

# THEOLOGISCHE KOMMISSION DER SELBSTÄNDIGEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE

## LUTHERISCHE KIRCHE UND JUDENTUM<sup>1</sup>

### VORBEMERKUNG

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

## 1. THEOLOGISCHE GRUNDLEGUNG

### 1.1 BIBLISCHE GRUNDLAGEN

#### 1.1.1 JESUS

- 2) „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan“ – diese Worte des Apostels Paulus im Galaterbrief (Gal 4,4) bringen wichtige christologische Einsichten auf den Punkt. Dazu gehört, dass Jesus als Jude der Tora verpflichtet war und als frommer Jude im Kontext seines Volkes und seiner Zeit lebte. Ja, er kann im Matthäusevangelium seine Aufgabe selbst so formulieren: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24). Was sich also mit und um Jesus abspielte, war erst einmal und in erster Linie ein innerjüdisches Geschehen: Gott hat „besucht und erlöst sein Volk und hat uns aufgerichtet eine Macht des Heils im Hause seines Dieners David“, wie es Zacharias im Lukasevangelium besingt (Lk 1,68–69).
- 3) Doch hat schon der irdische Jesus auch die Grenzen des jüdischen Volkes überschritten. Wenn er den Glauben der syrophönizischen Frau lobt und ihre Tochter heilt (Mt 15,28), dann wird auch ihr von dem Gott Israels Heil zuteil (vgl. auch die Geschichte von Hauptmann von Kapernaum – Lk 7,1–10/Mt 8,5–13). Jesu Zuwendung zu den Armen und Ausgestoßenen, zu den Zöllnern und Sündern macht nicht an den Grenzen des Volkes Israel Halt, wie Begegnungen mit Samaritanern (einer der zehn Aussätzigen – Lk 17,16; die Frau am Brunnen – Joh 4,7ff) und Heiden (Heilung des besessenen Geraseners – Mk 5,1–20parr) zeigen. So liegt es auch in der Konsequenz dieser Linie des Wirkens Jesu, wenn nach Ostern sein Heil bis an die Enden der

---

<sup>1</sup> In der Fassung vom 14. März 2015, redaktionell leicht ergänzt und überarbeitet am 22. März 2016.

Erde getragen werden soll und die Sendung zu den Heidenvölkern nicht mehr die Ausnahme bleibt.

### *1.1.2 PAULUS, DIE HEIDENCHRISTEN UND DIE TRENNUNG VON DER SYNAGOGE*

- 4) Auch der Apostel Paulus war Jude und hat sich als von dem Messias und Herrn Jesus berufener Jude verstanden,<sup>2</sup> der aber nun zu den Heiden gesandt war. Das Heil in Jesus Christus gilt zwar „den Juden zuerst“, aber nun doch „ebenso den Griechen“ (Röm 1,16). Paulus kann die Heidenchristen mit dem Bild eines in den jüdischen Stamm eingepfropften neuen Zweiges beschreiben (Röm 11,17–24); für ihn bleibt klar, dass Gott zu der Berufung seines Volkes Israel steht (Röm 11,29) und dass er in Jesus Christus beide, Juden und Heiden, erretten will.
- 5) Nachdem auch die ersten Christen zunächst Juden und Proselyten gewesen waren (Apg 2,11.37.41; vgl. auch die „Hellenisten“ in Apg 6,1), kam es erst allmählich durch Konflikte mit denjenigen Synagogenmitgliedern, die Jesus nicht als Messias und Herrn annahmen, und wohl auch durch das Zunehmen des Heidenchristentums zu einer Trennung zwischen Juden und Christen. Dieser Prozess beginnt in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts und dauert bis in das zweite Jahrhundert an. Noch im Epheserbrief etwa kann die Taufe von Heidenchristen als Aufnahme zuvor Außenstehender in den Raum des Bürgerrechts Israels und damit in das Haus Gottes beschrieben werden (Eph 2,11–22), und auch der Name „Christen“ stand wohl ursprünglich eher für eine innerjüdische Partei und nicht für eine dem Judentum entgegengesetzte Gruppe (Apg 11,26).<sup>3</sup>
- 6) So konnte es die Belegung mit Synagogenstrafen und dem Synagogenbann (Lk 6,22; Joh 9,22; 12,42; 16,2; 2 Kor 11,24f.; Apg 14,5.19; 18,17) nur auf der Basis dessen geben, dass die solchermaßen Bestraften als Juden angesehen wurden. Auch nach der Trennung von der Synagoge in Ephesus wird sich die Gruppe um Paulus in der Schule des Tyrannus als jüdische Gemeinschaft unter den Schutz der Judenprivilegien<sup>4</sup> gestellt haben (Apg 19,8–10). Jedenfalls kam es (nach dem Sonderfall der Verfolgung in Rom unter Nero) erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts zu nennenswerten Christenverfolgungen seitens des römischen Staates; erst zu dieser Zeit also wurden die Christen von außen nicht mehr als jüdische Gruppe wahrgenommen.
- 7) Wenn es nicht zu einem friedlichen Miteinander kam, dann waren in den ersten Jahrhunderten eher die Christen den Juden gegenüber in der Situation der verfolgten Minderheit. Das Blatt wendete sich im vierten Jahrhundert mit der Anerkennung des Christentums als *religio licita*<sup>5</sup> und seiner schließlichen Erhebung zur Staatsreligion. Im Neuen Testament hat die ursprüngliche Konstellation der Unterlegenheit der Christen nicht nur mit Trostworten angesichts der Bedrohung durch Synagogenstrafen und Ausschluss Spuren hinterlassen, sondern auch mit mancher Polemik und antijüdischen Zügen in den Texten.<sup>6</sup>

### *1.1.3 ANTIJÜDISCHE TEXTE IM NEUEN TESTAMENT?*

- 8) Unklar ist, wen die Offenbarung des Johannes eigentlich mit der „Synagoge des Satans“ meint; hier wird jedenfalls den so bezeichneten Gegnern gerade der Ehrentitel „Jude“ abgesprochen

---

<sup>2</sup> Darauf hingewiesen zu haben ist ein bleibendes Verdienst der sog. New Perspective on Paul, auch wenn man ihren Thesen zur Rechtfertigungslehre nicht zustimmt.

<sup>3</sup> Das zeigen z. B. die Folgen des Claudius-Ediktes mit der vorübergehenden Vertreibung von Juden aus Rom, weil es unter ihnen wegen eines „Chrestus“ Unruhen gab; nach Apg 18,2 waren davon die Christen Aquila und Priscilla betroffen.

<sup>4</sup> Julius Caesar hatte den Juden verschiedene Rechte verliehen, unter deren Schutz sie im römischen Reich ihre Religion ausüben konnten.

<sup>5</sup> *Religio licita* = zugelassene Religion.

<sup>6</sup> Vgl. zur geschichtlichen Entwicklung auch die Darstellung unter 2.1.1.

und für die eigene Gruppe in Anspruch genommen (Offb 2,9; 3,9). Deutlicher ist die Polemik in den Evangelien, wobei in den synoptischen Evangelien die Gegner noch mit dem alten Sprachgebrauch als innerjüdische Gruppierung bezeichnet werden. Hier erscheinen allerdings häufig Pharisäer, Schriftgelehrte, Ältestenrat und Hohepriester als stereotype Gegner; doch sind selbstverständlich auch die Anhänger Jesu zunächst in erster Linie Juden.

- 9) Erst das Johannesevangelium spricht dann häufig verallgemeinernd von „den Juden“ als denjenigen, die Jesus mehr oder minder feindlich gesinnt gegenüberstehen, nicht ohne dass jedoch auch hier von Juden gesprochen wird, die an Jesus glaubten.<sup>7</sup>
- 10) Auch in der Darstellung der Passionsgeschichte kann man Tendenzen erkennen, die Schuld der jüdischen Autoritäten am Tod Jesu mehr und mehr hervorzuheben. Die Evangelisten gehen allerdings nicht so weit, dass sie die alleinige Schuld für den Tod Jesu bei den Juden suchen; alle kanonischen Evangelien zeichnen auch Pontius Pilatus als einen skrupellosen Richter, der aus politischem Kalkül selbst jemanden, den er für unschuldig hält, zum Tode verurteilt.
- 11) Ein besonderes Motiv ist die Prophezeiung Jesu gegen den Tempel (Mk 13,2parr) und gegen Jerusalem (Lk 19,41–44; 21,20–24parr; 23,28); hier wird der Untergang der Stadt nach Art der alttestamentlichen Prophetie als Folge von mangelnder Bußfertigkeit angesichts des mit Jesus kommenden Gottesreiches vorausgesagt. Auch die Selbstverfluchung „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“, von der das Matthäusevangelium erzählt (Mt 27,25), gehört wohl in diesen Horizont.<sup>8</sup>
- 12) Während dem Neuen Testament mit dem Untergang Jerusalems eine Strafe Gottes an seinem Volk als vollzogen galt, führte die kirchliche Rezeption und Auslegung dieser Texte unter dem Vorzeichen der neuen Macht der Christen zu einer oft verhängnisvollen Wirkungsgeschichte.

#### *1.1.4 DAS VERHÄLTNIS ZU ISRAEL NACH RÖM 9–11*

- 13) Unter den heutigen Exegeten ist umstritten, ob und inwiefern nach dem Zeugnis des Neuen Testaments der Glaube an Jesus Christus der einzige Weg zum Heil ist; muss man nicht daneben festhalten, dass Gottes Treue zu seinem Volk auch ohne die Anerkennung Jesu als Messias Bestand hat? Dagegen spräche die Feststellung, dass nach Jes 10 nur ein Rest aus Israel gerettet werden soll (Röm 9,27) und eben derjenige gerettet wird, der Jesus als den auferstandenen Herrn bekennt und an ihn glaubt (Röm 10,9). Dennoch gilt in der Tat: „Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“ (Röm 11,29). Deshalb kann Paulus im selben Zusammenhang zwar die Ablehnung von Jesus Christus durch Glieder seines eigenen Volkes als Ungehorsam (Röm 11,31), ja Verstockung (Röm 11,25) qualifizieren, aber trotzdem der Hoffnung Ausdruck geben, dass Gott seinem Volk schließlich doch Barmherzigkeit erweisen werde.
- 14) Die Frage ist, ob Paulus damit an einen ‚Sonderweg‘ für Israel denkt. Dieser Gedanke ist besonders von Franz Mußner und Bertold Klappert verfochten worden. Der Lösungsvorschlag des Paulus in Röm 11,25–32 wird dabei so verstanden, dass am Ende der Zeiten Gott aufgrund der Treue zu seinen Verheißungen das ganze Volk Israel erretten werde; diese Rettung sei aber nicht identisch mit einer Bekehrung Israels und müsse von menschlichen Missionsbemühungen strikt getrennt werden. Mußner betont dabei, dass auch die Rettung Israels nach Paulus durch Christus und allein aus Gnaden erfolgen werde; der Sonderweg Israels gehe also nicht über die Erfüllung der Tora, sondern beruhe einzig und allein in Gottes Handeln.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Joh 8,31; 11,45; 12,11. Vgl. zur ambivalenten Bezeichnung von Gruppen auch Joh 1,11–12 (die Seinen, die ihn nicht aufnehmen und doch aufnehmen); Joh 1,10 und 3,16 im Verhältnis zu vielen Stellen, wo „die Welt“ als negatives Gegenüber gefasst ist.

<sup>8</sup> Dabei ist es allerdings auch möglich, in paradoxer Weise an Christi Blut als das Blut der Versöhnung zu denken.

<sup>9</sup> Franz Mußner, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg u.a. 1991, 34–35 (zitiert sich selbst aus dem „Traktat über die Juden“): „Israel wird nach der Textaussage von 11,26b–32 nicht auf Grund einer der Parusie vorausgehenden ‚Massenbekehrung‘ ... das Heil erlangen, sondern

- 15) Die Gegenposition betont, dass es nach der Theologie des Paulus keinen Sonderweg für Israel an Christus vorbei geben könne und dass deshalb auch die Rettung Israels nur durch den Glauben an ihn möglich sei. In diesem Duktus stelle Paulus sich die Rettung Israels als Bekehrung zu Jesus als dem gekreuzigten und auferstandenen Messias vor.<sup>10</sup>
- 16) Auch wenn man verfährt, dass es nahezu unmöglich sei zu sagen, was Paulus sich genau unter der Rettung von ganz Israel vorstelle, ja dass er es gänzlich Gott überlassen habe, wie das geschehen soll,<sup>11</sup> stellen sich die Fragen, ob Paulus wegen der Hoffnung auf ein Eingreifen Gottes auf die Verkündigung des Evangeliums in Israel verzichten wollte und ob er sich ein Eingreifen Gottes ohne die Verkündigung des Evangeliums vorstellte.
- 17) Diese Fragen stellen heißt sie verneinen, denn bereits am Anfang des Römerbriefes sagt Paulus, dass das Evangelium zuerst den Juden gilt (Röm 1,16 u.ö.).<sup>12</sup> Dass die Folgerung aus der Rede vom Sonderweg Israels der Verzicht auf jegliche Mission unter Juden sei, dieser Gedanke ist nicht eigentlich der Exegese, sondern der Debatte um das Verhältnis von Christen und Juden nach 1945 geschuldet.<sup>13</sup>
- 18) Exegetisch ist zuzugeben, dass bei Paulus die Rede von der Rettung nicht identisch ist mit der Rede von der Bekehrung. Man muss aber fragen, was nach dem Gesamtzusammenhang von Röm 9–11 im Duktus der Gedanken des Paulus liegt; denn Paulus argumentiert und lässt nicht

---

einzig und allein durch eine völlig vom Verhalten Israels und der übrigen Menschheit unabhängige Initiative des sich *aller* erbarmenden Gottes, die konkret in der Parusie Jesu bestehen wird. Der Parusiechristus rettet ganz Israel ohne die vorausgehende ‚Bekehrung‘ der Juden zum Evangelium. Gott rettet ganz Israel auf einem ‚Sonderweg‘, der ebenfalls auf dem Gnadenprinzip (*sola gratia*) beruht und damit die Gottheit Gottes, seine ‚Wahl‘, seinen ‚Ruf‘ und seine Verheißungen an die Väter und seine [sic!] von allen menschlichen Wegen und Spekulationen unabhängigen ‚Ratschluß‘ zur Geltung bringt. ...“. Ähnlich Otfried Hofius, *Das Evangelium und Israel*, in: Ders., *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 175–202, hier 197–198: „‚Ganz Israel‘ kommt *nicht* durch die *Predigt* des Evangeliums zum Heil. Das bedeutet jedoch keineswegs einen ‚Sonderweg‘ am Evangelium vorbei und am Glauben an Christus vorbei! Israel wird vielmehr aus dem Munde des wiederkommenden Christus selbst das Evangelium vernehmen ... ‚Ganz Israel‘ kommt so zwar *anders* zum Heil als die Heidenchristen und der schon jetzt an Christus glaubende ‚Rest‘, – nämlich nicht aufgrund der Missionspredigt der Kirche, sondern ganz unmittelbar durch den Kyrios selbst.“ – Nach Dieter Sänger geht die Rede vom „Sonderweg“ auf Dieter Zeller zurück. Dieter Sänger, *Rettung der Heiden und Erwählung Israels. Einige vorläufige Erwägungen zu Römer 11,25–27*, *KuD* 32 (1986) 99–119, 104 Anm. 21, unter Verweis auf Dieter Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus* (FzB 8), Stuttgart <sup>2</sup>1976, 245.

- <sup>10</sup> Vgl. Fußn. 7. – Explizit gegen den Gedanken einer Bekehrung: Bertold Klappert, *Die Wurzel trägt dich. Einführung in den Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode*, in: *Umkehr und Erneuerung*, hg. von Bertold Klappert/Helmut Starck, Neukirchen-Vluyn 1980, 23–54, hier 45; auch Mußner: *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen*, 35: „Ich bringe ... bei dem ‚Sonderweg‘ der Rettung ganz Israels, *wie ich ihn verstehe*, mit aller Entschiedenheit sowohl das *solus Christus* als auch das *sola gratia* und auch das *sola fide* zur Geltung ... Und nie bedeutet bei Paulus der Term  $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  (‚gerettet werden‘) ‚sich bekehren‘, auch wenn das immer wieder im Hinblick auf Röm 11,26a behauptet wird. Wer es behauptet, muß es erst beweisen.“
- <sup>11</sup> Vgl. z. B. Michael Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, 432: „... es sind eigentlich nur zwei Dinge, deren Paulus sich wirklich gewiss ist: *dass* die gegenwärtige Heilsferne Israels *von vorübergehender Dauer* sein wird und *dass* Israel *durch die Hinwendung zu Jesus Christus* gerettet wird. Es wird für Israel also keinen ‚Sonderweg‘ zum Heil geben.“
- <sup>12</sup> Anders z. B. Klaus Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig <sup>4</sup>2012, 288–289: „Eine letzte Evangeliumsverkündigung gegenüber Israel vor dem Ende aller Dinge, die deutlich mehr Erfolg hat als die jetzige, sollte man in den Text jedoch nicht hineinlesen. Das hätte Paulus deutlicher sagen können, wenn ihm das vorschwebte.“
- <sup>13</sup> Bereits in eine lehrbuchartige Formel geronnen z. B. bei Hubert Frankemölle, *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube. Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog*, Stuttgart 2009, 220: „In dieser Treue Gottes sieht Paulus die Rettung ‚ganz Israels‘ in der Zukunft begründet (ohne dass Christen Juden missionieren!) ...“ Ebenfalls zu der aktuellen Debatte nimmt Sänger Stellung, allerdings mit anderem Impetus (Sänger, *Rettung der Heiden und Erwählung Israels*, 119): „Allein, ich wüßte nicht, inwieweit wir Christen – auch nach 1900 Jahren Kirchengeschichte und nach Auschwitz – vom Evangelium her überhaupt ermächtigt sind, für Israel eine Hoffnung zu formulieren, die an Jesus Christus vorbeigeht. Dazu braucht Israel uns nicht.“

- einfach alles in eine Aporie münden. So versteht er beim Ölbaumgleichnis (Röm 11,16b–24) die herausgebrochenen Zweige als die große Menge von Israel. Gott aber hat die Macht, diejenigen, die nicht im Unglauben verharren, wieder einzupfropfen (Röm 11,23–24).
- 19) Paulus lässt nirgends erkennen, dass er von seiner Auffassung, dass die Rettung allein durch Jesus Christus erfolgt (er würde ja sein eigenes Heil zugunsten des Israels, das von Jesus nichts wissen will, aufgeben – Röm 9,3), abweicht. Vielmehr ist in Röm 11,32 deutlich ein Rückbezug auf den Briefanfang zu erkennen. Auch die Gegenüberstellung Ungehorsam – Barmherzigkeit lässt auf keinen Unterschied zwischen Heiden und Juden schließen; es geht nach allem, was Paulus sonst sagt, um die Barmherzigkeit Gottes in Christus. Ferner lässt sich das Zitat in Röm 11,26 am leichtesten messianisch deuten (sonst müsste man sagen, dass Paulus der Meinung sei, Gott selbst komme nach diesem Wort aus Zion). Ein Wechsel könnte nur in dem Stichwort *μυστήριον* angedeutet sein.<sup>14</sup>
- 20) Das Geheimnis in Röm 11,25 wird jedoch mit den folgenden Versen erläutert: dass die Verstockung einem Teil Israels geschah, damit die Heiden zum Heil kommen, dass dann aber ganz Israel gerettet werden wird. Es geht also im Wesentlichen darum, dass die Verstockung Israels mit der Rettung der Heiden erklärt wird. Dass Gott zu seinem Verheißungswort steht, ist in diesem Sinne kein Geheimnis. Freilich sind auch nach der Darstellung des Paulus die Wege Gottes letztlich unerforschlich (Röm 11,33).
- 21) Es bleibt also dabei, dass die beste und konsistenteste Erklärung der Passage ist, dass Paulus erwartet, Israel werde, nachdem das Heil den Heiden verkündet ist, durch die Verkündigung des Evangeliums zu dem Heil in Jesus Christus kommen.

