</sup> Weinrich: Dialog, 68.

<sup>16</sup> Weinrich: Dialog, 67.

<sup>17</sup> Weinrich: Dialog, 68.

<sup>18</sup> Weinrich: Dialog, 67.

<sup>19</sup> Werblowski: Trennendes, 37.

<sup>20</sup> Die amerikanische Originalfassung der Erklärung erschien im September 2000 in der New York Times und ist zusammen mit einer deutschen Übersetzung im Internet z.B. abrufbar unter <http://www.judentum.org/judenmission/judenmission/dabru-emeth.htm>. Sie wurde inzwischen von mehr als 300 jüdischen Wissenschaftlern und Rabbinern aus den Vereinigten Staaten, Kanada, Großbritannien und Israel unterzeichnet.

Monotheismus nicht vereinbar sei”<sup>21</sup>. Chana Safrai hat von jüdischer Seite gegen die These eingewandt: „Der christliche Gott, insbesondere im Gebet, wird begleitet vom Sohn und Heiligen Geist; und das ist Christen unbenommen, aber das ist eben nicht die jüdische Weise”<sup>22</sup>. Der Widerspruch zeigt, daß die christliche Seite in dem Fall, daß sie die These, Juden und Christen beteten zu demselben Gott, in einer die gesamte Judenheit einschließenden Allgemeinheit formuliert, gerade das tut, was die Befürworter dieser These eigentlich vermeiden wollen, nämlich einen Teil der Judenheit für einen Glauben zu vereinnahmen, in dem dieser sich nicht wiederfinden kann. Insofern ist Michael Weinrichs Hinweis auf die Partikularität jeder jüdisch-christlichen Begegnung wichtig, die jede Definition „des” Judentums schon durch Juden, um so mehr aber durch Christen und umgekehrt auch jede Definition „des” Christentums verbietet, so daß der Dialog nur „jeweils konkret und in der Begrenzung der beteiligten Partner zu führen”<sup>23</sup> ist. Eine andere Schwierigkeit entsteht dann, wenn die genannte These durch Aussagen ähnlich denen zu untermauern versucht wird, daß Juden und Christen an den „Gott Israels” oder den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs” glauben bzw. ihn verehren oder daß Jesus den „Gott Israels” anbetete<sup>24</sup>. Diese Aussagen sind für sich genommen zwar richtig; denn Christen bekennen sich in der Tat zu keinem anderen Gott als dem im Alten Testament bezeugten Gott Israels, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, zu dem Jesus als seinem Vater betete. Sie bekennen sich aber zu diesem Gott – soweit sie ihn als den Dreieinigen verstehen – als zu dem Gott, der in Tod und Auferste-

---

<sup>21</sup> Heinz: Juden, 8. Auf deutscher Seite wurde die Erklärung z.B. von Micha Brumlik kritisiert, vgl. Marnach: Gott, 4.

<sup>22</sup> Safrai: Gott, 69. Michael Signer, einer der Verfasser von „Dabru emet”, hat mit Blick auf das jüdische und christliche Gebet in einer Radiosendung des Hessischen Rundfunks am 2. April 2006 festgestellt: „Beide Religionsgemeinschaften beten zu demselben Gott, sie beten zum Gott Israels. Dabei ist klar: Christen verehren den Gott als Teil der Drei, die Einer sind. Das ist nicht der jüdische Weg. Wir sagen das ganz deutlich: Die Art und Weise, wie Christen zu Gott beten, das ist keine Möglichkeit für Juden. Natürlich können wir zusammen beten, wenn wir die Psalmen lesen. Aber wenn wir uns gegenseitig im Gottesdienst besuchen, dann sind wir nur Zeugen, wie andere ihre Verehrung für den Gott Israels ausdrücken. Wir beten zu demselben Gott, aber wir haben sehr verschiedene Vorstellungen davon, wie Gott das Göttliche den Menschen offenbart” (Marnach: Gott, 2). Demnach schließt auch Signer ein gemeinsames gottesdienstliches Gebet von Juden und Christen aus. Dann aber besagt die These „Jews and Christians worship the same God” nicht mehr als dies, daß der von Juden und Christen verehrte Gott der Gott Israels – und aller Menschen – ist, den Juden und Christen aber in unterschiedlicher Weise verstehen und auf den sie sich deshalb auch in unterschiedlicher Weise beziehen.

