

Theo- zentrische Christo- logie

Im Kontext des jüdisch-
christlichen Dialogs¹

Reinhold Bernhardt

»Wir müssen bessere Barrieren gegen Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit aufbauen, indem wir unsere christliche Lehre untersuchen und, wo es nötig ist, revidieren. In der Vergangenheit haben wir eine Christologie entwickelt, mit der es ohne Schwierigkeiten möglich war, aus Christus einen Götzen zu machen. Demgegenüber müssen wir eine Christologie entwickeln, die das Erste Gebot auslegt.«² Die theologischen Seismographen verzeichneten weite Ausschläge in beide Richtungen, als diese Aussage Eberhard Bethges in den *Evangelischen Kommentaren* (8/94) veröffentlicht wurde. Die Reaktionen reichten von emphatischer Zustimmung bis zu schockierter Ablehnung.

Dabei kann es allerspätstens seit der entsetzlichen Kulmination des Antijudaismus in der Shoah keinen Zweifel an der Notwendigkeit einer solchen Revision mehr geben. Die Erkenntnis, daß die jahrhundertalte Feindschaft gegen die Juden auch *theologische* Wurzeln hat, die bis ins NT hineinreichen, erfordert mehr als eine nur politisch-moralische Schuldanerkennung, wie sie etwa im Wort der EKD zur Schuld an Israel (20. 4. 1950) zum Ausdruck kommt. Von der christlichen Theologie, die ihre vornehmste Aufgabe allzu oft in der Geschichte darin sah, die Überlegenheit der christlichen über die jüdische Religion theologisch zu untermauern und die damit den geistigen Grund für die psychische und physische Feindschaft gegenüber den Juden legen half³, muß eine *theologische* Konversion erwartet werden, eine Metanoia, in deren Zentrum die *theologische* Anerkennung der »bleibenden Erwählung der Juden«, d.h. des fortbestehenden Bundes Gottes mit den Juden nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. steht. Nach dem Synodalbeschluß der Rheinischen Kirche »zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen« vom 11. Januar 1980 bereitet man dort (nach einem Beschluß vom 12. Januar 1993) gegenwärtig die Ergänzung des Grundartikels der Kirchenordnung um zwei Sätze vor, deren erster lautet: Die Kirche »bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält«. Damit folgt sie der Hessenaussaichen Kirche, die am 3. Dezember 1991 die Anerkennung der »bleibenden Erwählung der Juden« in ihren Grundartikel aufgenommen hat.

Doch ist diese Anerkennung nicht ohne eine Revision der altkirchlichen Inkarnationschristologie zu haben. Sie bildete den Begründungszusammenhang für die dogmatische Behauptung nicht nur der Einzigartigkeit, sondern der Einzigkeit der über Christus vermittelten Beziehung zu Gott und damit für die Restriktion der biblisch bezeugten Universalität des göttlichen Heilswillens auf den partikularen christlichen Heilsweg, wobei der Weg der Juden nur ausgeschlossen (das exklusive Substitutionsmodell) oder usurpiert bzw.

assimiliert (das inklusive Erfüllungsmodell) werden konnte.

Im folgenden will ich die theologischen Weichenstellungen skizzieren, die mir zur Begründung einer theozentrischen (d.h. das Erste Gebot auslegenden) Christologie erforderlich scheinen; einer Christologie, die christlichen Triumphalismus und Antijudaismus nicht zuläßt und zu einer theologisch verantworteten Anerkennung der »bleibenden Erwählung der Juden« zu führen vermag. Es scheint mir nötig, dazu einen längeren Anlauf zu nehmen und meine Überlegungen vor dem Hintergrund der drei wichtigsten Modelle zur Bestimmung der Beziehung zwischen Christen und Juden zu entwickeln.⁴

Das Substitutionsmodell

Nach dem exklusiven Substitutionsmodell – verbunden mit der »Enterbungstheorie« – ersetzt (substituiert) der neue den alten Bund; 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 das neue Israel. Bei Paulus findet sich diese Theorie noch nicht, obwohl auch er davon ausgeht, daß der Sinaibund ein für allemal überholt ist. Doch schon der Verfasser des 1. Petrusbriefes spricht den Christen zu: »Ihr seid das auserwählte Geschlecht, die königliche 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.

