

Karl Barth und der interreligiöse Dialog heute

**Vorträge im Karl-Barth-Jahr 2019
an der Melancthon-Akademie Köln**

Herausgegeben von Martin Bock und Wolfgang Hüllstrung,
Düsseldorf 2020

*Gewidmet
Prof. Dr. em. Bertold Klappert,
Wuppertal,
im Rückblick auf seinen 80. Geburtstag
am 21. Juli 2019.*



Düsseldorf, im Dezember 2020

Lektorat: Ingrid Daniel

Layout: Grafikgestalten Schmerling und Kemmerling, Düsseldorf

Druck: ALBERSDRUCK GMBH & CO KG, Düsseldorf

INHALT

Vorwort der Herausgeber	4
<i>Wolfgang Hüllstrung:</i> Zur Einführung: Karl Barths Theologie und der interreligiöse Dialog heute	5
<i>Victor Kal:</i> Wa-chaj ba-hem, ani Ha-Shem. 'Und er lebt durch sie – Ich bin G-tt' (Levitikus 18,5)	8
<i>Andreas Pangritz:</i> Die „eine große ökumenische Frage“: Karl Barths Entdeckung der theologischen Bedeutung des Judentums	20
<i>Gregor Etzelmüller:</i> Karl Barth und der christlich-islamische Dialog	30
<i>Martin Bock:</i> Karl Barths Entdeckung des Judentums und die „dämonische Verrücktheit“ des Antisemitismus heute in Kirche und Gesellschaft: Ergebnisse eines Podiumsgesprächs	40
Hinweise zu den Autoren	43

VORWORT DER HERAUSGEBER

Anlass für die Akademie-Tagungen, in deren Rahmen die hier abgedruckten Vorträge gehalten wurden, war das vom Reformierten Bund initiierte Karl Barth-Jahr 2019. Dieses Barth-Jubiläum bezog sich speziell auf Barths Römerbrief-Auslegung, genauer auf die 1919 erschienene erste Auflage seines berühmten gleichnamigen Werks - und damit war im Grunde vorgegeben, dass das Thema des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum im Rahmen des Jubiläums nicht ausgeblendet werden konnte. Bildet doch die immer wieder neue Beschäftigung Barths mit den Kapiteln 9 bis 11 des Briefes an die Römer eine der Grundlagen für seine innerhalb der christlichen Theologiegeschichte ganz und gar neuartige Israel-Theologie.

Die evangelische Stadtakademie der vier Kölner Kirchenkreise, die Melanchthon-Akademie, hat die Initiative ergriffen und - in Kooperation mit der Evangelischen Kirche im Rheinland und dem Reformierten Bund - zwei Tagungen ausgerichtet,¹ während derer die Theologie Karl Barths auf ihr Potential für den heutigen christlich-jüdischen wie auch christlich-muslimischen Dialog hin befragt wurden. Mit dieser Publikation möchten wir drei Vorträge dieser Tagungen einem breiteren Publikum zugänglich machen. Denn bei beiden Tagungen ist deutlich geworden: Karl Barths Theologie kann für Fragestellungen, die sich aus dem heutigen interkulturellen und multireligiösen Miteinander ergeben, wertvolle Orientierung und Denkanstöße liefern.

Prof. Gregor Etzelmüller, Dr. Victor Kal und Prof. Andreas Pangritz danken wir dafür, dass sie ihre Vorträge für den Druck zur Verfügung gestellt haben. Wir hoffen, dass diese Publikation Interesse weckt und mit dazu beiträgt, dass sich sowohl der christlich-jüdische als auch der christlich-muslimische Dialog wieder stärker mit den grundlegenden - auch ökumenisch relevanten - Fragen des christlichen Glaubens und des theologischen Selbstverständnisses der Kirche verknüpfen.

Die Vorträge wurden 2019 im Jubiläumsjahr von Karl Barth gehalten; publiziert werden sie nun im Jahr 2020, in dem die Evangelische Kirche im Rheinland ebenfalls ein Jubiläum begeht: sie blickt zurück auf 40 Jahre Rheinischer Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“.

Die mit beiden Jubiläen markierte Schnittstelle ist in besonderer Weise mit dem Werk des langjährigen Professors für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, Bertold Klappert, verbunden. Seinen 80. Geburtstag, den er im Juli 2019 feiern durfte, möchten wir deshalb zum Anlass nehmen, ihm diese Publikation zu widmen.

Düsseldorf / Köln, im Sommer 2020



*Dr. Martin Bock
Leiter der Melanchthon-
Akademie Köln*



*Kirchenrat Wolfgang Hüllstrung
Dezernat für Theologie /
Christlich-Jüdischer-Dialog
der Evangelischen Kirche im
Rheinland*

¹ Die Tagung am 21.3.2019 „... und damit Gott die Ehre geben! Karl Barth und der christlich - islamische Dialog“ und die Tagung am 13.9.2019 „Karl Barths Frage nach Israel. Impulse für das christlich-jüdische Gespräch heute“.

ZUR EINFÜHRUNG: KARL BARTHS THEOLOGIE UND DER INTERRELIGIÖSE DIALOG HEUTE

Wolfgang Hüllstrung

In der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) wurde an vielen Orten bereitwillig die Anregung aufgenommen, das Jahr 2019 für eine Neubesinnung und Wiederentdeckung des theologischen Werks von Karl Barth zu nutzen. Nicht, dass Barths monumentales Werk in Vergessenheit zu geraten drohte! Das hat schon die kontinuierliche und vielfältige Auseinandersetzung mit seiner Theologie außerhalb des deutschsprachigen Raums verhindert. Aber auch im Hinblick auf Theologie und theologische „Klassiker“ sind hin und wieder Unterbrechungen und Pausen notwendig, damit kreative Neuanfänge und Wiederentdeckungen möglich werden. So konstatiert Michael Beintker im Jahr 2016: *„Man kann das Werk Barths heute aus der Distanz der Nachgeborenen betrachten, die nicht mehr unmittelbar in die einst mit ihm und um ihn ausgefochtenen Kontroversen verwickelt sind. Die Sichtweisen sind deutlich entspannter. Die Vertreter der verschiedensten Denkschulen und Interpretationsrichtungen können konstruktiv miteinander diskutieren ... Auf diese Weise sind Räume für neue Entdeckungen und eine neue Aufgeschlossenheit für Barths Theologie entstanden.“*¹

Die mit Karl Barths Person und Werk verbundenen Polarisierungen haben sich natürlich nicht nur im Bereich akademischer Theologie, sondern auch in der Kirche niedergeschlagen. Sie spiegeln sich wider in kontroversen Auffassungen zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft bzw. Kirche und Politik. Sie spiegeln sich ebenso wider in dem empirical turn bzw. cultural turn, den praktische und kirchliche Theologie seit den späten 60er Jahren vollzogen hat und der sich - gerade in Bezug auf Barths Theologie - wohl am deutlichsten in der Renaissance eines positiv konnotierten Religionsbegriffs (und auch Kulturbegriffs) manifestiert.

Gegenüber der gesellschaftspolitischen und religionssoziologischen Situation zur Zeit Karl Barths vor, während und nach dem Zweiten Weltkrieg, stellen sich heute der Kirche und Theologie grundlegend neue Fragestellungen und Herausforderungen, die sich damals noch nicht voraussehen ließen. Diese resultieren einerseits aus einer zunehmenden Konfessionslosigkeit in Deutschland und benachbarten westeuropäischen Ländern, andererseits aus einem wachsenden Religions- und Konfessionspluralismus, der einhergeht mit der Entwicklung hin zu einer multikulturellen und migrationsoffenen Gesellschaft - eine Entwicklung, die nicht zuletzt die Situation des Judentums wie auch des Islam in Deutschland tiefgehend prägt.

Der Frage nachzugehen, wie sich in Bezug auf diese neuen Kontexte Impulse aus Karl Barths Theologie entnehmen lassen, ist für die Kirche eine lohnende Aufgabe. Dabei verdient das Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge bzw. Kirche und Israel besondere Aufmerksamkeit. Denn es gehört bekanntlich zu den (überraschenden) Entdeckungen Barths, die Frage nach diesem Verhältnis als eine Frage nach Gott selbst, nach seinem Bundeswillen und dem darin eingebetteten Erwählungshandeln zu betrachten.

Für die Evangelische Kirche im Rheinland war Barths Rede von der einen doppelgestaltigen Gemeinde Gottes, die *„als das Volk Israel ... und zugleich als die Kirche aus Juden und Heiden“* existiert,² wegweisend. Sie bildet den Verstehenshorizont ab, in dem die israeltheologischen Kernaussagen Karl Barths gehört wurden, die dann als *„Stimmen der Väter“* dem Beschluss der Landessynode *„Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“* im Januar 1980 ein tragfähiges Fundament gegeben haben.

40 Jahre nach dem „Rheinischen“ Synodalbeschluss bleibt allerdings zu konstatieren, dass sich ein Prozess der Erneuerung - zumal wenn es dabei um grundlegende Fragen des Gottes- und Kirchenverständnisses geht - nicht einfach per einmaligem Synodalbeschluss verwirklichen lässt. Es ist heute deutlich, dass hier erst der Anfang eines langen Weges beschritten ist.

Wenn Michael Weinrich im Hinblick auf die akademische Theologie konstatiert, dass Barth *„bis heute allein geblieben ist ... mit seinen ... israeltheologischen Herausforderungen, vor die er die Kirche vor allem um Gottes willen gestellt sieht“*,³ dann spiegelt sich dies auch im Bereich des kirchlichen Lebens wider. Deshalb hat sich die Landessynode der Evangelischen Kirche im Januar 2020 erneut mit diesem Thema beschäftigt und *„Umkehr und Erneuerung“* als *„eine bleibende Aufgabe“* deklariert: *„(Die Landessynode) sieht ein erneutes bekräftigendes, vertiefendes und aktualisierendes Wiederaufgreifen (relecture) des Synodalbeschlusses von 1980 als dringend notwendig an“* (Beschluss LS2020-B19). Im Blick sind dabei unter anderem Defizite in der theologischen Hochschulausbildung sowie in der homiletisch-liturgischen und katechetischen Praxis.

Inwiefern dies auch Konsequenzen oder Implikationen für den christlich-muslimischen Dialog hat, ist innerhalb von Kirche und Theologie eine noch offene Frage. Manche theologische Anfragen an das Christentum, die von Juden und Jüdinnen im christlich-jüdischen Dialog gestellt wurden, kehren in anderer Form auch im christlich-muslimischen Dialog wieder. Dies verwundert angesichts der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge von Judentum, Christentum und Islam nicht. Andere Aspekte des christlich-muslimischen Dialogs lassen sich mit denen des christlich-jüdischen Dialogs kaum vergleichen.

Die hier abgedruckten Vorträge befassen sich mit den angesprochenen Themenbereichen. So legt der Bonner systematische Theologe Andreas Pangritz in seinem Vortrag die zentrale Bedeutung dar, die der Bestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum innerhalb der Theologie Karl Barths zukommt. Dabei wird Barths Diktum von 1966, dass es *„nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum“*, in Bezug zu vergleichbaren Aussagen Barths in anderen Zusammenhängen seines Werks gesetzt. Auf diesem Hintergrund fordert Pangritz einen veränderten Ökumene-Begriff, bei dem die *„Anerkennung der Alterität des Anderen“* und Ökumene als *„eine Gemeinschaft, in der Christus gerade in der bleibenden Verschiedenheit präsent ist“*, zur Geltung gebracht werden.

Der Amsterdamer Philosoph Victor Kal führt in seinem Vortrag eher indirekt den Dialog mit Karl Barth, indem er eine von jüdischer Religionsphilosophie inspirierte Gesetzesauslegung entwickelt, die *„das Gesetz“* bzw. die Tora als Vehikel der Freiheit beschreibt. In einem scharfsinnigen Lektüredurchgang durch die Großerzählung der fünf Bücher Mose zeigt Kal anhand der Phänomene *„Emanzipation“* und *„Kosmopolitismus“* auf, welches individuelle und kollektive Befreiungspotential ein jüdisches Tora-Verständnis in sich birgt.

Mit dem Vortrag von Gregor Etzelmüller, systematischer Theologe an der Universität Osnabrück, wird der thematische Horizont auf Fragen des christlich-muslimischen Dialogs ausgeweitet. Dabei entfaltet Etzelmüller den Gedanken, dass Barths christologische Konzentration das Gespräch und die Verbundenheit mit Menschen nicht-christlicher religiöser Zugehörigkeit keineswegs behindert, sondern umgekehrt gerade ermöglicht. Dies gründet er auf eine Auslegung des für die Barth'sche Dogmatik zentralen Topos: *„Gott will nicht ohne den Menschen sein“*, und *„wie wir keine Menschenlosigkeit Gottes denken können, können wir letztlich auch keine Gottlosigkeit des Menschen denken“*. In Bezug auf jeden Menschen, also auch auf jeden Menschen anderen Glaubens, bekennt der christliche Glaube: *„der Mensch ist nicht nur Geschöpf und Sünder, sondern ein Geschöpf, in dessen Leben Gott rettend gegenwärtig ist“*.

Der abschließende Artikel von Martin Bock, Leiter der Melanchthon-Akademie in Köln, bringt - als Zusammenfassung der Podiumsdiskussion - aktuelle Fragen (und Antworten) zur Sprache, für die eine Beschäftigung mit Barths Israeltheologie impulsgebend sein kann. Im Vordergrund stehen dabei Barths wegweisende und vorausschauende Gedanken zum Zusammenhang zwischen Antisemitismus und Gottesfeindschaft sowie die bleibende Aufgabe, antijudaistische Elemente innerhalb christlichen Glaubens und Lehrens zu überwinden.

1 M. Beintker (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, S. 8.

2 K. Barth, Kirchliche Dogmatik Bd. II/2, Zürich 1942, S. 218.

3 M. Weinrich, Karl Barth, Göttingen 2019, S. 43.

WA-CHAJ BA-HEM, ANI HA-SHEM. 'UND ER LEBT DURCH SIE – ICH BIN G-TT' (LEVITIKUS 18,5) ¹

Victor Kal

I Einleitung

Der Satz *wa-chaj ba-hem, ani HaShem* „und er lebt durch sie - ich bin G-tt“ stammt aus dem dritten Buch der Tora, dem Buch Levitikus, Kapitel 18, Vers 5. Hier wird gesagt, wie der Mensch (nach Ansicht der Tora) zum Leben erweckt wird - oder mit anderen Worten, wie der Tora-Mensch, der *ben torah*, zum Leben erwacht. Jeder weiß, dass man sich „Leben“ nicht vollständig beschaffen kann und dass man „Leben“ schon gar nicht erschaffen kann. Leben kann man sich nur geben lassen. Man *wird* inspiriert, man *wird* motiviert, man *bekommt* Energie. Lässt man diese Tatsache jedoch beiseite, dann steht einem früher oder später ein Burn-out bevor. Der zitierte Satz geht deshalb auch weiter mit: *ani ha-Shem* „ich bin G-tt“. Das bedeutet: Leben wird mir vom Schöpfer zugeteilt, es wird für mich vom Schöpfer verfügt. Inspiration, Orientierung und Identifikation werden dem Menschen gegeben. Nur so wird er als Mensch konstituiert, nur so wird er erneuert, nur so wird er ein anderer Mensch. Es ist der Schöpfer, der all dies für ihn verfügt - derselbe Schöpfer wie der, mit dem die Tora beginnt.

Der Satz „und er lebt durch sie - ich bin G-tt“ besteht aus drei Teilen: „er lebt“, „durch sie“, und „ich bin G-tt“. Den ersten Teil, „Leben“, habe ich schon erwähnt. Leben kann man sich nur geben lassen. Auch den dritten Teil, „ich bin G-tt“, habe ich besprochen. Leben bekommt man durch den Schöpfer als etwas Unverfügbares. Man könnte jetzt denken, dass damit schon alles gesagt ist. Dies ist jedoch nicht der Fall. Denn es geht der Tora gerade um den Mittelteil des Satzes: „durch sie“. Der dritte Teil, „ich bin G-tt“, folgt wie eine Zugabe, der etwas anderes vorausgeht. Man könnte sagen: „ich bin G-tt“, sehr schön - aber dieser G-tt manifestiert sich offenbar nur vermöge eines vorausgehenden „durch sie“. Dieses „durch sie“ liegt auf der Seite des Menschen im Gegenüber zu seinem G-tt. Somit geht es hier um eine Verantwortung, die dem Menschen zukommt.

Nehmen wir in den Blick, was die Tora meint, wenn sie sagt „durch sie“. Das „sie“ bezieht sich auf die Gesetze und Rechtsordnungen, die im Kontext zuvor erwähnt werden. Die hebräische Bezeichnung für „Gesetze“ und „Rechtsordnungen“ lautet: *chukkim* und *mishpatim* - zwei Wörter, die in der Tora eine feste Kombination bilden. Auf die Unterschiede zwischen Gesetzen und Rechtsordnungen gehe ich jetzt nicht ein. Im Weiteren spreche ich einfach von Gesetz. Nach der Tora wird vom Israeliten erwartet, dass er dieses Gesetz einhält. Nur indem er sich unter das Gesetz stellt und das tut, was das Gesetz vorschreibt, ist ein Mensch ein Israelit. Nur *kraft des Tuns des Gesetzes* hat er Zugang zu dem „Leben“, das ihm als Israeliten versprochen ist: „er lebt durch sie“, er lebt durch das Gesetz.

Der Gedanke, dass die Tora sagt, „er lebt durch das Gesetz“, stellt uns vor zwei erhebliche Probleme, auf die ich in dieser Einleitung noch eingehen möchte, bevor ich dann mit meinen eigentlichen Ausführungen beginnen werde.

1 Überarbeitete Fassung eines Vortrags vom 13. September 2019 an der Melanchthon-Akademie Köln. Der dort gehaltene Vortrag basierte auf einer Übersetzung aus dem Niederländischen.

Das erste Problem lässt sich unschwer erahnen. Wir haben gesehen, dass die Tora in dem zitierten Satz zwei völlig verschiedene Dinge sagt. Zuerst wird mitgeteilt, dass dem Menschen Leben zukommt kraft des Tuns des Gesetzes. Dann wird mitgeteilt, dass es der Schöpfer ist, der für den Menschen Leben verfügt, d. h. der ihm Leben zuteilt. Man kann darum fragen, wer hier eigentlich ausschlaggebend ist: der Mensch, der seinerseits das Gesetz tut, oder G-tt, der seinerseits über den Menschen entscheidet? Besteht hier nicht in der Tora ein Widerspruch, wenn gesagt wird: „durch sie lebt er - ich bin G-tt“? Das zweite Problem ist ganz anderer Natur. Die Idee, dass gerade das Tun des Gesetzes Leben ermöglicht, stößt in der modernen Welt auf Widerstand. Denn diese Idee steht im Widerspruch zu der für die moderne Welt charakteristischen Auffassung, wonach „Leben“ dynamisch, veränderlich und frei ist. „Gesetz“ wird hingegen als etwas Starres, Unveränderliches und Zwingendes angesehen. Für den Menschen ist das Gesetz eine Regel, die ihm von außen her auferlegt werden muss. Das Leben hingegen ist etwas, das nur von innen heraus gedeihen kann. Diese Gegenüberstellung von einem nur äußerlichen Gesetz und einem innerlichen Leben hat offensichtlich etwas mit dem Apostel Paulus und seinem Brief an die Galater zu tun, also mit einer christlichen Geschichte. Aber das ist hier nicht mein Thema. Die Frage, der ich hier nachgehe, lautet: Wie kann die Tora sagen, dass ausgerechnet kraft des Tuns des Gesetzes Leben ermöglicht wird?

Die beiden angesprochenen Probleme lasse ich nun erst mal so stehen. Behalten Sie sie aber im Hinterkopf! Ich werde noch darauf zurückkommen.

Voraussetzung meiner Gedankenführung ist: Ich lese die Tora als Jude, der ich bin. Die in der Synagoge gelesene Torarolle besteht aus 5 Büchern: Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri und Deuteronomium. Zugleich bin ich jedoch ein Philosoph. Das hat dazu geführt, dass ich in der Tora eine Philosophie gesucht habe: die Philosophie der Tora, das Denken der Tora. Es ist eine Philosophie, die in der Geschichte, die die Tora erzählt, zwar nur verborgen vorhanden ist, die aber deswegen nicht weniger eine Philosophie ist. Nach meiner Ansicht ist sie überdies eine Philosophie, die als „modern“ bezeichnet werden kann. Dass die Tora eine moderne Philosophie enthält, kann man schon an den Begriffen erkennen, die ich im Folgenden verwende: Freiheit, Verantwortung und Ernsthaftigkeit, Emanzipation und Kosmopolitismus, Verfassung und zivilgesellschaftliches Leben (*citoyenneté*), und vor allem Kritik an den Göttern, derer man sich bedient, um die eigene patriarchalische Tradition zu legitimieren. Der G-tt, den die Tora bezeugt, ist ein kritischer G-tt: ein G-tt, der aus patriarchalen Traditionen befreit.

Bevor ich wieder zur Frage nach dem Gesetz und zu den beiden angesprochenen Problemen zurückkomme, möchte ich zunächst darlegen, wieso die Tora zu dem Satz gelangt, der den Titel meines Vortrages bildet: „und er lebt durch sie - ich bin G-tt“. Es geht dabei vor allem um die Frage, was die Tora intendiert, wenn sie die von ihr erzählte Geschichte auf diesen Satz hinauslaufen lässt. Mit anderen Worten: Was genau steht für die Tora beim „Gesetz“ auf dem Spiel?