<sup>23</sup> Weinrich: Dialog, 66.

<sup>24</sup> Vgl. den Titel des von Frank Crüsemann und Udo Theissmann herausgegebenen Buches „Ich glaube an den Gott Israels” sowie darin den Beitrag von Millard: Gott, 32. Nach KLAK: Stellungnahme, 686 und KLAK / ELZ: Arbeitshilfe, 703 ist der im trinitarischen Bekenntnis verehrte Gott „zugleich der Gott Israels und der Vater Jesu Christi”. EKIR: Thesen, 250 stellt fest: „Der Gott Jesu ist der Gott Abrahams, des Mose und der Propheten.” „Dabru emet” begründet die These von der Verehrung desselben Gottes wie folgt: „Before the rise of Christianity, Jews were the only worshippers of the God of Israel. But Christians also worship the God of Abraham, Isaac and Jacob; creator of heaven and earth.” Blum: Gott, 58 hebt hervor, „dass der Vater Jesu der Gott Israels *bleibt*”.

hung Jesu Christi sich in maßgeblicher Weise offenbart und die Welt mit sich versöhnt hat, so daß der christliche Glaube den Gott Israels und Vater Jesu im Unterschied zum jüdischen Glauben von seiner einzigartigen Offenbarung in Jesus Christus her versteht. Insofern gilt: „Würde Gott von Christen nur so als der eine Gott verstanden, daß er der Gott Israels ist und der Gott, zu dem Jesus von Nazareth gebetet hat, dann verlöre die Rede von der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus ... ihren tragenden Grund und ihren Heilssinn: Es könnte nicht mehr bekannt werden, daß Jesus Christus das Heil der Welt ist“<sup>25</sup>. Das Mißverständliche der oben bezeichneten Aussagen besteht darin, daß sie die gemeinsame Bezugnahme von Juden und Christen auf den Gott Israels und Vater Jesu von Nazareth zwar korrekt bezeichnen, zugleich aber den im trinitarischen Bekenntnis liegenden Unterschied dieser Bezugnahme verschweigen, um die These von der Selbigkeit Gottes im jüdischen und christlichen Bekenntnis zu untermauern. Wünschenswert wäre eine Erörterung darüber, ob und inwiefern der im trinitarischen Bekenntnis liegende Unterschied der Bezugnahme von Juden und Christen auf den Gott Israels und Vater Jesu der im jüdischen und christlichen Bekenntnis jeweils begründeten Gemeinsamkeit dieser Bezugnahme widerspricht oder nicht widerspricht. Hier zeigt sich wiederum das Fehlen eines Beurteilungsmaßstabs für die Annahme der Gemeinschaft oder Getrenntheit des Bekennens zum Gott Israels.

#### 4.1.2 Der eine Gott als der Israel von Ewigkeit her Erwählende

Jüdischer und christlicher Monotheismus gehen in ihrem Bekenntnis zur Einheit Gottes darin konform, daß dieses nicht die abstrakt-mathematische Einzigkeit Gottes im Sinne seiner Einsheit ausdrückt, sondern eine konkrete „*Erwählungswirklichkeit*“<sup>26</sup>, in der Gott darin unverwechselbar Eine ist, daß er in Freiheit und deshalb souverän gegenüber aller natürlichen Verfaßtheit und kulturellen Prägung des Menschen sich den als Geliebten erwählt und zum Gehorsam beruft, den er erwählen und berufen will, nämlich zuerst Israel und dann die Heiden<sup>27</sup>. Insofern Leo Baeck zufolge Israel darin sein Existenzrecht hat, daß Gott es um der Tora willen erwählt und beruft und daß es durch seinen Gehorsam den irdischen Bestand der Tora gewährleistet<sup>28</sup>, steht nach jüdischem Bekenntnis mit der Einheit Gottes zugleich die Einheit und Existenz des Volkes Israel auf dem Spiel, „die *raison d'être* des jüdischen Volkes in seiner Identität – wobei diese aber nicht in der monotheistischen Eigenart seiner *Gottesvorstellung* und ihrer Bewahrung besteht, sondern in dem *Widerfahrnis* der Treue Dieses [sic] Gottes“<sup>29</sup>. In der Treue zu seinem Volk, in seiner Bereitschaft,