Die Vorwürfe, die jahrhundertlang den Antijudaismus theologisch begründeten, konnten sich an dieses Modell leicht ankristallisieren: Die Behauptung, die Juden seien Schuld an Jesu Tod (»Gottesmörder« im Anschluß an 1. Thess und Joh 8, 37ff, noch 1942 wurde dieser Vorwurf von Pius XII erhoben), Gott habe sie dafür mit der Zerstörung des Tempels und der Zerstreuung über die ganze Welt bestraft (im Rückgriff auf Mt 27, 25 – man denke auch an die Sage vom »ewigen Juden«), ihre Verstocktheit zeige sich in der notorischen Weigerung, in Jesus Christus den

Messias Gottes zu erkennen. Ohne diese Anerkennung aber sei ihnen der (Rück-) Weg zu Gott versperrt (unter Bezug auf Röm 9–11). Damit verband sich die Forderung der Judenmission.

Daß dieses Modell für viele Christen auch heute noch ungebrochene Gültigkeit hat, sei nur an zwei – allerdings recht unterschiedlichen – Beispielen belegt: Der *Kurier* der (sich selbst so bezeichnenden) fundamentalistischen *Christlichen Mitte* – eine in Deutschland zugelassene »demokratische« Partei – spricht in seiner Ausgabe von Februar 1995 in einem Artikel unter dem Titel »Israel ist noch nicht erlöst!« unverblümt von der »unbewältigten Schuld« der Juden, in der sich eine »unbewältigte Vergangenheit« ausdrücke. Das Judentum wird des Hochmutes bezichtigt, »weil es bis heute nicht an soviel Gnade Gottes glauben kann«. Bis der Messias komme, werde Israel den »Anti-Messias« anerkennen und sei aufgrund dieser »Eigenwilligkeit« von Gott ins »Heilsabseits« gestellt worden – als »Mahnmal, wohin ein Volk kommen kann, das meint, sich seine Gerechtigkeit selbst zurechtzimmern zu können«. Durch christliche Judenmission sei Israel auf den von »Gott eingesetzte(n) Heilsweg durch Christi Opferblut« zurückzuholen.

Auf ungleich höherem Niveau und wesentlich differenzierter in der Argumentation, in der Grundaussage aber ganz ähnlich, äußerte sich Traugott Holtz in seinem Kommentar zum 1. Thess. Dort schreibt er: »Bestehen bleibt freilich das Nein Gottes zu dem nachchristlichen Weg Israels, der ein Weg des Ungehorsams gegen den eigenen Gott ist«. Es muß bestehen bleiben, weil die Heilsgewißheit der Christen in der »Sicherheit der Gerichtsansage über den aktiven Unglauben« begründet ist.⁵

Das Erfüllungsmodell

Gegenüber der exklusiven Substitutionstheorie kann das inklusive Erfüllungsmodell nicht nur dem vorchristlichen, sondern auch dem nachbiblischen Judentum eine positive Rolle in Gottes Heilsplan zuerkennen. Die grundlegende Denkfigur ist die des heilsgeschichtlichen Qualitäts-sprunges, der Enthüllung des Neuen und der Überbietung des Alten. In den Polaritäten von Verheißung und Erfüllung, Erwartung und Vollendung, Vorläufigkeit

Dr. R. B., Jgg. 1957, Studium der ev. Theologie in Mainz, Zürich und Heidelberg. 1986–1989 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg, 1989–1991 Vikariat, seither Studienleiter am Ökumenischen Institut und Studentenwohnheim der Universität Heidelberg. 1992 Ordination, Arbeit an einem Habilitationsprojekt zur Gotteslehre. Zahlreiche Veröffentlichungen zu den Themen: Der Absolutheitsanspruch des Christentums, Theologie der Religionen.

und Endgültigkeit, Partikularität und Universalität ist der jeweils erste Pol durch den zweiten nicht eliminiert, sondern »aufgehoben« im dreifachen Sinne Hegels (negare, conservare, elevare). Die Verheißung behält bleibende Geltung, auch wenn sie erfüllt ist. Dieses Stufenschema kann sich verbinden mit den Begriffspaaren »Buchstabe und Geist«, »neuer und alter Bund«, »Gesetz und Evangelium«, »Werke und Glaube«, »Gericht und Gnade«. 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.

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 der heidenchristliche Zweig in den Stamm des jüdischen Ölbaums eingepflanzt wurde (Röm 11, 17–24). Doch so sehr auch gilt: »Die Kirche gründet in Israel«, so wenig darf die »Kehrseite« vergessen werden: »Israel mündet in die Kirche«. Der Sinaibund ist in Christus aufgehoben. Das nachbiblische Israel muß sich dem neuen Bund inkorporieren, um in Gottes Heil einzugehen.

Diese Konsequenz ist auch dort nicht aufgehoben, wo das Erfüllungs- im Sinne eines *Entschränkungsmodells* interpretiert wird, demzufolge nicht die Juden in die Kirche, sondern die Heiden durch »Hinzuberufung« in die Erwählung Israels integriert werden. Für diese Deutung kann man sich vielleicht am ehesten auf Eph 2, 19 berufen, wo die Christen als Mitbürger der Heiligen (Israels) und Hausgenossen (des) Gottes (Israels) bezeichnet sind.