## 1.2 SYSTEMATISCH-THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

### 1.2.1 DIE NÄHE VON CHRISTENTUM UND JUDENTUM

- 22) Keine andere Religion steht dem Christentum näher als das Judentum.<sup>15</sup> Verbunden sind beide miteinander durch denselben geschichtlichen Ursprung, dieselben alttestamentlichen Schriften, dieselben Verheißungen. Gleichwohl unterscheiden sie sich durch ihre Sicht auf den Messias. Die Kirche sammelt sich um Jesus von Nazareth als den Messias, wie er in den alttestamentlichen Verheißungen Israel und den Völkern angesagt wurde. Die Synagoge dagegen lehnt Jesus von Nazareth als die Erfüllung dieser Verheißungen ab und wartet weiterhin auf den für sie noch

---

<sup>14</sup> Von den sonstigen Belegen dieses Wortes steht 1 Kor 15,51 unserer Stelle am nächsten: das Geheimnis als Lösung eines theologischen Problems. Es geht dabei um etwas, was den Menschen bislang nicht bekannt war, aber bei Gott beschlossen ist. Es lässt sich nicht ableiten, sondern muss offenbart werden. Paulus sagt nicht, wie er zu dieser Offenbarung gekommen ist; die entsprechende Einsicht aber leitet er für sich aus göttlicher Offenbarung her. Demnach geht es also hier nicht in erster Linie um „Geheimnis“ als apokalyptisches Stichwort, welches einen apokalyptischen Horizont aufreißen soll – gegen z. B. Dieter Zeller, *Der Brief an die Römer* (RNT), Regensburg 1985, 197–198. Vgl. auch Folker Siegert, *Argumentation bei Paulus – gezeigt an Röm 9–11* (WUNT 34), Tübingen 1985, 173: „Wenngleich also Paulus für das *μυστήριον*, das er mitteilt, höchste religiöse Autorität beansprucht, so besagt es doch inhaltlich genau das, was aus seiner bisherigen Argumentation hervorgeht. Seine Gedanken sind sowohl vernünftig als auch inspiriert: das beides muß kein Gegensatz sein. Das Wort ‚Geist‘ benennt jedoch die Gewißheit, die Argumentation allein nicht gibt ...“.

<sup>15</sup> Vgl. Leonhart Goppelt, *Israel und die Kirche, heute und bei Paulus*, in: Ders., *Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament*, Göttingen 1968, 165–189, hier 186: „*Israel steht auch heute in einem einzigartigen Verhältnis zur Kirche*. Wir dürfen dieses Verhältnis nicht durch Verwendung von Bezeichnungen nivellieren, die für andere Verhältnisse üblich sind. Das heutige Israel ist theologisch gesehen nicht lediglich Volk unter Völkern, nicht nur Religion unter nichtchristlichen Religionen, aber es ist auch nicht Konfession neben den christlichen Konfessionen, so daß das Verhältnis ihm gegenüber zur ‚ökumenischen Frage‘ gehören würde. Das Judentum kann auch heute nur mit der einzigartigen Bezeichnung ‚Israel‘ gekennzeichnet werden.“

ausstehenden Messias.<sup>16</sup> Verbunden sind Kirche und Synagoge allerdings auch durch die Erwartung des Jüngsten Gerichts.

### *1.2.2 VIELFÄLTIGE ABHÄNGIGKEIT VOM JUDENTUM*

- 23) Die Kirche ist schon dem biblisch-alttestamentlichen Israel gegenüber insofern zu Dank und Ehrerbietung verpflichtet, als sie diesem die Überlieferung der göttlichen Bundesschlüsse, des Gesetzes, des Gottesdienstes und der Verheißungen sowie der Abrahamskindschaft und nicht zuletzt in der Abfolge der Generationen (Mt 1; Lk 3) Geburt und Leben ihres Herrn Jesus Christus verdankt (Röm 9,4–5). Neidlos hat die Kirche anzuerkennen, dass Gottes Gnadenverheißungen ebenso wie die Sendung Jesu selber (Mt 10,5f; 15,24; Röm 15,8) zuerst Israel gelten.<sup>17</sup>
- 24) Die Angewiesenheit der Kirche auf Israels Treue in der Weitergabe der biblischen Überlieferung endet dabei keineswegs mit dem Abschluss des alttestamentlichen Kanons. Mit dem masoretischen Text der hebräischen Bibel ebenso wie mit der griechischen Übersetzung des Alten Testaments in Gestalt der bereits neutestamentlich wirksamen Septuaginta verdankt die Kirche wesentliche Quellen und Grundlagen ihrer Theologie jüdischer Gelehrsamkeit und Überlieferungsarbeit.
- 25) Das gilt erst recht für die im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder vernachlässigten Kenntnisse der hebräischen Sprache, die ohne Unterstützung durch jüdische Gelehrte und ohne Verwendung literarischer Quellen des rabbinischen Judentums im Bereich der Kirche nicht hätten bewahrt oder erneuert werden können.<sup>18</sup> Auch in Fragen der Methodik der Schriftauslegung gingen christliche Exegeten über die Jahrhunderte hinweg immer wieder bei jüdischen Philologen in die Schule.<sup>19</sup>

### *1.2.3 KEINE VERWERFUNG ISRAELS*

- 26) Bleibt die Kirche ihren eigenen Grundlagen treu, so hat sie das mehrheitliche jüdische „Nein“ zum messianischen Anspruch Jesu mit dem Apostel Paulus als göttliches Mysterium auszuhalten (Röm 11,25) und nicht aus eigenem ‚frommen‘ Antrieb heraus zu ‚bewältigen‘. Als bleibende Anfrage an das im Neuen Testament begründete christologische Verständnis des Alten Testaments, stellt dieses jüdische „Nein“ für die Kirche eine Anfechtung ihres Christusglaubens und ihrer Christusverkündigung dar.
- 27) Lutherische Theologie muss und darf nicht über die grundlegenden paulinischen Aussagen zu diesem göttlichen Mysterium in Röm 9–11 hinausgehen. Es lässt sich zeigen, dass christliche Theologen, Luther selbst eingeschlossen, immer dann Zuflucht zu unhaltbaren antijüdischen Ausfällen genommen haben, wenn sie im Umgang mit dem jüdischen Gegenüber ihre eigenen theologischen Grundlagen nicht hinreichend selbstkritisch zur Anwendung gebracht haben. So stehen Luthers dialogbereite Vorschläge des Jahres 1523 auf der Höhe seiner reformatorischen Einsicht, während die judenfeindlichen Äußerungen der vierziger Jahre mit ihrer Aufforderung

---

<sup>16</sup> Vgl. hierzu Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen <sup>2</sup>1985, 564.

<sup>17</sup> Vgl. Jörg Baur, *Sola Scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung*. In: Ders., *Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen*, Tübingen 1993, 46–113, hier 110f: „Israels Erwählung steckt als Stachel im Fleisch der Völker, und die Bibel ist ein Judenbuch. In diesem Ärgernis verdichtet sich die Zumutung: Das alles bestimmende und alles zum Heil wendende Wort soll nicht nur von einem Anderen, von Gott, gesprochen sein, es soll auch an andere gerichtet worden sein.“

<sup>18</sup> Vgl. Albrecht Schöne: „Denn die Juden sind unsere Büchermacher und Bibliothekare“, in: Jürgen Diewald/Wolfgang Schillhahn (Hg.), *Einträchtig Lehren. FS Jobst Schöne*, Groß Oesingen 1997, 405–417.

<sup>19</sup> Vgl. neben dem Aufsatz von Schöne für die lutherische Orthodoxie: Johann Anselm Steiger, *Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Neukirchen-Vluyn 2011, 75–87.

zur Vertreibung der Juden und zum Verbrennen ihrer Bücher und Häuser deutlich dahinter zurückfallen.<sup>20</sup>

- 28) Hingegen erinnert beispielsweise die Rede von einem generellen Verworfensein des jüdischen Volkes, wie sie mit der sogenannten ‚Enterbungstheorie‘ einhergeht, stark an eine doppelte Prädestinationslehre, die im lutherischen Bekenntnis unmissverständlich abgewiesen wird (FC XI).<sup>21</sup> Verworfen ist nach gesamtbiblischem Zeugnis der Sünder als Sünder, solange er nicht Buße tut, nicht aber ein Mensch aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Volk Israel. Der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament ist lediglich der, dass erst im Neuen Testament der göttliche Bußruf und die damit einhergehende Verheißung nicht nur an Israel, sondern weltweit auch an die Angehörigen aller anderen Völker ergeht.
- 29) Entsprechend verbietet sich von der Einsicht her, dass die Sünde aller Menschen nach neutestamentlichem Zeugnis Christus getötet hat, die Bezeichnung der Juden als ‚Gottesmörder‘.<sup>22</sup> Auch historisch gesehen waren an der Hinrichtung Jesu Christi Repräsentanten Israels wie der heidnischen Besatzungsmacht gleichermaßen – als Stellvertreter für die ganze Menschheit – beteiligt.

#### 1.2.4 KEIN ANTIJÜDISCHES RESSENTIMENT

- 30) Berücksichtigt man darüber hinaus die rechtfertigungstheologische Einsicht in das „simul iustus et peccator“<sup>23</sup> sowie die ekklesiologische Analogie hierzu, wonach die Scheidelinie von wahrer und falscher Kirche in der Geschichte bis zum Jüngsten Tag mitten durch das Gottesvolk als „corpus permixtum“<sup>24</sup> hindurchgeht (vgl. zu Israel Röm 9,6ff), so lassen sich viele – bisweilen antijudaistisch missbrauchte oder im Sinne einer Enterbungstheorie verstandene – neutestamentliche Aussagen in ein anderes Licht rücken.
- 31) Schon theologiegeschichtlich ist erkennbar, dass die Gerichtsverkündigung Gottes über Israel in der Christenheit mit Hilfe der typologischen Auslegungsmethode als Gerichtsparänese Gottes an die jeweils zeitgenössische Kirche zur Anwendung gebracht wurde (biblische Grundlage ist z. B. 1 Kor 10,1–13, aber auch Röm 15,4). Das gilt erst recht für jene neutestamentlichen Stellen, in denen die Menschen im Volk Gottes gewarnt werden, die Zeit ihrer gnädigen Heimsuchung durch Gott nicht zu versäumen (z. B. Mt 23,37–24,2). Niemals geht es an diesen Stellen darum, dass von Israel behauptet wird, es habe seine Chance in Gänze verfehlt, während die Christen es nun besser machen würden. Vielmehr geht es jeweils darum, dass der jetzt ergehende Bußruf ebenso verpasst oder als Chance genutzt werden kann wie der damalige. Dabei sind die Berichte und Ankündigungen von Gottes Gerichten an seinem Volk in der Geschichte auch an sich schon keineswegs mit Aussagen über eine ewige Verlorenheit oder ein unwiederbringliches Verworfensein zu verwechseln.
- 32) Darüber hinaus gilt, dass es auch bei bisweilen als problematisch empfundenen neutestamentlichen Schriftstellen wichtig ist, diese einerseits in ihrer jeweiligen Besonderheit, andererseits aber im weiteren Kontext der jeweiligen Schriften zu lesen. Im Neuen Testament können nicht nur von Israel, sondern auch von der ‚Welt‘ (als Ort des Abfalls von Gott und Herrschaftsraum des göttlichen Widersachers einerseits und als Gottes Schöpfung und Ziel seiner gnädigen Herablassung andererseits), vom Menschen (als Geschöpf einerseits und als Sünder andererseits) und vom ‚Fleisch‘ (als Bezeichnung der Geschöpflichkeit einerseits und als Bezeichnung der

<sup>20</sup> Vgl. u. die Abschnitte 2.1.3–2.1.4 sowie 2.2 und 3.

<sup>21</sup> Vgl. Johann Anselm Steiger, „Omnis Israel salvus fiet.“ Zur Interpretation von Röm 11 bei Luther sowie in der lutherischen und reformierten Orthodoxie im Spannungsfeld von Bußpredigt und Antijudaismus, in: Ders. (Hg.), *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit*, Bd. 2, Wiesbaden 2005, 559–583, hier 566.

<sup>22</sup> Vgl. Steiger, *Omnis Israel*, 564.

<sup>23</sup> *Simul iustus et peccator* = der Christ ist „gerecht und Sünder zugleich“.

<sup>24</sup> *Corpus permixtum* = gemischte Körperschaft.

- wesenhaften Sündhaftigkeit des Menschen andererseits) völlig gegensätzliche Aussagen gemacht werden.
- 33) So finden sich im Johannesevangelium nicht nur schroffe Aussagen gegen die Juden (z. B. Joh 8,37–45) neben anderen, die diesen sogar höchste Würde zusprechen (z. B. Joh 4,22), sondern auch ganz analog schroffe Aussagen über die Sündhaftigkeit des Kosmos oder des menschlichen Fleisches (Joh 15,18f; 6,63), welchen doch andererseits Gottes radikale Liebe gilt, wie sie in der Menschwerdung Christi zum Ausdruck kommt (Joh 1,14; 3,16).<sup>25</sup> Hier geht offenbar in jedem Bereich intensivste Liebesbekundung mit allerschärfster Kritik einher, die doch wiederum wie jede biblische Gerichtsverkündigung letztlich im Dienst dessen steht, dass der von Gott Geliebte diese Liebe durch Umkehr und Glauben für sich entdeckt und wahrnimmt (Ez 18,25).
- 34) So wenig aber hieraus vom Gesamtzeugnis der sich selbst auslegenden Schrift her eine allgemeine Leibfeindlichkeit oder ein genereller Welthass abzuleiten ist, so wenig darf entsprechend mit den schroffen Aussagen *Jesu* gegenüber seinen Landsleuten ein antijüdisches Ressentiment gerechtfertigt werden. Ähnliches lässt sich bei den neutestamentlichen Aussagen über die Verstockung beobachten, die zum einen keineswegs nur jüdische, sondern auch heidnische Menschen betrifft. Zum ändern ist von Verstockung oder Verblendung immer dann die Rede, wenn das geheimnisvolle unauflösliche Ineinander von menschlicher Schuld und göttlichem Gerichtshandeln bei der jeweils aktuellen negativen Aufnahme der Gottesoffenbarung im Unglauben bezeichnet werden soll (z. B. Röm 1–3; Mt 13,10–15).<sup>26</sup>

### 1.2.5 ZUM NEBENEINANDER VON KIRCHE UND SYNAGOGE

- 35) Mit dem bleibenden Gegenüber des mehrheitlich nicht an Christus glaubenden Judentums steht die Kirche nach Paulus vor einem Gottesgeheimnis, dessen endzeitliche Auflösung allein Gott vorbehalten ist (Röm 11,25–36). Die theologische Aufgabe kann mit der für lutherische Theologie wegweisenden Trias *meditatio, oratio, tentatio*<sup>27</sup> bestimmt werden.
- 36) Mit Israel zusammen studiert und verkündet die Kirche dieselben alttestamentlichen Schriften (*meditatio*), die über die beiden Religionsgemeinschaften hinausgehend bzw. diese umgreifend in mancherlei Hinsicht auch einen gemeinsamen Kulturraum konstituieren (Erinnerungskultur, Lesekultur, Predigtkultur, liturgische Traditionen).
- 37) Da die Kirche ihrem Selbstverständnis nach freilich zum Gott Israels nur über das Heilswerk Jesu Christi (Apg 4,12) und die geistgeleitete Verkündigung seiner Apostel gefunden hat, ergeht ihr Gebet zum himmlischen Vater ausschließlich im Namen Jesu (Gal 4,4; Röm 8,15). Ein gemeinsames Beten von Kirche und Synagoge ist daher nicht möglich, ohne dass dies zu gegenseitigen Vereinnahmungen führen würde, wohl aber die Fürbitte für den anderen (*oratio*).
- 38) Dass die Synagoge trotz vieler Gemeinsamkeiten (s.o. 1.2.2) das Schriftverständnis der Kirche nicht teilt (vgl. auch 2 Kor 3,14–16), bleibt bis zum Jüngsten Tag eine Anfechtung, die allerdings wie jede Anfechtung nicht mit Gewalt, sondern allein mit dem Wort bewältigt sein will (*sine vi, sed verbo*,<sup>28</sup> vgl. CA 28,21). Insofern gerade die lutherische Kirche um die geistliche Bedeutung der *tentatio* im göttlichen Heilswirken weiß, müsste sie in der Lage sein, das mehrheitliche Nein Israels zu Christus als Ausdruck jenes göttlichen Geheimnisses, von dem Paulus spricht, nicht nur zu ertragen, sondern auch zu würdigen.
- 39) Ein Nebeneinander von Kirche und Synagoge, Christentum und Judentum, entspricht nach einmütigem Zeugnis des Neuen Testaments dem fügenden Willen Gottes (Röm 11,11–16)<sup>29</sup> und

<sup>25</sup> Vgl. Fußn. 7.

<sup>26</sup> Vgl. Goppelt, *Israel und die Kirche*, 182f. unter Hinweis auf folgende Stellen: Apg 28,25–28; Mk 4,11f mit Jes 6,9f; Mt 8,12; 13,13ff; 21,43; Röm 9,18; 10,16.

<sup>27</sup> Schriftbetrachtung, Gebet, Anfechtung.

<sup>28</sup> *Sine vi, sed verbo* = Nicht mit Gewalt, sondern durch das Wort.

<sup>29</sup> Vgl. Thomas Küttler, *Wie soll die Kirche des Neuen Bundes sich zum Judentum stellen?*, in: Folker Siegert (Hg.), *Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum*, Göttingen 2012, 331–346, hier das Fazit seines neutestamentlich-exegetischen Überblicks, S. 342: „Bei aller Unterschiedlichkeit im Einzelnen besteht doch



wird erst im Eschaton zur sichtbaren Auflösung kommen (1 Kor 13,12/2 Kor 3,16–18; Röm 11,25–36). Auch diese *tentatio* lehrt ‚aufs Wort merken‘ und treibt ins Gebet, verstärkt also mithin die Bemühungen um das Verständnis der Schrift (*meditatio*) und die geistliche Verpflichtung zu Dank und Fürbitte (*oratio*), wofür die Kirche wiederum nach dem Vorbild Jesu Christi und seiner Apostel auf das Psaltergebet Israels zurückgreift (vgl. nur Röm 15,7–11). Das mehrheitliche „Nein“ Israels zu Jesus von Nazareth könnte auch als fernes Echo auf Gottes ursprüngliches „Nein“ zur Heidenwelt gehört werden, welcher das Erlösungswerk Christi nunmehr auch gilt, aber eben nicht ohne die vorgängige Berufung Israels.

- 40) Umgekehrt ist die Kirche das Zeugnis von der als heilswirksam und heilsnotwendig erkannten Wahrheit des Evangeliums bzw. von der Person Jesu Christi und seines Werkes auch den Juden bleibend schuldig. Gegenüber allen Ansätzen einer systematischen Judenmission oder Zielsetzungen einer durch Menschenwerk machbaren Bekehrung Israels wird sich lutherische Theologie jedoch kritisch verhalten (s.u. 4.).<sup>30</sup>
- 41) Kirche und Synagoge, Christen und Juden, sind nach neutestamentlichem Zeugnis nicht einander zum Richter gesetzt, sondern stehen miteinander unter dem einen göttlichen Richter, dem sie Verantwortung schulden und der ihre Sünde strafen wird (Röm 1–3/9–11). Die biblische Rede von der Sünde oder vom Versagen Israels darf niemals zur Rechtfertigung heidenchristlicher Überheblichkeit dienen. Insofern freilich die Kirche nicht nur durch solche Überheblichkeit angefochten, sondern auch in der Geschichte ihr vielfach und mit fatalen Folgen für das jüdische Gegenüber erlegen ist, gilt ihr die Warnung des Apostels Paulus in Röm 11,17–24 in besonderer Weise als Beichtspiegel.
- 42) Im Blick auf die Verfolgungsgeschichte der letzten Jahrhunderte hat die Kirche dabei hinsichtlich ihrer eigenen Schuld und der durch ihre Versäumnisse verursachten Opfer auf jüdischer Seite insbesondere zu bedenken, dass „mit der *iustificatio* ... Schuld und Sünde nicht mehr zugerechnet bzw. mit Ps 32,1 ‚bedeckt‘“ werden, „um zugleich aufbewahrt zu werden, damit dies Rätsel am Ende der Zeiten eine Auflösung erfahre, die allein Gott als *iudex* zu leisten vermag.“<sup>31</sup> Bußfertiges Gedenken der geschichtlichen Schuld der Kirche kann und muss daher mit in „Furcht und Zittern“ (Phil 2,12) empfangener Heilsgewissheit einhergehen. „In ethischer Perspektive, die das notwendige Gegengewicht zu der soeben genannten eschatologischen darstellt, setzt der rechtfertigend-göttliche Freispruch den Menschen in Stand, die Schuld im Hier und Jetzt nicht nur zu bekennen, sondern auch zu bearbeiten und erneuter Schuldigwerdung im Sinne der Heiligung, etwa durch Achtung und Einübung der Menschenrechte vorzubauen.“<sup>32</sup>

---

zwischen den neutestamentlichen Zeugen ein erhebliches Maß an Übereinstimmung, die eine judenkritische Grundeinstellung jahrhundertlang bei der Auslegung des Neuen Testaments nicht richtig wahrgenommen hat: 1. Die Trennung zwischen der Gemeinde Jesu und der Synagoge wird im Neuen Testament alles in allem sachlich beschrieben und hingenommen. 2. Es wird nicht behauptet, die Gemeinde sei nunmehr das wahre Israel und trete an dessen Stelle. 3. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass ein Nebeneinander von Ekklesia und Synagoge zumindest auf absehbare Seite [lies: Zeit] bleiben wird. 4. Und es wird von einer heilvollen Zukunft für Israel gesprochen, die mit dem Kommen des Reiches Gottes und des Erlösers zusammenhängt.“

<sup>30</sup> Vgl. Steiger, *Omnis Israel*, 582: „Eine Bekehrung der Juden hier und jetzt und durch Menschenhand zu bewerkstelligen war keineswegs ein vorrangiges Anliegen der klassischen lutherischen Theologie. Ich kann auch nicht erkennen, wie man in der hochorthodoxen Auslegung von Röm 11 und der Hoffnung darauf, Gott selbst möge die Juden am Ende bekehren, eine Legitimierung der von Menschen zu betreibenden Judenbekehrung entdecken soll. Hier dürfte im übrigen allen anderslautenden Meinungen zum Trotz eine der qualitativen Differenzen zwischen frühneuzeitlichem Luthertum und dem Pietismus liegen. Deutlich aber ist: Die Mehrheit der hier vorgestellten Theologen der Barockzeit ist .... bereit, die Spannung, die aufgrund des jüdischen Nein zu Christus als dem Messias Faktum ist, auszuhalten. Spener dagegen unternimmt den Versuch, sie aufzulösen, da er der Ansicht ist, man könne und müsse nun tätig werden und das, was in lutherisch-orthodoxer Perspektive nach Röm 11 dem Handeln Gottes eschatologisch vorbehalten bleibt, ins Werk zu setzen.“

<sup>31</sup> Steiger, *Omnis Israel*, 581. – *iustificatio* = Rechtfertigung; *iudex* = Richter.