---

<sup>25</sup> Evangelische Kirche der Union / Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (EKU / VELKD): Stellungnahme, 718f; vgl. auch SELK: Grundsatzpapier, 675.

<sup>26</sup> Marquardt: Utopie, 540.

<sup>27</sup> Vgl. Marquardt: Eschatologie II, 353f; Marquardt: Utopie, 540f; Baeck: Wesen 89.125f. Nach Preuß: Theologie, 38.130f bildete sich der zunehmend auch „theoretische“ Monotheismus Israels in der Reflexion des Erwählungsgedankens heraus.

<sup>28</sup> Vgl. Baeck: Wesen, 282.

<sup>29</sup> Marquardt: Utopie, 540.

ihm immer neu in dieser Treue zu begegnen und es zum Dienst zu berufen, besteht Gottes Wesen. Deshalb gilt: „Eine Besinnung auf das jüdische Nein zum trinitarischen Bekenntnis der Christen hängt solange in der Luft, solange die Erwählungsbedeutung, also: die auf Tod und Leben des jüdischen Volkes gehende praktische Bedeutung des jüdischen ‚Monotheismus‘ verkannt wird“<sup>30</sup>. Das jüdische Insistieren auf der Einheit Gottes zielt also nicht einfachhin auf ein besonderes Gottesverständnis, sondern auf die in diesem Gottesverständnis gegründete Wahrung der Existenz Israels.

Es war das Anliegen Karl Barths in seiner innerhalb der Erwählungslehre entwickelten „Israel-Kirche-Lehre“<sup>31</sup>, sowohl das Existenzrecht Israels als auch das Recht seines Zeugnisses von Gott theologisch zu wahren. Um Barths Gedankengang nachzuvollziehen, unterscheide ich zwischen nichtchristlichen Juden und Judenchristen, die gemeinsam Israel bilden, sowie nichtchristlichen Heiden und Heidenchristen; Juden- und Heidenchristen bilden zusammen die „Kirche aus Juden und Heiden“<sup>32</sup>, Israel und die Heidenchristen die „eine Gemeinde Gottes“<sup>33</sup>. Die Gemeinschaft zwischen Israel und den Heidenchristen gründet in keinerlei menschlichen Gegebenheiten und deshalb auch nicht in Gemeinsamkeiten des jüdischen und christlichen Bekenntnisses, sondern allein in Gottes in Jesus Christus vollzogener Gnadenwahl, die allen menschlichen Gegebenheiten vorangeht und auch von der menschlichen

---

<sup>30</sup> Marquardt: Utopie, 541 (im Original hervorgehoben).

<sup>31</sup> Busch: Bogen, 466; vgl. zum Folgenden Barth: KD II/2, 215-336; Busch: Bogen, 401-491.