Doch auch dort, wo man betont, die Heiden partizipierten in Christus an der Erwählung Israels, ist eine Revision der israelitischen Erwählungsvorstellung impliziert: die Zielbestimmung der Erwählungsgeschichte ist Christus. Israel hat eine wichtige Rolle im Heilsplan Gottes zu spielen: die Rolle Johannes des Täufers, der Jesus Christus ankündigt. Das Bekenntnis zu Christus ist das Ziel aller Erwählung. Die Juden sind letztlich dazu erwählt, Christus zu bekennen. Darin liegt ihre Würde, aber auch ihre Grenze.

Die Anerkennung der »bleibenden Erwählung der Juden« ist nach diesem Modell – im Gegensatz zum Substitutionsmodell also möglich –, doch nur indem die Erwählung gegen das Selbstverständnis der Juden christozentrisch gedeutet wird, wie etwa bei K. Barth. Von christlicher Warte aus wird ihnen gesagt, was der »eigentliche« Heilsratschluß Gottes und das »eigentliche« Ziel ihrer Erwählung sei.

Demgegenüber ist daran zu erinnern, was Geoffrey Wigoder als die »wichtigste jüdische Erwartung an den Dialog« bezeichnet hat: »eine Anerkennung der jüdischen Selbstdefinition und Selbstbestimmung«. Die theologische Konversion, von der ich eingangs sprach, beginnt schon methodisch im Verzicht darauf, so über die Juden zu reden; daß sie sich darin nicht wiederfinden können. Damit ist keineswegs gefordert, das christliche Proprium preiszugeben und die Geltung christlicher Glaubensaussagen von der Zustimmung der Juden abhängig zu machen. Man soll nur endlich damit aufhören, sich christlicher Heilsgewißheit dadurch zu versichern, daß man das Identitätszentrum der Juden zurechtrückt. In einer dialogischen Begegnung mit Juden können Christen das spezifisch Christliche im Licht seines jüdischen Entstehungszusammenhangs neu sehen und dadurch das Jüdische an diesem Proprium wertschätzen lernen. Gegenüber der Fragerichtung, die in den beiden bisher beschriebenen Modellen stillschweigend vorausgesetzt ist, halte ich daher den umgekehrten Weg für geboten: Angesichts des Weiterbestehens des biblischen Israel haben wir die Kirche – uns selbst – zu definieren. Das folgende Modell folgt dieser Konversion.

Das Stimmgabelmodell

Das Substitutionsmodell wie auch das Erfüllungmodell gehen von der Vorstellung einer *einlinigen* Heilsgeschichte aus, die in Christus auf eine qualitativ neue Ebene gehoben wurde. Wie immer man die Beziehung zwischen dieser Heilsgeschichte und den Juden dann auch bestimmt – darin unterscheiden sich die Modelle – es herrscht kein Zweifel daran, daß das nachbiblische Israel nur durch die enge Pforte des Christusbekenntnisses in Gottes Heil eingehen kann.

Das im Anschluß an F. Rosenzweig von P. van Buren u. a. entwickelte »Stimmgabelmodell« (D. Ritschl) nimmt dagegen eine *doppelte* Fortsetzung der Bundesgeschichte an. Hier wird theologisch ernst genommen, daß die Geschichte Gottes mit »seinem« Volk der Juden nicht da endet, wo unsere 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 gehen – wie bei einer Stimmgabel – zwei Zweige hervor, die sich beide als legitime Erben der Verheißung verstehen dürfen: das rabbinische Judentum und das Christentum. Und so handelt es sich im Verhältnis zwischen Judentum und Christentum nicht nur um die quasi-genetische Verwandtschaft zwischen Mutter- und Tochterreligion, sondern auch um die Beziehung zweier Geschwisterreligionen. Zu allen Zeiten der Theologiegeschichte gab es Schwingungen zwischen

diesen beiden Zweigen der Stimmgabel. Und zu allen Zeiten gab es die Rückbesinnung auf die gemeinsame Wurzel. Zu allen Zeiten gab es aber auch erbitterte Feindschaft vor allem von Christen gegen die Juden. Sie gründet in der Abnabelung der Tochter- von der Mutterreligion, die mit tiefen gegenseitigen Verletzungen verbunden war. Aus dem hier entstandenen anti-jüdischen »Mutterkomplex« ließ sich stets leicht ein Feindbild aktualisieren.