<sup>32</sup> Steiger, *Omnis Israel*, 581f.

### 1.3 LITURGISCHE PERSPEKTIVEN

- 43) Im gottesdienstlichen Leben wird besonders deutlich, dass Judentum und Christentum nicht zwei völlig verschiedene Religionen darstellen, die unverbunden nebeneinanderstehen.<sup>33</sup> Vielmehr wird erkennbar, wie eng das Beziehungsgeflecht zwischen beiden ist.<sup>34</sup> Im Folgenden können nur einige wenige Verbindungslinien benannt werden, die leicht noch durch viele weitere ergänzt werden könnten.

#### 1.3.1 DER GOTTESDIENST DES JUDENTUMS: DER GOTTESDIENST DER ERSTEN CHRISTEN

- 44) Selbstverständlich nahm Jesus als Jude mit seinen Jüngern an den Synagogengottesdiensten teil, übernahm dabei die Aufgabe der Lesung und der freien Verkündigung (Mk 1,39 parr, Lk 4,16ff u.ö.). Ebenso selbstverständlich pilgerte er von Kindertagen an zu den großen Festen nach Jerusalem und nahm am Tempelgottesdienst teil und lehrte dort (v.a. Lk 2,41ff; Joh 2,13; 7,1ff; 12,1ff; Mt 26,55). So ist ja gerade auch die sog. ‚Tempelreinigung‘ Jesu nicht als grundsätzliche Kritik am Tempelgottesdienst verstehen, sondern als ein Eintreten für einen auf das Wesentliche ausgerichteten Tempelgottesdienst (Mk 11,15ff parr).
- 45) Nach Ostern behielten die ersten christlichen Gemeinden diese Praxis bei. Die Apostel nahmen weiter am Tempelgottesdienst teil (Apg 2,46; 3,1ff). Die jüdischen Synagogen waren die Anlaufstellen für die paulinische Missionstätigkeit (Apg 13,5; 13,13ff.; 14,1 u.ö.). Und wie das ‚Haus‘ (οἶκος – *oikos*) im Judentum eine wichtige gottesdienstliche Bedeutung hatte, so wurde die Abendmahlsfeier in den frühchristlichen Gemeinden zunächst in den Häusern ausgerichtet (Apg 2,46; 20,7).
- 46) Erst im Lauf der Zeit kam es zu Abgrenzungsbewegungen, deren Ansätze schon in den neutestamentlichen Büchern zu greifen sind (Apg 14,1ff.; Joh 16,2).<sup>35</sup>

#### 1.3.2 ZEITEN UND ORTE DES GOTTESDIENSTES

- 47) Wenn für das gottesdienstliche Leben der Christen bestimmte Zyklen, nämlich der Wochen- und der Jahreszyklus eine Rolle spielen, dann klingt darin auch noch das nach, was den ersten Christen aus dem jüdischen Gottesdienstleben vertraut war. Wie im Judentum die großen Feste (v.a. Sukkot, Chanukka, Passah, Schawuot) das Jahr liturgisch strukturieren, so ist dies auch mit den großen christlichen Festen der Fall, die zum Teil sogar zu ähnlichen Zeiten im Jahreslauf gefeiert werden (Ostern und Passah, Pfingsten und Schawuot, Weihnachten und Chanukka). So lässt sich mit Arnulf Baumann festhalten: „Es ist kein Zweifel, dass das Kirchenjahr sozusagen im Schatten des jüdischen Festjahrs entstanden ist, wenn auch mit neuer Akzentsetzung.“<sup>36</sup>
- 48) Besondere Bedeutung hatte zur Zeit des Jerusalemer Tempels der Jom Kippur, der große Versöhnungstag. Im Ritus, der sowohl das Sündenbekenntnis als auch die Übertragung der Sünde auf einen Sündenbock beinhaltet, ist ein Urbild auch christlicher Bußtage greifbar. Dabei wird deutlich, dass Juden wie Christen verbunden sind im Eingeständnis ihrer Schuld vor Gott und der dementsprechenden Erlösungsbedürftigkeit.

<sup>33</sup> Vgl. o. unter 1.2.1.

<sup>34</sup> Vgl. z. B. *Preaching in Judaism and Christianity. Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, ed. Alexander Deeg/Walter Homoloka/Heinz-Günther Schöttler (SJ XLI), Berlin/New York 2008.

<sup>35</sup> S.o. unter 1.1.2.

<sup>36</sup> Arnulf H. Baumann, *Gottesdienst bei Juden und Christen*, in: Christoph Barnbrock/Werner Klän (Hg.), *Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten* (FS V. Stolle), Münster u.a. 2005, 21–28, dort 25.

- 49) Auch der Sonntag als christlicher Wochenfeiertag ist nicht zu verstehen ohne das Urbild des Sabbats. Beide Feiertage erinnern an Gottes Ruhen nach dem Schöpfungswerk und haben ihren Bezugspunkt im Feiertagsgebot des Dekalogs (Ex 20,8–11). Dass der christliche Sonntag am Tag *nach* dem Sabbat gefeiert wird, hat seinen Grund darin, dass nun in besonderer Weise die Erinnerung an die Auferstehung Jesu (am ersten Tag der jüdischen Woche) in den Mittelpunkt der Feier rückt.
- 50) Daneben spielt für die jüdische Frömmigkeit gerade auch das tägliche Gebet mit biblischen Elementartexten eine tragende Rolle. Das, was sich für das Judentum hier erkennen lässt, lässt sich als Vorbild verstehen für das, was Martin Luther mit dem Kleinen Katechismus und insbesondere den Formen von Morgen- und Abendsegen für das christliche Leben empfiehlt.<sup>37</sup>
- 51) Als nach einer Phase, in denen die Gottesdienste in den Häusern gefeiert wurden, später Kirchgebäude eigens für den christlichen Gottesdienst konzipiert wurden, ließ sich hier in der häufig zu findenden Dreiteilung von Eingangsbereich, Kirchenschiff und Chorraum (mit Altar) phänomenologisch etwas wiederentdecken von der gestuften Raumstruktur des Jerusalemer Tempels.

### 1.3.3 GOTTESDIENSTELEMENTE

- 52) Innerhalb des Gottesdienstes wird die Verbindung zwischen Christentum und Judentum schon im Sprachgebrauch deutlich. „Halleluja“, „Hosianna“, „Zion“, „Herr Zebaoth“ und „Amen“ etwa sind so wenig aus dem christlichen Gottesdienst wegzudenken, dass vielen gar nicht mehr auffällt, dass es sich dabei um hebräische Wörter handelt, die ihren ursprünglichen Platz im jüdischen Gottesdienst hatten und haben.
- 53) Daneben sind die christlichen Gottesdienste geprägt von einer Vielzahl an biblischen Texten, die den christlichen Gottesdienst mit dem Gottesdienst des Volkes Israel verbindet. Wenn im lutherischen Gottesdienst der Introitus den Weg in die Gottesdienstfeier eröffnet, dann kommen in ihm selbstverständlich Texte aus dem Psalter des Volkes Israel zur Sprache. Insbesondere an den sogenannten ‚Wallfahrtspsalmen‘ (Ps 120–134) lässt sich entdecken, wie die Psalmen Menschen früh auch schon dazu gedient haben, Menschen auf ihrem Weg zum/in den Gottesdienst zu begleiten.<sup>38</sup>
- 54) In manchen christlichen Gemeinden gehört darüber hinaus eine Lesung aus dem Alten Testament zu den festen Bestandteilen eines Gottesdienstes, in anderen Gemeinden wird aus den ersten Büchern der Bibel gelesen, wenn Epistel oder Evangelium als Predigttext ausgelegt werden. Andere alttestamentliche Texte sind als Predigtworte innerhalb der sechs Predigtreihen vorge schlagen.
- 55) In den Lesungen des Alten Testaments hören wir die Botschaft, die als erstes dem Volk Israel gilt und die auch die erste Christenheit als ihre Bibel gelesen hat. In solchem Lautwerden alttestamentlicher Schriften wird etwas von der Verbundenheit von Judentum und Christentum deutlich. Hier wie dort wird aus dem Gesetz und den Propheten gelesen. Auch christlicher Glaube wurzelt eben nicht nur in den Schriften des Neuen Testaments, sondern ist bezogen auf das Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, in dem christliche Hörer gleichwohl auch immer das Christuszeugnis entdecken.
- 56) Doch auch an anderen Stellen des christlichen Gottesdienstes werden Worte laut, die dem Alten Testament entnommen sind: Man denke nur an das Sanctus aus Jes 6,3 (in Verbindung mit Ps 118,26) oder an den aaronitischen Segen aus Num 6,22–27, der nach dem Vorbild des Tempelgottesdienstes auch am Ende des christlichen Gottesdienstes gespendet wird.

---

<sup>37</sup> Vgl. dazu ausführlich Peter von der Osten-Sacken, *Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels* (VIJK 15), Berlin <sup>2</sup>1994.

<sup>38</sup> Vgl. Erich Zenger, *Die Komposition des sog. Wallfahrtspsalters Ps 120–134*, in: Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Psalmen 101-150 (HThKAT)*, Freiburg u.a. 2008, 391–407, dort 400.

- 57) Gleichmaßen eine besondere Nähe wie ein besonderer Unterschied zwischen jüdischer Liturgie und christlichem Gottesdienst ist bei der Feier des heiligen Abendmahls zu entdecken.<sup>39</sup> Jesu letztes Mahl ist ein jüdisches Festmahl gewesen, dem er durch seine wirkmächtigen Worte einen eigenen Charakter verliehen hat. Im Abendmahl wird nun auf einen neuen Bund Bezug genommen, der durch Jesu Tod zustande kommt. Und wie in der jüdischen Festmahlzeit und bei der Passafeier in besonderer Weise die vergegenwärtigende Erinnerung eine Rolle spielt, endet auch die Mahlfeier Jesu mit dem Aufruf zum Gedächtnis von Gottes Heilstaten, nämlich dem durch Jesus Christus geschehenen Versöhnungshandeln: „Das tut zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22,19par). Dabei wird im Gedenken an Gottes Rettungshandeln seine rettende Gegenwart und sein Gedenken an die Gemeinde erwartet und erbeten. Das Gedenken ist so nicht als menschliche Leistung oder Anstrengung zu verstehen, sondern als Erwartung des Handelns Gottes an denen, die zum Abendmahl versammelt sind. So ist das Abendmahl aus der jüdischen Festpraxis erwachsen, erhält aber nun durch den Bezug auf das in Christus eschatologisch Neue und durch die Gaben seines Leibes und Blutes eine ganz eigene Prägung, die diese christliche Feier von jüdischen Festmahlzeiten unterscheidet.

### 1.3.4 ISRAELGEDENKEN IM GOTTESDIENST

- 58) Im Kirchenjahr wird in der lutherischen Kirche das Verhältnis zum Volk Israel vor allem an zwei Tagen in besonderer Weise bedacht, nämlich am 10. Sonntag nach Trinitatis, dem sog. ‚Israelsonntag‘, und am Karfreitag.
- 59) Seit der Reformationszeit wurde im Anschluss an das Sonntagsevangelium aus Lk 19,41–48 der Zerstörung Jerusalems und vor allem des Jerusalemer Tempels gedacht.<sup>40</sup> Dabei wurde regelmäßig auch ein Bericht der Zerstörung des Jerusalemer Tempels verlesen. Häufig wurde dann die Tempelzerstörung als Strafhandeln Gottes gegenüber seinem Volk verstanden, weil dieses Gottes gnädige Heimsuchung in Jesus Christus nicht erkannt und stattdessen den Messias ans Kreuz geschlagen habe. In diesem Zusammenhang wurde das Ergehen des Volkes Israel mit der Zerstörung des Tempels häufig als warnendes Beispiel für die Christenheit aufgefasst. Die Predigten erhielten so den Charakter von christlichen Bußpredigten.
- 60) Zu einer angemessenen Gestaltung des Israelsonntags ist als erstes zu bedenken, dass das Volk Israel nicht mehr und nicht weniger Anteil am Tod Jesu hat als alle anderen Menschen, sondern dass dieser nach dem biblischen Zeugnis „der Welt Sünde trägt“ (Joh 1,29) und sein Tod somit die Folge der Sünde *aller* Menschen ist. Eine kurzschlüssige Interpretation, die die Zerstörung des Tempels als unmittelbares Strafhandeln Gottes für den Tod seines Sohnes ansieht, verbietet sich von daher. Überhaupt ist nach lutherischem Verständnis in Gottesdienst und Predigt nicht über ein angenommenes Versagen anderer zu reflektieren, sondern die Predigt von Gesetz und Evangelium hat vielmehr die Aufgabe, die konkrete Hörergemeinde zur Umkehr zu rufen.
- 61) Nach dem Zweiten Weltkrieg und den Gräueln der Schoa und im Zusammenhang mit Versuchen, von christlicher Seite das Verhältnis zum Judentum neu zu bestimmen, gewinnt auch der 10. Sonntag nach Trinitatis ein neues Gepräge. An die Stelle des Gedenkens der Zerstörung des Tempels tritt zunehmend eine Besinnung auf das Verhältnis von Christentum und Judentum. Dabei hat an diesem Sonntag im christlichen Gottesdienst beides seinen Platz: das Gedenken der Zerstörung des Tempels als Bußruf an die versammelte Gemeinde und die Erinnerung an die bleibende Verbundenheit der Christenheit mit dem Volk des Sinaibundes.
- 62) Der zweite Kasus im Kirchenjahr, bei dem das Volk Israel in besonderer Weise in den Blick rückt, ist der Karfreitag. Für den Karfreitag und für den 10. Sonntag nach Trinitatis sieht die

<sup>39</sup> Vgl. dazu Karl-Heinrich Bieritz, Liturgik, Berlin/New York 2004, 279ff.

<sup>40</sup> Vgl. zum Folgenden v.a. Irene Mildemberger, Der Israelsonntag. Gedenktag der Zerstörung Jerusalems (SKI 22), Berlin 2004, und Evelina Volkmann, Vom Judensonntag zum Israelsonntag. Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Stuttgart 2002.

Evangelisch-Lutherische Kirchenagende der SELK folgende Formulierung im Rahmen des Allgemeinen Kirchengebets vor:

*„Lektor: Laßt uns auch beten für die Juden, daß der gnädige Gott die Decke von ihren Augen nehme / damit sie Jesus, unsern Herrn, als ihren Messias erkennen. [Lasset uns beten:] Liturg: Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Israel zum ersten Zeugen deiner Offenbarung erwählt: erhöre unsere Bitten für das Volk deiner Verheißung und gib, daß es das Licht der Wahrheit erkenne, das Heil in Christus annehme und deinen Sohn mit der ganzen Christenheit preise. Durch ihn, Jesus Christus, unsern Herrn.“<sup>41</sup>*

- 63) Wie jüngere liturgische Debatten gezeigt haben, sind die genannten Formulierungen in vielerlei Hinsicht problematisch und mindestens missverständlich. Leicht kann vor allem der Eindruck entstehen, als wäre hier gemeint, dass die Juden in besonderer Weise verblendet wären und von daher besonderer Fürbitte bedürften. Gerade so aber waren solche Formulierungen über weite Strecken der Kirchengeschichte auch gemeint. Der Karfreitag ist liturgiegeschichtlich entsprechend belastet, war mit Jesu Kreuzestod doch über Jahrhunderte hinweg der fatale und folgenreiche Vorwurf verbunden, die Juden seien die ‚Gottesmörder‘.
- 64) Es ist von daher dringend zu empfehlen, die bisherige Praxis zu ändern: Am Karfreitag sollte das Israel-Gedenken im Fürbittengebet vollständig umformuliert werden. Eine bloß oberflächliche Revision wäre nicht hilfreich. Die Gefahr, dass hier Fehlverständnisse befördert werden bzw. Missverständnisse bleiben oder neu entstehen, ist zu groß.

### 1.3.5 VERBINDENDES UND TRENNENDES

- 65) Es ist erkennbar, dass der christliche Gottesdienst auf dem Boden jüdischer Frömmigkeit und angesichts der unterschiedlichen Formen jüdischen Gottesdienstlebens erwachsen und im Nebeneinander zu jüdischer Liturgiepraxis gewachsen ist. Die vielfältigen Verbindungslinien vom Judentum zum Christentum und z.T. auch umgekehrt sind in diesem Bereich deutlich erkennbar.
- 66) Es lohnt sich, gelegentlich – gerade auch am Israelsonntag – diese Verbindungslinien in der liturgischen Gestaltung in besonderer Weise herauszuarbeiten. Im fremd gewordenen Gegenüber des jüdischen Gottesdienstes lässt sich an vielen Stellen auch der christliche Gottesdienst neu und besser wahrnehmen und verstehen.
- 67) Zugleich ist festzuhalten, dass sich jüdischer und christlicher Gottesdienst grundsätzlich dadurch unterscheiden, dass Jesus Christus auf der einen Seite keine, auf der anderen Seite dagegen eine zentrale Bedeutung für das Gesamtverständnis des liturgischen Geschehens hat. Entsprechend lässt sich mit Arnulf Baumann folgern:

*„Die Familienähnlichkeit ist [...] nach wie vor vorhanden [...]. Gemeinsame Gottesdienste von Juden und Christen sind allerdings angesichts der deutlich anderen Akzentuierung – bei den Christen auf Jesus Christus, bei den Juden auf die Tora – kaum möglich. [...] Hier haben wir zu respektieren, dass Christentum und Judentum zwar aus gemeinsamer Wurzel stammen, aber sich zu unterschiedlichen Religionen entwickelt haben.“<sup>42</sup>*

- 68) Zu solchem Respekt würde dann auch gehören, aus christlicher Sicht jüdische Gottesdienstformen nicht als ‚Steinbruch‘ für eine israelfreundliche Gottesdienstfeier zu verwenden<sup>43</sup>, sondern

<sup>41</sup> Evangelisch-Lutherische Kirchenagende, hg. v. d. Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Bd. 1, Freiburg u.a. 1997: Allgemeines Kirchengebet C 1, 410.

<sup>42</sup> Baumann, Gottesdienst, 28.

<sup>43</sup> Dies betont Peter von der Osten-Sacken, Gottesdienst im Judentum – Gottesdienst im Christentum, in: Alexander Deeg/Irene Mildnerberger (Hg.), „... dass er euch auch erwählet hat“. Liturgie feiern im Horizont des Judentums (BLSp 16), Leipzig 2006, 63–88, dort 66.

- sensibel dafür zu bleiben, dass Judentum und Christentum eine unterschiedliche liturgiegeschichtliche Tradition haben und „Aneignung durch bloßes Imitieren“<sup>44</sup> nicht angemessen ist.
- 69) Elementare Aufgabe für die Liturgik bleibt es, die Verbundenheit mit Israel (um der bekannten Treue Gottes willen) über alle wesentlichen Unterschiede hinweg auch für die Gestaltung der Liturgie fruchtbar zu machen.

### 1.3.6 TAUFE

- 70) Die besondere Verbundenheit der Christenheit mit dem Judentum kam in der Kirchengeschichte zum Beispiel auch darin zum Ausdruck, dass bei jüdischen Taufbewerbern der Taufritus anders gestaltet wurde als bei Taufbewerbern aus den Völkern. So gesteht Johann Gottfried Scheibel als einer der Väter des bekennniskirchlichen Luthertums ein, dass er in einer entsprechenden Situation den Exorzismus umformuliert habe, denn, so Scheibel: „Israel ist geborenen Heiden, wie wir alle sind, nicht gleichzustellen.“<sup>45</sup>
- 71) Volker Stolle bemerkt dazu:
- „Gerade den Exorzismus stellt er [sc. Scheibel] als kritischen Punkt heraus, denn in den Dämonen haben sich die Kräfte der heidnischen Götter niedergeschlagen. Israel – Scheibel verwendet in diesem Zusammenhang den theologisch qualifizierten Begriff offenbar nicht ohne Grund – aber glaubt an den lebendigen Gott der biblischen Botschaft. Insofern erfolgt bei der Taufe eines Israeliten oder einer Israelitin nicht eine Abkehr von fremden Göttern, in deren Macht sie bisher gestanden hätten, sondern eine Umkehr zu dem lebendigen Gott ihrer Väter.“<sup>46</sup>*
- 72) Dies ist nur ein Beispiel dafür, wie eine sorgfältige Reflexion des Verhältnisses von Kirche und Judentum auch zu liturgischen und liturgisch zu verantwortenden Entscheidungen führt.