<sup>32</sup> Barth: KD II/2, 218 (im Original hervorgehoben). Barths Terminologie ist uneinheitlich: Einerseits sind die Judenchristen selbstverständlich Israel, ja „wahrhaft Israel“ (259); andererseits ist „Israel ... das *seiner Erwählung sich widersetzende Volk der Juden*“ (219), womit die sich ihrer Erwählung im Glauben an Jesus Christus nicht widersetzenden Judenchristen theologisch aus Israel ausgeschlossen sind. Ebenso könnte die Formulierung, daß die „Gemeinde Gottes ... nach Gottes ewigem Beschluß als das *Volk Israel* ... und zugleich als die *Kirche aus Juden und Heiden*“ (218) existiert, so mißverstanden werden, daß die zur Kirche gehörenden Juden entweder nicht mehr zum Volk Israel gehören oder aber sich nicht zu Christus bekennen. Beides ist von Barth nicht gemeint. Zwar gehören nach Barth die Judenchristen sowohl zu Israel als auch zur Kirche; gerade deshalb sollte aber – um ihre einheitliche Existenz als Juden *und* Christen theologisch zu wahren – deutlich zwischen Israel in seiner Ganzheit auf der einen Seite und nichtchristlichen Juden sowie Judenchristen als Teilen dieser Ganzheit auf der anderen Seite unterschieden werden.

<sup>33</sup> Barth: KD II/2, 215 (im Original hervorgehoben). Ich weiche von Barths Terminologie, nicht vom sachlichen Gehalt seiner Ausführungen ab. Meine die „eine Gemeinde Gottes“ beschreibende Formulierung „Israel und die Heidenchristen“ umfaßt nichtchristliche Juden, Judenchristen und Heidenchristen und entspricht damit Barths Rede von der einen „Gemeinde, die die doppelte Gestalt Israels und der Kirche [aus Juden und Heiden] hat“ (220). Weil auch in dieser Formulierung Barths der Status der Judenchristen als Glieder Israels unklar bleibt, kann sie die Unterscheidung zwischen ersterwählten Judenchristen und zweiterwählten Heidenchristen und damit den entscheidenden Unterschied beider nicht sachgerecht zum Ausdruck bringen, sondern faßt beide unter dem Terminus „Kirche“ zusammen.

Stellungnahme zu ihr unabhängig ist. Der entscheidende Unterschied zwischen Israel und den Heidenchristen besteht Barth zufolge darin, daß in Gottes Gnadenwahl Israel das zuerst erwählte Volk ist, dem die Heidenvölker in der heilsgeschichtlichen Ordnung als Zweiterwählte allererst folgen. In dieser Gemeinschaft und Unterschiedenheit des Erwähltseins sind Israel und die Heidenchristen unlöslich zur „einen Gemeinde Gottes“ verbunden. In Barths Worten: „Gegenstand der Erwählung ist weder Israel für sich, noch auch die Kirche für sich, sondern beide in ihrer Einheit. ... In Jesus Christus erwählt (sein ‚Leib‘!) ist die Gemeinde, die die doppelte Gestalt