Doch muß das Stimmgabelmodell vor einem Mißverständnis geschützt werden: Daß sich Gottes Volk in die zwei Zweige der Stimmgabel gespalten hat, war und ist nicht Gottes Wille. Es ist ein Verstoß gegen seinen Willen. Und so kann keine theologische Verhältnisbestimmung zwischen Juden und Christen entwickelt werden, die beide auf parallel verlaufenden Heilswegen – selbstgenügsam und letztlich aneinander uninteressiert – Gott entgegengehen sieht. Das Bild der Stimmgabel ist nicht nur deskriptiv, sondern auch normativ: Es drückt aus, was ist, und nicht sein soll. Daher scheint es mir bedenklich zu sein, die Gespaltenheit des Gottesvolkes durch eine »Zwei-Bünde-Theorie« theologisch auch noch rechtfertigen zu wollen.⁷ Alle theologischen Beziehungsbestimmungen zwischen Juden und Christen müssen letztlich darauf zielen, diese Gespaltenheit zu überwinden, ohne dabei (theologisch und praktisch) die Methoden der Exklusion oder die der Inklusion anzuwenden, die beide die Identität des Judentums »aufheben« wollen – sei es eher im Sinne der *negatio* oder eher im Sinne der *elevatio*. Allein unter diesem Vorbehalt kann man mit N. Lohfink von *einem* Bund mit *zwei* Heilswegen sprechen.⁸ Doch scheint es mir mehr Sinn zu machen, vom *einen* Heilsweg der Barmherzigkeit Gottes zu sprechen, der sich faktisch aufgespalten hat.

Am ehesten scheint mir das Bild der Geschwisterbeziehung, vor allem die Würdigung des Judentums als des erstgeborenen Bruders, geeignet, Versöhnung in der Beziehung zu den Juden anzubahnen, so, wie es Johannes XXIII. in seinen berühmten Worten tat.⁹ In diesem Bild kann sich die Kirche als die zweitgeborene Schwester verstehen, die am erstgeborenen Bruder immer wieder schuldig geworden ist und die sich selbst damit der Gefahr der Paganisierung ausgesetzt hat.

Denn aus der jüdischen Wurzel fließen (mindestens) drei tiefe theologische Einsichten, die immer dort verloren zu gehen drohen, wo das Jüdische aus dem Christlichen verdrängt wird:

– Die Einsicht, daß Gott nicht zuerst der »Gott der Philosophen« (Pascal) ist, sondern der Gott Abrahams und Sarahs, der Gott Israels, der mit seinem wandernden Gottesvolk durch die Geschichte geht. Gegen alle Spiritualisierung, Gnostizierung, Rationalisierung, Platonisierung, gegen alle Verabsolutierung, Klerikalisie-

rung, Dogmatisierung bleibt er der Weg-Gott, der tief in die Geschicke der Menschen verstrickt ist und alle Verfestigungen aufbricht, die seinem Willen zuwiderlaufen.

– Die Einsicht, daß Gott das Schwache vor dem Starken erwählt: das kleine und politisch vollkommen unbedeutende Volk Israel erhält den Vorzug vor den Weltreichen von Ägypten bis Rom; der jüngste der acht Söhne Isais, David, wird zum König Israels erwählt, nicht der Erstgeborene; der Zimmermannssohn Jesus von Nazareth wird zum Sohn Gottes angenommen, nicht Herodes oder Pilatus.

– Die Einsicht, daß die Endvollendung, die Erlösung der leidenden Kreatur noch aussteht. In diesem Messianismus liegt eine Kampfansage gegen allen weltlichen und kirchlichen Triumphalismus und Imperialismus. Die Juden sind »Experten für die unerfüllte Zeit« (A. Cohen).

Das Stimmgabelmodell hat gegenüber den anderen Modellen den Vorteil, 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 gezeigt hat, nicht das Bekenntnis zu Jesus Christus. Das Christuseignis gibt den Völkern, die sich zu Christus bekennen, Anteil am einen Bund Gottes mit seinem Volk, ohne diesen Bund »aufzuheben«.

Doch verbirgt sich in dieser Aussage die brisante Frage, ob es eine theologisch legitime Fortsetzungsgeschichte des Bundes Gottes mit dem biblischen Israel geben kann, die nicht über Christus vermittelt ist. Diese Frage ist deshalb so brisant, weil sie sich unmittelbar auf das Nervenzentrum des christlichen Glaubens richtet: auf die Christologie, präziser: auf das »solus Christus«, auf die Frage, ob der in und durch Jesus Christus eröffnete Weg zu Gott der absolut *einzig* Weg zu Gott ist.