Ich beginne mit Abraham und dem Phänomen der Emanzipation und des Kosmopolitismus. Dann zeige ich, wie die Geschichte Abrahams, Isaaks und Jakobs in einer Sackgasse endet. Dies lässt sich sowohl im Hinblick auf Emanzipation als auch im Hinblick auf Kosmopolitismus darlegen. Jakobs Geschichte endet dann in Ägypten, also *nicht* in dem Land, das G-tt Abraham versprochen hatte. Aber in Ägypten entsteht ein zweiter Anfang. Dieser hat seinen Ausgangspunkt darin, dass die Israeliten das Gesetz auf sich nehmen - ein Gesetz, das Abraham nicht kannte. Wohlgermerkt: Lange bevor sie überhaupt in dem Land ankamen, das sie möglicherweise eines Tages erben könnten, verhielten sich die Israeliten bereits als gesetzestreue Bürger eines freien Staates! Meine These lautet: Indem die Israeliten das Gesetz auf sich genommen haben, hat sich ein Ausweg aus der Sackgasse eröffnet, in der Abraham, Isaak und Jakob stecken geblieben sind. Bei dem Gesetz, um das es hier geht, handelt es sich nämlich um die Verfassung der Israeliten (Exodus 13,10: *chukkah*). Erst dieses Grundgesetz ermöglichte den Israeliten in vollem Maße die Realisierung der Emanzipation und des Kosmopolitismus, die schon bei Abraham ihren Anfang genommen haben.

All dies ist auch in der Zeit, in der wir leben, von größter Bedeutung. Sind wir heute nicht Zeugen eines schwerwiegenden Mangels an Einsicht über die Bedeutung des Phänomens „Verfassung“?!

II Emanzipation

Im ersten Buch der Tora, im Buch Genesis, lesen wir zu Beginn des 12. Kapitels die folgenden Worte, mit denen G-tt Abraham zum ersten Mal anspricht: „Geh du, du deinerseits, weg von deinem Land, weg von deiner Herkunft, weg vom Hause deines Vaters, [geh] in das Land, von dem gilt: Ich zeige es dir!“ (Genesis 12,1). Hier ereignet sich der Beginn von Freiheit. Ein Versprechen von Zukunft zählt mehr als das Erbe der Vergangenheit. Allerdings steht Abraham erstmal mit leeren Händen da. Was aus diesem Versprechen werden soll, ist daher eine Frage des Vertrauens. Und das ruft dann sofort den Skeptiker auf die Bildfläche, der sagt: „Ich glaube jetzt erst mal nichts“. Der Skeptiker hat völlig recht. Auch Abraham selbst glaubt erst mal nichts. Aber der springende Punkt ist: der Skeptiker bleibt zu Hause, während sich Abraham auf den Weg macht.

Wo eine versprochene Zukunft schwerer wiegt als die geerbte Vergangenheit, da wird es allerdings schwierig. Denn woran kann sich Abraham jetzt noch orientieren? Er hat mit der Vergangenheit gebrochen, und die Zukunft ist noch nicht eingetroffen. Faktisch steht er mit leeren Händen da. Die Tora verschärft diese schwierige Situation, indem sie uns erstens erzählt, dass Abrahams Frau, Sarah, unfruchtbar ist, obwohl ja gerade sie diejenige ist, die ihm den versprochenen Nachwuchs liefern muss; und indem sie zweitens berichtet, dass das Land Kanaan, in dem Abraham ankommt, von einer Dürre befallen ist und keine Ernte hervorbringt, obwohl gerade dieses Land das von G-tt verheißene sein soll. Auf diese Weise verdeutlicht die Tora, dass Abraham jetzt völlig auf G-tt angewiesen ist. Indem er G-ttes Stimme Gehör schenkt, scheint sich Abraham faktisch von den Lebensgrundlagen abgeschnitten zu haben.

Abraham steht also mit leeren Händen da. Allein G-tt wird ihm das gewähren, wofür es geht: Nachwuchs und Land. Beides kann sich Abraham nicht eigenwillig aneignen, vielmehr muss er es sich geben lassen. Diese Erkenntnis bringt Abraham durch den Bau eines Altars zum Ausdruck, und auch dadurch, dass er letztendlich Isaak auf den Altar legt. Damit vertraut er G-tt Isaaks Leben an, um gerade auf diese Weise Isaaks Bedeutung als „verheißener“ Nachwuchs zur Geltung zu bringen.

Und ebenso hatte Abraham schon zuvor das Land an einen Altar gebunden (in Sichem, Bethel und Hebron), damit dieses Land tatsächlich Land in dem Sinne sein kann, wie es ihm versprochen wurde. Denn so wie sich sein Neffe Lot das Land aneignet (Genesis 13,11), kann Abraham sein Land nicht bekommen. Allein G-tt kann es ihm erben lassen. Deshalb ist hier die Opferhandlung entscheidend.

Eine Opferhandlung ist menschliches Handeln, aber menschliches Handeln von spezifischer Art. So geht es bei der Opferhandlung nicht darum, irgendetwas in der Welt zustande zu bringen oder zu realisieren - schon gar nicht Isaaks Tod. Vielmehr weist das Opfern als vorbereitendes Handeln per definitionem über sich selbst hinaus. Durch die Opferhandlung macht sich ein Mensch an irgendeinem „Dort“ für das Leben empfänglich, und zwar für das Leben, das er sich selbst nicht beschaffen kann. Daher bestimmt die Tora das Opfer als die zentrale Verantwortung des religiösen Menschen. Es handelt sich nicht um eine *moralische*, sondern um eine *religiöse* Verantwortung. In der Opferhandlung bekundet ein Mensch, Verantwortung für die eigene Endlichkeit und Unfähigkeit zu übernehmen. Er begeht die Opferhandlung, um nicht in der eigenen Endlichkeit gefangen zu sein. So kann der Mensch erst durch die Opferhandlung in seinem Verhältnis zu G-tt ein freier Mensch werden. Hierzu ist noch anzumerken: Was ein Mensch in der Opferhandlung äußerlich tut, kann er im Gebet auf innerliche Weise tun - damals wie heute. Das ist nicht sonderlich schwierig, aber der freie Mensch benötigt dies, weil er eben nicht nur frei ist, sondern auch endlich.

Dies ist die Gestalt der Emanzipation, wie die Tora sie sich vorstellt. Denn von einem patriarchalisch geprägten Regime (Herrschaft, Herrschaftssystem) kann jetzt keine Rede mehr sein. Es ist fortan ausgeschlossen, eigene Herrschaftsansprüche mit nationalen Mythen und völkischen Göttern zu begründen und dadurch zu legitimieren. Von all dem hat sich Abraham abgewendet. Künftig ist die höchste Autorität für ihn ein „Zukunfts-G-tt“: ein G-tt, der zunächst noch verborgen ist, und ein G-tt, der Leben geben wird. Dieser G-tt ist eine kritische Autorität.

In einem bestimmten Moment gibt Abraham kraft der Religion (Opferhandlung) einem verborgenen G-tt *doch noch* die Möglichkeit, über ihn, Abraham, zu verfügen - d. h. Leben für ihn zu verfügen. Insofern ermöglicht die Religion das Gelingen der Emanzipation. Und vielleicht kann man diesen Gedanken auch umdrehen: ohne Religion ist die moderne Emanzipation eine verlorene Sache.

III Der Kosmopolitismus

Abraham lässt sich durch G-tt aussondern, und damit beginnt sein *Alleingang* durch die Welt. Zugleich wird Abraham eine *universelle* Bedeutung verliehen: eine Bedeutung für die gesamte Menschheit. Die Tora formuliert dies folgendermaßen: „Durch dich werden alle Geschlechter der Erde gesegnet.“ (Genesis 12,3). In diesem Satz hängt das eine mit dem anderen zusammen. Sich durch die letztgültige Autorität, die über Himmel, Land und Leben verfügt, aussondern zu lassen, hat zwei Konsequenzen: Einerseits ist es nun nicht mehr möglich, sich mit irgendeiner traditionellen patriarchalischen Herrschaft, die sich in der Welt etabliert hat, ohne Weiteres zu identifizieren. Andererseits ist man nun dazu verpflichtet, jegliche existierende Herrschaft kritisch am Verhältnis zu der alles übersteigenden letztgültigen Autorität zu beurteilen.

Den sich daraus ergebenden Kosmopolitismus Abrahams bringt die Tora durch die Assoziation mit der Zahl 10 zum Ausdruck. Die Zahl 10 zeigt an, dass eine Sache vollständig (*shalem*) ist und als solche sichtbar wird. Die Pointe liegt darin, dass die Tyrannei der Herrschaftssysteme der Welt dann endet, als es Abraham gelingt, den Herrschenden gegenüber als Vertreter des Prinzips der Freiheit aufzutreten. Indem sich Abraham an dem orientiert, den die Tora den „Richter des ganzen Landes“ nennt (Genesis 18,25: *ha-shophet kol-ha-aretz*), wird er in die Lage versetzt, die tyrannischen Herrschaftssysteme zu demaskieren.

Innerhalb der Tora kommt der Zahl 10 im Bericht über die Kriege, die die 9 Könige gegeneinander führen (Genesis 14), eine wichtige Bedeutung zu. Fügt man den 9 Königen noch *Malchi-Zedek* („Gerechtigkeit ist mein König“, Genesis 14,18) hinzu, dann ergibt das insgesamt 10 Könige. In Bezug auf diese Könige und ihre Kriege spielt Abraham eine entscheidende Rolle, die genau durch diese Zahl 10 zum Ausdruck kommt. Abraham gibt nämlich *Malchi-Zedek* ein Zehntel von allem (14,20), wobei dieser *Malchi-Zedek* der König von *Shalem* (abermals die Zahl 10!) und der Priester (*kohen*) des Allerhöchsten ist (Genesis 14,18). Dank Abrahams Eingreifen konnte also durch *Malchi-Zedek* die Zahl der Könige zur Zahl 10 vervollständigt werden. Und es wird dann weiter berichtet, dass sich sogleich einige Bewohner Kanaans Abraham angeschlossen haben, und zwar die die Amoriter (Mamre, Eshkol und Aner), die sich offenbar gerade von ihrer Oberherrschaft befreit hatten (14,13; 14,24). Ein vielversprechender Anfang, den die Tora hier allerdings nur in Form eines versteckten Hinweises (*remez*) zum Ausdruck bringt.

Wenig später lesen wir, dass Abraham nicht nur Kanaan, sondern auch die Völker dieses Landes erbt. Von nun an stehen sie unter *seiner* Verantwortung (Genesis 15,18-21). Und sie werden *schon* 10 Völker genannt. Die Zahl 10 kommt hier allerdings erst dann zustande, als die Tyrannei der Völker „vollständig“ ist (15,16: *shalem*), was bedeutet: es gibt keine Begründung mehr für sie. Aber dies wird, wie bereits gesagt, nur geschehen, wenn es Abraham gelingt, gegenüber den patriarchalischen Herrschaftssystemen ein Repräsentant von Freiheit und Gerechtigkeit (*zedek*) zu sein, und zwar einer Gerechtigkeit, die letztlich vom „Richter des ganzen Landes“ (Genesis 18,25) ausgeht. Für den modernen, emanzipierten Bürger ist ein derartiger Kosmopolitismus die natürlichste Sache der Welt - zumindest, wenn es gut geht.

Abrahams Kosmopolitismus wird in der Tora dann explizit zum Ausdruck gebracht, als G-tt ihm eine Rolle beim Zustandekommen des G-ttes-Urteils über das Unrecht von Sodom zuweist (Genesis 18,17). Dabei setzt sich Abraham für Sodom ein und verweist auf die Gerechten, die in Sodom wohnen (Genesis 18). Aber Abraham tut dies, ohne selbst Sodom anzugehören. Er tut es, weil es in seiner Verantwortung liegt. So erweist er sich als ein Kosmopolit.

Abrahams Kosmopolitismus ist die Kehrseite seiner Emanzipation. Seine universelle Bedeutung ist die Implikation seines Alleingangs. „Indem du dich von G-tt absondern lässt, wirst du zu einem Segen für alle Geschlechter der Erde“ (Genesis 12,1-3), so lesen wir es in der Tora. Der Universalismus folgt aus dem Partikularismus. Und dies entspricht einer Logik, denn dieser Partikularismus ist ein Partikularismus gegenüber G-tt (*liphne ha-Shem*), und bei diesem G-tt handelt es sich um den Schöpfer von Himmel und allem Land.

IV Ein Defizit und eine Sackgasse

Im zweiten Buch der Tora, dem Buch Exodus, lesen wir folgenden Satz: „Meinen Namen (*ha-Shem*) habe ich [G-tt] ihnen nicht bekannt gegeben.“ (Exodus 6,3). Mit „ihnen“ sind hier Abraham, Isaak und Jakob gemeint. Das hebräische Wort *ha-Shem* bedeutet „der Name“. Damit wird auf das Tetragramm verwiesen, d. h. auf den Gottesnamen, der aus vier Buchstaben besteht. Diesen Namen sprechen wir Juden nicht aus. Neben dem Gottesnamen *ha-Shem* gibt es den Ausdruck „G-tt“ (*elohim*). Am Anfang der Tora, während der sieben Tage der Schöpfung, wird G-tt nur „G-tt“ (*elohim*) genannt. Es geht hier lediglich um eine Bewegung von oben nach unten. Das Tetragramm, also der Name *ha-Shem*, tritt in der Tora erst dort in Erscheinung, wo die Bewegung von oben nach unten - die Schöpfung - in irgendeiner Weise mit einer Bewegung von unten nach oben verbunden wird, und zwar mit dem Anrufen G-ttes *durch den Menschen*.

Die Notwendigkeit dieses Anrufens G-ttes durch den Menschen hängt mit dem Sabbat G-ttes zusammen. Am siebenten Tag hat der Schöpfer aufgehört (*shabbat*), und zwar hat er aufgehört, weil er nicht weitermachen konnte. Er kann erst dann fortfahren, wenn der Mensch ihm Zugang gewährt. Darin liegt die Verantwortung, die der Mensch nach Ansicht der Tora hat und der er nur gerecht werden kann, indem er der Zukunft Vorrang einräumt, einer Zukunft, die noch verborgen ist. Denn G-tt befindet sich ja noch immer in seinem Sabbat. Erst als der freie Mensch, im Gegenüber zu einem verborgenen G-tt, seine Verantwortung auf sich nimmt, erscheint in der Tora der Name *ha-Shem*.

Der zitierte Satz „meinen Namen *ha-Shem* habe ich [G-tt] ihnen nicht bekannt gegeben“ (Exodus 6,3) ist sehr merkwürdig. Im ersten Buch der Tora begegnet man ständig dem Namen *ha-Shem*. G-tt stellt sich Abraham und Jakob sogar direkt mit seinem Namen *ha-Shem* vor: „Ich bin *ha-Shem*“ (Genesis 15,15 und 28,13). Wie könnten Abraham, Isaak und Jakob den Namen *ha-Shem* nicht gekannt haben?! Die Erklärung dafür wird darin liegen, dass der Name *ha-Shem* verschiedene Aspekte und unterschiedliche Dimensionen beinhaltet. Zweifellos kannten Abraham, Isaak und Jakob mehrere dieser Dimensionen, was jedoch nicht ausschließt, dass ihnen eine bestimmte Dimension des Namens *ha-Shem* unbekannt geblieben ist.

Man kann also von einem Defizit sprechen, das im ersten Buch der Tora nicht überwunden wird. Abraham, Isaak und Jakob bleiben in einer Sackgasse stecken, und so kommt die Geschichte, um die es der Tora eigentlich geht, zum Stillstand. Die Freiheit, die Verantwortung und der Ernst des Menschen in seinem Umgang mit sich selbst, während er im Gegenüber zu seinem verborgenen G-tt steht, können sich offenbar nicht im Sinne von Emanzipation und Kosmopolitismus, worauf ja die Tora abzielt, weiterentwickeln.

Das hier angesprochene Defizit hat zwei unterschiedliche Aspekte, von denen der eine mit dem Kosmopolitismus, der andere mit der Emanzipation zusammenhängt. Dazu nehmen wir noch einmal die Tora in den Blick, wobei ich mit dem ersten Aspekt beginne.

1. Das Fehlen einer alternativen Herrschaft

Nachdem Sarah gestorben ist (Genesis 23,1-2), braucht Abraham einen Ort im Lande Kanaan, wo er die Tote begraben kann. Um ein Stück Land zu erhalten, wendet er sich an das Volk der Chetiter. Diese sehen Abraham als einen „Fürsten von G-tt“ (Genesis 23,6: *nesi elohim*) an. Bereitwillig überlassen sie ihm den Boden, den er braucht - und zwar umsonst. Abraham will das Stück Land jedoch unbedingt durch Geld erwerben, und so geschieht es.

Allerdings enthält der Text eine Merkwürdigkeit, die nach Erklärung verlangt: Ungewöhnlich häufig - nämlich achtmal - werden „die Söhne von Chet“ erwähnt. Abraham steht hier also nicht einem lokalen Volk oder dem Fürsten eines Volks gegenüber, sondern individuellen Chetitern, die von ihrem Fürsten abgetrennt sind, d. h. die nicht der Oberherrschaft eines Fürsten unterworfen sind. Der Umstand, dass diese Individuen achtmal genannt werden, ist im Kontext der Tora von Bedeutung. Nach meiner Interpretation weist die Zahl 8 bzw. weisen die 8 Söhne von Chet auf den Bereich des Heiligen (*kadosh*) hin. Die Zahl 8 kennt Abraham selbst zunächst nur im Zusammenhang der Beschneidung: diese ereignet sich am achten Tag (Genesis 17,12). Später wird in der Tora berichtet, dass der Bereich des Heiligen der Ort (*ha-Makom*) ist, der *kollektive* Ort, der *ha-Shem* gegenüberliegt. Auch dieser Ort, das Heiligtum (Exodus 25,8), wird am achten Tag seiner Bestimmung übergeben (Levitikus 8,9).

Indem sie sich von ihrem Fürsten loslösen und indem sie sich dem Bereich der Zahl 8, also dem Bereich des Heiligen, zuordnen, qualifizieren sich die Söhne Chets bereits für den Beitritt zu einer alternativen Form von Herrschaft, nämlich einer Herrschaft, die für sie durch Abraham repräsentiert werden sollte. Jedoch versagt Abraham. Er bietet ihnen *nicht* diese alternative Herrschaft. Denn er kennt ja das Gesetz noch nicht, in dem die Bedeutung des „Heiligen“ für ein Kollektiv von Individuen definiert wird. Also hat Abraham den Söhnen Chets nichts zu bieten. Abraham ist hier lediglich „Fürst von G-tt“ - und es stellt sich heraus, dass das an dieser Stelle heißt: ein Fürst von Niemand. Die Herrschaft *ha-Shems* kennt Abraham genauso wenig wie das Gesetz. Hätte das für die Söhne Chets nicht bedeutet, dass sie sich dann eben der *Person* Abraham unterstellen müssten? Aber in diesem Fall hätten sie sich wieder unter eine patriarchale Herrschaft gestellt, aus der sie ja gerade ausgebrochen waren.

Hierin besteht das Defizit Abrahams. Während die Söhne Chets, die Bewohner Kanaans, schon längst dazu bereit sind, kann Abraham ihnen nicht die Art von Herrschaft bieten, der sie sich unterstellen könnten. So kommt die universelle Bedeutung, die die Tora Abraham verleiht, nicht zu ihrer Entfaltung. Erst im zweiten Buch der Tora begegnen wir dem Gesetz, das Abraham noch nicht kannte und das den Charakter einer kosmopolitischen Verfassung hat, d. h. einer Verfassung, der all diejenigen, die das wollen, beitreten können.

2. Das Fehlen eines Bezugspunktes für die Einheit

Wir haben beobachtet, dass Abraham als Individuum „Fürst G-ttes“ genannt wird. Hingegen bilden die Chetiter, mit denen er es zu tun hat, ein Volk, und dieses Volk hat tatsächlich einen Fürsten (namens Ephron). Dies deutet schon auf eine gewisse Asymmetrie hin, die später in der Tora deutlich zum Ausdruck kommt. So lesen wir in Genesis 36,31: „Und dies sind die Könige, die König waren im Land Edom, bevor es einen König gab für die Söhne Israels“. An dieser Stelle haben die Leser der Tora Jakob bereits kennengelernt, dessen 12 Söhne den Beginn eines Volkes verkörpern. Von daher bekommt die „Frage nach einem König“ eine bestimmte Dringlichkeit. Wer wird am Ende für diese Söhne Israels als König fungieren?

Mit der „Frage nach dem König“ hängt noch eine andere Frage zusammen. Denn für ein Volk ohne König stellt sich das Problem, wie es als ein Volk bestehen kann. Üblicherweise findet ein Volk seine Einheit durch den König oder Fürsten dieses Volkes. In der Tora wird diese „Frage nach der Einheit des

Volkes“ in Form einer Posse reflektiert. Es handelt sich um die Geschichte von Dinah (Genesis 34), wo erzählt wird, dass die Israeliten durch die Verschmelzung mit dem Volk Chamor zum ersten Mal selbst ein Volk (Genesis 34,22: *‘am echad*) werden könnten - was natürlich absurd ist. Bezeichnenderweise kann Jakob an all dieser Verwirrung und all dem Elend, das seine Söhne hier anrichten, nichts ändern noch hat er selbst irgendeine Lösung zu bieten. Wenn es um die Einheit des Volkes geht, bleibt vorerst nur die Option, einen eigenen König zu haben.