Israels und der Kirche hat“<sup>34</sup>. Die These von der doppelten Gestalt der Gemeinde als Israel und Kirche aus Juden- und Heidenchristen besagt zunächst: Aus der Gemeinschaft des Erwähltseins folgt gerade nicht ein gemeinsames Bekenntnis, folgen vielmehr zwei unterschiedliche Bekenntnisgestalten, mit denen Israel und die Heidenchristen jeweils ihrer Erwählung als Erst- bzw. Zweiterwählte antworten und in deren Zusammenklang sie gemeinsam und aufeinander angewiesen als die eine Gemeinde Gottes den einen Gott bekunden<sup>35</sup>. Dabei bezeugt nach Barth zwar nicht ausschließlich, aber vor allem<sup>36</sup> Israel als ersterwähltes Volk – und zwar allein aufgrund seiner Erwählung, also auch als das sich nicht zu Jesus Christus bekennende Israel<sup>37</sup> – Gottes Bestimmung über *sich selbst*, die darin besteht, daß Gott in seinem Sohn *sich* zur Gemeinschaft mit Sündern bestimmt, „sich selbst dem Menschen gegenüber in die unaufhebbare Stellung des Vorangehenden, des Verfügenden, des Gebenden begeben hat“<sup>38</sup>, bezeugt also Gottes *Gericht* über den Menschen und all das, durch das er eigenmächtig der Gnade teilhaftig werden will und doch nicht kann, und gerade so tut Israel – weil das Gericht das von Gott selbst in seinem Sohn erlittene Gericht ist – Gottes Gnade kund<sup>39</sup>. Vor allem die Kirche – die allein aufgrund ihrer Erwählung sich zu Jesus Christus bekennende „Versammlung“<sup>40</sup> aus Juden- und Heidenchristen – bezeugt Gottes Bestimmung über den *Menschen*, die darin besteht, daß Gott in seinem Sohn *Sünder* zur Gemeinschaft mit sich bestimmt, und tut so Gottes *Erbarmen* als seinen gnädigen Willen und den Sinn des Gerichts über den Menschen kund und darin ebenfalls Gottes Gnade<sup>41</sup>. Barths Rede von der doppelten Gestalt der Gemeinde als Israel und Kirche aus Juden- und Heidenchristen besagt aber auch, daß den Judenchristen insofern eine Sonderstellung zukommt, als sie sowohl Gottes Gericht als auch Gottes Erbarmen bezeugen; denn sie sind „in der Kirche wahrhaft Israel“, sie hören Gottes Verheißung „in und mit der Kirche recht und vollkommen“<sup>42</sup> und sind so ein „Zeichen der unaufhebbaren Kontinuität des göttlichen Weges“<sup>43</sup> vom Kreuz zur Auferstehung, vom Gericht zur Gnade. Sie bleiben aber auch als Judenchristen Glieder des Volkes Israel und insofern Ersterwählte. Für die Frage nach dem Existenzrecht Israels und dem Recht seines Zeugnisses von Gott ist von entscheidender Bedeutung, daß Gottes Gnadenwahl den jeweiligen Bekenntnisaussagen und anderen menschlich-religiösen Vollzügen sowohl Israels als auch der