## 2. ANMERKUNGEN ZUR GESCHICHTE

### 2.1 CHRISTEN UND JUDEN – KURZER GESCHICHTLICHER ABRISS

#### 2.1.1 BIS ZUR ‚KONSTANTINISCHEN WENDE‘

- 73) Das Christentum beginnt geschichtlich als eine Gruppierung innerhalb des Frühjudentums. Jesus von Nazareth, den seine Anhänger als Messias Israels und Heiland der Welt bekennen, war Jude, geboren von einer jüdischen Mutter. Es war die Verkündigung der Messianität Jesu, welche seine Anhänger in Spannung zu denjenigen brachte, die in Jesus nicht den verheißenen Messias erkennen konnten.
- 74) Schon bald griff die christliche Mission über Israel hinaus und erreichte Nichtjuden (‚Heiden‘). Die entscheidende Frage in der Heidenmission war die nach der Geltung des mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen. Paulus setzte sich entschieden für eine ‚gesetzesfreie‘ Heidenmission ein. An dieser Frage kam es auch zu innerchristlichen Spannungen, erst recht aber zu Spannungen zwischen Juden und Christen. Die Weigerung der Christen, sich am Aufstand gegen die Römer zu beteiligen, machte sie in jüdischer Sicht verdächtig. Die Christen ihrerseits deuteten

<sup>44</sup> Hans Hermann Henrix, Herausforderung und Verheißung: Liturgie im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs, in: Deeg/Mildenberger (a.a.O.), 11–32, hier 29.

<sup>45</sup> J(ohann) G(ottfried) Scheibel, Actenmäßige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union zwischen der reformirten und lutherischen Kirche [...], Erster Theil, Leipzig 1834, 280f.

<sup>46</sup> Volker Stolle, Johann Gottfried Scheibel und die Judenemanzipation in Breslau, LuThK 36 (2012), 143–174, 169.

- die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 als Gericht Gottes. Die gegenseitigen Abgrenzungsstrategien verschärfen sich gegen Ende des ersten Jahrhunderts.<sup>47</sup>
- 75) Zeitweilig bestanden judenchristliche, heidenchristliche und gemischt juden- und heidenchristliche Gemeinden nebeneinander. Das eigentliche Judenchristentum wollte freilich die Geltung von Gesetz und Bund mit dem Christusbekenntnis verbinden. Im Lauf des zweiten bis vierten Jahrhunderts vollzog sich allerdings mit dem Erstarren der nunmehr auch zahlenmäßig überwiegend heidenchristlichen Großkirche die Ausgrenzung des Judenchristentums und die Beurteilung seiner Theologie und Frömmigkeit als häretisch.<sup>48</sup>
- 76) Eine Ablehnung jüdischer Frömmigkeit wurde je länger je mehr zum Grundbestandteil christlicher Identität. Das Genus der *Adversus-Judaeos-Literatur*<sup>49</sup> profilierte diese Haltung zum ausschließenden Gegensatz und gipfelte schon Ende des zweiten Jahrhunderts in dem Vorwurf an die Juden, sie hätten „Gott getötet“. Konnten die Christen zunächst noch den Schutz der *religio licita*, wie er für das Judentum galt, für sich in Anspruch nehmen, gingen sie dessen verlustig, je deutlicher auch für Außenstehende wurde, dass das Christentum eine andere Religion darstellte als das Judentum. Mit dem Verlust dieses Schutzes waren die Christen vermehrt Verfolgungen von staatlich-römischer Seite ausgesetzt.<sup>50</sup>

### 2.1.2 SPÄTANTIKE UND MITTELALTER

- 77) Mit der Duldung durch Konstantin I. und der Privilegierung der Christenheit durch ihn und seine Nachfolger wurde das Judentum mehr und mehr an den Rand gedrängt, weil sich die Reichskirche als beherrschende Macht ausbildete. Das Judentum unterlag immer strengeren Restriktionen. Mit der Erhebung des trinitarischen Dogmas durch Theodosius I., wie es im Bekenntnis von Nicäa (und Konstantinopel, 325/381) Ausdruck gefunden hatte, zur Norm katholischen Glaubens, nahm die Unterdrückung der Juden unter seinen Nachfolgern weiter zu.<sup>51</sup>
- 78) In den Bereich ‚deutscher‘ Gebiete und späterer Staatenbildung kamen Juden als Händler und Handwerker, die in den Römerstädten Germaniens am Rhein siedelten. Es entwickelte sich eine eigene Ausprägung des Judentums. Mit fortschreitender Christianisierung wurden die Juden jedoch wegen ihrer andersartigen Religiosität oft als Fremdkörper angesehen und behandelt und ihnen das volle Bürgerrecht bestritten. Erst Karl der Große gewährte ihnen wieder Religionsfreiheit.
- 79) Nach der ersten Jahrtausendwende wurden die Juden in Europa und im Deutschen Reich vermehrt in besonderen Stadtteilen (‚Ghetto‘) angesiedelt. Im Zuge der Kreuzzüge brach sich ab dem Ende des elften Jahrhunderts dann offener Judenhass Bahn: 1096 kam es zu systematischen Pogromen gegen die jüdischen Gemeinden am Rhein mit mehr als 5000 Toten. Häuser und Synagogen wurden zerstört, sie selbst zwangsgetauft, vertrieben oder ermordet.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Vgl. Ulrich Luz: Das „Auseinandergehen der Wege“. Über die Trennung des Christentums vom Judentum, in: Walter Dietrich/Martin George/Ulrich Luz (Hg.): *Antijudaismus – christliche Erblast*, Stuttgart 1999, 56–73.

<sup>48</sup> Vgl. Martin George: *Antijudaismus bei den Kirchenvätern. Eine notwendige Polemik*, in: Dietrich/George/Luz, *Antijudaismus*, 74–92; vgl. Günter Stemmerger, *Juden und Christen im spätantiken Palästina*, Berlin 2007, 4–12.

<sup>49</sup> Heinz Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)* (EHS.T 172), Frankfurt/M. u.a. <sup>4</sup>1999; Ders., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.–13. Jh.)* (EHS.T 335), Frankfurt/M. u.a. <sup>3</sup>1997; Ders., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.)* (EHS.T 497), Frankfurt/M. 1994; Ders., *Christliche Adversus-Judaeos-Bilder. Das Alte und Neue Testament im Spiegel der Christlichen Kunst* (EHS.T 650), Frankfurt/M. 1999.

<sup>50</sup> Vgl. Joachim Molthagen, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen <sup>2</sup>1975; s. ferner o. unter 1.1.2.

<sup>51</sup> Vgl. Peter Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn 1983, 190–206.

<sup>52</sup> Michael Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich* (EDG 44), München <sup>2</sup>2003, 111–113.

- 80) Kaiserliche Maßnahmen (,Kammerknechtschaft‘) gewährten ihnen nach der Verfolgungszeit einen gewissen, doch minderen Rechtsschutz; zudem wurden ihnen besondere Steuern auferlegt und die Rechte der Berufsausübung eingeschränkt. Seit dem dreizehnten Jahrhundert mussten sie sich durch eine besondere Kleidung als Juden kenntlich machen.<sup>53</sup> Das 4. Laterankonzil 1215 legte unter anderem eine Einschränkung des ,Zinswuchers‘ und das Verbot einer Übernahme öffentlicher Ämter durch Juden fest.
- 81) Auch die christlich-jüdischen ,Religionsgespräche‘ des Mittelalters<sup>54</sup> führten keine Veränderung im interreligiösen Verhältnis<sup>55</sup> herbei, waren sie doch erzwungen und verfolgten sie einzig den Zweck, die Überlegenheit des Christentums zu erweisen.<sup>56</sup> Das christologische und das trinitarische Dogma erwiesen sich als die unübersteigbare Trennmauer. Die Vorwürfe des ,Ritualmordes‘ und der ,Hostienschändung‘ führten wiederholt zu Gewaltausbrüchen.<sup>57</sup> Schließlich wurde den Juden unter dem Vorwurf der ,Brunnenvergiftung‘ der Ausbruch der Pest in Europa (1348) zur Last gelegt.<sup>58</sup> Viele von ihnen flohen nach Osteuropa.<sup>59</sup> Nach der Rückeroberung (,Reconquista‘) der iberischen Halbinsel gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts wurden die Juden entweder zur Taufe genötigt oder zur Auswanderung gezwungen.<sup>60</sup>

### 2.1.3 DAS ZEITALTER DER REFORMATION BIS ZUM DREIßIGJÄHRIGEN KRIEG

- 82) Dennoch überlebte das Judentum in Europa, auch im deutschen Reich. Humanismus und Reformation brachten eine neue Wertschätzung der hebräischen Sprache und der in ihr verfassten Texte mit sich – aber auch Phänomene wie ,Christenangst und Judenplage‘.<sup>61</sup> Das Alte Testament wurde in der Ursprache gelesen und von da aus ausgelegt, nachdem jahrhundertlang zunächst dessen griechische, dann die lateinische Übersetzung in der Kirche verbindlich gewesen war (und durch die Beschlüsse des Konzils von Trient für die römisch-katholische Kirche bis ins 20. Jahrhundert auch verbindlich blieb).<sup>62</sup>

---

<sup>53</sup> Vgl. Friedrich Battenberg, Das Heilige Römische Reich bis 1648, in: Elke-Vera Kotowski/Julius H. Schoeps/Hiltrud Wallenborn (Hg.), Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa, Bd. 1: Länder und Regionen, Darmstadt 2012, 15–22.

<sup>54</sup> Erwin J. Rosenthal, Jüdische Antwort, in: Karl-Heinrich Rengstorff/Siegfried von Kortzfleisch (Hg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, 2 Bde., Stuttgart 1968–1970, 1, 307–362, bes. 336–347; ferner Matthias Lutz-Bachmann/Alexander Fidora (Hg.), Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter, Darmstadt 2004.

<sup>55</sup> Vgl. Frantisek Graus, Judenfeindschaft im Mittelalter, in: Wolfgang Benz/Werner Bergmann (Hg.), Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus, Freiburg/Basel/Wien 1997, 35–60.

<sup>56</sup> Vgl. Hans-Joachim Schoeps, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten, Königstein/Ts. 1984, 71–96.

<sup>57</sup> Toch, Juden im mittelalterlichen Reich, 113–115.

<sup>58</sup> Vgl. Willehad Paul Eckert, Hoch- und Spätmittelalter. Katholischer Humanismus, in: Rengstorff/Kortzfleisch, 1, 210–306, hier 265–272.

<sup>59</sup> Vgl. Norbert Franz/Wilfried Jilge, Ostmitteleuropa und Osteuropa, in: Kotowski/Schoeps/Wallenborn, Handbuch 1, 167–227; Heiko Haumann, Polen und Litauen, in: Kotowski/Schoeps/Wallenborn, Handbuch 1, 228–234.

<sup>60</sup> Eckert, Hoch- und Spätmittelalter, in: Rengstorff/Kortzfleisch 1, 252–265; Bernd Rother, Die Iberische Halbinsel, in: Kotowski/Schoeps/Wallenborn, Handbuch 1, 325–349; Horst Pietschmann, Die Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahr 1492, in: Benz/Bergmann, Vorurteil und Völkermord, 61–89.

<sup>61</sup> Heiko A. Oberman, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, München 1983.

<sup>62</sup> Eckert, Hoch- und Spätmittelalter, in: Rengstorff/Kortzfleisch 1, 272–306; eine grundlegende Neubestimmung des Verhältnisses zu den Juden erfolgte im Rahmen der Erklärung *Nostra aetate* des II. Vatikanischen Konzils vom 28. Oktober 1965; vgl. die Beiträge in Bernd Ginzler/Günter Fessler (Hg.), Die Kirchen und die Juden. Versuch einer Bilanz, Göttingen 1997; der Wortlaut der Erklärung *Nostra aetate* findet sich in Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrich (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. 1: Dokumente 1945–1985, Paderborn/München 1988, 39–44.



- 83) Auf der Höhe seiner reformatorischen Einsicht konnte sich Martin Luther einen jüdisch-christlichen Dialog und ein gleichberechtigtes Zusammenleben von Juden und Christen vorstellen. Gegen Ende seines Lebens brach er aber mit diesen Gedanken und propagierte die Alternative: Bekehrung oder Vertreibung. Wirkungsgeschichtlich konnte er so von späteren Antisemiten als Gewährsmann in Anspruch genommen werden, obwohl er selbst nicht rassistisches Gedankengut vertrat.<sup>63</sup>
- 84) Im sechzehnten Jahrhundert wurden auf Initiative des Juden Josel von Rosheim einige der alten kaiserlichen Rechte und Schutzbestimmungen erneuert. Nach dem Ende des Dreißigjährigen Kriegs (1648) wurde den Juden in einzelnen Ländern der Handel erlaubt. Juden betätigten sich an Fürstenhöfen als politische und wirtschaftliche Berater („Hofjuden“).<sup>64</sup>

#### 2.1.4 AUFKLÄRUNG UND NEUZEIT BIS ZUM ANTISEMITISMUS DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS

- 85) Erst die europäische Aufklärung brachte mit ihrer Forderung nach ‚Toleranz‘ einen allmählichen Wandel der Verhältnisse.<sup>65</sup> Es waren freilich zumeist einige Gebildete, die der gleichberechtigten Beteiligung der Juden am gesellschaftlichen Leben und im Bildungswesen das Wort redeten; auch gab es zeitweise einen durchaus verbreiteten ‚Philosemitismus‘.<sup>66</sup> Beispielhaft für die Möglichkeiten, die sich daraus ergaben, steht das Religionsgespräch zwischen dem hochgebildeten Isaak Orobio de Castros mit dem Amsterdamer Professor Philipp von Limborch (1685). Zwar kam es zu keiner Einigung, doch war es seit Jahrhunderten erstmals möglich, dass Gründe für und gegen die Messianität Jesu offen ausgesprochen wurden.<sup>67</sup>
- 86) In Deutschland begann schon im 18. Jahrhundert,<sup>68</sup> regional durchaus unterschiedlich verlaufend, eine Annäherung jüdischer und deutscher Kultur,<sup>69</sup> auch ein – wenngleich nicht immer spannungsfreies – Zusammenleben.<sup>70</sup> Für eine solche Annäherung steht etwa Moses Mendelssohn, der sich zu einem aufklärerisch verstandenen ethisch-religiösen Moralismus verstand, wie er modifiziert auch von aufklärerisch geprägter christlicher Theologie vertreten werden konnte.<sup>71</sup> Allerdings führten derartige Positionierungen wiederum zu Spannungen innerhalb des Judentums, in dem sich ‚orthodoxe‘ und ‚liberale‘, später auch, vor allem in den USA, ‚konservative‘ Richtungen nicht zuletzt an der Frage der ‚Assimilation‘ unterschieden (und bis heute scheiden; hinzu kommt in bestimmten Gruppen ein Selbstverständnis als ‚säkulares‘ bzw. ‚humanistisches‘ Judentum).<sup>72</sup>

<sup>63</sup> Vgl. Wilhelm Maurer, Die Zeit der Reformation, in: Rengstorf/Kortzfleisch 1, 363–452; dazu neuerdings: Thomas Kaufmann, Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011. – S. auch o. 2.2.

<sup>64</sup> Battenberg, Das Heilige Römische Reich bis 1648, 34–46.

<sup>65</sup> Reinhard Rürup, Judenemanzipation und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland, in: Benz/Bergmann, Vorurteil und Völkermord, 117–158.

<sup>66</sup> Vgl. Wolfgang Philipp, Spätbarock und frühe Aufklärung. Das Zeitalter des Philosemitismus, in: Rengstorf/Kortzfleisch 2, 23–86.

<sup>67</sup> Schoeps, Religionsgespräch, 97–114.

<sup>68</sup> Steven M. Lowenstein, Anfänge der Integration 1780–1871, in: Marion Kaplan (Hg.), Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland vom 17. Jahrhundert bis 1945, München 2003, 126–224.

<sup>69</sup> Vgl. Karl Heinrich Rengstorf, Der Kampf um die Emanzipation, in: Rengstorf/Kortzfleisch 2, 129–176; Albert Bruer, Preußen und Norddeutschland 1648–1871, in: Kotowski/Schoeps/Wallenborn, Handbuch 1, 47–57; Monika Berthold-Hilpert, Bayern und Süddeutschland 1648–1871, in: Kotowski/Schoeps/Wallenborn, Handbuch 1, 67–74.

<sup>70</sup> Robert Liberles, An der Schwelle zur Moderne: 1618–1780 – 6. Soziale Beziehungen, in: Kaplan, Geschichte des jüdischen Alltags, 115–122.

<sup>71</sup> Schoeps, Religionsgespräch, 115–128.

<sup>72</sup> Vgl. Karl-Erich Grözinger, Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik, Bd. 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert, Frankfurt M./New York 2009.

- 87) Eine Folge fortschreitender Assimilation, wie auch eine ihrer Bedingungen war die Gewährung gleicher bürgerlicher Rechte und Freiheiten für Juden in Preußen (1813).<sup>73</sup> Im zweiten deutschen Kaiserreich wurde diese Gleichstellung erst im Zuge der Reichsverfassung von 1872 vollzogen; erst jetzt konnten Juden in Deutschland auch öffentliche Ämter bekleiden.<sup>74</sup>
- 88) Parallel zur ‚Emanzipation‘ der Juden, die ihnen Spielräume in Kunst, Wissenschaft und Politik eröffneten, mehrten sich im neunzehnten Jahrhundert jedoch antijüdische Einstellungen.<sup>75</sup> Ein sich immer stärker ausprägender Nationalismus führte, vor allem in Mittel- und Osteuropa, dazu, dass man die Juden immer mehr als ‚fremd‘ empfand. Im zaristischen Russland kam es zu blutigen Verfolgungen („Pogromen“).<sup>76</sup> Mit pseudo-wissenschaftlichen Argumenten wurde schließlich ein rassi(sti)scher Antisemitismus gestützt, der auf einer ‚weltanschaulichen‘ Rassen- theorie fußte. Weite Kreise selbst des ‚gebildeten‘ Bürgertums<sup>77</sup> in Deutschland, des ‚liberalen‘ Protestantismus,<sup>78</sup> aber auch des katholischen Klerus<sup>79</sup> griffen dieses Gedankengut auf und trugen es als jüdenfeindliche Mentalität in das zwanzigste Jahrhundert hinüber.<sup>80</sup>
- 89) Dennoch erhofften sich viele Juden, die gerade im Ersten Weltkrieg aus nationaler Gesinnung für Deutschland in den Krieg gezogen waren, in der Weimarer Republik eine weitgehende gesellschaftliche Gleichstellung,<sup>81</sup> gleichwohl vergeblich.<sup>82</sup> Auch ein Gespräch zwischen Christentum und Judentum, Judentum und Christentum ‚auf Augenhöhe‘ schien im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts möglich, wie die Diskussionen zwischen Franz Rosenzweig, Rudolf Ehrenberg und Eugen Rosenstock oder das Gespräch zwischen Martin Buber und Karl Ludwig Schmidt belegen.<sup>83</sup>
- 90) Indes, mit der ‚Machtergreifung‘ der NSDAP im Januar 1933 waren solche Gedanken und Hoffnungen auf lange Zeit zum Scheitern verurteilt.<sup>84</sup> Die antisemitische Ideologie, die in den zwanziger Jahren weite Verbreitung im Denken und Empfinden der deutschen Bevölkerung gefunden hatte, ließ jüdische Menschen nicht länger als Mitbürger gelten, sondern disqualifizierte sie grundsätzlich als Feinde des deutschen Volkes. So gab es wenig Widerstand gegen die schrittweise, aber konsequent fortschreitende Ausgrenzung der Juden aus der deutschen Öffentlichkeit und dem Leben in Deutschland überhaupt.<sup>85</sup>

---

<sup>73</sup> Bruer, Preußen, in: Kotowski/Schoeps/Wallenborn, Handbuch 1, 58–66; Berthold-Hilpert, Bayern, in: Kotowski/Schoeps/Wallenborn, Handbuch 1, 74–77.

<sup>74</sup> Julius H. Schoeps, Deutschland seit 1871, in: Kotowski/Schoeps/Wallenborn, Handbuch 1, 79–81; vgl. Marion Kaplan, Konsolidierung eines bürgerlichen Lebens im kaiserlichen Deutschland, in: Dies. (Hg.), Geschichte des jüdischen Alltags, 226–346.

<sup>75</sup> Franz-Heinrich Philipp, Protestantismus nach 1848, in: Rengstorf/Kortzfleisch 2, 280–319.

<sup>76</sup> Peter Hauptmann, Russische Christenheit und Ostjudentum, in: Rengstorf/Kortzfleisch 2, 639–667, hier 646–660.