In der Geschichte, die in der Tora dann folgt, wird diese Möglichkeit, einen König zu haben, als eine große Farce entlarvt. Wir lesen dort, wie Joseph, einer der Söhne Jakobs, vom Königtum träumt und in diesen Träumen sogar selbst als König der Israeliten erscheint (Genesis 37,8). Und tatsächlich werden sich später Josephs Brüder vor ihm verbeugen (Genesis 42,6; 43,26; 50,18). Aber Joseph ist in dem Zusammenhang alles andere als ein israelitischer König. Er hat sich stets mehr an Ägypten orientiert und hat sich assimiliert. In Ägypten fungiert er als Diener des Königs von Ägypten, also als Vertreter eines patriarchalischen Herrschaftssystems. Mit der „Frage nach dem König“ läuft es also völlig schief. Und so ist auch Jakob am Ende seines Lebens, während er sich am Hofe des Königs von Ägypten aufhält, nichts anders als ein „Fürst von G-tt“ - genauso wie Abraham. Er weiß nicht, wie es in dieser Sache weitergehen soll, und ihm fehlt jegliche Orientierung, wobei dieses Defizit für ihn geradezu eine peinliche Angelegenheit ist (Genesis 47,9).

So bringt die Tora zum Ausdruck, dass aus der Option der Israeliten, einen König zu haben, nichts wird. Vielmehr entpuppt sich diese Option als eine Farce: Was am Schluss herauskommt, ist ein Aufenthalt im falschen Land und eine Herrschaft unter einem falschen König. Auf diese Weise bringt die Tora ihren Widerspruch gegen die Idee, für die Israeliten könnte eine patriarchalische Gesellschaft geeignet sein, zum Ausdruck. Wie könnte für sie überhaupt die Form einer traditionellen Gesellschaft geeignet sein, wo doch „Emanzipation“ der Ausgangspunkt der Geschichte der Israeliten ist!

Wir haben gesehen, wie Abraham sich von seiner Herkunft und Abstammung löst, weil sein G-tt ihn dazu aufgefordert hat. Insofern lässt sich dieser G-tt nicht als Legitimation irgendeiner bereits existierenden Gesellschaft instrumentalisieren. Eine solche Gesellschaft kann nicht mehr sicher und ordentlich existieren *im Anschluss* an einen patriarchalen Gott. Abrahams Situation ist hingegen in erster Linie davon bestimmt, dass er zukünftig *im Gegenüber* zu seinem G-tt lebt und dass er sich nur an G-tt als seiner höchsten Autorität orientiert. Für ihn ist G-tt König und niemand anderes. Damit hat sich aber am Begriff „König“ etwas Entscheidendes verändert. Der neue König ist *ha-Shem*, und dieser König tritt dann ins Dasein ein, wenn das menschliche Individuum sich emanzipiert und *im Gegenüber* zu G-tt positioniert.

Der G-tt der Israeliten ist „für immer“ (*le-‘olam*) „G-tt Abrahams, G-tt Isaaks und G-tt Jakobs“ (Exodus 3,15) - so sagt es G-tt zu Moses. Die in dieser Formulierung enthaltene Wiederholung bringt zum Ausdruck, dass G-tt ein G-tt der Individuen Abraham, Isaak und Jakob ist. Die Bezeichnung „G-tt des Moses“ kommt in der Tora nicht vor, und auch Moses wird nicht zum König der Israeliten. Daraus ergibt sich aber die drängende Frage, wie die Israeliten als emanzipierte Individuen überhaupt noch eine Einheit bilden können. Die moderne Welt hat diesbezüglich eine klare Vorstellung: Wenn die Revolution sich ereignet hat und der König enthauptet ist, dann ist man als Volk auf eine Verfassung angewiesen. Doch wie sollte im Falle der Israeliten eine Verfassung aussehen? Eine dafür geeignete Verfassung müsste so beschaffen sein, dass sie einerseits als eine kollektive Angelegenheit wirksam wird, die also auch für das Individuum bestimmend ist, die aber zugleich ein emanzipiertes und kosmopolitisches Leben befördert. Solange das nicht gegeben ist, bleibt aus Sicht der Tora die Idee eines Volkes der Israeliten eine Unmöglichkeit. Zudem fehlt die Grundlage für die Anerkennung als Volk, ohne die die Israeliten nicht als *Volk* in der Welt existieren können.

Wir haben festgestellt, dass das Projekt, das mit der Tora verbunden ist, von Abraham, Isaak und Jakob nicht verwirklicht wurde. Vielmehr gerät dieses Projekt mit Abraham, Isaak und Jakob in eine Sackgasse.

Damit kommt aber genau das zum Stillstand, was die Tora mit dem Namen *ha-Shem* wesentlich verbindet. So formuliert sie, wie schon gesagt, äußerst pointiert: „Meinen Namen *ha-Shem* habe ich Abraham, Isaak und Jakob nicht bekannt gegeben“ (Exodus 6,3). Der Grund für den Stillstand liegt darin, dass noch eine wichtige Dimension der Verantwortung fehlt: die Verantwortung des Menschen dafür, dass er sich als freier Mensch im Gegenüber zu G-tt positionieren muss, damit dieser G-tt Leben für ihn verfügen kann.

Erst die Verfassung ermöglicht es dem Individuum, diese Position gegenüber G-tt voll und ganz einzunehmen. Sie zeigt zum einen auf, wie es zu einer Einheit kommen kann, ohne dass es dazu einen König geben muss. Zum anderen zeigt sie auf, wie sich eine Herrschaftszugehörigkeit vollziehen kann, ohne dass dies notwendigerweise mit dem Beitritt zu einer patriarchalischen Herrschaft verbunden ist (oder dem Beitritt zu einem bornierten Staat). Kurz gesagt: Nur die Verfassung ermöglicht es einer Vielzahl von Individuen, eine *Gesellschaft* zu bilden, in der Emanzipation und Kosmopolitismus nicht zu kurz kommen. Ohne das Gesetz geht es also nicht.

V Die Verfassung

Das zweite Buch der Tora, das Buch Exodus, erzählt von Moses' Versuchen, den König Ägyptens so weit zu bringen, dass er dem Volk der Israeliten die Erlaubnis erteilt, aus Ägypten fortzugehen. Der Weggang aus Ägypten zielt darauf ab, dass die Israeliten damit beginnen können, ihrem eigenen G-tt zu dienen. Allerdings schildert die Tora hier eine verkehrte Welt. Wer einen patriarchalen Herrscher höflich um Erlaubnis bittet, sich emanzipieren zu dürfen, weiß nicht, was er tut. Und so geschieht es denn auch, dass Moses beim König Ägyptens - nach neun Versuchen - nichts erreicht (Exodus 11,10).

Dabei scheint letztendlich nicht so sehr der Starrsinn oder die Bereitschaft des ägyptischen Königs ausschlaggebend zu sein. Entscheidend ist vielmehr der Mut der Israeliten, bereits in Ägypten und ohne Genehmigung des Königs von Ägypten damit zu beginnen, ihrem G-tt zu dienen (Exodus 12; vgl. 3,20). Der Beginn mit diesem unerlaubten Dienen geht somit dem Sinneswandel voraus, den der G-tt der Israeliten im Herzen des Königs von Ägypten hervorruft - ja, er macht diesen Sinneswandel überhaupt erst möglich. Indem die Israeliten damit beginnen, G'tt zu dienen, bereiten sie sich auf das vor, was dann folgen wird: G-tt verfügt Leben für die Israeliten.

Was hier mit „G-tt dienen“ gemeint ist, wird in der Tora durch eine Reihe von „ständigen Einrichtungen“ (*chukkim*) beschrieben, d. h. von Gesetzen, die für das Volk der Israeliten „für immer“ verpflichtend sind (Exodus 12,14: *chukkat 'olam*). Später wird in der Tora gesagt, dass diese Einrichtungen alle Zeiten (*mo'adim*) umschließen, in denen sich dieses Volk als Volk im Gegenüber zu seinem G-tt positioniert (siehe Levitikus 23; vgl. Numeri 28-29: die entsprechenden Opfer). Zusammengenommen bilden diese Einrichtungen die Verfassung (Exodus 13,10: *chukkah*) der Israeliten - anders ausgedrückt: das Gesetz, das ihre religiöse Kultur definiert.

Wenn nun der Begriff „religiöse Kultur“ verwendet wird, ist Präzision geboten. Es geht hier ja um einen G-tt, der dem Bereich des eigenwilligen Handelns der Menschen entzogen ist. Überdies geht es um einen G-tt, der nicht mit patriarchalen Herrschaftsformen identifiziert werden kann. Damit ist bereits impliziert, dass es nicht bloß darum gehen kann, sich einfach einer Autorität anzuschließen. Das wäre ein diesem G-tt gegenüber unangemessenes Verhalten. Vielmehr ist es erforderlich, sich im Gegenüber zu G-tt zu positionieren (vgl. Genesis 17,1 und 22,8). Die Tora kommt also in diesem Stadium der Geschichte der Israeliten auf das zurück, was schon von Abraham her bekannt ist, nämlich auf die Verantwortung, „sich im Gegenüber zu G-tt zu positionieren“. Aber sie überführt diese Verantwortung nun in einen kollektiven Modus. Und dafür ist eine „religiöse Kultur“ unbedingt erforderlich. Denn in solch einer Kultur finden die emanzipierten und kosmopolitischen Individuen, wie die Tora sie vor Augen hat, zu einer Einheit und zu einer gemeinsamen Zugehörigkeit zu und Verantwortung für ein alternatives Herrschaftssystem.

Es versteht sich jedoch von selbst, dass die Kraft zu einer solchen Einheit und gemeinsamen Herrschaftszugehörigkeit *nicht* in der religiösen Kultur an sich liegt. Vielmehr ist religiöse Kultur in der Tora ausschließlich insofern religiöse Kultur, als sie über sich selbst hinausweist auf *ha-Shem*, d. h. auf die verfügbare Macht und Autorität, an der man sich als Kollektiv orientiert. Die versammelten Israeliten werden daher nur dann eine Einheit bilden (*'am echad*), wenn sie sich nun auch kollektiv *der* Verfügung antizipierend anheimgeben, die sie von Seiten G-ttes erwarten: der Verfügung von Leben, die stets aufs Neue Zukunft ist (Deuteronomium 4,1: *le-ma'an tichjû*; vgl. 5,30).

1. Emanzipation

Für die Israeliten wird die Positionierung gegenüber G-tt durch das Gesetz bzw. die Verfassung definiert. Diese Verfassung dient den Israeliten, wie gesagt, als einheitsbildender Bezugspunkt. Diese Einheit ergibt sich in diesem Fall also nicht aus dem Erbe der Vergangenheit des Volks, d. h. aus seinen moralischen Traditionen, aus seiner nationalen Zusammensetzung oder aus seiner territorialen Bindung. Die Tora unterstreicht dies eindrücklich dadurch, dass sie die Konstituierung des Volks der Israeliten erstens im Modus eines Weggehens aus dem Herkunftsland (Ägypten) darstellt, zweitens im Modus eines Empfangens der vollständigen Verfassung in der Wüste und drittens im Modus eines Einwanderens (Exodus 12,38: als „gemischte Gesellschaft“) in ein Land, das zuvor niemals das Land dieses Volkes gewesen ist. Im Grunde wiederholt die Tora hier auf der Ebene des Kollektivs noch einmal das, was im ersten Buch der Tora über das Individuum Abraham und seine Emanzipation (siehe Genesis 12) gesagt wurde. Indem die Verfassung als solche über sich selbst hinausweist, indem sie auf Zukunft ausgerichtet ist und dies im religiösen Kultus auch vom Individuum einfordert, ermöglicht sie den versammelten Israeliten eine Emanzipation, die nicht durch irgendeine Form von „Nationalität“ korrumpiert wird.

2. Kosmopolitismus

Gegenüber den Söhnen Chets befand sich Abraham in einer Verlegenheit: Obwohl die Söhne Chets dazu bereit waren, konnte Abraham ihnen kein alternatives Herrschaftssystem anbieten (Genesis 23). Erst im zweiten Buch der Tora lernen wir eine Verfassung kennen, der sich jeder anschließen kann. Diese Verfassung ist zwar etwas Kollektives, sich ihr anzuschließen, ist jedoch eine *individuelle* Angelegenheit. Zunächst sind es die Israeliten selbst, die diesen Beitritt zur Verfassung vollziehen (Exodus 12,19: *gerim*; vgl. Numeri 9,14; auch Exodus 22,20: *ki gerim hæjitæm be'erez mitzrajim*). Aber es ist undenkbar, dass ein G-tt, „dem das ganze Land gehört“, (Exodus 19,5: *ki li kol ha-'aretz*) irgendjemanden davon ausschließen würde.

Zudem lässt sich eine Annahme dieser Verfassung ohne größere Schwierigkeiten vollziehen. Kein einziges Gesetz und keine Verfassung können ein Individuum zu dem verpflichten, wofür es eigentlich geht: nämlich *innerlich* auf eine transzendente Autorität ausgerichtet zu sein. Die Verfassung kann nur *in äußerlicher Weise* diese Ausrichtung auf eine innerliche Verfügungsmacht vorschreiben, ohne die das emanzipierte Individuum nicht auskommt. Aber gerade wegen der Äußerlichkeit des Gesetzes hat jeder Mensch ganz selbstverständlich Zugang zum Gesetz. Der Kosmopolitismus, den die Tora mit Abraham assoziiert, wird daher erst durch die allgemeine Zugänglichkeit, die für das religiöse Gesetz kennzeichnend ist, vollständig ermöglicht.

VI Die kollektive Verfassung und das Leben des Individuums

Eine Verfassung schafft den Rahmen dafür, dass sich Freiheit, Verantwortung und Ernsthaftigkeit des Individuums geschichtlich realisieren können. Wie dies jedoch für den Einzelnen konkret aussieht, bleibt zunächst offen. Die Verfassung sagt darüber nichts aus und kann sich dazu auch gar nicht äußern. Denn G-tt „zu Rate zu ziehen“ (Genesis 15,22: *lidrosh 'et ha-Shem*) ist und bleibt in der Tora eine individuelle Angelegenheit. Mit anderen Worten: Die ständigen Einrichtungen (*chukkim*) oder Gesetze, innerhalb derer sich die Israeliten nun kollektiv bewegen, befreien das israelitische Individuum zu einem Leben „im Angesicht G-ttes“, d. h. zu einem Leben im Gegenüber zu G-tt. Durch die kollektiven Einrichtungen wird das individuelle Leben zunächst suspendiert, um danach durch G-tt selbst aufs Neue *für das Individuum* verfügt zu werden.

Der Übergang von der Ausführung der ständigen Einrichtungen hin zu einem Leben, das als ein von G-tt verfügtes Leben wahrgenommen und empfangen wird, impliziert einen Gegensatz. Diese ständigen Einrichtungen sind, wie schon gesagt, etwas Kollektives. Das können sie sein, weil es sich um äußerliche Vorschriften handelt und weil sie klar definiert und formell gefasst sind, so dass sie von Mal zu Mal wiederholt werden können. Demgegenüber handelt es sich bei dem von G-tt verfügten Leben um etwas Individuelles. Hier haben wir es per se mit einer innerlichen Angelegenheit zu tun, die als solche etwas Einzigartiges darstellt und sich niemals im Voraus definieren lässt. Wenn ich mich in äußerlicher Weise und eingebunden in einen kollektiven Zusammenhang im Gegenüber zu G-tt positioniere, also im Gegenüber zu meiner innerlichen Autorität, dann tue ich dies, um als Individuum Leben zu empfangen, über das ich selbst nicht verfüge. So kommen wir wieder zurück zur Formulierung, mit der wir begonnen haben: „und er lebt durch sie“ (Levitikus 18,5). Indem der Mensch das Gesetz beachtet, begibt er sich an den Ort (*ha-makom*), an dem G-tt über Leben verfügen wird. Die Formulierung in der Tora weist somit auf ein Leben voraus, von dem im Vorhinein nicht feststeht, wie es ausgehen wird. Daher wird die Formulierung fortgeführt mit dem Satz „ich bin G'tt“ beziehungsweise „ich werde sein, der ich sein werde“ (Exodus 3,14; vgl. 33,19).

Um Missverständnissen vorzubeugen, muss ich hier noch eine Bemerkung hinzufügen. Die Tora lehrt uns Folgendes: „Ein Mensch wird leben durch das Tun des Gesetzes“. Im Buch Exodus wurde dies folgendermaßen formuliert: „Wenn ihr mir ein Heiligtum errichtet, dann werde ich in eurer Mitte wohnen.“ (Exodus 25,8). Hier ist von dem vorausgehenden, mit Abraham verbundenen Defizit keine Rede mehr. Deshalb trifft das, was Karl Barth dazu gesagt hat, *nicht* zu. Barth meint, dass die Formulierung „und er lebt, indem er das Gesetz tut“ (Levitikus 18,5), *nur* Ausdruck einer „messianischen, eschatologischen Möglichkeit“ sei.¹ Er behauptet also, das Gesetz sei *nur* als eine *Verheißung* und eine *Weissagung* zu verstehen, die einen von ihm so genannten Messias ankündigt, den es zur Zeit des Mose noch nicht gab, durch den aber dieses Gesetz erst tatsächlich „vollbracht“ werden wird.²

Es ist also festzustellen, dass auch bei Barth das in der Tora gegebene Gesetz „über sich selbst hinausweist“³. Aber weil er mit dem Gesetz nur ein *historisches* Über-sich-selbst-hinausweisen im Blick hat, bleibt ihm der Sinn, den die Tora mit dem Über-sich-selbst-hinausweisen des Tuns des Gesetzes verbindet, verborgen. Und so folgt daraus bei Barth nicht nur die strikte Verwerfung des Tuns des Gesetzes, das er als „Werkheiligkeiät“ bezeichnet, sondern schließlich auch die Verwerfung der ganzen Religion, wie sie im Sinn der Tora zu verstehen ist, d. h. die Verwerfung der Tora, wie sie der Jude und Philosoph, der ich bin, liest.

1 Karl Barth, Der Römerbrief, 2. Auflage (München 1922), S. 363.

2 Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik. 2. Band: Die Lehre von Gott. 2. Halbband (Zürich 1942), S. 269-270.

3 So formuliert es Barth selbst in: Der Römerbrief, 2. Auflage 1922, S. 71, S. 78-79, S. 122. Dem „Über-sich-selbst-hinausweisen“ stellt Barth ein „Sich-an-sich-selbst-halten“ gegenüber, das charakteristisch sei für ein Volk Israel, welches den von ihm so genannten Messias nicht anerkennt und sich damit seiner Meinung nach zum Prototyp menschlichen Scheiterns macht. Vgl. Die kirchliche Dogmatik. 2. Band: Die Lehre von Gott. 2. Halbband (Zürich 1942), S. 265-268.

Karl Barth ist in Bezug auf diese Bibelstelle (Levitikus 18,5) also blind für den Sinn, den das Gesetz in der Tora hat. Denn es ist ja gerade das Gesetz, das den Israeliten erstmals in ein Gegenüber zur „Majestät von *ha-Shem*“ (Exodus 40, 34-35: *kebod ha-Shem*) versetzt. Dies impliziert eine Intimität, wie sie größer nicht gedacht werden kann. Und im Hinblick auf die Geschichte ist diese Positionierung prinzipiell auch hinreichend (Exodus 14,4). Allerdings hängt jetzt alles vom Menschen ab - d. h. davon, ob der Mensch immer wieder aufs Neue und an welchem Ort auch immer, diese *Situation* des Gegenübers zustande bringen kann. Denn den Zugang zum Menschen erhält der Schöpfer erst durch diese Gegenüberstellung, die die Voraussetzung dafür schafft, dass der Schöpfer nicht länger in seinem Sabbat eingeschlossen bleibt.

Den Unterschied zwischen einerseits einer kollektiven und äußerlichen religiösen Kultur, die durch ein Gesetz definiert wird, und andererseits einem individuellen und innerlichen Leben, das für einen verfügt wird, bringt die Tora als Unterschied zwischen dem Bereich des Heiligen (*kadosh*) und dem Bereich des Profanen (*kol*) zur Geltung. So sehr das Heilige in all seiner Äußerlichkeit innerhalb der Reichweite des Menschen liegt, so sehr liegt das profane Leben, um das es geht, außerhalb der Reichweite und Verfügbarkeit des Menschen, denn er kann es sich immer wieder nur geben lassen. Mit anderen Worten: So einfach es ist, ein korrekter Israelit zu sein, so schwierig ist es, ein guter Mensch zu sein. Oder noch anders formuliert: So klar und fest umrissen Religion - zumindest in ihrer kollektiven Dimension - ist, so unbestimmt ist die Ethik immer wieder aufs Neue. Insofern kann man sagen, dass es gerade die Religion ist, die das Individuum in ethischer Hinsicht vor Herausforderungen stellt. Die Religion erneuert die für den freien Menschen stets essentielle Frage: „Wie soll ich leben?“. Allerdings maßt sich die Religion niemals an, diese Frage selbst beantworten zu können. Vielmehr weist sie für eine Antwort über sich selbst hinaus, indem sie auf G-tt verweist.