Dabei geht es nicht darum, Abstriche an der Christologie zu machen, um so vermeintliche Dialoghindernisse aus dem Weg zu räumen. Es geht mir um eine biblisch verantwortbare, systematisch-theologische Auslegung der Christusbotschaft, die Gottes Heilshandeln nicht christozentrisch auf Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi beschränkt, die vielmehr theozentrisch das volle Universalitätspotential ausschöpft, das die Theologen der Alten Kirche mit der Trinitätslehre zu erfassen versuchten.¹⁰ Und so liegt das Interesse an einer solchen Christologie gar nicht allein und nicht primär in der Förderung des jüdisch-christlichen Dialogs, letztlich liegt es in einem innerchristlichen Plausibilitätsgewinn für die Botschaft von der allumfassenden Menschenliebe Gottes. Die Vorstellung, daß Menschen wegen ihres Bekenntnisstandes davon ausgeschlossen sein könnten, widerspricht dieser Botschaft, was am schönsten wohl in Mt. 25, 31 ff zum Ausdruck gebracht ist.

Theozentrische Christologie

Wenn ich (wie viele andere) eine Revision der alexandrinischen Inkarnationschristologie mit ihrer Zwei-Naturen-Lehre fordere, dann heißt »Revision« dabei keineswegs: Elimination. Es heißt: Rückübersetzung der Aussageintention in jenen judenchristlichen Bezugsrahmen, dessen Kategorien uns heute näher liegen als die Substanzontologie der hellenistischen Philosophie. Während die im Rückgriff auf einige Stellen im johanneischen Schrifttum begründete Vorstellung von der Inkarnation des Logos immer in der (monophysitischen) Gefahr stand, das *vere homo*, nicht voll zur Geltung bringen zu können, geht die hier vorgeschlagene theozentrische Christologie von der synoptischen Überlieferung aus, nimmt die Selbstunterscheidung Jesu von Gott (etwa Mk 10, 17 f) und sein Ausgerichtetsein auf Gott¹¹ ernst und bringt das Menschsein Jesu und damit auch sein Judesein ganz zur Geltung, ohne dabei den christlichen Glauben auf den »historischen Jesus« reduzieren zu wollen.

Ich interpretiere die Inkarnations- im Licht einer Inspirations-Christologie, die in Jesus Christus die einzigartige, aber nicht einzige, die universal-normative, aber nicht exklusiv-geltende Selbsterschließung Gottes erkennt und so wirklich Raum läßt für den jüdischen Weg mit Gott. Ihr Grund-Satz könnte lauten: Christus ist die Ikone Gottes (2. Kor 4, 4; Kol 1, 15), nicht aber Gott selbst oder ein zweiter Gott neben ihm. Er ist die *Manifestation*, die *Repräsentation* oder in klassischer Terminologie; die *Offenbarung* Gottes, die einzigartige Verdichtung seines Geistes, seines »Wortes« und seiner Weisheit in einem galiläischen Juden, nicht aber ein in Menschengestalt transformierter, auf Erden wandelnder Gott oder ein deifizierter Mensch. Die mit der Inkarnationsvorstellung ausgesagte Gottessohnschaft ist demnach nicht (ontischer) Grund, sondern (metaphorischer) Ausdruck des Glaubens – des Glaubens, daß Jesus als *vere homo* in Wahrheit das Ebenbild Gottes – und darin die Bestimmung allen Menschseins (Mt 5, 48) – darstellt.

Damit ist einer Geistchristologie der Vorzug vor der Logoschristologie gegeben. Die Vorstellung von der Inkarnation des Logos muß dabei keineswegs entfallen. Sie wird nur nicht mehr in ontologischen Kategorien entwickelt, sondern »funktional« im Anschluß an die judenchristliche Vorstellung der Geistbegabung. Der Geist als die kreative und »therapeutische« Energie Gottes erhält die Schöpfung am Leben und strebt danach, sie zur Vollendung zu führen. In Jesus Christus ist diese Gottesgegenwart einzigartig in geschichtlicher Konkretion repräsentiert, ohne daß sie deshalb auf diese eine als einzige Repräsentanz festgelegt sein müßte. In ihr ist Gott ganz und gar gegenwärtig (*totus Deus*), ohne daß man sagen müßte: das Ganze Gottes (*totum Dei*) erschöpfte sich in ihr.