<sup>77</sup> Vgl. Werner Jochmann, Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus 1878–1914, in: Benz/Bergmann, Vorurteil und Völkermord, 177–218.

<sup>78</sup> Christhard Hoffmann, Geschichte und Ideologie: Der Berliner Antisemitismusstreit 1879/81, in: Benz/Bergmann, Vorurteil und Völkermord, 219–251.

<sup>79</sup> Vgl. Heinz Hürten, Deutsche Katholiken 1918 bis 1945, Paderborn u.a. 1992, 425–459; 501–522.

<sup>80</sup> Vgl. John C. G. Röhl, Kaiser Wilhelm II. und der deutsche Antisemitismus, in: Benz/Bergmann, Vorurteil und Völkermord, 252–285; s. zu diesem Abschnitt auch u. unter 3.1.1.

<sup>81</sup> Schoeps, Deutschland seit 1871, in: Kotowski/Schoeps/Wallenborn, Handbuch 1, 81–86; Volker Losemann, Rassenideologien und antisemitische Publizistik in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: Benz/Bergmann, Vorurteil und Völkermord, 304–337.

<sup>82</sup> Vgl. Helmut Berding, Der Aufstieg des Antisemitismus im Ersten Weltkrieg, in: Benz/Bergmann, Vorurteil und Völkermord, 286–303; Heinrich August Winkler, Die deutsche Gesellschaft der Weimarer Republik und der Antisemitismus – Juden als „Blitzableiter“, in: Benz/Bergmann, Vorurteil und Völkermord, 341–362.

<sup>83</sup> Philipp, Protestantismus nach 1848, in: Rengstorf/Kortzfleisch 2, 320–338; Schoeps, Religionsgespräch, 147–183.

<sup>84</sup> Wolfgang Benz, Die Juden im Dritten Reich, in: Benz/Bergmann, Vorurteil und Völkermord, 365–394.

<sup>85</sup> Trude Maurer, Vom Alltag zum Ausnahmezustand. Juden in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus 1918–1945, in: Kaplan, Geschichte des jüdischen Alltags, 345–470.

## 2.2 LUTHER UND DIE JUDEN

- 91) Martin Luther (1483–1546) hat sich viele Gedanken über das Judentum gemacht. Das Thema war ihm wichtig. Seine Äußerungen über das Judentum weisen allerdings eine verwirrende Spannbreite auf. Sie reichen von überraschender Offenheit bis zu erschreckender Feindseligkeit. Lutherische Christen fragen deshalb: Wie konnte der Reformator, der sich doch im Glauben ganz an Gottes Wort und seinen Herrn Christus gebunden wusste, so schwankend urteilen? Und: Wie sollen wir mit der belastenden Tatsache umgehen, dass Menschen ganz unterschiedlicher Denkungsart sich durch Luthers judenfeindliche Ratschläge in ihrem Judenhass bestärkt fühlen konnten?

### 2.2.1 DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN KIRCHE UND JUDENTUM NACH LUTHER

- 92) Ebenso wie er es in andern Lebensbereichen getan hat, hat Luther auch das überkommene Verhältnis zwischen Christen und Juden in einem bis dahin nicht bekannten Maße einer kritischen Sicht von der Autorität der Bibel her unterzogen. Dabei fand er in den ersten Kapiteln des Alten Testaments bereits die ganze christliche Botschaft enthalten. Die nach seiner Auslegung hier gegebene frühe Verheißung macht das Heilsgeschehen in Christus – wenn auch erst viel später von Gott erfüllt – von Anfang an zum Glaubensgrund der Menschheit und zugleich zum Vorzeichen für das Verständnis der ganzen Heiligen Schrift.
- 93) Die christliche Kirche hat nach dieser Sicht Luthers ihre Ursprünge bereits im Paradies. Schon Adam und Eva glaubten mit ihren Kindern an den kommenden Messias/Christus. Denn nach dem Sündenfall hatte Gott den Fluch über die Schlange (den Teufel) mit der Verheißung an Eva verbunden, er werde ihr einen Nachkommen schenken, der den Kampf mit dem Teufel siegreich bestehen werde (Gen 3,15): Diese Christus-Botschaft begründete bereits die Kirche.<sup>86</sup> Und dieses Evangelium sei durch die Generationen hin weiter gepredigt und geglaubt worden. Luther sieht Abraham, Isaak und Jakob, mit denen Gott seinen besonderen Weg mit Israel eröffnete, zugleich als Prediger des Christusevangeliums.<sup>87</sup>
- 94) Gottes Weg mit seinem erwählten Volk versteht Luther somit als Teil der umgreifenden Kirchengeschichte.<sup>88</sup> Er unterscheidet dabei zunächst die drei vorchristlichen Epochen der Patriarchenkirche, der Volkskirche bis zur Zeit Salomos und der Prophetenkirche, in der die Frommen verborgen im Volk lebten.<sup>89</sup> Volk Israel und Kirche sind für ihn zwar nie deckungsgleich, aber da, wo Gottes Wort gepredigt wird, ist immer auch die Kirche zu finden.
- 95) Nachdem dann der verheißene Messias/Christus in Jesus gekommen war, begann mit der Geistausgießung zu Pfingsten die Zeit der apostolischen Kirche ohne Bindung an ein bestimmtes Volk als das geistliche Reich Christi. In ihr sieht Luther einerseits alle jüdischen Erwartungen aufgehoben oder erfüllt und andererseits auch diejenigen Heilszusagen eingelöst, die Gott den Völkern außerhalb Israels gemacht hatte. Keineswegs sind für Luther die Juden damit aus der Kirche hinausgedrängt. Vielmehr kann nach seiner Überzeugung ihr eigentlicher, ihnen von Gott bestimmter Platz nur innerhalb der christlichen Kirche sein.
- 96) Aus dieser Sicht, die er durch Auslegung der Bibel gewonnen hat, ergab sich ein Bewusstsein ungeahnter Nähe zwischen Juden und Christen und gerade aufgrund dieser Nähe auch wieder

---

<sup>86</sup> Indem Luther einerseits die auf die Vulgata gegründete mariologische Auslegung von Gen 3,15 entschieden zurückwies und andererseits das Wort Gottes zur fundamental konstitutiven Größe für die Kirche erklärte, kam er zu seiner alle Zeiten umspannenden Sicht der Kirche.

<sup>87</sup> Vgl. Martin Luther, Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei (1523), WA 11, 317,11f.23–26 und 318,29f.33–319,2.

<sup>88</sup> Vgl. Martin Luther, Predigt über Matth 8,23–27 am 31. Januar 1546, WA 51, 155,16–20.26–30.

<sup>89</sup> Zur ‚alttestamentlichen Kirchengeschichte‘ vgl. Heinrich Bornkamm, Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948, 176–184. – Vgl. dazu auch Apol 24 § 55, BSLK 365 (BSELK 640–643); Apol 27 §§ 97f, BSLK 376 (BSELK 660–663).

eine fundamentale Spannung.<sup>90</sup> Luther zog von seinem Ansatz her zwei Folgerungen, die sein Verhalten den Juden seiner Zeit gegenüber prägten. Erstens achtete er in ihnen die Nachkommen des Gottesvolkes, ehrte sie damit zugleich als Blutsverwandte Jesu und der Apostel, die ja Juden waren.<sup>91</sup> Von jüdischen Gelehrten ließ er sich beim Übersetzen des Alten Testaments aus dem hebräischen Urtext beraten.

- 97) Andererseits hielt er eine tiefgreifende Reformation auch der jüdischen Frömmigkeit seiner Zeit für notwendig. Die Juden müssten, um im vollen Sinne ihre jüdische Bestimmung anzunehmen, zum Christusglauben zurückkehren, in dem schon die Patriarchen lebten, freilich nun nicht mehr nur im Erwarten des Kommens des Erlösers, sondern im Bekenntnis zu seinem Gekommensein in Jesus und auf seine Wiederkunft hin ausgerichtet.
- 98) Luthers positive Einstellung den Juden gegenüber in ihrer Hochschätzung als Glieder des Volkes, dem Gott sich in einzigartiger Weise verbunden hat, beruhte mithin nicht etwa darauf, dass er das Selbstverständnis der Juden seiner Zeit gelten ließ, sondern ergab sich aufgrund seiner eigenen Sicht, die er aus seinem Verständnis der Bibel vom Judentum gewonnen hatte.
- 99) Dies führte dazu, dass Luther den Juden mit sehr bestimmten Erwartungen begegnete. Er hoffte darauf, dass sie, wenn man sich ihnen nur in christlicher Liebe zuwandte, Christus als ihren Messias im Glauben annehmen würden.<sup>92</sup> Als sich diese Erwartung nicht so bald erfüllte, meinte Luther, dies als böswillige Verweigerung und als lästerliche Herausforderung Gottes deuten zu dürfen.<sup>93</sup> Er stellte die Juden deshalb vor die Alternative: Bekehrung oder Vertreibung.<sup>94</sup>
- 100) Als messiasgläubige Juden – und das hieß aus seiner Sicht eben: als wirkliche, echte Juden – sollten sie ihren unbestrittenen und uneingeschränkten Platz inmitten der Christenheit einnehmen, also auch volles Bürgerrecht genießen. Juden, die Christus als ihren Herrn verleugneten, verleugneten seiner Ansicht nach demgegenüber ihr eigenes Judesein. Deshalb sollten sie so wenig weiterhin ein Bleiberecht unter den rechtgläubigen Christen haben, so wenig dies sonst Ketzern oder Andersgläubigen allgemein zugestanden wurde. Sie sollten also ihre reichsrechtliche Duldung verlieren.
- 101) Luther schreckte in diesem Fall vor ehrabschneidenden und beleidigenden Verallgemeinerungen und auch vor menschenverachtenden Ratschlägen an die christlichen Landesherren nicht zurück.<sup>95</sup> In solchen Äußerungen wurde Luther wieder eingeholt von traditionellen antijüdischen Vorstellungen und Ängsten, die schon im Mittelalter zu schlimmen Ausschreitungen gegen Juden geführt hatten. Darin kann und darf Luther niemals ein Vorbild für die lutherische Kirche sein.
- 102) Die grundlegenden Veränderungen in Luthers Verhältnis zu den Juden lassen sich auch darauf zurückführen, dass sie eingebettet sind in die Auseinandersetzung mit der päpstlichen Kirche. In den frühen Jahren meinte Luther, in der fehlenden Zuwendung der Juden zu Jesus Christus ein weiteres Indiz für die Verkommenheit der Kirche entdecken zu können. Später nun war Luther selbst nicht bloß Kritiker des Kirchenwesens seiner Zeit, sondern in seinem Bereich auch Verantwortungsträger. Dass das Judentum seiner Zeit im Großen und Ganzen trotz der Reformation nicht zum Christusglauben kam, verstand er entsprechend auch als kritische Anfrage an die reformatorische Bewegung, auf die er nun unangemessen scharf reagierte.

---

<sup>90</sup> Vgl. dazu die instruktive Untersuchung von Dietz Bering, Eine Tragödie der Nähe? Luther und die Juden, in: *Architectura Poetica*. FS Johannes Rathofer (Kölner Germanistische Studien 30), Köln 1990, 327–344.

<sup>91</sup> Vgl. WA 11, 315,25–27.

<sup>92</sup> Vgl. Luthers Schrift von 1523: „Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei“, WA 11,314–336.

<sup>93</sup> Bezeichnend ist schon der Titel von Luthers Schrift von 1543: „Von den Juden und ihren Lügen“, WA 53,417–552. Vgl. auch: „Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi“, WA 53, 579–648.

<sup>94</sup> Vgl. Martin Luther, Eine Vermahnung wider die Juden (im Anschluß an die Predigt Luthers vom 15. Februar 1546), WA 51, 195f.

<sup>95</sup> Vgl. Martin Luther, Von den Juden und ihren Lügen, WA 53, 417–552.

- 103) Auch den andersartigen Zugang zum Alten Testament in der jüdischen Exegese seiner Zeit konnte Luther nicht neben seinen eigenen exegetischen Erkenntnissen stehen lassen, sondern verstand sie als irritierende Falschauslegung, die den Glauben der Christen bedrohte.<sup>96</sup>

### 2.2.2 DIE NUTZBARMACHUNG VON LUTHERS AUSSAGEN FÜR FREMDE ZIELE

- 104) Luthers Äußerungen gegen die Juden, sofern diese sich dem Christusglauben versagten, sind zu einem wesentlichen Teil in seiner Sorge um die Gefährdung des eigenen Glaubens, also auf ihre Weise auch religiös begründet. Ideologen eines auf wissenschaftlich völlig unhaltbare Rassen-theorien gegründeten, absurden Judenhasses wussten dennoch v. a. die späten Urteile Luthers für ihre Ziele einzusetzen.
- 105) Dieser Antisemitismus, der dann im Nationalsozialismus die sogenannte ‚Endlösung der Judenfrage‘ unvorstellbar grausam betrieb, ist eine Erscheinung erst der Neuzeit. Er unterscheidet nicht zwischen Juden und Judenchristen, wie es für Luther ganz entscheidend und grundlegend war. Vielmehr werden hier angeblich erblich festgelegte negative Volkseigentümlichkeiten zur Grundlage der menschlichen Diskriminierung gemacht.
- 106) Freilich hat eine in den Kirchen weit verbreitete Einstellung, welche die Juden und das Judentum herabsetzte bzw. als religiös und kulturell minderwertig ansah (Antijudaismus), diesem Rassens-wahn den Weg bereiten helfen, auch wenn Luther von den viel späteren Rassentheorien noch nichts hatte ahnen können.

### 2.2.3 DIE AUSWIRKUNGEN VON LUTHERS AUSSAGEN IN LUTHERISCHEN KIRCHEN

- 107) Nur in ganz engen Kreisen führten die wertschätzenden Äußerungen Luthers über die Juden in der Geschichte des Luthertums zu Bemühungen, die Juden und ihre Tradition aufmerksam wahrzunehmen, mit ihnen in ein theologisches Gespräch einzutreten und sich für ihre gerechte Behandlung einzusetzen. Diese offene Haltung gegenüber Juden wurde gerade von solchen Christen eingenommen, die ihnen Gottes Liebe in Christus nahebringen wollten.<sup>97</sup> Doch darin weckten sie wiederum Argwohn auf jüdischer Seite und trafen neben Aufgeschlossenheit auch auf Widerstand seitens der Juden.
- 108) Leider wurden Ansätze zu einer angemesseneren Betrachtung der Juden, wie sie sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts besonders bei Franz Delitzsch finden,<sup>98</sup> von der lutherischen Theologie und Kirche nur äußerst zögernd aufgenommen. Vorherrschend blieb eine abwertende Sicht, derzufolge Gott die Juden längst in die Heillosigkeit verworfen hätte. Darin setzte sich eine allgemeine, in der Kirche seit langem vorhandene und auch zu Luthers Zeit weit verbreitete Einstellung gegenüber den Juden weiter fort, die von Misstrauen und polemischer Gehässigkeit geprägt war.
- 109) So fehlte den Kirchen dann weithin die geistliche Vollmacht und theologische Klarheit, sich der systematisch organisierten Judenvernichtung im nationalsozialistischen Staat mit Entschiedenheit zu widersetzen. Wir bekennen, dass es auch in den Vorgängerkirchen der SELK antijüdische Einstellungen gab<sup>99</sup> und judenchristliche Gemeindeglieder der Diskriminierung ausgesetzt

---

<sup>96</sup> Vgl. zu den letzten beiden Absätzen Thomas Kaufmann, Luthers „Judenschriften“, Tübingen 2011; und Peter von der Osten-Sacken, Martin Luther und die Juden, Stuttgart 2002.

<sup>97</sup> Unter ihnen wäre auch eine Reihe von Pastoren der Frühzeit der selbständigen ev.-luth. Kirchen zu nennen, die sich vorher in der Arbeit der Judenmission eingesetzt hatten. Vgl. Volker Stolle, Ein ungenutztes Erbe. Die frühere atlutherische Kirche und das Zeugnis unter den Juden (BIMS 3), Groß Oesingen 1986; Friedrich Rathje, Christlicher Glaube. Entwicklung – Erweckung – Mission – vor allem Judenmission. Am Beispiel des Pfarrbezirks Balhorn-Altenstadt bei Kassel, Groß Oesingen 1996.

<sup>98</sup> Vgl. Siegfried Wagner, Franz Delitzsch. Leben und Werk, Gießen <sup>2</sup>1991.

<sup>99</sup> Vgl. z. B.: „Wir haben als Kirche nicht die Aufgabe, unser deutsches Volksleben von den schädlichen

und schließlich zur Deportation freigegeben wurden.<sup>100</sup> Beispielhaft konnte dazu eingestanden werden: „Ein schweres Unrecht und eine tiefe moralische Schuld ist hier festzustellen.“<sup>101</sup>

### 3. DIE KIRCHEN IN DEUTSCHLAND UND IHR VERHÄLTNIS ZUM JUDENTUM 1933–1945

#### 3.1 LANDESKIRCHEN IN DEUTSCHLAND 1933–1945

- 110) Die Verhaltensweisen und Reaktionsmuster der Kirchen und ihrer Glieder auf die nationalsozialistische Politik gegenüber den Juden in Deutschland und später in besetzten Gebieten erklärt sich aus einer langen Vorgeschichte, in der theologische, politische, soziale Momente und Mentalitäten zusammenwirken. Im deutschen ‚Protestantismus‘ lässt sich das Verhältnis einer ‚partiellen Kongruenz oder Affinität bei gleichzeitig deutlichen Unterschieden in den politisch-ethischen Zielvorstellungen‘ zum Nationalsozialismus erheben.<sup>102</sup> „Monokausale Ableitungstendenzen“ für die Judenvernichtung „aus christlichem Antijudaismus“ bleiben allerdings „problematisch“.<sup>103</sup> Hilfreich kann eine terminologische Differenzierung zwischen ‚Schuld‘ und ‚Verstrickung‘ sein.<sup>104</sup>

---

Einflüssen des jüdischen Geistes zu befreien; diese Aufgabe hat der Staat. Aber wir haben als Kirche gewiß nicht das Recht, dem Staat in den Arm oder in den Rücken zu fallen, wenn er mit den ihm gegebenen Mitteln sich die Säuberung unsers Volkslebens angelegen sein läßt“ („M.W.“ in: Evangelisch-Lutherische Freikirche 60, 1935, 135), vor dem Hintergrund der Entschließung der 52. Synodalversammlung der Ev.-Luth. Freikirche in Sachsen und anderen Staaten vom 23. bis 28. Mai 1934: „Sie dankt der Staatsregierung vor allem für ihre aufopfernde Arbeit ... zur Wiederherstellung der rechten Volksgemeinschaft durch Überwindung aller volkszerspaltenden Gegensätze“ – Evangelisch-Lutherische Freikirche 59 (1934), 95.

<sup>100</sup> Nicht einmal gegenüber Judenchristen waren die Haltungen und das Verhalten einheitlich; vgl. nur die beiden gegenteiligen Beispiele in: Geschichte der lutherischen Freikirchen im Dritten Reich – eine Dokumentation. Selbständige Ev.-Luth. Kirche, 6. Kirchensynode (1987), Berichte Bd. II, SELK-Kirchenkanzlei Hannover 1987, 38.63. – Dort weitere, wenn auch nur wenige Hinweise zum Umgang mit der Judenfrage, die selbst in ihren gegenüber der herrschenden Ideologie widerständigen Aussagen mehr oder weniger begrenzt ausfallen und keinesfalls an die Position Luthers von 1523 heranreichen: 11f.20.33.70.89.100. Dokumentiert sind Biografien von Judenchristen aus dem Bereich der Vorgängerkirchen der SELK unter: <[http://www.selk-deutschland.de/download/Kirche-und-Judentum\\_4.pdf](http://www.selk-deutschland.de/download/Kirche-und-Judentum_4.pdf)> (Stand: 2.2.2013). Texte zur aktuellen Verhältnisbestimmung lutherischer Bekenntniskirchen zum Judentum finden sich unter: <[http://www.selk-deutschland.de/download/Kirche-und-Judentum\\_1.pdf](http://www.selk-deutschland.de/download/Kirche-und-Judentum_1.pdf)> (Stand: 2.2.2013).

<sup>101</sup> Gunnar Beier/Markus Holmer (Hg.), Blickwinkel. Ein gemein(d)schaftliches Lesebuch der Dreieinigkeitsgemeinde Hamburg, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche 1896-1996, Groß Oesingen [1996].

<sup>102</sup> Hans-Ulrich Thamer, Protestantismus und „Judenfrage“ in der Geschichte des Dritten Reiches, in: Jochen-Christoph Kaiser/Martin Greschat (Hg.), Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung, Frankfurt/M. 1988, 216–240, hier 218.

<sup>103</sup> Kurt Meier, Evangelische Kirche und „Endlösung der Judenfrage“, in: Wolfgang Stegemann (Hg.), Kirche und Nationalsozialismus, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 75–95, hier 95.

<sup>104</sup> Berndt Hamm, Schuld und Verstrickung der Kirche. Vorüberlegungen zu einer Darstellung der Erlanger Theologie in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Stegemann, Kirche und Nationalsozialismus, 11–55, hier 11–22.