---

<sup>34</sup> Barth: KD II/2, 220.

<sup>35</sup> Vgl. Barth: KD II/2, 215.288.

<sup>36</sup> Vgl. Barth: KD II/2, 220.

<sup>37</sup> Vgl. Barth: KD II/2, 219.230.

<sup>38</sup> Barth: KD II/2, 257; vgl. 217.

<sup>39</sup> Vgl. Barth: KD II/2, 227f.

<sup>40</sup> Barth: KD II/2, 219 (im Original hervorgehoben).

<sup>41</sup> Vgl. Barth: KD II/2, 219.231f.

<sup>42</sup> Barth: KD II/2, 259.

<sup>43</sup> Barth: KD II/2, 251.



Heidenchristen *vorangeht* und insofern die ihrer jeweiligen Existenz<sup>44</sup> gegebene und ihrem jeweiligen Glaubens- und Lebenszeugnis vorgegebene göttliche Bestimmung darstellt. Dabei ist festzuhalten, daß nach Barth Israel zwar seiner göttlichen Bestimmung wie die Heiden erst im Glauben an Jesus Christus gerecht wird, daß es aber im Unterschied zu den Heiden auch ohne diesen Glauben seine Erwählung bezeugen muß, und zwar im negativen Modus des über Israel ergehenden göttlichen Gerichts. Angesichts der Bestimmung der ersterwählten Juden zu Zeugen des göttlichen Gerichts, der zweiterwählten Heiden zu Zeugen des göttlichen Erbarmens und der daraus folgenden unterschiedlichen Glaubens- und Lebenszeugnisse kann Ziel eines jüdisch-christlichen Dialogs weder die Preisgabe oder Einebnung jüdischen bzw. christlichen Selbstverständnisses zugunsten des Selbstverständnisses des Dialogpartners sein noch die Aufhebung der beiden darin liegenden Zeugnisse in einem gemeinsamen, den jeweiligen heilsgeschichtlichen Status nivellierenden Bekenntnis; als Sinn des Dialogs kommt vielmehr das gegenseitige Bezeugen der göttlichen Gnade in der oben bezeichneten doppelten Gestalt in Betracht und in diesem Zusammenklingen der unterschiedlichen Zeugnisse die „Erkenntnis der unlöslichen Verbindung von Israel und Kirche in der einen Gemeinde Gottes“<sup>45</sup>. Wie immer man Barths Bestimmung des Verhältnisses zwischen Israel und Kirche beurteilen mag, eins läßt sich nicht bestreiten: Sie wahrt das Existenzrecht Israels als ein unbestreitbares *göttliches Recht*, weil sie es weder in geschichtlichen Entwicklungen noch in theologischen Konzeptionen gründet, die es durch ihre Vorläufigkeit und Revidierbarkeit gerade nicht garantieren könnten, sondern in Gottes in Jesus Christus von Ewigkeit her vollzogener und in Ewigkeit gültiger Gnadenwahl, die als unaufhebbare „Erwählungswirklichkeit“ durch keine ihr widersprechende Wirklichkeit in Frage gestellt werden kann und gerade als trinitarisch begründete Wirklichkeit die Einheit und Einzigkeit Gottes als des Israel Erwählenden zum Ausdruck bringt. Wollte man hieran anknüpfend einen Beurteilungsmaßstab für die Rechtmäßigkeit der Rede vom gemeinsamen jüdisch-christlichen Bekenntnis zu demselben Gott trotz Differenzen im Gottesverständnis entwickeln, so könnte dieser Beurteilungsmaßstab nicht in einem theologischen Katalog wichtiger und weniger wichtiger *Bekennnisaussagen* bestehen, aufgrund dessen die Differenzen im jüdischen und christlichen Gottesverständnis als mehr oder weniger gravierend eingestuft würden, so daß sie im letzteren Fall als einem gemeinsamen Bekenntnis nicht entgegenstehend betrachtet werden könnten. Ein Beurteilungsmaßstab hätte vielmehr auszugehen von Gottes in Jesus Christus vollzogener *Gnadenwahl*, nach welcher die Differenzen im Gottesverständnis so verstanden werden müßten, daß sie zwar dem einen göttlichen Gnadenbund widersprechen, gleichwohl aber das Bezeugen des Gnadenbundes in solchen Lebensäu-

---

<sup>44</sup> Ich verstehe unter „Existenz“ in diesem Zusammenhang das Dasein und Sosein Israels bzw. der Kirche, also ihr Sein in der Welt unter Einschluß ihrer jeweiligen Lebensäußerungen; denn es gibt kein Dasein ohne konkretes Sosein. Der Begriff „Existenz als solche“ (vgl. Busch: Bogen, 464f.474) ist insofern mißverständlich, als er zu einem vom jeweiligen Sosein abstrahierten Daseinsverständnis Anlaß geben könnte, nach welchem der Zusammenhang zwischen Dasein und Sosein so begriffen würde, daß das von der göttlichen Gnade bestimmte Dasein dem Sosein Israels und der Heidenchristen „vorangehend, es umfassend und bestimmend“ (464) und die Gnade lediglich als durch dieses Dasein vermittelt auf das Sosein bezogen verstanden werden könnte. Zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaube und Werk, Sein und Akt nicht im Sinne der Kausalität, sondern der Immanenz siehe unten S. 268.

<sup>45</sup> Busch: Bogen, 461.

ßerungen Israels und der Heidenchristen, in denen dieser Gnadenbund aufscheint, nicht hindern können. Es wäre dann darauf zu insistieren, daß nichtchristliche Juden und Heidenchristen zwar nicht dasselbe Glaubensbekenntnis sprechen, gleichwohl aber von der Gnade desselben Gottes herkommend mit ihren dieser Gnade entsprechenden und ihre jeweilige Existenz als Erst- bzw. Zweiterwählte spiegelnden Lebensäußerungen denselben Gott bezeugen.