Durch die Religion wird das emanzipierte Individuum daran erinnert, dass es in ein Gegenüber zu G-tt gestellt ist, und wird in diesem Gegenüber bestärkt. Dabei sind die Aufgeschlossenheit und Zielstrebigkeit, die der Bereich des Heiligen repräsentiert, immer größer als die Aufgeschlossenheit und Zielstrebigkeit des profanen Individuums. Die „Majestät von G-tt“ (*kebod ha-Shem*) (Exodus 16,10; 29, 43; Levitikus 9,6 und 23) erscheint nur den Israeliten, die im Bereich des Heiligen versammelt sind, während Abraham, Isaak und Jakob dies nicht beschieden war. Die verweisende Kraft der äußerlichen Einrichtungen des Gesetzes ist größer als die innerliche Kraft eines schwankenden Einzelnen. Aus diesem Grund sieht es die Tora als nützlich an, das Gesetz dem Herz aufzubinden (Exodus 13,9: *tefillin*).

Der Unterschied zwischen dem Bereich des Heiligen und dem Bereich des Profanen, also zwischen dem, was durch die Verfassung *bereits* festgelegt ist, und der *noch ausstehenden* Verfügung von Leben für das Individuum - dieser Unterschied macht sichtbar, dass das Herrschaftssystem, das die Tora repräsentiert, ein *liberales* Herrschaftssystem ist. Denn es verweist über sich selbst hinaus auf einen profanen Bereich, der zwar durch Gesetz, aber nicht durch feste Einrichtungen geregelt ist. Dieser Bereich des Profanen unterscheidet sich grundlegend vom Bereich des Religiösen, der dank seines äußerlichen und formalen Charakters mit einer gewissen Leichtigkeit „heilig“ sein kann. Doch hat die Tora Vertrauen in den Bereich des Profanen, obwohl man in diesem Bereich niemals weiß, wie es ausgehen wird. Dieses Vertrauen der Tora basiert auf dem Gedanken, dass sich gerade in der Profanität die innerliche Autorität einstellt - zumindest wenn es gut geht - und sich die göttliche Macht erweist, nämlich die Macht, Leben für den Menschen zu verfügen.

VII Zum Abschluss

So formell und strikt das Gesetz auch ist, so ist es doch, wie wir gesehen haben, nicht das Ende eines offenen Lebens, sondern vielmehr dessen Anfang. Das Gesetz abzulehnen, kommt einer Amputation gleich, denn die Tora kommt nicht ohne ihr Gesetz aus. Emanzipation und Kosmopolitismus werden erst durch das Gesetz für das Individuum uneingeschränkt möglich. Eine Wegnahme des Gesetzes würde zudem das Volk der Israeliten *als Volk* aufheben: Von ihrem Gesetz losgelöst würden dann auch die Israeliten in ein kleinliches Nationaldenken oder eine irrealer Romantik verfallen. Dadurch, dass sie aufgrund eines Beitritts zum Gesetz zu einem Volk werden - und zwar jedes Jahr aufs Neue (Pesach) - sind die Israeliten das einzige Volk, das als Volk nicht auf einer nationalen Grundlage basiert. In diesem Sinne ist es das einzige Volk, das *als solches* ein Zukunfts-Volk ist.

Wie gesagt, ist es dem Gesetz zuzuschreiben, dass die versammelten Israeliten die Emanzipation und den Kosmopolitismus, die die Tora ursprünglich mit Abraham assoziiert, jetzt auch *als Gesellschaft* kollektiv verwirklichen können. Außerdem impliziert dieses Gesetz - in seiner Eigenschaft als religiöse Verfassung - auch eine grundlegende *Erkenntnis* über Sinn und Zweck der Verfassung. Der Zweck der Verfassung besteht nämlich darin, das Individuum in ein Gegenüber zu seiner innerlichen Autorität zu positionieren, also in ein Gegenüber zum Schöpfer von Himmel und Land, zu dem, der Leben für das Individuum verfügt und der Inspiration, Identifikation und Orientierung gibt. Ohne all dies entartet die Freiheit des Individuums zur bloßen Wahlfreiheit. Genau darum hat diese religiöse Verfassung selbst im Kontext der säkularen Verfassung, wie wir sie heute in Europa kennen, höchste Relevanz: Sie ist notwendig, damit sich Emanzipation und Kosmopolitismus wirksam entfalten können. *Wa-chaj ba-hem, ani ha-Shem* (Levitikus 18,5).

(Übersetzung: Heidi Dorudi / Sprachliche-stilistische Überarbeitung: Wolfgang Hüllstrung)

DIE „EINE GROSSE ÖKUMENISCHE FRAGE“: KARL BARTHS ENTDECKUNG DER THEOLOGISCHEN BEDEUTUNG DES JUDENTUMS ¹

Andreas Pangritz

1. Einleitung

Karl Barths theologische Positionierung gegenüber dem Judentum zählt zu den heftig umstrittenen Themen der Barth-Rezeption. Den einen gilt er ohne Umschweife als Antisemit; seine Verachtung des Judentums als Gesprächspartner habe auch dazu beigetragen, dass er – anders als der in dieser Hinsicht idealisierte Dietrich Bonhoeffer – in den entscheidenden Jahren 1933 bis 1935 nicht gegen die jüdenfeindliche Politik des NS-Staats Stellung genommen habe.² Dafür kann man sich dann auch auf Barths Schulbekenntnis gegenüber Eberhard Bethge in seinem Brief vom 22. Mai 1967 berufen.³ Anderen wie Eberhard Busch, Friedrich-Wilhelm Marquardt und Bertold Klappert galt und gilt Barth als der Entdecker der theologischen Bedeutung des Judentums und daher als Wegbereiter für „Umkehr und Erneuerung“ der Kirchen nach der Schoa im Verhältnis zu den Juden.⁴ Aber auch der orthodox-jüdische Religionsphilosoph Michael Wyschogrod war davon überzeugt, dass gerade Barths Theologie für Juden von Bedeutung sei.⁵ Inzwischen gibt es gerade auch in den USA eine Fülle von kontroverser Sekundärliteratur über Barths Verhältnis zu den Juden. Exemplarisch erwähnen will ich nur zwei des in Princeton lehrenden Barth-Forschers George Hunsinger im Jahr 2018 herausgegebene Sammelbände: Karl Barth: *Post-Holocaust Theologian? and Karl Barth, the Jews, and Judaism*.⁶

Der Überprüfung der einander widersprechenden Auffassungen sollen die folgenden Ausführungen dienen. Dabei will ich vorausschicken: Die Einschätzung von Barths sog. „*Israellehre*“ mag kontrovers bleiben; aber: Wer die zentrale Bedeutung des christlich-jüdischen Verhältnisses für Barths Theologie nicht versteht, hat von dieser Theologie nichts verstanden.

1 Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags vom 13. September 2019 an der Melanchthon-Akademie Köln.

2 Vgl. Wolfgang Gerlach, *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden*, 2., bearbeitete u. ergänzte Auflage, Berlin 1993.

3 Vgl. Karl Barth, Brief an Eberhard Bethge, Basel, 22. Mai 1967, in: ders., *Briefe 1961–1968*, hg. v. Jürgen Fangmeier u. Hinrich Stoevesandt, Zürich 1979, 403: „Ich empfinde es längst als eine Schuld meinerseits, daß ich sie [= die „Judenfrage“] im Kirchenkampf jedenfalls öffentlich (z. B. in den beiden von mir verfaßten Barmer Erklärungen von 1934) nicht ebenfalls als entscheidend geltend gemacht habe. Ein Text, in dem ich das getan hätte, wäre freilich 1934 bei der damaligen Geistesverfassung auch der ‚Bekennner‘ weder in der reformierten noch in der allgemeinen Synode akzeptabel geworden. Aber das entschuldigt nicht, daß ich damals – weil anders interessiert – in dieser Sache nicht wenigstens in aller Form gekämpft habe.“

4 Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967. Vgl. Bertold Klappert, *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, München 1980. Vgl. Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945*, Neukirchen-Vluyn 1996. Vgl. ders., *Barth und die Juden*, in: Michael Beintker (Hg.), *Barth Handbuch*, Tübingen 2016, 148–153.

5 Vgl. Michael Wyschogrod, *Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?*, in: *Evangelische Theologie* 34 (1974), 222–236. Vgl. auch ders., *Reformatorisches Denken und Judentum*, in: ders., *Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens*, Stuttgart 2001, 75–79.

6 Vgl. George Hunsinger (Hg.), *Karl Barth: Post-Holocaust Theologian?*, London u. a. 2018. Vgl. George Hunsinger (Hg.), *Karl Barth, the Jews, and Judaism*, Grand Rapids/MI 2018.

2. Friedrich-Wilhelm Marquardts Dissertation über „Israel im Denken Karl Barths“

Derjenige, der als erster Barths sog. „*Israellehre*“ herausgearbeitet hat, war mein Berliner Lehrer Friedrich-Wilhelm Marquardt. In seiner Dissertation „Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths“, die 1967 veröffentlicht und für die der Autor 1968 mit der ersten von den Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit verliehenen Buber-Rosenzweig-Medaille gewürdigt worden ist, hat er als „*doppelten Gewinn*“ von Barths „*Israellehre*“ herausgearbeitet, dass dieser „nicht nur das biblische Israel, sondern auch das Christus verneinende Judentum positiv würdigen wollte“, und dass er dies „*aus der christologischen Mitte seines Theologisierens heraus unternahm*“.⁷

Merkwürdigerweise hat Marquardts Studie keinen Skandal ausgelöst – anders als seine zweite große Arbeit über Barth „Theologie und Sozialismus“, die drei Jahre später zur Spaltung des Barthianismus in Links- und Rechtsbarthianer führte.⁸ Dabei rührt Marquardts Dissertation mindestens ebenso deutlich an den Grundfesten des Barthianismus. Die Barthianer scheinen es in diesem Fall aber vorgezogen zu haben, der Auseinandersetzung aus dem Weg zu gehen, indem sie Marquardts Arbeit weitgehend ignorierten.⁹ Marquardt hatte seine Arbeit nämlich mit der kritischen Frage abgeschlossen, „*ob Barth sich nicht einer christologischen Inkonsequenz schuldig mache, wenn er das nachbiblische Judentum zwar als Zeugen des gekreuzigten, aber nicht als Zeugen des auferstandenen Jesus Christus sehen wollte, und ob sich dadurch nicht unnötig antijüdische Untertöne in seiner Israellehre hielten*“.¹⁰

Der alte Barth hat diese Arbeit noch zur Kenntnis genommen und ihr zugestimmt, wie er an Marquardt schrieb: „*Sie haben meine ‚Israellehre‘ künstlich und fein entdeckt und dargestellt*.“¹¹ Auch Marquardts Kritik an seiner „*Israellehre*“ konnte Barth akzeptieren: „*Zu der [...] Kritik hatten Sie allen Anlaß. An dem von Ihnen berührten Punkt besteht bei mir tatsächlich eine Lücke*.“ Er könne „*nicht zu ihrer Entschuldigung, aber ein bißchen zu ihrer Erklärung nur Zweierlei vorbringen: 1. Das biblische Israel als solches gab mir soviel zu denken und zu verkraften, daß ich einfach die Zeit und auch das geistige Umfassungsvermögen nicht fand, mich auch noch mit Baeck, Buber, Rosenzweig usw. näher zu beschäftigen*.“ Und an dieser Stelle folgt das schockierende Eingeständnis einer „*völlig irrationalen Aversion*“ gegen Juden, die er jeweils „*herunterzuschlucken*“ gehabt habe. Zu diesem „*gewissermaßen allergischen Reagieren*“ könne er selbst nur „*pfui!*“ sagen. Es könne aber durchaus sein, dass sich dieser antijüdische Affekt, dem gerade von seinen theologischen Voraussetzungen her widersprochen werden müsse, in seiner Israellehre „*retardierend ausgewirkt*“ habe.¹²

Eberhard Busch meint, Barth auch dort gegen sich in Schutz nehmen zu müssen, wo dieser selbst dunkle Flecken eingeräumt hat: So kann er Barths Eingeständnis einer „*völlig irrationalen Aversion*“ gegen Juden im Brief an Marquardt nicht wirklich ernstnehmen.¹³ Zuviel in Barths Theologie und seinem konkreten Verhalten spreche einfach gegen den Antisemitismus-Verdacht, nicht zuletzt die Tatsache, dass Barths öffentliche

7 Friedrich-Wilhelm Marquardt, Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment, München 1983, 7 (Vorwort).

8 Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München 1972. 3. Aufl. 1985.

9 Dabei kann man hier geradezu von der anderen Spaltung des Barthianismus reden, die eigentlich die erste war: So hatten aus Anlass der Parrhesia-Tagung im Oktober 1967 Frans Breukelman und Eberhard Jüngel über das christliche Verständnis des Alten Testaments gestritten, wobei Barth offensichtlich auf der Seite des Niederländers stand, ohne sich freilich explizit äußern zu wollen (vgl. Karl Barth, Gespräche 1964–1968, hg. von Eberhard Busch, Zürich 1997, 397f. Vgl. auch Eberhard Busch, Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968, Göttingen 2011, 484f.).

10 Friedrich-Wilhelm Marquardt, Die Gegenwart des Auferstandenen, 7 (Vorwort). Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Die Entdeckung des Judentums, 357.

11 Karl Barth, Brief an Friedrich-Wilhelm Marquardt, 5. September 1967, in: ders., Briefe 1961–1968, 420.

12 Karl Barth, Brief an Friedrich-Wilhelm Marquardt, 5. September 1967, in: ders., Briefe 1961–1968, 420f.

13 Eberhard Busch, Unter dem Bogen des einen Bundes, 11. Vgl. auch Buschs Relativierung von Barths „Schuldbekenntnis“ hinsichtlich seines mangelnden Engagements in der sog. „Judenfrage“ 1933ff. aus dem Brief vom 22. 5. 1967 an Eberhard Bethge (a.a.O., 3).

Ablehnung des Antisemitismus wesentlich zu seiner Absetzung in Bonn 1935 beigetragen habe.¹⁴ Der alte Barth habe sich in der Erinnerung gegenüber Marquardt wohl geirrt.

Dies scheint mir als Lösung des Problems zu bequem. Vielmehr sollte gefragt werden, wie beides zusammenpasst: Barths öffentliche, theologisch begründete Ablehnung des Antisemitismus – „*Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist*“,¹⁵ – konnte er selbst formulieren – und sein Eingeständnis einer Aversion gegen Juden. Barth selbst gibt in seinem Brief an Marquardt die nötigen Hinweise, indem er sich gleichsam selbst ins Wort fällt: „*Pfui, kann ich dazu nur sagen!*“ Er räumt damit einen inneren Widerspruch ein, den Busch zu glätten versucht.¹⁶ Bemerkenswert an Barth ist nicht seine widerspruchsfreie Haltung hinsichtlich des Antisemitismus, sondern seine schonungslose Ehrlichkeit sich selbst gegenüber, in der er antisemitische Regungen eingesteht und zugleich kritisiert. Es ehrt Barth, dass er die Problematik nicht verschweigt oder gar bestreitet, sondern offenlegt. Damit aber wird sie bearbeitbar.¹⁷

3. Praktische Solidarität mit verfolgten Juden

Es wäre tatsächlich relativ einfach, dem Narrativ von Barths Antisemitismus zu widersprechen, indem man auf Barths Kontakte mit Juden,¹⁸ u. a. aber auch auf seine praktizierte Solidarität mit verfolgten Juden während der Nazizeit und des Zweiten Weltkriegs verwies. Dazu hat Eberhard Busch in seiner Studie „*Unter dem Bogen des einen Bundes*“ umfangreiches Material vorgelegt. Ich will darauf jetzt nur knapp eingehen, obwohl schon allein zu diesem praktisch-ethischen Aspekt ein ganzer Vortrag möglich wäre. Gerade aus Barths Sicht, für den ja das politisch-ethische Versagen seiner theologischen Lehrer beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs im August 1914 das entscheidende Kriterium gewesen war, um sich von deren Theologie abzuwenden, könnte man durchaus sagen, dass an den ethischen Konsequenzen erkennbar wird, ob Barths sog. „*Israeltheologie*“ etwas taugt oder nicht.

Es ist jedenfalls kein Zufall, dass Barth, der sich im Rahmen des „*Schweizerischen Hilfswerks für die Beken nende Kirche in Deutschland*“ auch an der Fluchhilfe für in Deutschland bedrohte Juden und Juden christen beteiligte, bereit war, um der praktischen Solidaritätsarbeit willen die im Hilfswerk ausgebrochene theologische Kontroverse mit Emil Brunner zurückzustellen: Barth hatte mit Wilhelm Vischer entschieden die Auffassung vertreten, dass Joh 4,22 – „*Das Heil kommt von den Juden*“ – präsentisch zu verstehen sei, um so die Solidarität mit den Juden theologisch in der Dankbarkeit für das den Christen aus der jüdischen Quelle zuströmende Heil zu begründen.¹⁹ Demgegenüber wollte Brunner den Satz des johanneischen Christus nur uneigentlich gelten lassen: das Heil sei einst in Christus von den Juden gekommen, jetzt aber bei den Christen angekommen. In dieser Historisierung sah Barth die Gefahr der Entsolidarisierung mit den aktuell gefährdeten Juden. Doch dies nur am Rande.

Ich will jetzt ein anderes Beispiel nennen: Unmittelbar nach Abschluss der fünften Wipkinger Tagung des „*Hilfswerks*“ am 15./16. November 1942, auf der die Kapitel 9–11 des Römerbriefs intensiv diskutiert worden waren, erfuhr die Leitung des Hilfswerks, „*dass die bekannten Judendeportationen nach dem Osten*

¹⁴ Eberhard Busch, a.a.O., 7.

¹⁵ Vgl. Karl Barth, *Die Kirche und die politische Frage von heute* (1938), in: ders., *Eine Schweizer Stimme: 1938–1945*, Zollikon-Zürich 1945, 90.

¹⁶ Bestätigt wird dieser innere Widerspruch zwischen einer Theologie, die der christlichen Solidarität mit den Juden verpflichtet ist, und einer psychischen Disposition zum Antisemitismus gerade auch durch die von Eberhard Busch zitierte Passage aus KD I/2, wonach der Antisemitismus „gegenüber einem liberalen Toleranzgedanken“ immerhin „den Vorzug des Gespürs für das bis ins Physische Befremdliche der Juden“ habe (Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes*, 12). Vgl. Karl Barth, KD I/2, 566f.

¹⁷ Diese Bereitschaft zur Selbstkritik hebt Barth über andere Vertreter seiner Generation hinaus, die nicht weniger von dem „Antisemitismus in uns allen“ (KD I/2, 568) geprägt waren.

¹⁸ Vgl. etwa den Briefwechsel mit Hans-Joachim Schoeps, dokumentiert bei Gary Lease, *Der Briefwechsel zwischen Karl Barth und Hans-Joachim Schoeps [1929-1946]*, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1991, München/Zürich 1990, 105–137.

¹⁹ Vgl. [Wilhelm Vischer], *Das Heil kommt von den Juden* (Memorandum [Oktober 1938]), in: Schweizerisches Evangelisches Hilfswerk für die Beken nende Kirche in Deutschland (Hg.), *Juden – Christen – Juden christen. Ein Ruf an die Christenheit*, Zollikon 1939, 39–47; zit. bei Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes*, 323f.

in einer Massenvernichtung endeten“. Sie lud daher eine Delegation der Schweizer Juden zu einer Dringlichkeitssitzung am 25. November 1942 ein „und bat den Züricher Rabbiner Dr. Zwi Taubes um ein Referat ‚Über die gegenwärtige Lage der Juden, besonders im Osten‘“. ²⁰ Nach dem Vortrag von Taubes insistierte Barth darauf, dass man „diese schrecklichen Dinge“ nicht einfach „zu Protokoll nehmen und zur Tagesordnung übergehen“ könne. Vielmehr müsse die „politisch-militärische“ Auseinandersetzung der Alliierten mit Nazi-Deutschland auch von Seiten der Schweiz unterstützt werden. ²¹

Zu den Folgen dieser Begegnung gehörte, dass Zwi Taubes am 26. Juni 1944 Barth persönlich aufsuchte, „weil ihm dieser als der prominenteste Schweizer Fürsprecher der Juden galt“, um ihm „soeben aus Budapest erhaltene Dokumente über die Deportation von Juden aus Ungarn vorzulegen“. Es sei klar, „daß das ganze ungarische Judentum zum Tode verurteilt ist“. ²² Noch am selben Tag wandte sich Barth mit einem Schreiben an den Bundesrat Nobs, um ihm vorzuschlagen, den noch nicht verschleppten ungarischen Juden schweizerische Pässe auszuhändigen und mit den Deutschen über einen Loskauf in Zusammenarbeit mit dem Roten Kreuz zu verhandeln. Dies führte am Ende zum Freikauf von „insgesamt wohl kaum 2000 Juden, die aus Ungarn, aber auch direkt aus Deutschland befreit wurden“. ²³ Noch in den 1970er Jahren wurde ich am Institut für Evangelische Theologie der FU Berlin Zeuge davon, wie der Judaist Jacob Taubes, Sohn des Rabbiners Zwi Taubes, gegenüber Friedrich-Wilhelm Marquardt von Barth mit einer Hochachtung redete, die ich mir damals noch nicht recht erklären konnte.