### 3.1.1 VORGESCHICHTE

- 111) Emanzipatorische Entwicklungen im Judentum und zumeist nationalistisch geprägte Abwehrbewegungen finden sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts.<sup>105</sup> Auch in Kreisen der deutschen Intelligenz sind antijüdische bis judenfeindliche Aussagen nachweisbar. Nach der Reichsgründung 1871 verstärkten sich diese antisemitischen Tendenzen, zumal in deutsch-nationaler Spielart. Theologischer Antijudaismus und rassi(sti)scher Antisemitismus verbreiteten sich dann im Laufe des Jahrhunderts bis in weite Kreise der evangelischen Pfarrerschaft und verbündeten sich um die Jahrhundertwende miteinander immer enger, genährt von einem „nationalprotestantischen Geschichtsbild“.<sup>106</sup> Stimmen wie die von Martin Rade in der „Christlichen Welt“ blieben die Ausnahme.<sup>107</sup>
- 112) Im Verlauf und erst recht mit dem Ausgang des I. Weltkriegs verschärfte sich der Antisemitismus in Deutschland erneut, trotz einer weitestgehenden Solidarisierung der deutschen Juden mit dem Deutschen Reich im Kriegsgeschehen. Die erfolgreiche jüdische Emanzipation schon während des Kaiserreichs, erst recht aber in der Weimarer Republik rief Gegenkräfte herauf, die das Trauma der Niederlage von 1918, den Untergang der Monarchie, die Revolution und alle Übelstände der Republik pauschal ‚den Juden‘ anlasteten, trotz der erheblichen Beiträge des deutsche Judentums der Weimarer Republik in den Bereichen von Wissenschaft, Kunst und Geistesleben.<sup>108</sup>
- 113) Besonders im deutsch-nationalen Mentalitätengemenge – von der NSDAP über die DNVP und die DVP – wurden die neuen ‚Rassen‘theorien zur Stützung des je schon vorhandenen Antisemitismus herangezogen. Eine Radikalisierung von antijudaistischen zu antisemitischen Denkmustern in der evangelischen Pfarrerschaft, der ja in ihrer Multiplikatorenfunktion eine erhebliche Bedeutung zukam, ist spätestens für die Zwischenkriegszeit nicht von der Hand zu weisen.
- 114) Es ist überdies festzustellen, dass auch die Universitätstheologie der Weimarer Zeit in ihrer Mehrheit kaum eine Ausnahme von judenfeindlichen Denkmustern darstellte. Auch Paul Althaus und Werner Elert waren, wie Gerhard Kittel und Adolf Schlatter, nicht frei von antijüdischen Tendenzen.<sup>109</sup> In extremer Weise wurde der Antisemitismus in der deutsch-christlichen Bewegung aufgenommen, die im Bereich der evangelischen Kirchen teilweise Wiederhall fand, selbst wenn deutsch-völkisches Gedankengut, das mit Christentumsfeindlichkeit einherging, abgelehnt wurde.<sup>110</sup>

### 3.1.2 IM „DRITTEN REICH“

- 115) Dass die NSDAP unter Führung Adolf Hitlers sich des Antisemitismus aus Ideologie und Taktik bediente, um Wählerstimmen zu fangen, ist unleugbar. Vereinzelt waren evangelische Pfarrer lange vor den Wahlerfolgen der Partei nach 1930 dieser Ideologie beigefallen. So waren Voraussetzungen für die auf dem Parteiprogramm der NSDAP aufruhenden „Kirchenbewegung Deutsche Christen“, die als kirchenpolitische Speerspitze der Partei wirkte, gegeben.

---

<sup>105</sup> S. dazu auch oben unter 2.1.4.

<sup>106</sup> Berndt Hamm, Schuld und Verstrickung der Kirche. Vorüberlegungen zu einer Darstellung der Erlanger Theologie in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Wolfgang Stegemann (Hg.), Kirche und Nationalsozialismus, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 11–55, hier 26.

<sup>107</sup> Philipp, Protestantismus nach 1848, in: Rengstorf/Kortzfleisch 2, 280–357, hier 316f.; Friedrich Wilhelm Graf: „Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen“. Liberaler Protestantismus und „Judenfrage“ nach 1933, in: Kaiser/Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, 151–185, hier 168–171.

<sup>108</sup> Philipp, 321–324; Marikje Smid, Protestantismus und Antisemitismus, in: Kaiser/Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, 38–72 hier, 43–46.

<sup>109</sup> Smid, Protestantismus und Antisemitismus, in: Kaiser/Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, 50–55; Hamm, Schuld und Verstrickung, in: Stegemann, Kirche und Nationalsozialismus, 40–44; Thamer, Protestantismus und „Judenfrage“, in: Kaiser/Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, 222.

<sup>110</sup> Philipp, Protestantismus nach 1848, in: Rengstorf/Kortzfleisch 2, 324–339.

- 116) Die Formel von der „nationalen Erhebung“ war nicht zuletzt für bürgerlich-konservativ eingestellte Menschen zustimmungsfähig und verhinderte, zumal angesichts weitverbreiteter tieferreichender antijüdischer Vorurteile,<sup>111</sup> Wachsamkeit gegenüber dem Rassenantisemitismus.
- 117) Nimmt man vier Phasen der Judenverfolgung unter der Herrschaft des Nationalsozialismus an, so kann eine erste für die Jahre 1933/34 umschrieben werden, gekennzeichnet durch Boykottmaßnahmen und die Einführung des Arierparagraphen; eine zweite, verbunden mit erneuten Gewalttätigkeiten und der Einführung der ‚Nürnberger Gesetze‘ seit 1935, die zur sozialen Ausgrenzung führen sollte; eine dritte, mit dem Tiefpunkt des Novemberpogroms von 1938, deren Ziel die wirtschaftliche Ausschaltung der Juden und erzwungenen Auswanderung war; schließlich eine vierte nach Kriegsbeginn, geprägt durch die Beschlüsse der Wannsee-Konferenz von 1941, gefolgt von Deportationen und Ermordung.<sup>112</sup>
- 118) Überhaupt standen die Maßnahmen der rechtlichen Segregation von Juden in der ersten Phase der nationalsozialistischen Herrschaft durchaus „im Einklang mit den politischen Vorstellungen des deutschen Konservativismus.“<sup>113</sup> So erklärt sich, dass die Kirchen aus traditionellem „Antijudaismus und Organisationsinteresse“ an institutioneller Selbsterhaltung lange schwiegen; dies gilt für die Boykottmaßnahmen des Jahres 1933 sowohl auf römisch-katholischer wie auf evangelischer Seite.
- 119) Im Gegensatz zu einem ‚gesellschaftlichen Antisemitismus‘ mit rassi(sti)scher Begründung, den sie ablehnten, vertraten freilich Theologen wie Rudolf Bultmann, Hans von Soden und Otto Baumgarten Vorurteile gegen die ‚jüdisch-gesetzliche‘ und also minderwertige Form von Religion. Lediglich eine Minderheit von Universitätstheologen fand zu einer theologisch motivierten Ablehnung jedes Antisemitismus, so Karl Barth, Karl Ludwig Schmidt und Dietrich Bonhoeffer.<sup>114</sup>
- 120) Ekklesiologisch aber gehörte die Gleichstellung getaufter Juden in diesen Kreisen zu den Grundannahmen, wie sie auch die ‚Jungreformatorische Bewegung‘ vertrat. Die wenigen Stimmen gegen die im Kern christentumsfeindliche Ideologie der NSDAP – und, wo das frühzeitig erkannt wurde – ihren Antisemitismus, wie die von Hermann Sasse und den oben Genannten, verhallten weithin ungehört. Aber auch sie erhoben sich kaum zugunsten der jüdischen Mitbürger/innen, bestenfalls für die getauften Juden. Im Raum der liberalen Theologie finden sich teils ähnliche Einstellungen und Verhaltensweisen.<sup>115</sup>
- 121) Eine missverstandene ‚Zwei-Reiche-Lehre‘ erstickte in der Annahme eines ‚scheidunglich-friedlichen Nebeneinanders‘ von Staat und Kirche jede Kritik an staatlichen Ein- und Übergriffen im Keim. Dem Staat wird die Neuordnung des Verhältnisses zum Judentum überlassen; lediglich gegen kirchliche Gleichschaltung verwahrt man sich.<sup>116</sup> In den meisten Landeskirchen, zumal unter deutschchristlicher Leitung, führte die Übernahme des ‚Arierparagraphen‘ in kirchliches Recht für die Pfarrer jüdischer Abstammung oder mit jüdischen Ehefrauen zur Dienstentlassung.<sup>117</sup> Mit anderen sahen Dietrich Bonhoeffer und Martin Niemöller darin eine Rechtssetzung, die im Widerspruch zum Bekenntnis der Kirche stehe und also als „Unrecht gelten“ müsse.<sup>118</sup> An dieser Stelle setzte der Protest des Pfarrernotbundes ein, der zur Bildung der Bekennenden Kirche führte. Eine widerspruchslose Hinnahme des ‚Arierparagraphen‘ lässt sich

---

<sup>111</sup> Thamer, Protestantismus und „Judenfrage“, in: Kaiser/Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, 223.

<sup>112</sup> Thamer, Protestantismus und „Judenfrage“, in: Kaiser/Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, 232–235.

<sup>113</sup> Herbert Strauss, Antisemitismus und Holocaust als Epochenproblem, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung ‚Das Parlament‘ B 11/87, 14. 3. 1987, 20.

<sup>114</sup> Smid, Protestantismus und Antisemitismus, in: Kaiser/Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, 62–64; Thamer, Protestantismus und „Judenfrage“, in: Kaiser/Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, 237.

<sup>115</sup> Graf, „Wir konnten ...“, in: Kaiser/Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, 173–178.

<sup>116</sup> Smid, Protestantismus und Antisemitismus, in: Kaiser/Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, 58–60.

<sup>117</sup> Kurt Nowak, Das Stigma der Rasse. Nationalsozialistische Judenpolitik und die christlichen Nichtarier, in: Kaiser/Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, 73–99, hier 74–76.

<sup>118</sup> Vgl. Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, München 1986, 357–365.



- auch für die Mehrzahl der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland konstatieren.<sup>119</sup>
- 122) Die Lage der Christen jüdischer Abstammung verschlechterte sich deutlich durch die ‚Nürnberger Rassengesetze‘ vom Jahr 1935;<sup>120</sup> unabhängig von der Religionszugehörigkeit definierte der NS-Staat den Status nach der ‚Rassen‘ zugehörigkeit. Deutsch-christliche Kirchenregierungen setzten die Parteipolitik auch innerkirchlich um und erklärten, dass das Judesein per se von der Mitgliedschaft in der ‚deutsche(n) Evangelische(n) Kirche‘ ausschließe.
- 123) Aber nicht einmal die Bekennende Kirche protestierte durch ihre Leitungsorgane gegen diese Rassegesetzgebung; erst ein Jahr später kam es zu behutsam-deutlicheren Stellungnahmen. Dass in der Evangelisch-Lutherischen Dreieinigkeitsgemeinde Hamburg, damals zur Evangelisch-Lutherischen Freikirche gehörig, per Satzungsänderung mit der erforderlichen Dreiviertelmehrheit im Januar 1939 der Arierparagraph als „Bedingung für die Aufnahme in die Gemeinde“ eingeführt wurde, ohne dass dies staatlicherseits verlangt gewesen wäre, gehört zu den beklagenswertesten und beschämenden Vorgängen im freikirchlichen Luthertum dieser Zeit.<sup>121</sup>
- 124) In der Bekennenden Kirche war die Solidarität (wo es sie gab) mit den Christen jüdischer Abstammung überwiegend theologisch-kirchlich begründet, nicht aber gesellschaftlich-politisch motiviert. Vereinzelt wurde auch versucht, durch die Taufe einen Schutzraum für verfolgte Juden zu schaffen.<sup>122</sup> Die Ereignisse der Pogromnacht von 1938 schließlich führten bei einigen Kirchenführern zu einer Verhaltensänderung; an den grundlegend antijüdischen Einstellungen änderte sich jedoch weiterhin nichts.<sup>123</sup>
- 125) Erst recht nach den Beschlüssen der Wannsee-Konferenz 1941 und dem Beginn der Deportationen nach Ostmitteleuropa, waren die kirchlichen Möglichkeiten, judenchristlichen Gemeindegliedern beizustehen, wo sie denn überhaupt ergriffen werden sollten, äußerst gering. Allerdings basierten solche Bemühungen zumeist noch auf einer Differenzierung zwischen Juden und Judenchristen, die ein Eintreten nur für letztere erforderlich erscheinen ließen.

### 3.2 SELBSTÄNDIGE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHEN 1933–1945<sup>124</sup>

- 126) Bei der Missionswirksamkeit selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen waren von Anfang an nicht nur heidnische Völker im Blick, sondern auch Israeliten/Juden.<sup>125</sup> Dies war umso selbstverständlicher, als in Preußen eine Reihe der Pastoren der Evangelisch-Lutherischen Kirche vorher in der Judenmission tätig gewesen war (Heinrich Kaspar Wedemann, Ludwig Otto Ehlers, Johann Georg Wermelskirch, Philipp Jakob Oster, Karl Friedrich Becker); „mit einer bewundernswerten Klarheit“ wussten die selbstständigen Lutheraner gerade in der Frühzeit ihrer Kirchenbildung, das „Mission und Kirche untrennbar zusammengehören“.<sup>126</sup>

<sup>119</sup> S. u. 3.2.

<sup>120</sup> Nowak, Stigma, in: Kaiser/Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, 77–79.

<sup>121</sup> Beier/Holmer (Hg.), Blickwinkel, 66–79.

<sup>122</sup> Meier, Evangelische Kirche und „Endlösung der Judenfrage“, in: Wolfgang Stegemann (Hg.), Kirche und Nationalsozialismus, 78.

<sup>123</sup> Nowak, Stigma, in: Kaiser/Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, 79–90.

<sup>124</sup> Unter Verwendung der Zwischenbilanz einer synodalen Auftragsarbeit von 1987, vgl. Werner Klän, Selbstständige evangelisch-lutherische Kirchen im „Dritten Reich“. Versuch einer Zwischenbilanz, LuThK 11 (1987) 73–87, und des Einführungstextes von Volker Stolle, IX. Verhältnis Kirche und Judentum, in: Werner Klän/Gilberto da Silva (Hg.), Quellen zur Geschichte selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland. Dokumente aus dem Bereich konkordienlutherischer Kirchen (OUH.E 6), Göttingen 2010, 478f.; die dazu gehörigen Dokumente ebd., 480–506.

<sup>125</sup> Aus der Instruktion für das Oberkirchenkollegium, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 406f.

<sup>126</sup> Vgl. Volker Stolle, Ein ungenutztes Erbe. Die frühere altlutherische Kirche und das Zeugnis unter den Juden (BIMS 3), Groß Oesingen 1986.

- 127) In Hessen war die von Ludwig Saul 1861 ins Leben gerufene Balhorer Judenmission<sup>127</sup> eng mit der Bildung der Renitenten Kirche ungeänderter Augsburger Confession verbunden.<sup>128</sup> Allerdings nahm dieser Arbeitszweig keine festeren Formen an. Tatsächlich wurde das Postulat der Judenmission nur in ganz geringen Ansätzen umgesetzt. Als einer der Judenmissionare, die in den Dienst der Evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen getreten waren, Karl Friedrich Becker, dem Grundsatzbeschluss gemäß, dass die Missionstätigkeit unter den Israeliten Angelegenheit der Kirche als solcher sei, 1856 beantragte, hauptamtlich in der Judenmission eingesetzt zu werden, lehnte die Generalsynode dies ab.<sup>129</sup>
- 128) Als 1871 in Leipzig der „Evangelisch-Lutherische Zentralverein für Mission unter Israel“ gegründet wurde, gehörte zwar die renitente Balhorer Gemeinde zu den Gründungsmitgliedern, aber die Evangelisch-lutherische Kirche in Preußen konnte sich nicht zu einer korporativen Mitgliedschaft entschließen, sondern nur einzelnen Kirchgliedern einen Beitritt freistellen.<sup>130</sup> Eine offizielle Förderung des Gedankens und der Arbeit des Evangeliumsdienstes für die Juden blieb weithin aus. Und die Höhe der Reflexion, wie sie bei Franz Delitzsch in der Verbindung der Achtung vor dem Volk Israel und einem auf Röm 9–11 gegründeten missionarischen Ansatz, verbunden mit einer lutherischen Bekenntnishaltung sich findet,<sup>131</sup> wurde weitgehend nicht erreicht oder geriet allzu bald in Vergessenheit.<sup>132</sup>
- 129) Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts mehren sich indes in Zeitschriften der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen Artikel mit erkennbar antijudaistischer Tendenz, die nicht weit vom Antisemitismus Stöckerscher Prägung entfernt sind.<sup>133</sup> Der Einsatz für die Sache der Judenmission wurde folglich auch nicht stärker, als es auf Betreiben von Ernst Ziemer 1915 zur Gründung einer „Vereinigung der Freunde Israels innerhalb der lutherischen Kirche in Preußen“ kam,<sup>134</sup> der den Zentralverein vor allem in der Arbeit seiner Breslauer Station unterstützte. Die ausdrückliche kirchliche Billigung für diesen Schritt<sup>135</sup> bedeutete zugleich, dass dieser Tätigkeitsbereich stillschweigend aus dem Aufgabenfeld des Oberkirchenkollegiums herausgenommen wurde.
- 130) Die geplante Aussendung eines Pastors und einer Diakonisse nach Osteuropa in Zusammenarbeit mit dem Zentralverein zerschlug sich aufgrund des Ausgangs des I. Weltkriegs.<sup>136</sup> Der

---

<sup>127</sup> „Der Herr kommt! Ein Ruf zur Mission auch unter Israel“, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 480f.

<sup>128</sup> Vgl. Friedrich Rathje, Er wird Israel erlösen. Pfarrer Saul und die Judenmission in Balhorn (BIMS 4), Groß Oesingen 1986; Ders., Christlicher Glaube. Entwicklung – Erweckung – Mission – besonders Judenmission. Am Beispiel des Pfarrbezirks Balhorn-Altenstädt bei Kassel, Groß Oesingen 1996.

<sup>129</sup> Ablehnung des Antrags von Karl Becker auf Anstellung als Judenmissionar durch die Generalsynode 1856, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 482; Carl Becker, Ach, daß die Hülfe aus Zion über Israel käme und der Herr sein gefangen Volk erlösete! Ps. 14,7, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 482.

<sup>130</sup> Nachschr. der Redaktion, zu: Alfons Wagner, Noch ein Wort über Judenmission, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 483.

<sup>131</sup> Vgl. Franz Delitzsch, Die Mission der Kirchen an die Juden (1858); in: Ders., Missionsvorträge (SIJL 32a), Leipzig 1892, 3–16; zu Delitzsch: Siegfried Wagner, Franz Delitzsch. Leben und Werk, Gießen/Basel<sup>2</sup>1991.

<sup>132</sup> Vgl. dazu u. 4.1.1.

<sup>133</sup> Kirchenblatt für die evangelisch-lutherischen Gemeinden in Preußen 41 (1886), 142–144, 195f.; 42 (1887), 60, 75, 93; 43 (1888), 365; 46 (1891), 266–269; 53 (1898), 433–463, 465–469; 54 (1899), 538f.; vgl. Werner Klän, Trauerarbeit tut not. Gedenkrede zur Feierstunde in der Gedenkstätte Bergen-Belsen am 6. Oktober 1990 anlässlich der 119. Jahrestagung des Evangelisch-lutherischen Zentralvereins für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen e.V., Fül 73 (1990), 147–155, hier 152.

<sup>134</sup> Aufruf zur Bildung eines Vereins für Judenmission, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 484.

<sup>135</sup> Bestätigung der „Vereinigung der Freunde Israels innerhalb der lutherischen Kirche in Preußen“ durch die Generalsynode von 1921, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 484.

<sup>136</sup> Stolle, Ungenutztes Erbe, 28.