Die Frage nach Gottes Einheit zielt darauf, ob der erwählende Gott der Einzige ist, ob ihm mithin als erwählendem Gott eine ebenbürtige Macht gegenübersteht, durch welche seine Treue Einschränkungen erfährt und die Erwählungswirklichkeit als die eine Gott und Welt bestimmende Wirklichkeit zweifelhaft wird. Hat der erwählende Gott eine andere, quasigöttliche, aber ihm fremde und die Erwählung in Frage stellende Macht neben sich oder in sich? Die Untersuchungen in Teil 3 dieser Arbeit zeigen, daß es gerade Friedrich-Wilhelm Marquardt, der die Einzigkeit der göttlichen Erwählungswirklichkeit um des Existenzrechts Israels willen vehement einfordert, nicht gelingt, dieses Existenzrecht theologisch zu wahren. Marquardts Entwurf impliziert zwar ein einheitliches Verständnis der Wirklichkeit; dessen Charakteristikum besteht aber gerade in der radikalen Offenheit und Fraglichkeit dieser Wirklichkeit. Die in Auschwitz offenbar gewordene „Allmacht des Todes“<sup>46</sup> wirkt auf Gottes machtvolles Sein ein, und infolgedessen ist Gott in sich zerrissen und der Möglichkeit des Vergehens ausgesetzt. Mit Gottes Zukunft wird aber auch die Zukunft seiner Erwählungswirklichkeit, mithin das Existenzrecht Israels radikal fraglich. Gewissermaßen den umgekehrten Weg wie Marquardt geht Martin Buber, indem er die Wirklichkeit Gottes bewußt paradox beschreibt: einerseits als die Wirklichkeit des absoluten, „nicht relativierbaren“<sup>47</sup> Seins Gottes, in welcher Gott allem Werden und aller Veränderung enthoben ist und in Freiheit zum Menschen in Beziehung tritt, andererseits als die Wirklichkeit des von Mensch und Welt affizierten göttlichen „Erdenschicksal[s]“<sup>48</sup>, in welcher der zum Menschen in Beziehung tretende Gott an der Seite des Menschen leidet und sich von ihm als Gott verehren oder verwerfen läßt. Durch die Vorstellung eines absoluten, inaffizierbaren göttlichen Seins wird zwar der Gedanke eines Gottes Sein der Fraglichkeit unterwerfenden göttlichen Werdens vermieden, jedoch um den Preis, zwei nicht miteinander vermittelte göttliche Wirklichkeiten paradox nebeneinanderzustellen, so daß es unmöglich wird, von einer einheitlichen Erwählungswirklichkeit zu sprechen. Zwei Versuche der Vermittlung von Affiziertsein und Absolutheit Gottes stellen Franz Rosenzweigs und Jürgen Moltmanns Entwürfe dar, die Gottes Wirklichkeit weder bewußt paradox noch radikal fraglich beschreiben, sondern zwei unterschiedliche Dimensionen der

---

<sup>46</sup> Marquardt: Eschatologie II, 68.

<sup>47</sup> Buber: Ich, 135 (= Werke I, 169).

<sup>48</sup> Buber: Religiosität, 68.

einen göttlichen Wirklichkeit annehmen: eine von der Sünden- und Todeswirklichkeit der Welt affizierte und eine von dieser unabhängige Dimension der Wirklichkeit Gottes. Beide Wirklichkeitsdimensionen gehören zur einen göttlichen Wirklichkeit, so wie Gottes offenbares und verborgenes Sein bei Rosenzweig bzw. seine Ur- und Folgenatur bei Moltmann zwei Dimensionen des einen göttlichen Seins bezeichnen. Da es beiden Entwürfen jedoch nicht gelingt, den Gegensatz zwischen Leben und Tod als im Sein Gottes bereits überwunden zu denken, der Tod vielmehr auch als im Sein Gottes verorteter eine Gott fremde Macht bleibt, stehen die unterschiedlichen Seins- und Wirklichkeitsdimensionen unvermittelt nebeneinander und sprengen theologisch die Einheit des göttlichen Seins wie die Einheit der Wirklichkeit. Sünde und Tod bleiben bis zu ihrer eschatologischen Vernichtung zwar eine Dimension der göttlichen Wirklichkeit, sind als Gott fremde, ungöttliche Mächte aber der göttlichen Erwählungswirklichkeit entgegengesetzt, so daß in der Konsequenz dieses Ansatzes die geschichtlichen Konkretionen des Erwählungshandelns Gottes und als eine dieser Konkretionen die geschichtliche Existenz Israels den Gottes Erwählungshandeln bestreitenden und seine geschichtlichen Konkretionen noch zunichte machenden Mächten der Sünde und des Todes ausgesetzt sind, wenngleich Gottes eschatologischer Sieg über diese Mächte und ihre unheilvolle Wirklichkeit nicht in Zweifel gezogen wird.