Theologisch versuchte Barth die „grundlose und wehrlose Schlachtung und Opferung des Judentums“ als Spiegelung jenes „um aller Anderen willen gestraften und gepeinigten Knechts Gottes aus dem Jesaja-Buch“ zu deuten; ja er fragte, ob es „nicht unser Herr Jesus Christus selber“ sei, „der im Schicksal jener unzähligen erschossenen oder lebendig begrabenen, im überfüllten Viehwagen erstickten oder schließlich durch Giftgas getöteten Juden [...] sichtbar wird“. ²⁴ Mit Recht bemerkt dazu Eberhard Busch, dass diese Aussagen sich in einem „Grenzbereich“ bewegten, „in dem die Theologie ins Stottern geraten muß“. ²⁵

Festzuhalten bleibt: Die Solidaritätsarbeit für vom Nazi-Regime verfolgte Juden bildet den „Sitz im Leben“ des § 34 der Kirchlichen Dogmatik, der sog. „Israellehre“, die im Rahmen von KD II/2 im Jahr 1942 veröffentlicht wurde. Zugleich gilt umgekehrt, dass Barths „Israellehre“ die Solidaritätsarbeit für verfolgte Juden ermutigt hat.

4. Die Entdeckung der theologischen Bedeutung des Judentums: die Bonner Israelpredigt (1933)

Nach Marquardt hat Barth Pionierarbeit geleistet im Blick auf die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses. Es habe allerdings einiger „Wendungen im Verständnis Israels“ bedurft, bis es bei Barth zur „Entdeckung“ der Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie gekommen sei. So gebrauche Barth in den Auslegungen des Römerbriefs von 1919 und 1922 noch Kirche und Israel synonym. ²⁷

²⁰ Eberhard Busch, Unter dem Bogen des einen Bundes, 493.

²¹ Eberhard Busch, a. a. O., 495.

²² Eberhard Busch, a. a. O., 515.

²³ Eberhard Busch, a. a. O., 517.

²⁴ Karl Barth, Verheißung und Verantwortung der christlichen Gemeinde im heutigen Zeitgeschehen (1944), in: ders., Eine Schweizer Stimme, 318f.

²⁵ Eberhard Busch, Unter dem Bogen, 519.

²⁶ Vgl. Gertrud Staewen, Bilder aus der Arbeit der illegalen Judenhilfe, in: Unterwegs 1 (1947), H. 3, 20ff.

²⁷ Friedrich-Wilhelm Marquardt, Die Entdeckung des Judentums, 55.

Zur „Unterscheidung von Israel und Kirche“²⁸ komme es bei ihm erst mit dem Beginn des Kirchenkampfes.

Die entscheidende Wendung und zugleich einen „Höhepunkt Barthscher Israel-Erkenntnis überhaupt“²⁹ sieht Marquardt in einer Predigt über Röm 15,5–13 im Universitätsgottesdienst in der Bonner Schlosskirche am 10. Dezember 1933. Es handelt sich um eine Adventspredigt, ein Vierteljahr, nachdem die Generalsynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union den „Arierparagraphen“ nach staatlichem Modell eingeführt hatte, und vier Wochen, nachdem die „Deutschen Christen“ sich auf der skandalösen Berliner Sportpalastkundgebung öffentlich vom Alten Testament distanziert hatten. Vor diesem Hintergrund wird die sog. „Judenfrage“ für Barth zur „Glaubensfrage“.³⁰ Ich kann auf diese Predigt jetzt nicht näher eingehen, will aber doch betonen, dass hier – anders als noch in Barths Römerbrief-Kommentaren von 1919 und 1922 – die bleibende Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie entdeckt wird, und zwar indem die Israellehre „in der Lehre von der Gnadenwahl“ lokalisiert wird. Dabei ist „die Erweiterung des Bundes auf die Heiden hier nicht die Folge der Verwerfung Israels“, wie die Kirche jahrhundertlang gelehrt hatte, „sondern Folge der Bitte Jesu um Vergebung für Israel“ und damit der Erinnerung an die Treue Gottes zu seinem Volk.³¹

5. Die Bibel als jüdisches Buch (KD I/2, 1938)

Die zentrale Bedeutung des Judentums für Barths Theologie zeigt sich dann darin, dass das Verhältnis der Kirche zu Israel in der Kirchlichen Dogmatik bereits in den „Prolegomena“ thematisiert wird, u. zw. im Kapitel über die „Die Heilige Schrift“, wo es in § 19 u. a. um „Die Schrift als Gottes Wort“ geht. In diesem Zusammenhang weist Barth auf ein „Moment“ hin, dessen „Gewicht“ erst „in unseren Tagen“ – 1938 – „in seinem ganzen Ernst“ deutlich zu werden beginne: „Die Bibel als Zeugnis von Gottes Offenbarung ist in ihrer Menschlichkeit zugleich ein Erzeugnis des israelitischen oder sagen wir es gleich deutlicher: des jüdischen Geistes“ (KD I/2, 566).

Auch darauf kann ich jetzt nicht näher eingehen; ich will nur darauf hinweisen, dass Barth in diesem Zusammenhang betont, dass „in der Existenz des jüdischen Volkes in der Mitte aller anderen Völker“ der „von Gott geführte einzige natürliche Gottesbeweis“ vorliege. Daher verwerfe, wer „den Juden verwirft“, zugleich Gott selbst (KD I/2, 566f.).³² Der Abschnitt über die Bibel als jüdisches Buch enthält im Übrigen auch eine Antisemitismus-Theorie, die in ihrer kritischen Haltung gegenüber liberalen Theorien ein theologisches Äquivalent zur sozialpsychologischen Antisemitismus-Theorie der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno darstellt.³³

Im Einzelnen bleiben Barths Ausführungen zu diesem Komplex jedoch ambivalent. So bedeutet die Tatsache, dass die Bibel ein „jüdisches Buch“ ist, nach Barth in der Tat eine „Zumutung“ (KD I/2, 566); es müsse für jeden Nichtjuden befremdlich sein, ausgerechnet in diesem jüdischen Buch Gottes Wort für die ganze Menschheit erkennen zu sollen. Der Antisemitismus erscheint hier letztlich als der Versuch des gottlosen

28 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 82.

29 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 89.

30 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 83.

31 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 94 u. 96.

32 Zur Rede von den Juden als Gottesbeweis vgl. auch Michael Wyschogrod, Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens, Stuttgart 2001, 158: „Gott hat ein fleischliches Volk erwählt, dessen physisches Dasein in der Welt ein Zeichen der Existenz Gottes ist.“

33 Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (1944), Frankfurt am Main 1986, 177f. Vgl. dazu Helmut König, Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Weilerswist 2016, 63: „Bei aller Offenheit und Bereitschaft zur Anerkennung des Fremden erwartet der Liberalismus insgeheim doch, dass der Fremde nach und nach im Prozess der Assimilation seine Fremdheit aufgibt, sich anpasst und unterwirft. Eben dazu sind die Juden offenbar nicht bereit.“

Menschen, im Kampf gegen das jüdische Volk zugleich Gottes Existenz zu bestreiten, – ein Versuch, der nur durch das Wunder der Vergebung überwunden werden könne.

6. Israel in der Gotteslehre (KD II/2, 1942)

Im Rahmen des 1942 veröffentlichten zweiten Teils der Gotteslehre der Kirchlichen Dogmatik behandelt Barth das christlich-jüdische Verhältnis dann grundsätzlich in der sog. Israellehre des § 34 („Die Erwählung der Gemeinde“). Hier wird – im Rahmen der „Lehre von der Gnadenwahl“ – die Erwählung der Gemeinde in ihrer Doppelgestalt als „Israel und die Kirche“ auf 120 Seiten in einer großen Paraphrase der Kapitel 9–11 der Römerbriefs abgehandelt (KD II/2, 213–336). Es handelt sich um nicht weniger als um eine theologische Revolution: Nicht nur wird die Prädestinationslehre eindeutig als Lehre von der Gnadenwahl konzipiert, sondern zugleich wird damit das christlich-jüdische Verhältnis ins Zentrum der Gotteslehre gerückt – ein Vorgang, der in der Theologiegeschichte ohne Vorläufer und bis heute kaum eingeholt ist. Israel wird hier betrachtet unter dem „Bogen des einen Bundes“ (KD II/2, 220), von dem beide Gestalten der Gemeinde zusammengeschlossen werden.

Dabei wird die Erwählung der Gemeinde abgeleitet von der Erwählung Jesu Christi; in Anknüpfung an Calvin bezeichnet Barth Jesus Christus selbst als die „Substanz“ der Erwählung. Dabei wird Jesus Christus von Barth „nicht nur als der erwählte Mensch, sondern schon vorher als der erwählende Gott“ gesehen. Die revolutionäre Neuerung in Barths sog. Israellehre besteht nun darin, dass Jesus Christus als der erwählende Erwählte am Kreuz selbst die „Verwerfung“ auf sich nimmt: „Gott erleidet seine Verwerfung, damit dadurch der Mensch lebe als der Erwählte.“³⁴ Mehr noch: Indem Jesus Christus die „Verwerfung“ stellvertretend für die sündige Menschheit auf sich nimmt, kann es keine verworfenen Menschen mehr geben, als die der christlichen Tradition die Juden galten. Erwählt ist demnach die Menschheit in der Doppelgestalt der Gemeinde als Israel und die Kirche, genauer: „das Volk Israel“ als die „natürliche Umgebung“ Jesu Christi, die Kirche als seine „geschichtliche Umgebung“ (KD II/2, 216).³⁵ Und über die Gemeinde in ihrer Doppelgestalt wölbt sich der eine Bogen des Bundes.³⁶ Gerade „[i]n der Erkenntnis Jesu Christi und seiner Erwählung wird Israel [...] sichtbar“ (KD II/2, 221).³⁷

Hier taucht aber ein Problem auf: Indem Barth das Leben Israels, des auserwählten Volkes, als „Leben aus den Toten“ interpretiert (KD II/2, 312), kommt er auch zu Formulierungen, wonach innerhalb des Bogens des Bundes Israel in der Kirche „aufleben“ wird (KD II/2, 226f.). Zwar ist das „Aufleben“ Israels in der Kirche nicht als „Negation“ Israels zu verstehen, wie Marquardt betont, auch nicht als „gegen Israel gerichtete Forderung“, sondern als Aktualisierung des Israel von Hause aus zugesprochenen „Auferstehungslebens“: „Israel, muß' nicht aufleben, sondern es darf aufleben: auch jetzt, und – diesmal in der Kirche!“³⁸ Dennoch ist damit – entgegen dem Ansatz in der Bonner Adventspredigt, wonach die Heiden zu Israel hinzukommen dürfen – die Propagierung christlicher Judenmission nicht wirklich überwunden. Alttestamentlich-jüdischer Eschatologie entspräche es demgegenüber, wie Marquardt gegen Barths „Israellehre“ einwendet, von einem „Herzuströmen der Heiden, hinauf nach Jerusalem und zum Zion“, zu reden.³⁹

³⁴ Friedrich-Wilhelm Marquardt, Die Entdeckung des Judentums, 129.

³⁵ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 145.

³⁶ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 147.

³⁷ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 106.

³⁸ Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 124f.

³⁹ Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 127.

Einen anderen Widerspruch innerhalb der sog. Israellehre im Rahmen der Lehre von der „Gnadenwahl“ sieht Marquardt in Barths Folgerungen aus der Rede von „Erwählung und Verwerfung“. Wenn Jesus Christus als der erwählende Erwählte am Kreuz selbst die Verwerfung stellvertretend auf sich nimmt, dann müsste sich eigentlich jede Rede von der Verwerfung eines anderen Menschen verbieten. Merkwürdigerweise – und hier liegt das Problem – zieht Barth diese Konsequenz aber nicht: Vielmehr lässt er die Erwählung, in der Gott in Jesus Christus die Verwerfung für sich selbst wählt, sich „spiegeln“ in Israel und der Kirche, wobei dann doch ganz exklusiv die Kirche als „Zeuge der Erwählung“ bzw. „Darstellung des göttlichen Erbarmens“ und Israel als „Zeuge des Zorns“ bzw. „Darstellung des Gerichts“ dienen muss. Mit Recht bemerkt Christine Janowski, dass Barth hier einer „Gegensatzlogik“ folge, die er sonst kritisiert habe.⁴⁰ Zwar ist dies nicht als endgültiges Urteil über Israel zu verstehen, sondern selber als ein Moment des Bundesgeschehens: „Bruch immanenter Kontinuität ist gerade die Voraussetzung für die stetigen Beweise der Treue Gottes“, sagt dazu Marquardt.⁴¹ Das soll heißen: indem Israel als „Zeuge des Zornes“ dient, legt es zugleich Zeugnis ab für Gottes Treue, der sein erwähltes Volk nicht verwirft, sondern den Bund mit Israel immer wieder neu begründet: „Wirkliche Zeugen des Zornes sind indirekt notwendig auch Zeugen des Erbarmens Gottes“ (KD II/2, 250). Die christliche Lehre von der „Treue Gottes“ läuft also darauf hinaus, dass sich Gott „gegen das ihm widersprechende Israel“ durchsetzt.⁴² Dies ist aber ein Verständnis der Treue Gottes, das – so Marquardt – „nach Auschwitz“ nicht wiederholt werden kann.

Entsprechend weist Marquardt auf „Paradoxien der Verwerfung“ in Barths „Israellehre“ hin, die ihren Grund darin haben dürften, dass Barth „jüdisches Selbstverständnis“ weder kennt noch ernstnimmt, sondern aus einer „Zuschauerstellung“ heraus über Israel redet.⁴³ Jüdisches Selbstverständnis aber habe das „Leiden Israels“ nicht als Ausdruck der Verwerfung, sondern als Zeichen der „Treue der Erwählten“ interpretiert.⁴⁴ Aber auch in Barths Außensicht Israels diagnostiziert Marquardt eine Inkonsequenz: Zwar könne ein Einzelner sich selbst „angesichts des Verworfenen von Golgatha [...] zu den ihn Verwerfenden und also Verworfenen“ zählen, aber: „Wie kommt es [...] von da zur Erkenntnis eines verworfenen Gottesvolkes?“⁴⁵ Nur am Rande sei erwähnt, dass Barth sich hier auch gelegentlich in der Formulierung vergreift, wenn er etwa vom Dasein der Juden als Personifizierung einer „halb ehrwürdigen, halb grausigen Reliquie“ redet (KD II/2, 289).⁴⁶

Marquardt sieht hier die Barthsche Dialektik sich überschlagen: Es bestehe die Gefahr, dass die „vorwärts-führenden Intentionen“ seiner Israellehre „hier, in der Lehre von der Verwerfung, ganz verdeckt und überlagert werden“.⁴⁷ Jüdisches Leiden sei nicht Ausdruck des Fluches, sondern der getreuen Nachfolge. Die wahre Paradoxie des Kreuzes bestehe doch darin, dass Christi Tod die Sünder lebendig macht. Auschwitz dürfe daher keinesfalls als „Strafe der Sünde“ gedeutet werden; es sei vielmehr die „von der Christenheit mitzuverantwortende Tötung der ihrem Judentum im Martyrium und Zeugnis treuen Juden“.⁴⁸ Umgekehrt müsse gerade im Licht der Auferstehung auch Israel als Zeuge der Güte Gottes verstanden werden. Hält Gott an Israel fest, dann sind die Juden gerade darin „Zeugen der Auferstehung“.⁴⁹

40 Vgl. J. Christine Janowski, Gnadenwahl, in: Michael Beintker (Hg.), Barth Handbuch, 321–328; 326: Zwar werde mit der Rede von der Gemeinde in doppelter Gestalt „das Tor zu einer neuen, wiederum kühnen Israeltheologie aufgestoßen“, dies geschehe „aber auf zum Teil problematische und längst kritisierte Weise“. Das gelte „besonders für die Rede von Israel als ‚der Darstellung des Gerichtes‘, der Kirche als ‚der Darstellung des göttlichen Erbarmens‘“, die einer sonst „von Barth selbst an sich kritisierten Gegensatzlogik“ gehorche.

41 Friedrich-Wilhelm Marquardt, Die Entdeckung des Judentums, 256.

42 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 269.

43 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 296.

44 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 297.

45 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 299.

46 Vgl. dazu Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 335.

47 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 301.

48 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 304.

49 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 353.

7. Die Geschichte der Juden in theologischer Perspektive (KD III/3, 1950)

Es muss allerdings betont werden, dass die „*Israellehre*“ des § 34 nicht Barths letztes Wort zu unserem Thema war. So hat er in der Nachkriegszeit die unauflösliche Zusammengehörigkeit der Kirche mit dem jüdischen Volk unterstrichen, indem er in dem Vortrag „*Die Judenfrage und ihre christliche Beantwortung*“ formulierte: „*Die Juden sind ohne allen Zweifel bis auf diesen Tag Gottes erwähltes Volk im gleichen Sinn, wie sie es nach dem Alten und Neuen Testament von Anfang an gewesen sind. Sie haben Gottes Verheißung; und wenn wir Christen aus den Heidenvölkern sie auch haben, dann als die mit ihnen Erwählten, dann als die in ihr Haus gekommenen Gäste, die auf ihren Baum versetzten Schosse.*“⁵⁰

Auch in späteren Bänden der Kirchlichen Dogmatik kommt es zu bedeutsamen Neuakzentuierungen. So ist Barth in der Schöpfungslehre der Kirchlichen Dogmatik (1950), in § 49 („*Gott der Vater als der Herr seines Geschöpfes*“) im Rahmen seiner Reflexionen über das „*göttliche Regieren*“ auch auf „*Die Geschichte der Juden*“ in theologischer Perspektive zu sprechen gekommen (KD III/3, 238–256). Und in diesem Zusammenhang begrüßt er die Staatsgründung Israels im Jahre 1948, indem er formuliert: „*Da sind sie wieder, da sind sie noch [...]*“ (KD III/3, 240), – woran sich die rhetorische Frage schließt: „*Ist vielleicht der nun so überraschend aus der Sprache der Bibel und der Kirche [...] plötzlich wieder in die Zeitung übergegangene Name jenes neuen Staates [= Israel] keine Anmaßung, sondern der Ausdruck eines Sachverhaltes?*“ (KD III/3, 241) Angesichts der Tatsache, dass Barth in der Kirchlichen Dogmatik sonst äußerst zurückhaltend im Blick auf zeitgeschichtliche Kommentare ist, kommt dieser Äußerung besonderes Gewicht zu.

8. Die „eine tatsächlich große ökumenische Frage“:

Israel als Frage an die Kirche

Damit bin ich endlich bei dem im Titel angekündigten Thema angekommen: der „*einen tatsächlich großen ökumenischen Frage*“, als die der späte Barth das christlich-jüdische Verhältnis bezeichnet hat. Für die zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Evanston (USA) 1954 hat Barth einen Textvorschlag über die „*Hoffnung Israels*“ erarbeitet, der mit dem Satz schließt: „*Das Problem der Einheit der Kirche mit Israel ist das erste Problem der ökumenischen Einigung.*“⁵¹ Damit wird den Kirchen zugemutet, „*bei ihrer ‚ökumenischen Einigung‘ ihre gemeinsame ‚Einheit‘ mit Israel*“, die Barth offenbar voraussetzt, „*als ‚Problem‘ zu bedenken*“. ⁵² Barths Formulierung führte auf der Vollversammlung von Evanston jedoch zu scharfen Kontroversen. Ein Passus, der sein Anliegen aufgenommen hätte, indem von Israels „*Pilgerfahrt*“ als Paradigma für die Kirche geredet worden wäre, wurde aus dem Abschlussbericht gestrichen. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Willem A. Visser ‘t Hooft, kommentierte den Streit im Nachhinein: „*Was steckte hinter alledem? Während der entscheidenden Abstimmung, während ich vom Podium aus beobachtete, wie die nationalen Delegationen stimmten, sagte ich mir: Hier geht Hitlers Geist um.*“⁵³ Man kann fragen, ob die unklare Haltung des Weltkirchenrats bis heute, die sich auch in Sympathiekundgebungen für Kampagnen wie „*Boycott, Divestment, and Sanctions*“ (BDS) gegen Israel äußert, nicht als Spätfolge des damaligen Versagens in Evanston zu verstehen ist.

⁵⁰ Karl Barth, *Die Judenfrage und ihre christliche Beantwortung* (1949), in: ders., *Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930–1960*, hg. v. Karl Kupisch, Berlin 1961, 149.

⁵¹ Karl Barth, *Die Hoffnung Israels*; zit. nach Matthias Loerbroks, *Weisung vom Zion. Biblisch-theologische Orientierungen für eine Kirche neben Israel*, Berlin 2000, 45. Vgl. P. Démann, *Israel in Evanston*, in: *Freiburger Rundbrief* 8 (1955), 25–30.

⁵² Matthias Loerbroks, *Weisung vom Zion*, 45.

⁵³ Willem A. Visser ‘t Hooft, *Die Welt war meine Gemeinde*, München 1972, 300; zit. nach Matthias Loerbroks, *Weisung vom Zion*, 47.

Karl Barth blieb trotz der Niederlage von Evanston seiner Auffassung treu. Schon im Rahmen des ersten Teils der Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik (1953) war Barth in § 62 bei der Erläuterung des Glaubenssatzes von der Einheit der Kirche – *Credo unam ecclesiam* – auf seine Rede von der Gemeinde in den zwei Gestalten von Israel und Kirche, über die sich „*der Bogen des einen Bundes [...] spannt*“, zurückgekommen. Die „*entscheidende Frage*“ sei aber nicht, was die Synagoge ohne Christus sein könne, sondern: „*was ist die Kirche, solange ihr ein fremdes und entgegengesetztes Israel gegenübersteht?*“ Um „*Judenmission*“ könne es hier keinesfalls gehen, denn „*was hat die Kirche, was die Synagoge (Röm 9,4–5) nicht auch hatte, lange vor ihr hatte [...]?*“ So sei die „*sog. Judenfrage*“ in Wahrheit „*die Christenfrage*“ (KD IV/1, 749).