- Zentralverein löste sich 1935 selbst auf, um Maßnahmen des Staates bzw. der NSDAP zuvorzukommen.<sup>137</sup> Bereits 1946 allerdings rief das Oberkirchenkollegium dazu auf, den wiedererstandenen Zentralverein in seiner Arbeit durch eine Kollekte zu unterstützen.<sup>138</sup>
- 131) In den kirchlichen Blättern der Vorgängerkirchen der SELK finden sich vor der „Machtergreifung“ Hitler bereits weithin antijüdische und antisemitische Stereotype, vereinzelt aber auch kritische Distanzierungen, die jedoch nach 1933 weithin verstummt. Es finden sich aber auch Stellungnahmen gegen eine antijüdische Haltung der Kirche.<sup>139</sup> Das Verhältnis zum Judentum wurde in der Zeit des Nationalsozialismus sehr kontrovers diskutiert; es fehlen aber kirchliche Erklärungen zum Thema. Auch das Verhalten gegenüber Juden und Christen jüdischer oder teilweise jüdischer Abstammung weist eine starke Divergenz aus. Die Bandbreite zeigen etwa die Thesen von Gottfried Riegel<sup>140</sup> und die Stellungnahme von Friedrich Priegel zum Arierparagraphen in der Kirche.<sup>141</sup> Mit diesen Dokumenten sind Eckpunkte auf beiden Seiten des Spektrums möglicher Stellungen markiert. Das vom Oberkirchenkollegium der *Evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen* angeordnete Kirchengebet vom April 1933 ist repräsentativ für die Hoffnung auf die Rettung Deutschlands „aus seiner großen Not“ und „eine innere Neugeburt“ unter Berufung auf „die unverbrüchlichen Grundlagen für rechtes Volkstum“.<sup>142</sup> Auch die *Selbständige evangelisch-lutherische Kirche in Hessen* hoffte bis 1935 auf Bestandssicherung durch die Achtung von Religionsfreiheit seitens des Staates.<sup>143</sup>
- 132) Für die *Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen* muss allerdings festgestellt werden, dass es zwar eine gewisse Bandbreite der Positionierung zum Umgang mit ‚nichtarischen‘ Christen gab, dass freilich bei fortschreitender Rassegesetzgebung im nationalsozialistischen Staat ein zunehmender Anpassungsdruck fühlbar wurde. Im Diakonissen-Mutterhaus zu Guben wurden die Bestimmungen der nationalsozialistischen Gesetzgebung positivistisch befolgt. So kam es zur Preisgabe eines Teils der Schutzbefohlenen und zur Deportation einer judenchristlichen Diakonisse.<sup>144</sup> Dies kann nur „mit Trauer und Scham“ benannt werden.<sup>145</sup>
- 133) In den kirchlichen Publikationen der *Evangelisch-Lutherischen Freikirche* findet sich bereits vor der ‚Machtergreifung‘ der NSDAP nicht nur theologisch motivierter Antijudaismus, sondern offenkundig rassistisch begründeter Antisemitismus; er kann bis zur Verwerfung der Judenmission gesteigert werden. Eine deutlich ungeschminkte Akklamation für das nationalsozialistische Regime stellte der einstimmige Synodalbeschluss der Evangelisch-lutherischen Freikirche von 1934 dar.<sup>146</sup> Insofern war die nationalsozialistische Rassenpolitik für die ELFK kein Problem politischer Ethik. Zu den Diskriminierungen, Übergriffen und Boykottaufrufen gegen Juden und jüdische Einrichtungen schwieg die ELFK oder nahm sie billigend hin; den Arierparagraphen verteidigte sie sogar. Die Dreieinigkeitsgemeinde in Hamburg übernahm ihn sogar in ihre Gemeindeordnung.<sup>147</sup>

---

<sup>137</sup> Auflösung der „Vereinigung der Freunde Israels innerhalb der lutherischen Kirche in Preußen“, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 485.

<sup>138</sup> Kollekte für Mission unter Israel, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 485.

<sup>139</sup> Volker Stolle: Juden gegenüber weitgehend distanziert. Die Selbstständigen evangelisch-lutherischen Kirchen und die Juden im »Dritten Reich«, in: Daniel Heinz (Hg.): Freikirchen und Juden im »Dritten Reich«. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld. (Kirche - Konfession - Religion 54), Göttingen 2011, 215-244.

<sup>140</sup> Thesen von Pfarrer Gottfried Riegel auf dem Herbstkonvent der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in Hessen am 10./11. 10. 1933 in Dreihäusern, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 485-487.

<sup>141</sup> „Der Arierparagraph“ von Seminardirektor Friedrich Priegel [Auszug], in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 487-489.

<sup>142</sup> Kirchenblatt Nr. 16, Breslau, 16. 4. 1933, 241f.

<sup>143</sup> Superintendent Heinrich Martin, Bericht für den 12. Kirchenkonvent 1935, 11. 13.

<sup>144</sup> Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, 6. Kirchensynode, Groß Oesingen, Bericht, Bd. II: Geschichte der lutherischen Freikirchen im Dritten Reich – mit Dokumentation, 39.

<sup>145</sup> Klän, Trauerarbeit, 153.

<sup>146</sup> Verhandlungen der Evangelisch-lutherischen Freikirche in Sachsen u. a. St. bei ihrer 52. Synodaltagung in Berlin-Süd A.D. 1934, XIV-XV.

<sup>147</sup> Vgl. Beier/Holmer (Hg.), Blickwinkel, 74f.

- 134) Die selbstständigen evangelisch-lutherischen Kirchen in Hessen, die *Renitente Kirche ungeänderter Augsburger Confession* und die *Selbständige evangelisch-lutherische Kirche* in den hessischen Landen kennzeichneten die ‚Judenfrage‘ frühzeitig als ‚Gewissensfrage‘; aus der Verbundenheit mit der Judenmission im Melsunger Missionshaus heraus war hier eine erhebliche Sensibilität für dieses Thema gegeben. So stellte die Renitente Kirche der Ungeänderten Augsburgischen Confession eine gewisse Ausnahme dar, in deren Reihen schon 1932 gegen Positionen Hitlers in „Mein Kampf“ und Alfred Rosenbergs in „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“ der Vorwurf einer „maßlosen Selbstüberhebung“ erhoben wurde.<sup>148</sup>
- 135) Für die evangelisch-lutherischen Freikirchen in Hannover und Hamburg, die *Hannoversche Evangelisch-Lutherische Freikirche* und die *Evangelisch-Lutherische Hermannsburg-Hamburger Freikirche* lässt sich feststellen, dass im Fall unmittelbarer Betroffenheit, wie im Fall des Pastors der Evangelisch-Lutherischen Zionsgemeinde Hamburg, Erwin Horwitz, Solidarität bekundet und gelebt wurde, während andererseits dem Staat freigestellt wurde, die ‚Judenfrage‘ nach seinem Ermessen zu lösen. Angesichts der Gefährdung, der der Pastor der Evangelisch-lutherischen Zionsgemeinde in Hamburg, als ‚Halbjude‘ Erwin Horwitz, sich in der antisemitischen Stimmung nach der ‚Machtergreifung‘ der Nationalsozialisten und der Einführung des Arierparagraphen ausgesetzt sah, beschloss der Pfarrkonvent der Hermannsburg-Hamburger Freikirche im November 1933 immerhin, dass „wir uns heute in statu confessionis befinden und den Arierparagraphen [...] ablehnen müssen.“<sup>149</sup>
- 136) Im Bereich der *Evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen* kam es nach 1938 in zumindest zwei Fällen zu einer schrittweisen Verdrängung judenchristlicher Gemeindeglieder, deren Weg schließlich in der Deportation endete, ohne dass kirchlicherseits etwas dagegen unternommen wurde. Weitere Schicksale von lutherischen Christen (Männern und Frauen) sind zu beklagen, die sich aufgrund von Diskriminierungen zur Auswanderung genötigt sahen oder nur durch ungewöhnliche Hilfestellung von Glaubensgeschwistern überlebten. Auf Seiten der Helfer sind besonders die Bemühungen Karl Mützelfelds zu nennen, der nach seiner Auswanderung nach Australien mit der Gründung der „Lutherischen Einwanderungshilfe“ versuchte, ‚nichtarischen‘ evangelischen Christen die Einwanderung nach Australien zu ermöglichen.<sup>150</sup>
- 137) Die Evangelisch-lutherische Kirche in Preußen ließ 1938 ohne Not ihre Pastoren den Treueid auf Hitler schwören;<sup>151</sup> der Superintendent der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in Hessen distanzierte sich davon in aller Deutlichkeit.<sup>152</sup>
- 138) Andererseits hatten preußischen ‚Altlutheraner‘ ihren ‚Kirchenkampf‘ schon hundert Jahre zuvor ausfechten müssen. In den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts gewährten einige von ihnen daher Pfarrern und Gemeinden der Bekennenden Kirche in deren Kirchenkampf Unterstützung und Unterkunft nicht zuletzt für bekenntniskirchliche Veranstaltungen, denen die landeskirchlichen Gebäude und Räume verschlossen blieben; dies ist etwa für die Berlin.-Märkische Diözese der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen in großer Breite festzustellen. Zudem gab es auch manche Ähnlichkeiten in der Einschätzung der kirchenpolitischen Lage, nicht zuletzt bezüglich der Einführung des Arierparagraphen.<sup>153</sup>

---

<sup>148</sup> Melsunger Missionsblatt 1932, 21–23.

<sup>149</sup> Protokollbuch, Pastoren-Konvent am 28. 11. 1933.

<sup>150</sup> Volker Stolle, „Den christlichen Nichtariern nimmt man alles.“ Der evangelische Pädagoge Karl Mützelfeld angesichts der NS-Rassenpolitik (MJSt 22), Berlin 2007.

<sup>151</sup> Kirchenblatt Nr. 20, 15. Mai 1938, 299.

<sup>152</sup> Bericht für den 13. Kirchenkonvent, 2. 11. 1938, 3.

<sup>153</sup> Beispiele bei Hans Lochmann/Peter Lochmann, *Einsame Wege. Seit 150 Jahren Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche*, Köln/Düsseldorf 1980, 135–143; Dies., *Aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche am Niederrhein*, Köln/Düsseldorf 1981, 115–117; ausführlicher: Christian Neddens, *Unerwartete Nähe und naheliegende Weggemeinschaft*, in: Jürgen Kampmann/Werner Klän (Hg.), *Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen. Theologische Ortsbestimmungen im Ringen um Anspruch und Reichweite konfessioneller Bestimmtheit der Kirche* (OUH.E 14), Göttingen 2014, 232–269, hier 253.

- 139) Nach dem Zweiten Weltkrieg blieb eine Aufarbeitung aus. In den Einigungssätzen von 1947 werden nur chiliastische Erwartungen hinsichtlich der Rückkehr der Juden in ihr Land und hinsichtlich einer allgemeinen Judenbekehrung ausdrücklich zurückgewiesen (s. Kap. XII, Dok. 243, Th IV, 2). Allerdings wurde der Weg des Zentralvereins begleitet und mitgegangen, der seine Position zögernd überdachte. Diese Entwicklung fand ihren Niederschlag in mehreren Namensänderungen (1871: Mission unter Israel, 1985: Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen, 2000: Begegnung von Christen und Juden). Ein Schritt auf diesem Wege war die so genannte ‚Leipziger Erklärung‘.<sup>154</sup>
- 140) Um das Zeugnis unter den Juden zu fördern, etablierte sich 1984 ein „Arbeitskreis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche für Zeugnis unter den Juden e. V.“, in dessen Auftrag von 1991 bis 1998 ein Missionar unter Juden im Raum Johannesburg/Südafrika tätig war.<sup>155</sup>
- 141) Der Arbeitskreis arbeitete bewusst im Anschluss an die Grundordnung der SELK. Seine Aktivitäten waren ausgerichtet auf „1. Verkündigung des Wortes Gottes und christliches Zeugnis unter Juden gemäß dem Lutherischen Bekenntnis, 2. Beziehungen zu jüdischen Christen, 3. Begegnung mit Juden und das Verständnis für das Judentum, 4. Studienarbeit über das Judentum und Zurüstung für christliches Zeugnis unter Juden.“<sup>156</sup> Auf der Grundlage des monotheistisch-trinitarischen Dogmas bekannte sich der Arbeitskreis zu „Jesus Christus, ... (dem) im Gesetz und den Propheten verheißenen Messias“ und setzte sich dafür ein, das „Evangelium auch für die Juden“ zeugnishaft zu bekunden.
- 142) Er stellte aber fest, dass historisch den „Juden ... ein Zerrbild des christlichen Glaubens vermittelt worden sei“, um zu folgern: „Diese Belastung läßt sich nicht durch bloße Worte überwinden, sondern nur durch geduldiges Aufeinanderzugehen.“ Ein christliches „Überlegenheitsgefühl“ sei unstatthaft. Der Arbeitskreis gab zugleich seiner Hoffnung Ausdruck, dass das Evangelium „in seine umfassende Heilswirkung gerade auch die Überwindung aller Trennung mit einschließt.“ Solches Zeugnis wird schließlich in eine eschatologische Perspektive gerückt, in der „Gott den Frieden seines ganzen Volkes vollenden wird.“<sup>157</sup>
- 143) Auch Luthers Stellung zum Judentum wurde vom Arbeitskreis kritisch bedacht. Zunächst werden Luthers reformatorisch wertschätzende Äußerungen über die „Juden als Blutsverwandte Jesu“ hervorgehoben. Dann wird differenziert zwischen Luthers späterer, religiös begründeter Ablehnung der Juden und einem völkisch und rassistisch orientierten Antisemitismus. Zugleich wird eingestanden, dass es „den lutherischen Kirchen insgesamt an Kraft und Überzeugung (sc. fehlte), der Judenverfolgung im nationalsozialistischen Staat energisch entgegenzutreten.“<sup>158</sup> Dass Luthers judenfeindliche Auslassungen in seinen Spätschriften „eine schwierige Erblast“ darstellen, wird kaum zu leugnen sein, zumal sie „mit dem Kern seiner biblisch geschöpften Theologie schlicht unvereinbar“ sind.<sup>159</sup>
- 144) Der Arbeitskreis löste sich allerdings 2002 wieder auf; seinen Aktivitäten und Impulsen war im Raum der SELK wenig Resonanz beschieden. Daraufhin berief die SELK einen *Koordinator Kirche und Judentum*.<sup>160</sup>

<sup>154</sup> 120 Jahre Zentralverein (Leipziger Positionspapier 1991), in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 489–497 (Dok. 192).

<sup>155</sup> Satzung des Arbeitskreises der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche für Zeugnis unter den Juden, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 497–500; Was meint der Arbeitskreis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche für Zeugnis unter den Juden (AZJ) mit „Zeugnis unter den Juden“?, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 500–502; Luther und die Juden – und wir lutherischen Christen, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 503f.

<sup>156</sup> Aus der Satzung des Arbeitskreises der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche für Zeugnis unter den Juden [1996], in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 497–500, hier 498.

<sup>157</sup> Was meint der Arbeitskreis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche für Zeugnis unter den Juden (AZJ) mit „Zeugnis unter den Juden“? [1992], in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 500–502.

<sup>158</sup> Luther und die Juden – und wir lutherischen Christen [1998], Kurzfassung in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 503f.; die Langfassung in: Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum II. Dokumente von 1986–2000, Paderborn/Gütersloh 2001, 783–790 (E.III.59’).

<sup>159</sup> Klän, Trauerarbeit.

<sup>160</sup> Koordinator der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche für „Kirche und Judentum“ in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 504f.

- 145) Ein wichtiger Schritt erfolgte mit der Annahme der Charta Oecumenica (2003), die den Abschnitt „10. Gemeinschaft mit dem Judentum vertiefen“ enthält.<sup>161</sup> Darin ist festgehalten, dass uns eine „einzigartige Gemeinschaft ... mit dem Volk Israel, mit dem Gott einen ewigen Bund geschlossen hat“, verbindet. Zudem ergeht eine Selbstverpflichtung zum Eintreten gegen alle „Formen von Antisemitismus und Antijudaismus in Kirche und Gesellschaft“ und zur Intensivierung des Dialogs „mit unsern jüdischen Geschwistern.“<sup>162</sup>
- 146) Die Kirchensynode der SELK 2007 hat den Beschluss gefasst, die Frage des christlich-jüdischen Verhältnisses zu klären.<sup>163</sup> Denn zweifellos gilt nach wie vor die Feststellung: „Für lutherische Christen bleibt das Verhältnis zwischen Kirche und Judentum ein wichtiges Thema.“<sup>164</sup> Unaufgearbeitet nämlich behaftet uns das Geschehene wie auch das, was ungetan blieb, bei den Entscheidungen der Vergangenheit und legt uns fest auf die Fehlentwicklungen unserer Geschichte.
- 147) Friedrich Wilhelm Hopf, in jener Zeit Pfarrer der Gemeinde in Mühlhausen/Oberfranken, später Direktor der Mission Evangelisch-Lutherischer Freikirchen (Bleckmarer Mission), hat vierzig Jahre nach dem Novemberpogrom von 1938 sein persönliches und das gemeindlich-kirchliche Versagen gegenüber den jüdischen Mitbürger/inne/n bekannt und daher von Sünde, Mitschuld und Mitverantwortung der Christen und Kirche(n) gegenüber den Juden in Deutschland gesprochen.<sup>165</sup>
- 148) Zu hoffen ist freilich für uns selbst und für unser Verhältnis zur Judenheit, dass wir sie mehr denn je ernst nehmen als die, die nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift „Blutsfreunde, Vettern und Brüder unseres Herrn“ sind.<sup>166</sup>

## 4. JUDENMISSION

### 4.1 DIE DEBATTE UM DIE JUDENMISSION

#### 4.1.1 JUDENMISSION UND LUTHERISCHE KIRCHEN

- 149) Der Begriff „Judenmission“ verbindet sich historisch mit dem 1728 in Halle gegründeten Institutum Judaicum und dem Pietismus<sup>167</sup> sowie der 1809 in London entstandenen „Society for Promoting Christianity Amongst the Jews“ und dann mit einer Reihe von Missionsgesellschaften, die aus der Missionsbegeisterung der Erweckungsbewegung hervorgingen.

---

<sup>161</sup> Charta Oecumenica, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 702–709.

<sup>162</sup> Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 707f.

<sup>163</sup> Beschluss der 11. Kirchensynode der Selbständigen evangelisch-Lutherischen Kirche in Radevormwald vom 12.–17. 6. 2007, in: Klän/da Silva (Hg.), Quellen, 506.

<sup>164</sup> Luther und die Juden – und wir lutherischen Christen, in: Arbeitskreis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche für Zeugnis unter den Juden e.V. (Hg.), Lutherische Christen und Juden, Hannover 1998, 16.

<sup>165</sup> Friedrich Wilhelm Hopf, 40 Jahre nach dem Novemberpogrom, Mühlhausener Pfarrer klagt wegen eigener Untätigkeit, in: Ders., Kritische Standpunkte für die Gegenwart. Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf des Dritten Reichs, über seinen Bekenntniskampf nach 1945 und zum Streit um seine Haltung zur Apartheid, hg. Markus Büttner/Werner Klän (OUH.E 11), Göttingen 2012, 380–383, hier 380–383.

<sup>166</sup> Martin Luther, Daß Jesus Christus geborener Jude sei, WA 11, 315, 27; dazu Werner Klän, Zum Gedenken: 75 Jahre Novemberpogrom, LuThK 37 (2013) 206–223.

<sup>167</sup> Rengstorf/Kortzfleisch 2, 103f.; dagegen jetzt Johannes Wallmann, Der Pietismus und das Judentum, in: Markus Witte/Tanja Pilger (Hg.), Mazel tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum, Leipzig 2012 (SKL.NF 1), 177–194. Vgl. besonders a.a.O. 188–189 über das Institutum Judaicum und Johann Heinrich Callenberg: „Das Institutum Judaicum geht also nicht auf Impulse zurück, die aus dem Pietismus herrühren, sondern eher aus der lutherischen Orthodoxie.“ Wallmann unterscheidet zwischen chiliastischen Hoffnungen des Pietismus und der organisierten Judenmission durch das Hallensische Institutum, welche allerdings durch das pietistische Netzwerk finanziell unterstützt wurde.