... [Textauslassung]

Wenn es stimmt, daß „der grundlegende Lehr-Gegensatz zwischen Christentum und Judentum ... in der zugespitzten Frage nach der Stellung Jesu Christi in und vor Gott, bzw. nach der eventuellen Destruktion des jüdischen Gottesverständnisses durch die Hereinnahme Christi in die Gottheit“<sup>49</sup> besteht, so daß Friedrich-Wilhelm Marquardt als „Stein des Anstoßes ... eigentlich für alle Juden das christliche Bekenntnis zum *dreieinigen* Gott“ sieht und angesichts dieser Differenz im Gottesverständnis die Rede vom gemeinsamen Glauben an den „einen Gott“ für „eine der fragwürdigsten Aussagen im christlich-jüdischen Verhältnis“<sup>50</sup> hält, dann kann allerdings eine im dargestellten Sinn verstandene Trinitätslehre dazu beitragen, den im christlichen Bekenntnis zum dreieinigen Gott liegenden jüdischen Anstoß zu mildern. Denn nach diesem Verständnis der Dreieinigkeit bezeichnet die „Hereinnahme“ des Menschen Jesus Christus als des Sohnes in den Gottesbegriff weder die theologische Installation zweier Götter noch die Vergottung eines Menschen, sondern die in der Person Jesu Christi sich vollziehende Einheit der Wirklichkeit Gottes mit der Gottes Er-

---

<sup>49</sup> Thoma: Beziehungen, 98.

<sup>50</sup> Die drei letzten Zitate Marquardt: Lehre, 37.

wählung widersprechenden und Israels Existenzrecht bestreitenden Wirklichkeit der Welt, und zwar, was von entscheidender Bedeutung ist, als einer – durch die gerade mit dieser Einheit gegebene Konfrontation des Todes mit Gottes Leben – *in ihrer letztgültigen zerstörerischen Macht über Israel überwundenen Wirklichkeit*, so daß die Einheit Gottes als einer Leben und Tod in der Kraft der Liebe zugunsten des Lebens miteinander vermittelnden Einheit theologisch gewahrt ist. Wenn im jüdisch-christlichen Dialog gefordert wird, „das jüdische Bekenntnis zu dem einen Gott“ als „ein tägliches Ringen um die Einheit Gottes trotz durchaus unterschiedlicher und widersprüchlicher Gotteserfahrungen“<sup>51</sup> ernst zu nehmen, so wird das trinitarische Bekenntnis dieser Forderung dadurch gerecht, daß der Glaubende in der Erfahrung des Leids um das Bekenntnis ringt: Das Leiden des Juden Jesus und damit zunächst das jüdische Leiden an seinem Gott und Vater, dann auch das Leiden der übrigen Menschheit ist das Leiden Gottes selbst, und gerade in dieser Identität des leidenden Gottes und des leidenden jüdischen Menschen Jesus von Nazareth gründet die bleibende Erwählung zunächst Israels, dann auch der Heiden<sup>52</sup>, in der alles Leiden zwar noch nicht beendet, aber schon besiegt ist.

---

<sup>51</sup> Millard: Gott, 35.

<sup>52</sup> Zum heilsgeschichtlichen Vorrang Israels vor den Heiden siehe unten S. 236f.