Dass es sich hier für Barth nicht um ein zufälliges Randthema handelte, sondern um ein Thema, mit dem das Zentrum der Dogmatik berührt ist, zeigt sich darin, dass er im dritten Teil der Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik (1959) darauf zurückkommt. Dort heißt es: „*[D]ie ökumenische Bewegung von heute leidet schwerer unter der Abwesenheit Israels, als unter der Roms und Moskaus! [...] Die immer wieder aufbrechende Judenfrage ist die durch keinen ihrer Dienste beantwortete und zu beantwortende Christenfrage und Kirchenfrage*“ (KD IV/3, 1007). Vorausgesetzt ist eine „*klare Ablehnung der christlichen Judenmission*“, weil ein sich „*seines Judentums bewußter und also ernstzunehmender Jude [...] sich schon mit diesem Wort nur eben mißverstanden und beleidigt finden*“ müsse (KD IV/3, 1005).

Aus Anlass seines Besuchs in Rom im Jahr 1966 hat Barth schließlich mündlich geäußert: „*Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollten nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum.*“⁵⁴ Die katholischen Theologen Hans Hermann Henrix (Aachen) und Johann Baptist Metz haben diese Mahnung als „*Karl Barths ökumenisches Testament*“ gewürdigt.⁵⁵

Wie bedeutsam dieses ökumenische Testament für Barth war, lässt sich seiner Stellungnahme zu den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils entnehmen. So hat er kritisch zurückgefragt, warum „*das Grund-Schisma – der Gegensatz von Kirche und Synagoge*“ – nicht im Dekret über den Ökumenismus, wo es hingehört hätte, behandelt wird; offenbar wirkte es auf Barth deplatziert, dass „*die Beziehung der Kirche zur ‚Nachkommenschaft Abrahams‘*“ erst in der Deklaration *Nostra Aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zur Sprache gebracht wird.⁵⁶ Im Blick auf diese Erklärung fragte Barth: „*Wie kommt die ‚Deklaration‘ dazu [...], im Blick auf Israels Geschichte und Gegenwart – in einem Atemzug mit Hinduismus, Buddhismus, Moslemismus – von einer ‚nicht-christlichen Religion‘ zu reden, wo es sich doch a) im Alten Testament keineswegs um eine ‚Religion‘, sondern um die Urgestalt der einen Gottesoffenbarung [,] b) in der Existenz des späteren und heutigen (gläubigen oder ungläubigen) Judentums um den einen einzigen natürlichen (weltgeschichtlichen) Gottesbeweis handelt?*“⁵⁷

Schließlich vermisste Barth in *Nostra Aetate* die Anerkennung einer kirchlichen Schuld gegenüber den Juden: „*Wäre hier nicht [...] angesichts der judenfeindlichen Haltung der alten, der mittelalterlichen und weit-hin auch der modernen Kirche ein ausdrückliches Schuldbekenntnis am Platz gewesen?*“ Und Barth weitet die Perspektive des Schuldbekenntnisses abschließend auf das christlich-muslimische Verhältnis aus, indem er fragt, ob nicht „*bei Erwähnung der Muslim[e] ein solches in Erinnerung an die fatale Rolle der Kirche in den sogenannten Kreuzzügen*“ am Platz gewesen wäre.⁵⁸ In diesen Äußerungen des alten Karl Barth deutet sich bereits so etwas wie eine „*abrahamitische Ökumene*“ zwischen Juden, Christen und Muslimen an, von der heute gelegentlich die Rede ist.

⁵⁴ Karl Barth anlässlich seines Rombesuchs 1966 gegenüber Mitgliedern des vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen; zit. nach H. H. Henrix, *Ökumenische Theologie und Judentum*, in: Freiburger Rundbrief 27 (1976), 27.

⁵⁵ Vgl. Hans Hermann Henrix, *Ökumenische Theologie und Judentum. Gedanken zur Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zukunft eines Dialogs*, in: Freiburger Rundbrief 28 (1976), 27, Anm. 58. Vgl. Johann Baptist Metz, *Ökumene nach Auschwitz*, in: Eugen Kogon, Johann Baptist Metz u. a., *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*, Freiburg i. Br. 1979, 144.

⁵⁶ Karl Barth, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 33.

⁵⁷ Barth, a. a. O., 39f.

⁵⁸ Barth, a. a. O., 39f.

9. Die Bedeutung des Namens „Immanuel“

Würde man Barths Rede vom christlich-jüdischen Verhältnis als der „*einen tatsächlich großen ökumenischen Frage*“ ernstnehmen, müsste sich der Begriff von Ökumene ändern. Die ökumenische Bewegung könnte ihr Verständnis von „*Einheit in versöhnter Verschiedenheit*“ nicht mehr vom expliziten Christusbekenntnis abhängig machen. Es würde stattdessen um eine Gemeinschaft bleibend Verschiedener gehen, die nicht auf dem gemeinsamen Bekenntnis, sondern auf der Anerkennung der Alterität des anderen beruhen würde. Gleichwohl würde es in Barths Perspektive nicht um eine Ökumene ohne Christus gehen, sondern um eine Gemeinschaft, in der Christus gerade in der bleibenden Verschiedenheit präsent ist.

Dies will ich abschließend anhand der für Barth zentralen Bedeutung des Gottesnamens „*Immanuel*“ verdeutlichen (vgl. KD I/1, 333). In diesem Namen konkretisiert sich das Bundesgeschehen zwischen Gott und seinem Volk.⁵⁹ Bereits in den Prolegomena seiner Kirchlichen Dogmatik betont Barth: „*Immanuel, Gott mit uns, heißt: Das Wort ward Fleisch [...]*“ (KD I/1, 169). Barth scheint also den Namen „*Immanuel*“, der in Jes 7,14 die messianische Erwartung repräsentiert, als Umschreibung der Urbeziehung zwischen Gott und Mensch zu verstehen. Es handelt sich tatsächlich um so etwas wie ein „*Urfaktum*“, wie es der japanische Barth-Schüler Katsumi Takizawa formuliert hat. Dieses „*Urfaktum*“ kann aber universale Geltung nur beanspruchen, wenn seine partikulare israelitische Kontur vorausgesetzt bleibt: der hebräisch-biblische Name „*Immanuel*“, der bei Matthäus auf Jesus, den Juden, übertragen wird.⁶⁰ So präzisiert Barth im Rahmen der „*Versöhnungslehre*“ der Kirchlichen Dogmatik, es handele sich bei „*Immanuel*“ in der Tat um einen „*merkwürdigen Namen*“, da er – wie viele biblische Namen – zugleich Bedeutungsträger und daher übersetzbar sei. „*Immanuel ist der Inbegriff der Erkenntnis, in der der Gott Israels sich in allen seinen Taten und Anordnungen offenbar macht: er ist der Gott, der nicht ohne sein Volk, sondern als sein Gott und darum als seine Hoffnung mit ihm ist, wirkt und handelt*“ (KD IV/1, 4). Und Barth präzisiert das mit diesem Namen bezeichnete Bundesgeschehen zwischen Gott und seinem Volk: „*Das Wort wurde – nicht ‚Fleisch‘, ‚Mensch, erniedrigter und leidender Mensch in irgend einer Allgemeinheit, sondern jüdisches Fleisch. Die ganze kirchliche Inkarnations- und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig und bedeutungslos in dem Maß, als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann*“ (KD IV/1, 181f.).

In diesem Rahmen findet sich dann auch in einer Auslegung der ersten These der Barmer Theologischen Erklärung über Jesus Christus als „*das eine Wort Gottes*“ die Aussage: „*Es sind aber vorbehaltlos vergleichbar [...] Jesus Christus, die Wahrheit seiner Geschichte, das Licht seines Lebens, der Logos seiner Tat und [...] die Herrlichkeit der nach dem Zeugnis der Propheten von Jahve gewollten, begründeten, beherrschten und bestimmten Geschichte Israels in ihrer Ganzheit und in ihrem Zusammenhang*“ (KD IV/3, 57). Christologie wird mit solchen Aussagen ganz in die Soteriologie, genauer: in die Befreiungsgeschichte des Volkes Israel eingebettet. „*Vorbehaltlos vergleichbar*“ – das kann doch nur heißen: Barths sog. christologische Konzentration ist auch bundestheologisch aussagbar, als theologische Konzentration auf die „*Ganzheit*“ und den „*Zusammenhang*“ der „*Geschichte Israels*“ als Geschichte Gottes mit seinem Volk. Die entscheidende Frage lautet dann nicht mehr, ob Juden sich zu Jesus als dem Christus bekennen können, sondern ob die Christen bereit sind, sich zur Bundesgeschichte Gottes mit Israel zu bekennen, die in dem Namen „*Immanuel*“ zum Ausdruck kommt.

⁵⁹ Vgl. Michael Weinrich, Bund, in: Beintker (Hg.), Barth Handbuch, 315f.: „Der Name Immanuel impliziert das ganze Verheißungspotential, das dann in der Bundesgeschichte als der Geschichte Gottes mit den Menschen vor Augen gestellt wird. Nicht zuletzt ist Immanuel deshalb der herauszuhebende Gottesname, weil er ausdrücklich auch Christus gilt [...] und in ihm seine ganze Fülle vor Augen stellt. [...] Es bleibt dabei zu beachten, dass das christologische Konzept zutiefst von der das ganze Alte Testament charakterisierenden Bundeswirklichkeit geprägt ist.“

⁶⁰ Vgl. Yoshiki Terazono, Die Christologie Karl Barths und Takizawas. Ein Vergleich, Bonn [Diss.] 1976, 57: „Der Begriff Immanuel („Gott mit uns“) bei Takizawa ist nicht identisch mit dem Begriff bei Barth. Bei Barth bedeutet Immanuel den Bund, der die Voraussetzung der Versöhnung ist, während bei Takizawa Immanuel die allgemeine Umschreibung der ewigen Beziehung zwischen Gott und Mensch ist.“

KARL BARTH UND DER CHRISTLICH-ISLAMISCHE DIALOG ¹

Gregor Etzelmüller

1. Einführung: Irritationen und Perspektiven

Das Thema „*Karl Barth und der christlich-islamische Dialog*“ irritiert. Es versteht sich keineswegs von selbst, ausgerechnet in der Theologie Karl Barths tragfähige Ansätze für den christlich-islamischen Dialog zu finden.

Der Islam, so muss man deutlich sagen, ist in der Theologie Karl Barths kein Thema. Der Islam war für Barth keine theologische Größe. In seinem Hauptwerk, der Kirchlichen Dogmatik, die knapp 10.000 Seiten umfasst, begegnet der Begriff Islam insgesamt nur 23-mal. Mohammed wird sogar nur zweimal erwähnt. An keiner Stelle gibt es eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Islam. Die wenigen Stellen, an denen sich Barth zum Islam äußert, sind nicht originell, ja eher von allgemeinen Vorurteilen geprägt. Das verbindet die Theologie Barths mit den meisten neuzeitlichen Theologien.

Man wird darüber hinaus sagen müssen: Es gibt möglicherweise keine zweite Theologie der Neuzeit, die auf den ersten Blick so wenig Ansatzpunkte für interreligiöse Dialoge bietet, wie die Theologie Karl Barths. Barths Theologie ist konsequent christozentrisch. Es ist Barths Anspruch, von Jesus Christus her und auf Jesus Christus hin zu denken – und es ist das Beeindruckende dieser Theologie, dass sie diesen Ansatz konsequent durchhält und entfaltet. Barth sagt nicht nur, dass wir nur im Blick auf Jesus Christus erkennen, wer und was Gott ist. Barth sagt auch: Allein im Blick auf Jesus Christus erkennen wir, was der Mensch ist, allein im Blick auf Jesus Christus erkennen wir, was es heißt, dass die Welt Gottes Schöpfung ist. Allein im Blick auf Jesus Christus erkennen wir, was wir hoffen dürfen. Man kann begründet fragen, ob eine solche Theologie, die konsequent von dem partikularen geschichtlichen Ereignis Jesus Christus her denkt, Ausgangspunkt eines interreligiösen Dialoges sein kann.

Schließen christologische Konzentration und interreligiöser Dialog einander nicht aus? Viele würden diese Frage wohl bejahen. Bei meinen Studierenden beobachte ich die Tendenz, lieber allgemein von Gott als konkret von Jesus Christus zu reden. Jede christologische Rede gerät schnell in den Verdacht, andere auszuschließen und andere Religionen herabzusetzen. Auch in weiten Bereichen der Kirche lässt sich heute ein Christusschweigen, ja ein Christus-Verschweigen beobachten. In einem solchen Klima hat es Barths Theologie schwer, Gehör zu finden.

Interessanterweise mache ich aber im Gespräch mit islamischen Theologen die Erfahrung, dass diese unser Christusschweigen keineswegs begrüßen. Sie ahnen und spüren, dass das scheinbar tolerante Verschweigen Christi letztlich zu einer repressiven Toleranz führen wird. Christinnen und Christen nehmen sich im Dialog zurück und reden allgemein von Gott statt konkret von Jesus Christus. Islamische Theologen erkennen aber, dass diese Selbstzurücknahme relativ schnell in eine Forderung umschlagen kann – nämlich in die Forderung, dass die Muslime es den Christen gleich tun – und fortan eben auch nur noch von Gott reden anstatt sich auf Koran und Mohammed zu berufen. Unser Verzicht,

1 Vortrag bei der Dialogveranstaltung der Melanchthon - Akademie Köln „... und damit Gott die Ehre geben“. Karl Barth und der christlich-islamische Dialog“; gehalten am 21. März 2019. Der Vortragsstil wurde beibehalten, auf einen wissenschaftlichen Fußnotenapparat verzichtet. Eine erweiterte Fassung mit detaillierten und weiterführenden Literaturangaben wird 2020 in einem von Margit Eckholt, Habib El Mallouki und Gregor Etzelmüller herausgegebenen Sammelband „Konkurrenz. Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs“ erscheinen.

von Jesus Christus zu reden, schlägt um in die Aufforderung an die Muslime, ihrerseits den Kern ihrer Tradition und Frömmigkeit aufzugeben. Deshalb höre ich im Gespräch mit islamischen Theologen die Bitte: Entfaltet euren Glauben von dessen Zentrum her, redet von Jesus Christus und verschweigt nicht, was euch wichtig und zentral ist. Ich könnte mir vorstellen, dass zumindest manche islamischen Theologen sich einen Gesprächspartner wie Karl Barth wünschen.

Dass es von Barths christozentrischer Theologie her zu einer Wertschätzung anderer Religionen kommen kann, dafür gibt es ein starkes historisches Indiz: In Barths Theologie kommt der Islam zwar nicht vor, aber es gehört zu Barths Verdiensten, das Judentum für die Theologie wiederentdeckt zu haben. Für die neuzeitliche Theologie war das Judentum lange Zeit ebenso wenig wie der Islam eine theologisch relevante Größe. Um das Wesen des Christentums zu bestimmen, schien den meisten Theologen ein Bezug auf Israel und das Judentum nicht notwendig. An dieser Stelle ist Barth ein entscheidender Erkenntnisfortschritt gelungen: Für Barth sind Judentum und Kirche zwei Gestalten der einen Gemeinde Jesu Christi. Judentum und Christentum gehören für Barth unauflösbar zusammen. Dabei geht es Barth nicht allein um eine historische Zusammengehörigkeit. Gewiss, die jüdischen Traditionen und das Judentum der römischen Kaiserzeit sind der Nähr- und Wurzelboden des Christentums. Aber das Christentum ist nicht nur historisch auf das Judentum bezogen. Barth verweist wiederholt auf einen Vers aus dem Johannesevangelium, in dem Jesus sagt: Das Heil kommt von den Juden – und für Barth liegt alles an der Zeitform, am Präsens dieser Aussage. Das Heil ist nicht einmal von den Juden zu den Christen übergegangen, sondern das Heil kommt auch gegenwärtig von den Juden, das Heil kommt auch gegenwärtig aus dem jüdischen Hören der biblischen Verheißung, durch das jüdische Ernstnehmen des biblischen Textes, ja – wie Barth sagt – durch das jüdische Ernstnehmen jedes biblischen Buchstabens. Christinnen und Christen werden hineingenommen in eine Verheißungsgeschichte, die in Israel anhebt und die bleibend Israel umfasst. Wir würden die Treue Gottes infrage stellen und damit den Grund unserer eigenen Glaubensgewissheit, wenn wir leugnen würden, dass Gott Israel treu verbunden ist – und zwar auch demjenigen Israel, das in seiner Mehrheit Nein zu Jesus Christus sagt.

Eindrucksvoll formuliert Barth 1942: Die Kirche „steht und fällt [...] mit ihrer Bruderschaft und Solidarität gegenüber dem ungläubigen Israel.“ (KD II/2, 223) „Wer Jesus im Glauben hat, der kann die Juden nicht nicht haben wollen, der muß sie als die Vorfahren und Verwandten Jesu mithaben. Sonst kann er auch den Juden Jesus nicht haben. Sonst verwirft er mit den Juden Jesus selber. Das und also wirklich der Grund der Kirche selber steht auf dem Spiel, wenn von den Heidenchristen zu verlangen ist, daß sie keinem Israeliten anders als mit der größten Aufmerksamkeit und Teilnahme entgentreten sollen.“ (KD II/2, 318f.)

Christologische Konzentration und Wertschätzung des anderen – und zwar auch desjenigen, der gerade zu dem, worauf ich meine Theologie konzentriere, Nein sagt, schließen sich also keineswegs aus. Ob Barths christologische Konzentration auch eine Wertschätzung des Islam ermöglicht, ist damit noch nicht gesagt. Barths Ausführungen machen deutlich: Das Christentum steht zum Judentum in einer besonderen Beziehung. So wie mit dem Judentum ist das Christentum mit keiner anderen Religion verbunden.

Diese Einsicht muss das christlich - muslimische Gespräch aber nicht belasten. Vielleicht können wir hier sogar einen gemeinsamen Ausgangspunkt entdecken: Christentum und Islam sind beide bleibend auf Israel, auf das Judentum bezogen. Wenn ich den Koran lese, insbesondere die Suren der frühen mekkanischen Verkündigung, dann springt ins Auge, wie sehr die sozialkritischen Aussagen dieser Suren im Resonanzfeld der Prophetie Israels stehen. Der tragische Konflikt in Medina dokumentiert, wie sehr Mohammed und seine Gefährten darauf gehofft hatten, die Zustimmung der jüdischen Gemeinden zu gewinnen, weil diese von ihnen ganz selbstverständlich als Fachleute für rechte Gottesfurcht anerkannt wurden.

Was Christinnen und Christen, Muslime und Muslimas verbindet, ist die Erfahrung des Herausgerufenwerdens aus unseren eigenen Traditionen. Mohammed zieht sich in eine Höhle zurück, später verlässt

er mit seinen Gefolgsleuten Mekka. Damit wird deutlich: Nicht mehr die alten arabischen Heldensagen sollen das Leben prägen, nicht die Sitten und Bräuche Mekkas, sondern die Offenbarungen des Gottes Abrahams. Auch Christinnen und Christen sind solche aus ihren eigenen Traditionen herausgerufene Menschen. Wenn wir uns darüber verständigen, was im Leben wichtig ist, wie Leben gelingen kann, dann lesen wir als Christinnen und Christen in Deutschland eben nicht die Edda, also die nordischen Göttersagen, auch nicht das Nibelungenlied, sondern die Schriften Israels und die Erzählungen von dem Juden Jesus.

Was uns als Christinnen und Muslime verbindet, ist deshalb zuallererst, dass wir uns als Menschen verstehen, die aufgerufen sind, aus ihren vertrauten Traditionen aufzubrechen und sich auf die Weisung des Gottes Abrahams, des Gottes Israels einzulassen.

2. Der Vorwurf der Kreaturvergötzung. Barths Offenbarungstheologie und die Notwendigkeit einer religionskritischen Theologie

Ich hatte darauf hingewiesen, dass es Barth gelungen ist, auch das zu Jesus Christus Nein sagende Judentum als eine Gestalt der einen Gemeinde Jesu Christi zu würdigen. Ich halte dies auch für den christlich - muslimischen Dialog für bedeutend: Wenn es dem Christentum gelingt, das Nein einer anderen Religion, nämlich das des Judentums, zu Jesus Christus theologisch zu würdigen, dann tut sich die Möglichkeit auf, nach der Weisheit der Verneinung des christlichen Glaubens durch andere Religionen zu fragen. Dabei dürfte jenes Nein zu Christus, das der Islam im kreativen Anschluss an das Judentum formuliert, für die christliche Theologie von besonderer Bedeutung sein.