Im Grunde ergibt sich dieser Gedanke unmittelbar aus der Trinitätslehre, die ja besagt, daß Gott als *totus Deus* in jeder der drei Personen anwesend ist und daß die Werke dieser Personen nach außen untrennbar sind (*opera ad extra indivisa sunt*). Demnach kann Gottes Heilswirken nicht von einer der drei Personen allein ausgesagt werden. Das aber hat zur Folge, daß die Beziehung der Juden zu Gott – als Beziehung zu Gott, dem Vater, der sich in seiner Schekhina präsent macht – keiner Ergänzung bedarf. »Was in den jeweiligen Begegnungen mit Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist erschlossen wird, mag ergänzungsfähig durch andere Erfahrungen sein aber es ist nicht ergänzungsbedürftig durch sie.«¹²

Das Christuseignis ist für Gottes Heilshandeln nicht *konstitutiv*, sondern *repräsentativ*.¹³ Konstitutiv für dieses Heilshandeln ist allein Gottes uranfänglicher, endloser und universaler Heilswille, der alle Wirklichkeit übergreift, um sie über sich hinauszuführen. In Jesus hat er eine einzigartige Darstellungsform gefunden, die aber nicht zur einen und einzigen Möglichkeit und Wirklichkeit der Heilserregung verabsolutiert werden kann. In dieser Darstellungs-»Funktion« (»Offenbarung«) liegt die Bedeutung Jesu Christi, weniger in seinem gott-menschlichen *Wesen*.

Mit den hier nur angedeuteten Grundzügen einer theozentrischen Christologie ist nicht einer willkürlichen Relativierung der Christusbotschaft das Wort geredet, sondern ihre biblisch verantwortbare – wenn nicht gar geforderte – Rückbindung an den größeren Bezugsrahmen des trinitarischen Redens von Gott gefordert. Auf diese Weise läßt sich einer Tendenz entgegenzutreten, die in der Christusverehrung immer schon angelegt ist (ganz ähnlich übrigens in der Buddhaverehrung): Der Tendenz zur Vergöttlichung des Gottessmittlers bis hin zu seiner Vergötzung, von der Bethge sprach. Die Ikone steht in der Gefahr, zum Idol zu werden. Man begnügt sich nicht mehr mit der sakramentalen, symbolisierenden Funktion der Ikone, sondern identifiziert sie mit Gott selbst und erklärt sie zu seiner ureigenen Seinsweise. In dieser »Beigesellung« aber liegt ein grundlegender Verstoß gegen das Erste Gebot. Er lautet auf Idolatrie. Genau dagegen aber richtet sich der im Namen des Monotheismus vorgetragene Protest der Juden (und Muslime).

Eine theozentrische Christologie, die sich selbst unter dem »eschatologischen Vorbehalt« stehend weiß, die in Jesu Tod und Auferstehen nicht schon die endgültige Erfüllung der Erlösungshoffnung, sondern deren proleptischen Vorschein erkennt – eine auf das kommende Gottesreich verweisende Christologie, die es Gott zutraut, den Menschen auch außerhalb des Evangeliums von Jesus, dem Christus, Wege zu diesem Reich zu bahnen –, eine solche Christologie führt in keiner Weise zu einer

Herabminderung des durch Christus vermittelten Weges. Im Gegenteil: In dieser Unterstellung kommt das ganze Ausmaß des allumfassenden Heilshandelns Gottes, das sich in Jesus Christus manifestiert hat, erst recht zur Geltung. Dieser allgemeine Heilswille Gottes ist es letztlich, der das Geschwisterverhältnis zwischen Juden und Heiden begründet und eine *dialogische* Form des Umgangs mit den Juden gebietet. Das schließt die Judenmission im Sinne der Bekehrung zum Christentum radikal aus. Das öffnet aber den Blick dafür, daß Christen zusammen mit den Juden in der Mission Gottes unterwegs sind. »Mission ist Gottes fortgesetztes Handeln durch den Geist, um die zerbrochene Schöpfung zu heilen, um die Zersplitterung der Menschheit zu überwinden und um die Kluft zwischen Menschen, Natur und Gott zu überbrücken.«¹⁴ Christen ist dabei aufgetragen, »ihr Licht vor den Menschen leuchten zu lassen, damit diese ihre guten Werke sehen und Gott im Himmel preisen« (Mt. 5, 16). Sie sollen Gottes Geist, wie er sich in Christus manifestiert hat, in Worten, vor allem aber in ihrem Verhalten zur Wirkung verhelfen und auf diese Weise – und nicht durch ein Verschänzen hinter Absolutheitsansprüchen – Christus bezeugen.¹⁵