Das Nein des Islam zu Jesus als dem Christus gründet im Vorwurf des Götzendienstes: Christen würden Gott etwas Menschliches beigesellen. Im Grunde wirft der Islam dem christlichen Glauben Kreaturvergötzung vor. Auch wenn sich der christliche Glaube diesen Vorwurf nicht zu eigen machen kann, so verweist er doch auf eine Gefahr des christlichen Glaubens, nämlich zwischen Offenbarung und Religion, zwischen Offenbarung und Kirche nicht hinreichend zu unterscheiden und damit für die menschlichen Institutionen des Christentums einen Absolutheits- oder zumindest einen Überlegenheitsanspruch zu erheben. Der islamische Vorwurf, dass wir nicht hinreichend zwischen Gott und Welt unterscheiden, soll uns daran erinnern, dass wir in Glaube und Theologie zwischen Christus und allen Institutionen des christlichen Glaubens strikt unterscheiden müssen.

Gerade diese Differenz zu lehren, ist aber das Anliegen von Barths Offenbarungstheologie. Offenbarungstheologie ist nach Barth eminent kritische Theologie. Was bedeutet das?

Barth argumentiert: In der Offenbarung gibt Gott sich uns zu erkennen. In seiner Offenbarung macht sich Gott zum Gegenstand unserer Erkenntnis. Aber Gott wird nie so Gegenstand unserer Erkenntnis, dass wir über ihn verfügen können. Kein menschlicher Satz, kein christlicher Satz und auch kein theologischer Satz ist eins zu eins identisch mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Selbst der Satz, dass Gott Liebe sei, ist nur wahr, wenn Gott ihn bewahrheitet, wenn Gott sich zu ihm bekennt, wenn Gott sich einem Menschen durch diesen Satz als Liebender offenbart.

Gott offenbart sich – d. h. schon rein grammatikalisch: Gott ist Subjekt der Offenbarung. Deshalb können wir weder als Menschen noch als Kirche noch als Theologen diese Offenbarung inszenieren. Nur wo Gott selbst spricht, ereignet sich Offenbarung. Das kann im kirchlichen Handeln geschehen, das kann in der Predigt geschehen, aber auch in der gemeinsamen und in der privaten Bibellektüre. Aber dass es geschieht, hängt daran, dass Gott selbst das kirchliche Handeln in Anspruch nimmt, dass er selbst durch eine Predigt zu Menschen spricht, dass er selbst sich durch die Schrift erschließt. Die Kirche vertraut auf

Gottes Verheißung, dass Gott genau dies tun will – aber die Kirche hat es nicht in der Hand, dass Gott sich in, mit und unter ihrem Handeln Menschen offenbart. Offenbarung heißt: Gott schenkt sich uns, aber wir verfügen nicht über Gott. Gott bleibt immer Subjekt seiner Offenbarung.

Deshalb ist Offenbarungstheologie nach Barth kritische Theologie. Sie erinnert daran, dass wir nicht über Gott verfügen – ja sie rechnet mit der Möglichkeit, dass wir gerade mit unserem kirchlichen Handeln, dass wir mit unserer Verkündigung und unserer Theologie Gottes Wort verstellen anstatt es leuchten zu lassen. Ein Blick in die Kirchengeschichte zeigt, wie häufig das geschehen ist, wie oft Christen mit ihrem Handeln und mit ihrem Reden Gott in der Welt gerade nicht bekannt gemacht haben. Allzu oft haben Kirchen Menschen den Zugang zum Gott Israels, den Zugang zu Jesus Christus erschwert und verstellt. Zu bedenken ist dabei – und Barth schärft das immer wieder ein: Diese Gefahr ist nicht nur eine Gefahr der anderen – sie ist nicht nur eine Gefahr etwa der Katholiken oder der amerikanischen Baptisten, sie ist zuallererst eine Gefahr der je eigenen Theologie.

Deshalb bedarf es einer kritisch-selbstkritischen Theologie. Wir müssen kritisch fragen, ob unsere Rede von Gott dem biblischen Zeugnis von der Offenbarung Gottes entspricht.

Für Barth ist Theologie *„die kritische Frage nach der Übereinstimmung der kirchlichen Verkündigung [...] mit der in der Heiligen Schrift bezeugten Offenbarung.“* (KD I/1, 280).

Barth formuliert hier sehr bewusst: Die Theologie fragt nicht einfach, ob bestimmte Aussagen der Bibel auch in der Predigt vorkommen. Denn auch in der Bibel ist uns nicht einfach die Offenbarung Gottes gegeben. Auch biblische Sätze sind nicht eins zu eins identisch mit der Offenbarung Gottes. Die biblischen Überlieferungen sind nicht Gottes Offenbarung, sondern sie bezeugen Gottes Offenbarung.

Barth grenzt sich damit von einem jeden Biblizismus ab. Er schreibt: *„Dass [die Bibel] von Gottes Offenbarung zeugt, das bedeutet ja nicht, dass Gottes Offenbarung nun in irgendeiner göttlichen Offenbarkeit vor uns läge. Die Bibel ist kein Orakelbuch; sie ist kein Organ direkter Mitteilung. Sie ist wirklich Zeugnis.“* (KD I/2, 562) Selbst zwischen Bibel und Offenbarung ist streng zu unterscheiden, auch in den biblischen Texten ist uns Gottes Offenbarung nicht so gegeben, dass wir über sie verfügen könnten. Die Bibel ist nicht das Wort Gottes, sie muss dem Menschen – und d. h. auch dem Theologen und der Theologin – immer wieder neu zum Wort Gottes werden.

Weil Gott das Subjekt seiner Offenbarung ist, weil nur Gott selbst sich offenbaren kann, deshalb kann es keine Verwechslung von Offenbarung und kirchlichem Handeln, keine Verwechslung von Offenbarung und Predigt, keine Verwechslung von Offenbarung und Bibel geben. Nichts Menschliches ist an und für sich fähig, Gott zu offenbaren. Damit Gott offenbar wird, muss er sich selbst offenbaren. Damit diese Offenbarung aber bei uns ankommt, offenbart Gott sich in, mit und unter menschlichem Handeln.

Das verdeutlicht die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, auf die alles kirchliche Handeln und alle biblischen Texte verweisen. Gott offenbart sich in Jesus Christus – und er tut dies, indem er Mensch wird, d. h. indem er sich in einer anderen Wirklichkeit verhüllt. Barth formuliert: *„[Gott] enthüllt sich als der, der ist, in dem er sich verhüllt in eine Gestalt, die er selbst nicht ist. Er bedient sich dieser von ihm selbst unterschiedenen Gestalt, er bedient sich seines Werkes und Zeichens, um in, mit und unter dieser Gestalt gegenständlich zu sein oder sich uns zu erkennen zu geben.“* (KD II/1, 56)

Gerade diese Dialektik, dass Gott sich offenbart, indem er sich verhüllt, dass er sich verhüllt, indem er sich offenbart, ist die Gestalt der Gnade: Denn Gott kann zu uns Menschen nicht anders sprechen, als so, dass er auf menschliche Weise mit uns redet. Offenbarung kann beim Menschen nur ankommen in der Form der Verhüllung. Das bedeutet aber auch: Wir sehen immer nur die Hülle, den göttlichen Gehalt aber haben wir nur im Glauben – der Glaube hat nichts, worauf er hinweisen und sagen kann: Seht, hier ist doch eindeutig zu erkennen, dass Gott sich offenbart. Denn, wo der Glaube in Jesus Christus den sich

offenbarenden Gott erkennt, da sehen andere nur die mehr oder weniger imponierende Gestalt des irdischen Jesus. Wo der Glaube in der Bibel das Zeugnis von Gottes Offenbarung erkennt, da sehen andere nur ein mehr oder weniger spannendes Dokument der Religionsgeschichte. Wo der Glaube in einer Predigt das ihm geltende Wort Gottes ergreift, da hören andere nur eine mehr oder weniger faszinierende religiöse Rede.

Wo sich Offenbarung ereignet, da kommt es zu religiösen Phänomenen, wie wir sie auch sonst in der Welt kennen. Aber Barth schärft ein: Die Religion ist nicht die Offenbarung. Religion ist Menschenwerk – und wie alles Menschenwerk nach Barth eine Veranstaltung des sündigen Menschen. Barth kann formulieren: Religion ist Unglaube, Religion ist Götzendienst und Werkgerechtigkeit, denn Religion ist der Versuch des Menschen, sich selbst einen Reim auf die Welt zu machen, Gott in diese Welt hinein zu ziehen und sich Gott verfügbar zu machen. Nicht wenige haben diese Aussagen Barths so verstanden, als würde Barth sagen: Alle anderen Religionen seien Unglaube, das Christentum sei aber gerade keine Religion, sondern Glaube – und gerade deshalb die einzig wahre Religion. Doch wer Barth so liest, der versteht Barth falsch. Barths Religionskritik richtet sich zuallererst gegen das Christentum, sie macht deutlich, dass mit unserer Religion, mit unserer Religiosität, mit unserer Theologie, mit unseren Gottesdiensten, ja auch mit unseren sozialen Aktivitäten nichts gewonnen ist. Die Kirche hat bis heute mit ihrem Reden und Tun das Reich Gottes nicht hervorgebracht. In einem der wenigen Sätze, in denen Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik den Islam nennt, heißt es: Die Kirchengeschichte *„ist im Ganzen wie im Einzelnen eine in sich nicht gerechtfertigte, sondern in ihrer Gestalt, aber auch in ihrer menschlichen Wurzel sündige Geschichte, nicht weniger, als dies von der Geschichte des Buddhismus oder des Islam zu sagen ist.“* (KD I/2, 387). Barth widerspricht allen theologischen Versuchen, die durch den Hinweis auf die Kulturleistungen des Christentums aufzeigen wollen, dass das Christentum den anderen Religionen überlegen sei. Gegenüber solchen Versuchen betont Barth: Wie alle Religion sei gerade auch das Christentum *„Götzendienst und Werkgerechtigkeit“* (KD I/2, 387). Damit widerspricht Barth einer christlichen Überheblichkeit und schafft insofern die Möglichkeit zum Dialog. Können wir uns einen interreligiösen Dialog vorstellen, der mit der gemeinsamen Einsicht beginnt, dass gerade wir religiösen Menschen beständig in der Gefahr stehen, Gott selbst in seiner Offenbarung mit unserem Handeln und Reden zu verstellen?

3. Christologische Konzentration – Menschen anderen Glaubens im Licht der Menschenfreundlichkeit Gottes wahrnehmen. Die Bedeutung der Erwählungslehre Karl Barths für interreligiöse Begegnungen

Ob Barths christologische Konzentration das Gespräch mit Muslimen und Muslimas behindert oder aus christlicher Sicht ermöglicht, hängt daran, was die Konzentration auf Jesus Christus zu sehen lehrt. Wie reden wir angemessen von Gott und wie reden wir angemessen von Menschen, wenn wir sowohl von Gott als auch vom Menschen zentral im Blick auf Jesus Christus reden wollen?

Karl Barth argumentiert in seiner Kirchlichen Dogmatik: In Jesus Christus erkennen wir Gott als einen solchen, der nicht Gott sein will ohne den Menschen. Weil Jesus Christus von Anfang an zu Gott gehört, deshalb gibt es keine Menschenlosigkeit Gottes. Von Anfang an hat Gott sich selbst dazu bestimmt, ein menschenfreundlicher Gott zu sein. In Jesus Christus erkennen wir, dass Gott die Gemeinschaft mit den Menschen sucht – ja noch viel mehr, dass Gott die Gemeinschaft mit den Menschen nicht nur sucht, sondern schon verwirklicht hat. In Jesus Christus hat Gott den Menschen angenommen und zur Gemeinschaft mit sich erhoben. Das betrifft aber nicht nur einen einzelnen Menschen, sondern die ganze Menschheit. Schon die altkirchlichen Bekenntnisse haben betont, dass Gott in Jesus Christus keine einzelne menschliche Person angenommen hat, sondern die menschliche Natur, wir würden heute sagen: die Menschheit.

Wie wir also keine Menschenlosigkeit Gottes denken können, können wir letztlich auch keine Gottlosigkeit des Menschen denken. Barth kann formulieren: *„Es gibt in der von Gott in Jesus Christus versöhnten Welt keine von ihm sich selbst überlassene [...] Profanität [...]. Man kommt, man denkt und redet nicht von Jesu Christi Auferstehung her, wenn man das Gegenteil behauptet!“* (KD IV/3.1, 133) In Jesus Christus ist Gott als der, der die Menschheit annimmt, d. h. als ihr Retter in der Menschheit präsent. Deshalb betrachtet der christliche Glaube einen jeden Menschen als einen solchen, in dessen Leben Gott als dessen Retter effektiv gegenwärtig ist.

M. E. muss evangelische Theologie sich christologisch begründet diese Aussage zutrauen. Erst in diesem Satz ist das Entscheidende gesagt, was der christliche Glaube über jeden Menschen – und deshalb auch über einen jeden Menschen anderen Glaubens – bekennt, nämlich, dass der Mensch nicht nur Geschöpf und Sünder ist, sondern ein Geschöpf, in dessen Leben Gott rettend gegenwärtig ist.

Damit ermöglicht Barths Theologie einen offenen und von Annahme geprägten Umgang mit Menschen anderen Glaubens – eben unter Verzicht auf den Zwang, diese zu Christen machen zu müssen. Solange man den anderen, der nicht an Christus glaubt oder der Kirche angehört, nur als tendenziell Verworfenen betrachten konnte, war der Dialog im Prinzip keine ernsthafte Alternative zur Mission. Wer den anderen als potenziell verworfen wahrnimmt, ist ethisch geradezu dazu genötigt, zu versuchen, ihn von der eigenen Wahrheit so zu überzeugen, dass auch der andere das Heil gewinnt. Erst dort, wo man erkennt, dass uns die Sorge um das Heil des oder der anderen effektiv abgenommen ist, wird Raum geschaffen für den Dialog mit anderen, auch mit Angehörigen anderer Religionen.

Den anderen im Licht Jesu Christi wahrzunehmen bedeutet zu erkennen, dass wir beide unser Leben im Lichte jener Gnade führen, die es mir ermöglicht, mein Leben anzunehmen, und die mich befreit, auch im Angesicht des anderen einen Spiegel der göttlichen Gnade zu erkennen. Der Mensch ist in der Regel so verfasst, dass er eher den Splitter im Auge seines Bruders als den Balken im eigenen Auge wahrnimmt. Wie sehr sich die anderen im Gestrüpp von Ungerechtigkeit, Anmaßung und Lüge verwirren, steht uns in der Regel deutlich vor Augen. Gottes Gnade befreit dazu, zu erkennen, wie sehr auch wir und wie sehr auch ich in diesem Gestrüpp verfangen bin und wie auch wir und wie auch ich beständig zur Kommunikation von Lieblosigkeit, Hoffnungslosigkeit und Misstrauen beitrage. Die Erkenntnis von Gottes Gnade lässt aber auch erkennen, dass uns allen, den anderen und uns – und zuletzt auch mir, immer schon geholfen ist.

Deshalb kann Barth über den vermeintlich Gottlosen ausführen: *„Sich als vereinzelt und also von Gott verworfenen Menschen zu benehmen und zu gebärden, ihn darzustellen, das mag ihm unter Beleidigung Gottes und zu seinem eigenen Verderben wohl gelingen. Jener Mensch zu sein, das steht ihm nicht zu, denn das hat Gott in Jesus Christus mit allen Konsequenzen sich selber zgedacht und also dem Menschen vorweggenommen. [...] Er kann [...] die von Ewigkeit her gefallene Entscheidung Gottes – laut derer er den Menschen nicht in seiner Vereinzelung ihm gegenüber, sondern in seinem Sohne Jesus ansieht, meint und will – nicht rückgängig machen, nicht umkehren.“* (KD II/2, 348) Genau diesen Menschen, den vermeintlich Gottlosen, hat Gott in Jesus Christus *„geliebt, gewählt und zu sich gezogen“* (KD II/2, 349). Dabei liegt bei Barth alles Gewicht darauf, hier indikativisch, im Perfekt zu formulieren: Gott hat in Jesus Christus nicht nur seinen Willen bekundet, den Menschen zu sich zu ziehen, sondern er hat in Jesus Christus den sündigen Menschen zu sich gezogen. Deshalb kann Barth – schon fast im Übergang zum Predigtstil formulieren: *„Lässt er Gott los, so lässt Gott ihn nicht los“* (KD II/2, 348).

Christologische Konzentration bedeutet, jeden Menschen, den anderen und auch mich, aber auch jeden Menschen anderen Glaubens nicht als einen solchen zu betrachten, der erst noch zu Gott kommen muss, sondern als einen solchen, zu dem Gott immer schon gekommen ist. Mit dieser Haltung sollten Christinnen und Christen alle Menschen, seien sie säkular oder religiös, seien sie Christen oder Angehörige anderer Religionen, wahrnehmen und begegnen. Es gilt – und wir sind dazu befreit –, allen Menschen in der Atmosphäre des Evangeliums zu begegnen.

4. Das dreifache Amt Jesu Christi und die anderen Religionen

An dem Bekenntnis, dass Gott in eines jeden Menschen Leben als dessen Retter effektiv gegenwärtig ist, hält der christliche Glaube wider allem Augenschein fest. Nur deshalb kann er auch im Blick auf sich selbst diesem Bekenntnis trauen. Nicht im Blick auf uns, sondern im Blick auf Jesus Christus erkennen wir, dass Gott ein Gott ist, der im Leben eines Menschen rettend gegenwärtig ist. Obwohl der christliche Glaube dies gegen allen Augenschein bekennt, rechnet er damit, dass Gottes Gegenwart in einem menschlichen Leben reale Wirkung zeigt und Früchte trägt.

Um die Wirkung der Gegenwart Jesu Christi mitten unter den Menschen anderen Glaubens beschreiben zu können, greife ich im Folgenden auf die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi zurück. Karl Barth hat mit Hilfe dieser Lehre seine Versöhnungslehre gegliedert.

Die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi erschließt dessen Wirken mittels der alttestamentlichen Funktionen des Propheten, des Priesters und des Königs. Die Lehre besagt: Jesus Christus tritt in die Ämter des Propheten, des Priesters und des Königs ein, um auch die Seinen zu Propheten, Priestern und Königen zu machen.

4.1. Das königliche Amt und Reich Jesu Christi

Nach der alttestamentlichen Königstheologie soll der König *„den Elenden im Volk Recht schaffen und den Armen helfen“* (Ps 72,4). Der König ist Anwalt derer, die ansonsten keine Stimme haben. Die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi zeichnet Jesus in diese Erwartung ein. Wir begegnen Jesus als dem königlichen Menschen dort, wo er die Armen selig preist – und so ihren Wert und ihre Würde herausstellt. Wir begegnen ihm als königlichem Menschen dort, wo er sich den Ausgestoßenen und Kranken zuwendet und die leibliche Gemeinschaft mit ihnen sucht. Karl Barth hat den königlichen Menschen Jesus Christus den *„Parteigänger der Armen“* genannt.

Christliche Theologie sagt: In der Gegenwart regiert der ewige König Jesus Christus durch seinen Heiligen Geist. Der Heilige Geist treibt das königliche Amt Christi, indem er Gemeinden aufbaut, die sich kontinuierlich den Armen und Schwachen zuwenden, die diejenigen, die uns die Schwächsten zu sein scheinen, mit der größten Ehre umkleiden. Der Heilige Geist treibt das königliche Amt Jesu Christi, indem er eine Kultur der Wertschätzung eines jeden menschlichen Lebens aufbaut und erhält.

Dieses Wirken des Geistes Christi erkennt der christliche Glaube auch außerhalb der Kirchen und Gemeinden, in säkularen Kontexten ebenso wie in anderen Religionen. Schon der irdische Jesus selbst hat von der Nächstenliebe als Tat eines Fremden erzählt: Barmherzig war der Samariter. Einem Ethos der Barmherzigkeit und Taten der Barmherzigkeit begegnen wir gerade auch außerhalb unserer eigenen Tradition. Im Koran etwa heißt es ausdrücklich: *Der Weg des Islam ist „die Befreiung eines Sklaven, oder, am Tag der Hungersnot, die Speisung einer verwandten Waise, oder eines Bedürftigen, der im Staub liegt.“* (Q 90,13-16) Frömmigkeit besteht darin, dass man *„den Waisen, den Bedürftigen, den Reisenden und den Bettlern Geld zukommen lässt und (es) für den Loskauf der Sklaven und Gefangenen ausgibt“* (Q 2,177).

Nachhaltige Begegnungen von Menschen unterschiedlicher Religionen haben ihren Ausgangspunkt oft im gemeinsamen diakonischen Handeln. Ich durfte das im Herbst 2017 erleben, als ich mit einer Gruppe des Osnabrücker Instituts für Islamische Theologie im Al-Manaar Muslim Cultural Heritage Centre in London zu Gast war. Als im Juni 2017 in dessen Nachbarschaft der Grenfell Tower brannte, hat die Gemeinde unmittelbar Hilfe organisiert. Man kooperierte dabei eng mit der methodistischen Gemeinde. Ein Gefühl von Nachbarschaft entwickelte sich, das Muslime, Christen und säkulare Bürger umfasste. Man entdeckte sich als Nachbarn, indem man tat, was Nachbarn tun, nämlich dem Nächsten in seiner Not beizustehen. So wuchs Vertrauen – und das Muslim Cultural Heritage Centre wurde zu einem offenen Haus für die, die Hilfe suchten, und für die, die helfen wollten.

Das Wirken des Geistes Christi auch in anderen Religionsgemeinschaften zu erkennen, heißt nicht, diese kirchlich zu vereinnahmen. Um es deutlich zu sagen: Wir erkennen in anderen Religionsgemeinschaften – dort, wo sie sich barmherzig Armen und Schwachen zuwenden, nicht Geist von unserem Geist, sondern etwas vom Geist Jesu Christi, um dessen Kommen in unsere Kirchen und Gemeinden wir beständig beten. Nicht wir haben den Geist, sondern wir bedürfen des Geistes Christi, den wir auch bei anderen und manchmal bei anderen deutlicher als bei uns selbst entdecken.