Wider den bibelhermeneutischen Marcionismus

Läßt sich das Stimmgabelmodell, läßt sich die Anerkennung der »bleibenden Erwählung« aber biblisch rechtfertigen? Zunächst ist grundsätzlich zu sagen: Ein Biblizismus, der meint, die abschließende Antwort Gottes über die Stellung der Juden wie ein ewig wahres Dekret aus der Bibel entnehmen zu können, wäre naiv; – so naiv wie der Versuch, hochkomplexe politische, soziale oder ethische Fragen unserer Zeit im einfachen Rückgriff auf Bibelstellen entscheiden zu wollen. In solcher Schlichtheit kann es eine »biblische Theologie« gewiß nicht geben. Zu sehr ist die Bibel ein Vielstimmenbuch, aus der sich sehr verschiedene Positionen begründen und verwerfen lassen. Und zu sehr ist ihre Botschaft eingebettet in die Umstände ihres Entstehungskontextes. Auch die Rede von der »bleibenden Erwählung der Juden« läßt sich nicht einfachhin aus dem NT deduzieren, auch nicht aus Röm 9–11. Es mag Stellen dort geben, die für diese Interpretation anschlussfähig sind, Röm 9–11 im ganzen ist es nicht¹⁶, geschweige denn der ganze Paulus. Nicht von ungefähr dienten seine Äußerungen immer wieder dazu, das Erfüllungs-, aber durchaus auch das Substitutionsmodell zu rechtfertigen. Schon das Entschränkungsmodell kann sich nur noch auf eine schmale Textgrundlage stützen. Nach den Erkenntnissen einer jahrzehntelangen Debatte über Hermeneutik darf man den Grundsatz, daß die Schrift sich selbst interpretiert, in dieser Form als

schlichtweg falsch bezeichnen. Der Ausleger interpretiert die Schrift, geleitet von seinem Vorverständnis, das selbst wiederum historisch bedingt ist. Wer in seinem theologischen Gesamtverständnis von der »bleibenden Erwählung der Juden« überzeugt ist, der wird einige projüdische Belegstellen (wie Röm 11, 1f oder Joh 4, 22) in den Vordergrund stellen und andere (wie etwa 1. Thess 2, 14f) aus ihrer historischen Bedingtheit heraus deuten und ihre Allgemeingültigkeit damit in Abrede stellen (oder sie gar als Interpolationen abtun). Wer dem Substitutionsmodell oder dem Erfüllungsmodell den Vorzug geben will, wird genügend andere Stellen finden, die er zu Paradigmen erklären kann. Einer solchen Auslegung haftet immer der Beigeschmack des Willkürlichen an.

Es ist das die Auslegung (und damit die Selektion der zur Begründung herangezogenen Bibelstellen) leitende Vorverständnis, das einer »biblischen Rechtfertigung« bedarf. Diese aber wird sich nicht in einer naiv-biblizistischen Wiederholung dessen, was geschrieben steht, erschöpfen können. Sie wird hinter die ambivalente Oberfläche der Buchstaben gehen müssen, um dem Geist Gottes nachzuspüren, dessen Wirksamkeit in den Schriften der Bibel dokumentiert ist; – dokumentiert aber in doppelter Brechung: »ontisch« gebrochen beim Eingehen in das (sündige) Bedingungsgefüge der Wirklichkeit und »epistemologisch« gebrochen bei seiner Wahrnehmung und deren Verschriftlichung durch die Autoren der biblischen Texte.

Und dennoch – so behaupte ich – ist in hinreichender Klarheit erkennbar, daß der Intention dieses Geistes nach die Trennwand zwischen Juden und »Griechen« aufgehoben sein soll. Erst die bittere Erfahrung, daß sich die Kluft statt dessen immer weiter vertiefte, führte zu den bitteren antijüdischen Stellen im NT. Diese können nicht exegetisch relativiert oder historisch neutralisiert, sie müssen einer theologischen Sachkritik unterworfen werden. Solche Sachkritik aber setzt »evangelische Freiheit« im Umgang mit der Schrift voraus: So wie der Geist Gottes von der Vergötzung religiöser und moralischer Normen befreit, so auch von bibelhermeneutischer Gesetzlichkeit, d. h. von aller Vergötzung des Schriftwortes.

Bei der Auslegung der nt-lichen Stellen über die Juden bedarf es demgegenüber einer vorsichtigen Übersetzungsarbeit nach der »Adäquationsmethode«, die versucht, ein eigenes Urteil in Verantwortung – weniger vor dem Buchstaben einzelner Bibelstellen, als vielmehr vor dem »Geist« der Christusbotschaft im ganzen zu bilden. Dabei wird sie in Rechnung stellen, wie sehr die antijüdischen Stellen des NT aus dem Kontext der damaligen Konfrontationssituation zwischen der jüdisch-messianischen Sekte der Christusanhänger und den jüdischen Autoritäten zu verste-

hen sind. Im Bewußtsein ihrer Wirkungsgeschichte können sie nicht ungebrochen das Verhältnis zwischen Christen und Juden in unserer Zeit begründen. Man muß über sie hinausgehen, indem man ihren Kontext mitübersetzt, was heißen kann: indem man die damalige innerjüdische Kritik in eine innerchristliche Kritik an Vergesetzlichungen in Kirche und Theologie überträgt; nicht zuletzt in eine Kritik an solchen Vergesetzlichungen, die zur Feindschaft gegen die Juden führten. Das ist die bibelhermeneutische Seite der erforderlichen theologischen Konversion. Eine vermeintliche Orthodoxie, die nicht zu einer »christusförmigen« Orthopraxis führt, widerlegt sich selbst.