4.2. Das prophetische Amt und Reich Jesu Christi

Die Propheten des Alten Testaments haben das gewaltige Unrecht der israelitischen Gesellschaft aufgedeckt – und die Differenz zwischen Gottes Willen für sein Volk und der Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit beklagt. Die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi zeichnet Jesus in diese Geschichte der israelitischen Prophetie ein.

Wie die Propheten das Unrecht aufdecken, das die Gegenwart Gottes in Israel verschattet und verstellt, so offenbart der gekreuzigte Christus die Verlorenheit der Welt unter der Macht der Sünde. Jesus wird hingerichtet im Namen von zweierlei Recht, jüdischem und römischem Recht, von Recht und Religion, aber auch im Namen der Bildung – und im Namen der öffentlichen Meinung. Damit wird deutlich: Auch eine Gesellschaft, die auf kritischen Einspruch und wechselseitige Kontrolle setzt, kann der Macht der Sünde verfallen. Das Kreuz Christi offenbart diese Gefahr in der Todesstunde Jesu, aber sie offenbart sie „als eine beständige Bedrohung für alle Zeit“ (Michael Welker).

In der Gegenwart treibt der erhöhte Christus sein prophetisches Amt, indem er durch den Heiligen Geist eine prophetische Gemeinschaft aufbaut und erhält, die auf Einspruch und wechselseitige Kritik zielt.

Diese prophetische Gemeinschaft ist wiederum umfassender als die Kirche. Wir erkennen das prophetische Handeln des Geistes Christi auch in säkularen Kontexten, aber auch in anderen Religionsgemeinschaften. Dankbar nehmen wir heute die Kritik wahr, die der Islam – von seinen historischen Anfängen an – der Geldwirtschaft entgegengebracht hat. Der Koran erkennt im Zinsnehmen das entscheidende Instrument einer akkumulativen Geldwirtschaft: „Ihr Gläubigen! Nehmt nicht Zins, indem ihr in mehrfachen Beträgen wiedernehmt, was ihr ausgeliehen habt!“ (Sure 3,130). Tauschwirtschaft ist erlaubt, Geldwirtschaft ist verboten (Sure 2,275–280) – das ist eine bis heute revolutionäre Botschaft des Koran. Man soll mit seinem Kapital arbeiten, aber nicht das Geld für sich arbeiten lassen.

Die gemeinsame Wahrnehmung von Notlagen kann zu einer neuen prophetischen Gemeinschaft führen. Auch das konnten wir bei unserem Besuch im Muslim Cultural Heritage Centre in Chelsea lernen. Neben die konkrete Hilfe für die Traumatisierten trat die Frage, wie Menschen in Chelsea gemeinsam leben wollen, ob Arme und Migranten weiterhin einen Platz an diesem Ort haben sollen oder ob sich reiche Investoren – eine biblische wie koranische Frage gleichermaßen – immer mehr Raum, immer mehr Häuser und immer mehr Geschäfte aneignen sollen. Hier wächst vom Rande eines Wohlstandsviertels her eine neue prophetische Gemeinschaft. Christinnen und Christen, Muslimas und Muslime entdecken sich hier gemeinsam als Teil einer Gemeinschaft, die nach Gerechtigkeit und Wahrheit sucht.

4.3. Das priesterliche Amt und Reich Jesu Christi

Christus ist nicht nur König und Prophet, sondern auch Priester. Wir erkennen das priesterliche Wirken Christi vor allem im Wirken des Auferstandenen. Denn der Auferstandene stiftet „mit dem Friedensgruß, dem Brotbrechen, dem Erschließen der Schrift, mit dem Taufbefehl und der missionarischen Sendung der Jünger [die] Grundgestalten des gottesdienstlichen Lebens der [...] Kirche“. Zudem kann man sagen: Wie die Priester im alten Israel Gottes Vergebungsbereitschaft inszenierten, so ist der Aufer-

standene Bürge der Treue Gottes. Weil der Auferstandene bezeugt, dass Gott selbst auf die konzentrierteste Aktion der Sünde mit Vergebung reagiert, deshalb können Menschen gewiss sein, dass sie nichts von der Liebe Gottes scheiden kann. Dafür steht der Auferstandene in seinem priesterlichen Amt.

Der Heilige Geist treibt dieses priesterliche Amt Christi, indem er durch die liturgischen Feiern der Gemeinde in uns dieses Vertrauen und diese Gewissheit stiftet. Er treibt das priesterliche Amt Christi, indem er ein ganzes Netzwerk von liturgischen Formen aufbaut, in denen die Treue Gottes, seine Vergebungsbereitschaft, verkündigt und erfahren wird: in Predigt und Gebet ebenso wie in Taufe und Abendmahl.

Der christliche Glaube drängt nicht nur auf Handeln und Reflexion, sondern will sich in seinem Handeln und in seiner Reflexion immer wieder heilsam unterbrechen lassen. Er tut dies in Formen, die ihn am deutlichsten von anderen Religionen unterscheiden. Die Verkündigung Jesu Christi in der Predigt, das Vater Unser, Taufe und Abendmahl sind klassische Identitätsmarker des christlichen Gottesdienstes. Obwohl diese Formen Menschen anderer Religionen fremd sind und bleiben, stoßen wir doch oft gerade bei Menschen anderer Religionen auf ein Verständnis dafür, dass uns diese Formen wichtig und ans Herz gewachsen sind. Das ist meines Erachtens eine Erfahrung, die die Begegnung mit Menschen anderer Religionen von derjenigen mit konfessionslosen, säkularen Bürgern oft unterscheidet: die Erfahrung, dass wir Verständnis dafür finden, dass ich mein Handeln und Reflektieren regelmäßig und in liturgischen Formen unterbrechen lassen möchte. Wir feiern zwar nicht gemeinsam Gottesdienst, aber wir haben Verständnis dafür, dass dem anderen sein gottesdienstliches, auch sein spirituelles Leben wichtig ist.

Wo dieses Verständnis wächst, wird sich gelegentlich das Gespür dafür entwickeln, dass der oder die andere in ihrem Gottesdienst etwas Ähnliches erfährt, wie der Christenmensch in seinem, vielleicht könnte man sagen: die Erfahrung des Angenommenseins trotz des Wissens um die eigene Unannehmbarkeit. ((Satz ist in seinem Bezug nicht ganz verständlich)) Diese abstrakte Formulierung verbirgt, dass sich diese Erfahrung immer nur in konkreten Formen vollzieht, aber sie macht darauf aufmerksam, dass wir damit rechnen dürfen, dass es – christlich formuliert – auch in Moscheegemeinden und ihren Gottesdiensten ein Wirken des Geistes Christi gibt, der Menschen dazu befreit, sich als von Gott angenommene Menschen zu verstehen. So erfahren nach dem Koran Menschen, die ihr Handeln bereuen, die Vergebung Gottes: „*Wenn ihr rechtschaffen seid, so ist Er für die, die immer wieder umkehren, voller Vergebung.*“ (Q 17,25)

Noch einmal: Es geht hier nicht um kirchliche Vereinnahmung. Ich sage nicht, dass Muslime in ihren Gottesdiensten etwas erfahren, was sie in der Kirche deutlicher ergreifen könnten. Ich halte mich aber offen für die Möglichkeit, dass der Geist Jesu Christi auch unter Menschen anderer Religionen wirkt. Gewiss: Es kann durchaus sein, dass der christliche Glaube zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Weltgegenden mehr Gleichnisse des Himmelreiches unter säkularen Bürgerinnen und Bewegungen findet als unter religiösen. Aber dort, wo wir das königliche, das prophetische und das priesterliche Handeln des Geistes Jesu Christi in anderen Religionsgemeinschaften erkennen, da sollen und dürfen wir uns gemeinsam als Teil einer größeren geistlichen Gemeinschaft verstehen. Wo solche Gemeinschaft wächst, wird der andere es durchaus als Wertschätzung hören können, wenn ich aus meiner christlichen Perspektive sage: Ich erkenne in eurem sozialen Engagement, ich erkenne in eurem politischen Handeln und ich erkenne in euren Gottesdiensten und eurer Frömmigkeit etwas vom Geist Jesu Christi.

Meines Erachtens hat diese Einsicht Konsequenzen für unsere Wahrnehmung des Islam: Der Islam hat den Gott Israels zunächst in einer Region bekannt gemacht hat, in der weder jüdische noch christliche Verkündigung große Resonanz gefunden haben. Er hat in der Geschichte nicht nur ein Ethos, sondern auch Taten der Barmherzigkeit gefördert. Der Islam lässt Menschen prophetisch nach Gerechtigkeit

suchen und ermöglicht ihnen, ihr Leben im Licht Gottes, „*des Erbarmers, des Barmherzigen*“, anzunehmen. Wenn man diese vielfältigen Wirkungen des Islams wahrnimmt, dann wird man zumindest sagen müssen, dass unsere Welt ärmer wäre, wenn es den Islam nicht gäbe. Das bedeutet nicht den Koran als Offenbarung Gottes anzuerkennen, das bedeutet aber eine neue Wertschätzung des Islams, die sich von dem unterscheidet, was Muslimas und Muslimen oftmals entgegengebracht wird.

Es ginge dann darum, die christliche Dankbarkeit dafür auszudrücken, dass durch den Islam Millionen von Menschen mit dem Gott Israels, der sich dem christlichen Glauben zufolge in Jesus Christus offenbart hat, in Berührung gekommen sind. Die evangelische Perspektive auf den Islam entspräche dann jener Perspektive, in der US-amerikanische Rabbiner und Theologen 2002 zu verstehen gaben, dass sie im Entstehen des Christentums aus jüdischer Perspektive etwas Positives erkennen können: *„Wenngleich der christliche Gottesdienst für Juden keine annehmbare religiöse Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, daß Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.“*

Ich würde mir einen christlich-islamischen Dialog wünschen, der in Erinnerung ruft, dass gerade wir religiösen Menschen in der Gefahr stehen, Gottes heilsame Gegenwart in dieser Welt zu verstellen und zu verdunkeln, und der zugleich von der Freude ausgeht, dass unzählig viele Menschen durch den Islam eine Beziehung zum Gott Israels gefunden haben. Christentum und Islam stehen in einer gemeinsamen Geschichte, die als Religionsgeschichte immer auch hoch problematisch ist, in der aber doch – wie wir hoffen dürfen – Gott so gegenwärtig ist, dass er sich in dieser Geschichte immer wieder den Menschen als ein Gott offenbart, der nicht Gott sein will ohne die Menschen.

KARL BARTHS ENTDECKUNG DES JUDENTUMS UND DIE „DÄMONISCHE VERRÜCKTHEIT“ DES ANTISEMITISMUS HEUTE IN KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Martin Bock

Eindrücke aus dem abschließenden Gesamtpodium der Tagung: Karl Barths Frage nach Israel

Eine „Entdeckung“ hat Friedrich Wilhelm Marquardt in seiner berühmt gewordenen Dissertation¹ die jüdische Dimension der christlichen Theologie bei Karl Barth genannt. Es ist eine durchaus widerspenstige und dialektische *Ent-Deckung* in der Sache selbst, nicht bloß eine „*veritas hebraica*“, wie es Humanismus und Reformation in scheinbarer Objektivität formuliert haben. Diese dialektische Spur durchzog unsere Tagung von Anfang an und bestimmte auch die Abschlussdiskussion.

Karl Barth selbst nennt den Antisemitismus, mit dem sich die *christliche Theologie* auseinanderzusetzen habe, eine als solche zu entlarvende „*dämonische Verrücktheit*“². Er ist verrückt und nach Barth im Kern Gottesfeindschaft, weil er es ablehnt, die in der Bibel als *jüdisches* Zeugnis von Gottes Wort angelegte und in der Existenz Israels als dem „*einzigsten natürlichen Gottesbeweis*“³ offensichtliche Verbundenheit von Juden und Christen anzuerkennen. Antisemitismus geht nach Barth deshalb Kirche und Theologie so unbedingt an, weil sie der Ablehnung dieser „*natürlichen*“ Verbundenheit um ihrer eigenen Existenz willen nachzugehen haben. Antisemitismus „*verwirft Gott, indem er den Juden verwirft. Aber gerade damit ist ja gesagt, dass es in dieser Perversion nicht nur um Reales, sondern um das Allerrealste geht.*“⁴

Dieser „*allerrealste*“ Bezug kirchlichen Lebens und der Theologie, auf den Barth hinweist: in welcher Weise beschäftigt er heute tatsächlich Kirche und Gesellschaft?

Johannes Voigtländer, Beauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Reformierten Bundes für das Barth - Jahr, bemerkte nachdenklich, die Kölner Tagung sei die einzige im Jubiläumskontext des Barth-Jahres, die sich explizit der christlich-jüdischen Dimension in seiner Theologie widme. Warum ist die Erwartung, in Karl Barths Theologie Anregungen, ja Axiome für die Auseinandersetzung mit dem aktuellen Antisemitismus zu entdecken, so gesunken? Voigtländer warnte davor, diese Situation vorschnell zu werten. Die jüngere Generation von Theologinnen und Theologen, die sich für Barths Theologie im Jubiläumsjahr interessiert zeigten, seien unvoreingenommen(er) gegenüber den Flügelkämpfen des Barthianismus. Barths Theologie sei wieder vielfach Neuland – und damit auch eine neue Chance, die Entdeckungen, die 50 Jahre zurück liegen, engagiert zu wiederholen und neue Fragen zu stellen.

¹ Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967.

² Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I.1. Die Lehre vom Wort Gottes*, Zürich 1938, 567.

³ Ebd..

⁴ Ebd..

Andreas Pangritz, Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch - Theologischen Fakultät der Universität Bonn, setzte in seiner Analyse bei dieser Zeitverschiebung an: Er beobachte eine zunehmende Skepsis gegenüber den Zwischenergebnissen des christlich - jüdischen Dialoges, die sich zum Beispiel im Rheinischen Synodalbeschluss von 1980 spiegelten. Würde, so Pangritz, eine rheinische Synode einen solchen Beschluss heute noch mit einem solchen großen Konsens fassen können, wie er sich 1980 und auch in der durch ein Proponendum vorbereiteten Änderung der Grundordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland im Jahr 1996 abzeichnete? Hat sich der christlich - jüdische Dialog durch die gegenüber 1980 in seinen Augen zunehmende politische Kontextualisierung – die „*Wahrnehmung der Lebenslage von Palästinenserinnen und Palästinensern, insbesondere von palästinensischen Christinnen und Christen*“⁵ – inhaltlich verändert? Pangritz plädierte dafür, sich auf den *theologischen Lernprozess* zu konzentrieren: Wo trägt die *christliche Theologie in ihrer Schriftauslegung, Liturgie, Frömmigkeit und Kultur dazu bei*, gesellschaftlichem Antisemitismus in der Mitte der Gesellschaft Anknüpfungspunkte zu bieten? Pangritz nannte beispielhaft den Gesamtzusammenhang lutherischer Theologie und Frömmigkeit, der zum Beispiel mit dem Lehrstück von „*Gesetz und Evangelium*“ der Missdeutung alttestamentlicher Texte und jüdischer Spiritualität weiterhin Vorschub leiste. Dieser Gesamtzusammenhang lutherischer Theologie ist auch im ökumenischen Gespräch, so in der Bewertung der Rechtfertigungslehre durch die katholische Theologie und Kirche, weiterhin von hoher Relevanz. Wird dieses theologische Zentralstück im Licht des Dialoges mit jüdischer Theologie hinreichend und nachhaltig auf den Prüfstand gestellt? Und ist es nicht dann auch kirchenpolitisch zumindest bedenklich, dass in der Folge des Reformationsjubiläums der Reformationstag zum Beispiel in Niedersachsen gegen den Widerstand jüdischer Gemeinden, aber mit Unterstützung der evangelisch - lutherischen Landeskirche von Hannover zum staatlichen Feiertag erklärt wurde?

Karl Friedrich Ulrich, Pfarrer für theologische Bildung mit Erwachsenen in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, verschärfte diese kritischen Einlassungen. Auch er forderte ein viel stärkere Implementierung des christlich - jüdischen Dialoges in das Feld der Erwachsenenbildung und eine mutigere Thematisierung der zentralen antijudaistischen Elemente in Luthers Theologie.

Auch Wolfgang Hüllstrung, Beauftragter für das christlich - jüdische Gespräch in der Evangelischen Kirche im Rheinland, äußerte sich zum analytischen Zusammenhang des gesellschaftlichen Antisemitismus und theologisch - kirchlicher Lehre. Ähnlich wie Pangritz plädierte er dafür, den Fokus auf die Veränderungen in den kirchlichen und gesellschaftlichen Milieus zu richten. Welche *Zuschreibungen* gibt es, die theologisch zu überprüfen sind? Wie ist die zunehmende Entkonfessionalisierung und Entkirchlichung unserer Gesellschaft zu bewerten und wie wirkt sie sich auf antisemitische Argumentationsmuster aus? Zugleich wies Hüllstrung darauf hin, dass auch die jüdischen Gemeinden in Deutschland in den vergangenen 25 Jahren eine bedeutende Veränderung erfahren haben. Durch den Zuzug aus osteuropäischen Ländern sind jüdische Gemeinden deutlich gewachsen oder sogar neu gegründet worden, sind erkennbarer in der Stadtgesellschaft, generationell und kulturell gemischt – dankbar und empfindlich zugleich für den Kontakt mit Kirchen, den christlich - jüdischen Gesellschaften und anderen kulturellen Initiativen. Doch, so Hüllstrung, haben wir diese anspruchsvolle und sensible kommunikative Aufgabe von Seiten der Kirchengemeinden und der christlich - jüdischen Gesellschaften schon genügend an- und aufgenommen? Wo kommt es zu alltäglichen Begegnungen, die der Diversität der jüdischen Gemeindeglieder Aufmerksamkeit und Wertschätzung entgegen bringen? Nicht zuletzt vor dem Hintergrund dieses Desiderates vielfältiger Begegnungen richten sich die Hoffnungen aller Podiumsteilnehmer auf das im Jahr 2021 bevorstehende bundesweit begangene Gedenkjahr „*321-2021: 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland*“.

5 Den rheinischen Synodalbeschluss zum Verhältnis von Christen und Juden weiterdenken – den Gottesdienst erneuern. Eine Arbeitshilfe, Düsseldorf 2008, 44.

Noch einmal zu Karl Barth: Das große Verdienst seiner Theologie liegt darin, der Christenheit die Begegnung mit jüdischem Leben gewissermaßen *fundamentaltheologisch* und zugleich sehr praktisch ins Stammbuch zu schreiben:

*„Indem die Bibel als das Zeugnis von Gottes Offenbarung in Jesus Christus ein jüdisches Buch ist, indem sie gar nicht gelesen, verstanden und erklärt werden kann, wenn wir uns nicht auf die Sprache, das Denken, die Geschichte der Juden in gänzlicher Offenheit einlassen wollen, wenn wir nicht bereit sind, mit den Juden Juden zu werden, dann fragt sie uns, wie wir uns zu dem in der Weltgeschichte geführten natürlichen Gottesbeweis durch die Existenz der Juden bis auf diesen Tag stellen, ob wir ihn zu bejahen, oder ob wir ihm gegenüber mit den Wölfen zu heulen gedenken“.*⁶

Diese im Jahr 1938 niedergeschriebene Alternative gilt im Jahr 2020 in einer von Rassismus und Menschenfeindlichkeit durchsetzten und gewaltbereiten Welt in erschreckender Schärfe erneut.

⁶ Karl Barth, a.a.O., 567.

HINWEISE ZU DEN AUTOREN

Dr. Martin Bock:

Pfarrer und Leiter der Melancthon-Akademie, zudem Vorsitzender der Fachgruppe „Christen und Juden“ der Evangelischen Kirche im Rheinland.

Prof. Dr. Gregor Etzelmüller:

seit 2016 Professor für Systematische Theologie an der Universität Osnabrück, z. Zt. Sprecher des Graduiertenkollegs „Religiöse Differenzen gestalten. Pluralismusbildung in Christentum und Islam“.

Wolfgang Hüllstrung:

Pfarrer und Kirchenrat, Beauftragter der Evangelischen Kirche im Rheinland für Christlich-Jüdischen Dialog, Mitglied im Vorstand der Konferenz landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK), zudem Vorsitzender der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Koblenz e. V..

Dr. Victor Kal:

seit 1994 Hauptdozent für Philosophie an der Universität Amsterdam, seine Forschungsfelder sind u. a. politische Philosophie und Religionsphilosophie.

Prof. Dr. Andreas Pangritz:

emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, bis 2019 Direktor des Ökumenischen Instituts an der Universität Bonn, Mitglied der Fachgruppe „Christen und Juden“ der Evangelischen Kirche im Rheinland.

IMPRESSUM

Evangelische Kirche im Rheinland

Das Landeskirchenamt
Abteilung 1 Theologie und Ökumene
Dezernat für Theologie / Christlich-Jüdischer-Dialog

Hans-Böckler-Straße 7
40476 Düsseldorf
Telefon: 0211 4562-394
E-Mail: wolfgang.huellstrung@ekir.de

DOWNLOAD DER BROSCHÜRE

www.ekir.de/url/sZm