Das Grundproblem scheint mir darin zu liegen, daß sich die beschriebenen Modelle in der Bibelhermeneutik reproduzieren, indem sie implizit immer schon die Zuordnung von »Altem« und »Neuem« Testament bestimmen. So spiegelt sich das Substitutions- oder das Erfüllungsmodell in einem (oft unreflektierten) Marcionismus in der Bibelhermeneutik ab, der ganz selbstverständlich das AT ausscheidet und nur vom NT ausgeht, wenn es um die theologische Beziehungsbestimmung zu den Juden geht. Demgegenüber plädiere ich dafür, die Bibel als ganze zu nehmen, als Nacherzählung der konfliktreichen Geschichte Gottes mit seinem Volk. Diese Geschichte hat aber – wie alle menschliche Seinsverfassung – immer die Qualität des *simul iustus et peccator*. Aus heutiger Sicht gesehen gehört die in weiten Teilen des NT beschriebene Haltung gegenüber den Juden eher auf die Seite des peccatum, die fortzuschreiben es keine Rechtfertigung gibt.

Anmerkungen:

- 1 Überarbeitete Form eines Vortrages, der am 8.2. 94 an der Augustana Hochschule in Neundettelsau gehalten wurde.
- 2 E. Bethge, in: Religion ist nichts, Glaube ist alles. Gespräch mit dem Theologen Eberhard Bethge, in: EvKomm 8/94, 475.
- 3 Nach J. Chrysostomos »taugen die Juden nur noch für den Schlächter«, Petrus Venerabilis fordert, die Juden sollten »zu einem Leben ärger als der Tod aufbewahrt bleiben« und M. Luther gibt den »treuen Rat«, »daß man ihre Synagoge oder Schule mit Feuer ansteckt« (siehe: R. Rendtorff [Hg], Arbeitsbuch Christen und Juden. Gütersloh 1979, 229).
- 4 Vgl. D. Ritschl, Israel/Kirche – Juden/Christen, in: P. Neuner, D. Ritschl (Hg), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie (Beihft zur ÖR 66), 1993, 158–162. Differenzierter ist das Modellschema, das B. Klappert in *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths* (München 1980), 14–37, entworfen hat.
- 5 EKK XIII, Neukirchen, Zürich 1986, 113.
- 6 G. Wigoder, Interreligiöser Dialog. Eine jüdische Perspektive, in: Dialog der Religionen 1, 1991, 53.
- 7 John T. Pawlikowski, Art. »Judentum und Christentum« in: TRE, Bd. 17, 398f.
- 8 N. Lohfink, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum jüdisch-christlichen Dialog, Freiburg/Br. 1989, 104ff.

- 9 »Wir erkennen heute, daß viele Jahrhunderte der Blindheit unsere Augen verhüllt haben, so daß wir die Schönheit Deines auserwählten Volkes nicht mehr sehen und in seinem Gesicht nicht mehr die Züge unseres erstgeborenen Bruders erkennen. Und wir begreifen, daß wir ein Kainsmal auf unserer Stirn tragen. Im Laufe der Jahrhunderte hat unser Bruder Abel im Blute gelegen, das wir vergossen – und er hat Tränen geweint, die wir verursacht haben, weil wir Deine Liebe vergaßen.«
- 10 Zum Kontext der folgenden Überlegungen siehe: R. Bernhardt, *Deabsolutierung der Christologie?* in: M. v. Brück, J. Werbick (Hg), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien* (QD. 143), Freiburg Br. 1993, 144–208.
- 11 Ausführlicher: R. Bernhardt, *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennernut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch*, Stuttgart 1994, 207f.
- 12 G. Theißen, Zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum, in: *Kirche und Israel* 3, 1988, 188.
- 13 Diese Unterscheidung geht auf S. Ogden zurück. Zur Darstellung und Kritik siehe: R. Bernhardt, *Deabsolutierung der Christologie?* a.a.O. 176–184.
- 14 S. J. Samartha, Mission in einer religiös pluralen Welt, in: R. Bernhardt, *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 200.
- 15 Vgl. dazu auch: R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, 1993².
- 16 Siehe die zutreffende Summierung des exegetischen Befundes bei: J. Grashof, Israel, die Kirche und die Erwählung, in: *DtPfrbl* 2195, 59–61.