- 150) Schon vorher, besonders in der Zeit der lutherischen Orthodoxie hatte es in den lutherischen Kirchen vielerlei Bemühungen um die Bekehrung von Juden gegeben, die jedoch meist mit Zwangsmaßnahmen verbunden waren und schon deswegen wenig durchschlagenden Erfolg hatten.<sup>168</sup> Erst allmählich aber und wohl auch durch die Aufklärung begünstigt konnte sich der Gedanke durchsetzen, dass eine Judenmission allein mit den Mitteln des Wortes, von Diskussion und Gespräch und auf der Basis solider Kenntnis des Judentums anzustreben sei. So meinen wir mit dem Stichwort „Judenmission“ im engeren Sinne vor allem Bemühungen verschiedener Missionsgesellschaften des 19. und auch noch 20. Jahrhunderts. Gesellschaftlich stehen diese Bemühungen u.a. im Spannungsfeld von Judenemanzipation und Assimilation, von Toleranz und Antisemitismus.
- 151) Da die Missionsgesellschaften vereinsmäßig organisiert waren und Judenmission sich auf diese Weise nicht eigentlich innerhalb der institutionellen Kirchen verwirklichte, kann man im Kontext des 19. Jahrhunderts nur bedingt von Lutherischer Kirche und Judenmission sprechen. Es geht dabei einerseits um den lutherischen Kirchen nahestehende oder mit ihnen verbundene Missionsgesellschaften, andererseits um Einzelpersonlichkeiten, schließlich aber auch um kirchliche Stellungnahmen zur Judenmission.<sup>169</sup>
- 152) Die Londoner „Society for Promoting Christianity Amongst the Jews“ gründete ab 1822 Zweiggesellschaften an verschiedenen Orten in Deutschland und im deutschsprachigen Raum. Dabei kam es auch zu Vereinsgründungen in Städten, die auf dem Gebiet lutherischer Landeskirchen lagen, u.a. Dresden („Verein zur Verbreitung wahrer biblischer Erkenntniß unter dem Volke Israel in Dresden“ 1822), in Breslau (1822) und in Hamburg (1827).
- 153) In den vierziger Jahren wurden dann weitere Vereine gegründet, in lutherischen Gebieten der „Verein der Freunde Israels in Lübeck“ (1844), der „Kurhessische Verein für Israel zu Kassel“ (1844), der „Hamburg-Altonaer Verein für Israel“ (1844), der „Verein von Freunden Israels im Großherzogtum Hessen“ (1845). Außerdem sammelte man in dieser Zeit im Hannoverschen Raum nachweislich für die Judenmission des „Vereins von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“.<sup>170</sup> Dafür scheinen vor allem konservativ-erweckliche Kreise verantwortlich.
- 154) Nachdem bei den anfänglichen Judenmissionsvereinen vor allem der Wunsch nach Bekehrung der Juden im Vordergrund gestanden hatte, gesellte sich in der Mitte des 19. Jh. auch das Motiv der Fürsorge für konvertierte Juden und überhaupt der Gedanke diakonischer Arbeit auch unter jüdischen Mitbürgern dazu. Das führte aber auch zu der Problematik, dass hier die Gewährung von materiellen Vorteilen als religiös unlauter empfunden werden konnte.
- 155) Im lutherischen Raum fasste dann der auf Initiative von Franz Delitzsch 1871 gegründete „Evangelisch-lutherische Zentralverein für Mission unter Israel“ wesentliche Teile der früheren Judenmission zusammen. Delitzsch gründete außerdem im Jahre 1886 in Leipzig ein Institutum Judaicum, welches später nach ihm Institutum Judaicum Delitzschianum (IID) genannt wurde. Nachdem das IID in Leipzig 1935 geschlossen worden war (1935–1938 war es noch in Wien angesiedelt), setzte nach dem Zweiten Weltkrieg Karl Heinrich Rengstorf dessen Tradition in Münster/W. fort.<sup>171</sup>
- 156) Während das Interesse von Delitzsch am Judentum ursprünglich einem judenmissionarischen Impuls folgte, zeigte sich ihm in der wissenschaftlichen Arbeit schon bald, dass es dringend nötig war, Geschichte und Literatur des Judentums besser kennen zu lernen und zu erforschen.

---

<sup>168</sup> Vgl. dazu das umfassende Werk: Karl Heinrich Rengstorf/Siegfried von Kortzfleisch (Hg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, 2 Bde., Stuttgart 1968–1970, bes. Bd. I, 487ff. u. Bd. II, 73ff.

<sup>169</sup> Sehr pointiert vertritt Folker Siegert in: Folker Siegert (Hg.), Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum, Göttingen 2012, 25, die These, „dass das judenmissionarische Bemühen im Luthertum stets ein Fremdkörper war, geboren aus dem Systemzwang einer von anderer Seite sich aufdrängenden, durchaus fragwürdigen Geschichtstheologie“; vgl. dazu das 1. Kapitel in diesem Buch, ebenfalls von Siegert, a.a.O., 41–69.

<sup>170</sup> Vgl. dazu Torben Rakowski, Der „Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“ (1839–1852) im Kontext der deutschen protestantischen Judenmission im 19. Jahrhundert, Hermannsburg 2007 (Masterthese; Fundort: <http://hdl.handle.net/11250/161968>, aufgerufen am 11.3.2015).

<sup>171</sup> Hierzu s. auch o. unter 3.2.

- So galt für ihn einerseits, dass man Juden für den christlichen Glauben nur auf der Basis eines vertieften und besseren Verständnisses vom Judentum zu gewinnen versuchen kann; andererseits wurde die Wissenschaft des Judentums gerade in einer immer mehr antisemitischen Umwelt auch in sich zur wichtigen Aufgabe.
- 157) In der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts veränderte sich auch im „Evangelisch-lutherischen Zentralverein für Mission unter Israel“ die Sicht auf die Judenmission grundlegend. Bis in die achtziger Jahre hinein galt die Satzung, dass der Verein „in den evangelisch-lutherischen Kirchen und Gemeinden das Verständnis für die durch Gottes Wort gebotene missionarische Aufgabe der Christenheit an dem Volk Israel wecken, verbreiten und vertiefen, sowie Kräfte und Mittel für die Erfüllung dieser Aufgabe sammeln und einsetzen“ wolle (§ 1).<sup>172</sup> Dazu gelte es, „sich ... keiner anderen Mittel (zu) bedienen als der Verkündigung des Evangeliums und der persönlichen Seelsorge, der geistigen Auseinandersetzung, sowie der liebevollen Fürsorge und geistlichen Betreuung der Gläubigen und Getauften. Niemals ... (dürften) Proselyten durch irdische Vorteile angelockt werden.“ (§ 3)
- 158) 1985 kam es dann zur Umbenennung des Vereins in: „Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen e.V.“; im Jahre 1991 wurde zum 120jährigen Jubiläum des Vereins in Leipzig ein Grundsatzpapier beschlossen, in welchem u.a. „ein Verständnis vom ‚Zeugnis des Glaubens‘, bei dem die Begegnung zwischen Juden und Christen mißbraucht wurde als Mittel zum Zweck eines möglichen Glaubenswechsels“ ausdrücklich abgelehnt wird. Es wird Nein gesagt zu „alle(n) Aktivitäten von Kirchen, kirchlichen Organisationen und Einzelnen ..., die unter Mißachtung des jüdischen Glaubens- und Lebensweges das Ziel haben, Juden zu Christen zu machen.“ Zugleich aber befürwortet das Papier „die partnerschaftliche Begegnung zwischen Christen und Juden ... Eine solche Begegnung schließt auch einen verbindlichen ‚Streit um die Wahrheit‘ im gegenseitigen Respekt ein.“<sup>173</sup>
- 159) Im Jahr 2000 schließlich kam es zu einer erneuten Umbenennung des Vereins in „Evangelisch-Lutherischer Zentralverein für Begegnung von Christen und Juden“, weil man v.a. ein mögliches Verständnis des Begriffs „Zeugnis“ im Sinne einer einseitigen Vereinnahmung vermeiden wollte. „Judenmission“ wird, so wie der Begriff geprägt ist, spätestens jetzt auch im Zentralverein und den ihm verbundenen lutherischen Kirchen abgelehnt.

#### 4.1.2 MISSION VERSUS DIALOG

- 160) Christliche Mission geht vom universalen Menschheitsbegriff aus und bekennt sich zur generellen Erlösungsbedürftigkeit des Menschengeschlechts.<sup>174</sup> Sie setzt Religionsfreiheit voraus und fordert sie, stößt damit aber gleichzeitig immer wieder an die Grenzen ihrer Möglichkeiten. Der Begriff „Mission“ ist hingegen kein in der vergleichenden Religionswissenschaft beheimateter Terminus, da das Missionsgeschehen nicht kategorial mit Religion verbunden ist. Es gab und gibt Religionen, die ihrem Wesen nach unmissionarisch sind, da sie lokal bzw. regional zu verorten oder mit einer Volksgruppe verbunden sind.
- 161) Der Begriff „Mission“ als terminus technicus kirchlichen Handelns im heutigen Sinn fehlt zwar im Neuen Testament, die Sache freilich ist gegeben: Jesus bezieht den prophetischen Auftrag, das „Gnadenjahr des Herrn“ anzukündigen (Lk 4,18f/Jes 61,1f), auf sich und bindet damit den Inhalt des Missionsauftrags, das Evangelium aller Welt zu verkünden, an seine Person. Den Jüngern

<sup>172</sup> Abgedruckt in: Reinhard Dobert (Hg.), Zeugnis für Zion. FS zur 100-Jahrfeier des Evang.-Luth. Zentralvereins für Mission unter Israel e.V., Erlangen 1971, 126.

<sup>173</sup> Die Zitate aus dem Grundsatzpapier finden sich in: Henrix/Kraus, Die Kirchen und das Judentum 2, 623.  
<sup>174</sup> Vorläufer hat christliche Missionstheologie bereits im Alten Testament. Die monotheistische Jahwe-Verehrung nötigt zur Universalität des Gottesbildes (Jes 45,5ff). Die Motive der Völkerwallfahrt (Jes 2,1ff; 60,1ff), bzw. die Rede vom Knecht Gottes als dem Licht auch für die Heiden (Jes 49,6) verstärken dieses Bild.



ist es aufgetragen, zu ‚verkünden‘; sie sind in alle Welt ‚gesandt‘. Aus Jüngern Jesu werden Apostel (Gesandte) Christi: Mk 6,30.

### *Missio Dei*

- 162) Der Begriff *Missio Dei* deutet auf das Subjekt jeder christlichen Mission hin: Es ist der Auftrag des trinitarischen Gottes, ‚der Welt‘ die Botschaft von der Rettung in Christus zu bringen. Gleichzeitig ist Gott in Christus selbst der Gesandte und im Hl. Geist der Wirkende. Dieser Grundsatz relativiert ekklesiozentrische Missionskonzeptionen, insofern sie die Institution Kirche als handelndes Subjekt bzw. als Ausgangs- und Zielpunkt sehen. Gott selbst ist in der Welt unterwegs als ihr Licht. Die Kirche handelt in seinem Auftrag und unter seiner Verheißung.
- 163) Hier findet die Unterscheidung von *missio interna* und *externa* ihre Anwendung. Wenn Gott selbst es ist, der Menschen zu sich ruft, dann gilt die Verkündigung allen: den Heiden, denen das Evangelium noch nicht gesagt war, ebenso wie den Getauften, die zur Umkehr gerufen sind, und auch den Angehörigen des jüdischen Volkes, die durch die Propheten zur Umkehr gerufen wurden.
- 164) *Missio Dei* umgreift die Weltgeschichte. Die Bibel beschreibt das Bemühen Gottes um die Rettung der Menschheit, das in der Geschichte des Volkes Israel einen vorläufigen Höhepunkt fand und das mit Christus auf den neuen Äon verweist, der im Anbruch der neuen Welt seiner Vollendung zuläuft. Insofern ist christliche Mission in dieses epochenübergreifende Handeln Gottes einbezogen, hat mithin Teil am bzw. ist Teil des universalen Rettungswerk(es) Gottes.

### *Die Apostel und der Beginn der Judenmission*<sup>175</sup>

- 165) Christliche Mission in ihren Anfängen erhielt nach neutestamentlichem Zeugnis eine doppelte Ausrichtung. Sie war zuerst einmal Mission von Christus-gläubigen Juden an Juden. Auf seinen Missionsreisen versuchte der Apostel Paulus zunächst, den Kontakt zur lokalen jüdischen Gemeinde herzustellen, und bezeugte dort Jesus als den gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn (Apg 9,20). Hier, in der Synagogalgemeinde, fand er argumentative Anknüpfungspunkte, konnte vom Konsens im Verständnis des Alten Bundes ausgehen und darauf aufbauend das Christuszeugnis auch im Alten Testament nachweisen (Apg 16,13), ja, er unterstellte sich um der Bekräftigung seines Zeugnisses willen auch der Tora (Apg 16,3).
- 166) Die andere Missionslinie bezog sehr bald nichtjüdische Gruppen in die Strategie ein (Apg 10), was zur Gründung heidenchristlicher Gemeinden führte, aus denen die Bezeichnung „Christen“ stammt (Apg 11,26). Dieser Schritt hinaus aus der jüdischen Kultusgemeinde erfolgte nicht ohne innere (Apg 10,14) und äußere (Apg 17,32) Widerstände, war andererseits wegweisend für das Entstehen der Kirche.
- 167) Entscheidend dabei war die Frage nach dem Selbstverständnis als Volk Gottes: Die aus Juden und Heiden bestehende Gemeinde verstand sich als das neue Gottesvolk, und geriet damit in Konflikt mit der Synagogalgemeinde, die dies für sich exklusiv in Anspruch nahm.
- 168) Wurde die christliche Gemeinde zunächst als jüdische Gruppe und damit als Teil des Gottesvolkes angesehen und stand unter dem römischen Schutz einer *religio licita*, so war dieses Selbstverständnis in dem Maße, in dem der Anteil der Getauften aus den Heidenvölkern zunahm, nicht mehr aufrechtzuerhalten. Der Zaun zwischen Heiden und Juden war zwar abgebrochen (Eph 2,14), die Kirche aus allen Völkern und für alle Menschen war entstanden; zugleich aber brach die Frage auf, ob die Mission unter Juden gleiche Berechtigung und gleiche Gültigkeit besitzt wie unter den Heidenvölkern.
- 169) Beide Stränge christlicher Mission sind nicht zusammengeführt worden. Die Zeugnisse der Existenz judenchristlicher Gemeinden verlieren sich nach der Zerstörung Jerusalems zwar nicht

---

<sup>175</sup> Vgl. dazu oben die Abschnitte 1.2.5 und 2.1.1.

- ganz, behalten jedoch weder für die christliche Theologie noch für die jüdische Religionsgemeinschaft prägende Bedeutung.<sup>176</sup> Vielmehr verliert das Judentum den Status einer *religio licita* nicht zufällig in der Epoche, in der das Christentum zur Staatsreligion erhoben wird.
- 170) Von da an ist die Frage nach der Berechtigung von Mission unter den Juden stets mit der Frage nach der Tolerierung dieses Volkes, mithin der Frage nach dessen staatsbürgerlichen Rechten in den Nachfolgestaaten des Römischen Reiches verknüpft.<sup>177</sup> Rabbinische Frömmigkeit und Gelehrsamkeit reagiert auf diese Entwicklungen mit einer verstärkten Konzentration oder sogar Reduktion der Schriftlektüre auf die Tora.<sup>178</sup>
- 171) Heute liegt eine fast zweitausendjährige gemeinsame Geschichte hinter der Kirche und der jüdischen Religionsgemeinschaft. Sie ist belastet durch Ausgrenzung, gegenseitige Schuldzuweisung und durch herabwürdigende Mythen über das Judentum.<sup>179</sup> Sie ist auch gekennzeichnet durch Zwangsmissionierung, Vertreibung und Pogrome auf christlicher Seite; dem stehen auf jüdischer Seite der Vorwurf und die strikte Ablehnung von Proselytismus gegenüber. Christen und Juden haben dem jeweils anderen bestritten, eine eigenständige und in sich kontingente theologische Position zu vertreten.

### *Jesus Christus der einzige Weg? Das christliche Zeugnis*

- 172) Christliche Verkündigung und damit auch missionarische Verkündigung basiert auf der Predigt von und dem Bekenntnis zu Jesus als dem Messias und Heilsbringer, und zwar in Ausschließlichkeit. „In keinem anderen ist das Heil“ wird Petrus zitiert (Apg 4,12), und Johannes gibt die Worte Jesu wieder: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14,6).<sup>180</sup>
- 173) In Kenntnis dieses Anspruchs der christlichen Gemeinde erweist Paulus die hohe Bedeutung und Verlässlichkeit der göttlichen Zusagen aus dem Alten Testament<sup>181</sup> und setzt diese Verlässlichkeit in Beziehung zu seiner Christusverkündigung. „Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“ (Röm 11,29). Die Beobachtung, dass Paulus seine Ausführungen nicht mit einer logischen Konklusion, sondern mit der Doxologie von der Unergründlichkeit Gottes abschließt, zeigt einerseits die unauflösbare Spannung zwischen der bleibenden Gültigkeit der göttlichen Zusagen an das auserwählte Volk sowie seine Einzigartigkeit und auf der anderen Seite die Ausschließlichkeit des Heilsweges im Messias Jesus, dem Gottessohn.<sup>182</sup>

<sup>176</sup> Belege bei Bernd Wander, *Judenchristen I. Neues Testament*, RGG<sup>4</sup> 4, 601–603; ferner: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), *Christen und Juden. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000*, Gütersloh 2002, 30ff.

<sup>177</sup> Die wechselvolle, z.T. dramatische Geschichte des Judentums in den europäischen Staaten kann hier nicht dargestellt werden.

<sup>178</sup> „Alle Pfade Jahwes sind Gnade und Wahrheit. ‚Wahrheit‘, damit ist die Tora gemeint. Und wem schenkt er sie? Denen, die seinen Bund bewahren“ (Midrasch zu Ps 25,10 in: Bill. 2, 361).

<sup>179</sup> Z. B. der Mythos vom „Ewigen Juden“, von Hostienschändung, vom Gottesmord oder die Enterbungslehre und die arisch begründete Verkürzung des biblischen Befundes – bis hin zur Shoa.

<sup>180</sup> Vgl. o. unter 1.1.

<sup>181</sup> „In den Kapiteln 9–11 des Briefes an die Römer hat Paulus einerseits die prophetische Kritik am Volk Israel aufgenommen, andererseits aber betont, daß Gott sein Volk nicht verstoßen hat; er erwartet eine endzeitliche Vereinigung des gesamten Gottesvolkes. Die Aufnahme der prophetischen Kritik bei Paulus und in anderen Schriften des Neuen Testaments geschah noch innerhalb des Bereiches der jüdischen Gemeinschaft. Durch die Zunahme des Anteils der Nichtjuden in den christlichen Gemeinden veränderte sich jedoch der Charakter dieser Aussagen grundlegend: sie waren nun nicht mehr Äußerungen von Juden gegenüber Juden, sondern von außen kommende Verurteilungen des jüdischen Volkes.“ EKD, *Christen und Juden*, 33f.

<sup>182</sup> Von „unauflösbarer Spannung“ zu reden, bedeutet eben auch, das Erlösungswerk Christi deutlich zu bekennen. Dieses Bekenntnis vermisst man z. B. in der Studie *Christen und Juden II. Das Kapitel 2.3 „Die bleibende Erwählung Israels“* kommt daher in die Nähe philosemitischer Positionen, wie sie schon im 19. Jh. vertreten wurden. Da wird u.a. dokumentiert: „Die EKD-Synode in Berlin-Weißensee von 1950 sagte wegweisend: ‚Wir glauben, daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach

- 174) Wie also ist angesichts der belasteten Vergangenheit,<sup>183</sup> angesichts der genannten „unauflösbaren Spannung“ und angesichts des eindeutigen Auftrags, „alle Völker“ zu Christus zu führen (Matth. 28,19) und das Evangelium „aller Kreatur“ zu predigen (Mark. 16,15), das christlich-jüdische Verhältnis zu gestalten?<sup>184</sup>
- 175) Für die Antwort sind zwei Beobachtungen hilfreich: Zum einen die des Judeseins Jesu. Jesus wurde durch Gottes Willen in das Volk Israel hineingeboren. Sein Reden, der Bezug auf das Alte Testament sowie sein Handeln erweisen diesen Bezug im Zeugnis der vier Evangelien deutlich erkennbar. Zum anderen: Wenn Paulus Israel als den Ölbaum<sup>185</sup> bezeichnet, in den das Heidenchristentum eingepfropft wird, markiert er die Einordnung der Heidenchristen in den Heilsplan Gottes.<sup>186</sup> Diese Zuordnung und der gemeinsame Schriftbezug eröffnen einen Gesprächsraum.<sup>187</sup>
- 176) Hingegen hat der Begriff Judenmission zu folgeschweren und tragischen Missverständnissen geführt.<sup>188</sup> Die dem zugrundeliegende Auffassung von „Mission“ ist ihrem Wesen nach einlinig

---

der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist. ‘ Das wird in allen anderen synodalen oder kirchenleitenden Erklärungen aufgenommen. Eine Auffassung, nach der der Bund Gottes mit dem Volk Israel gekündigt und die Juden von Gott verworfen seien, wird nirgends mehr vertreten. Die Erwählung des jüdischen Volkes bleibt bestehen, sie wird durch die Erwählung der Kirche aus Juden und Heiden nicht aufgehoben oder ersetzt.’ (EKD, Christen und Juden, 65). – Vgl. o. 1.1.2 sowie 1.1.4.

So heißt es in der EKD-Studie von 1975: „Paulus bestätigt den Juden, daß sie das Volk Gottes sind und bleiben: ‚Gott hat sein Volk nicht verstoßen‘ (Röm 11,2).“ Die Erklärung der Rheinischen Synode von 1980 formuliert bekennendhaft: „Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Volk Gottes.“ Die gemeinsame Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR von 1988 spricht von dem in der Bibel bezeugten Einen Gott, „,der sein Volk aus der Sklaverei befreite, der ihm die Treue hält und seinen Bund mit Israel niemals aufgekündigt hat.‘ Für das Verhältnis von Christen und Juden ist es ein theologisch entscheidender Punkt, daß die bleibende Erwählung Israels heute zu den allgemein anerkannten christlichen Überzeugungen zählt. Wenn Israel nicht als von Gott verworfen angesehen werden kann, sondern, auch angesichts seiner Ablehnung Jesu als des Messias, als von Gott geliebt und erwählt betrachtet werden muß, ist eine negative Einstellung von Christen zum Judentum grundsätzlich nicht mehr erlaubt.“ (EKD, Christen und Juden, 64f.).

<sup>183</sup> „Ein führender Vertreter im christlich-jüdischen Gespräch, Rabbiner Nathan Peter Levinson, sprach seinerzeit sogar von Judenmission als ‚Holocaust mit anderen Mitteln‘.“ zitiert aus: Absage an Begriff und Sache christlicher Judenmission, Beschluss der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 12./13.12.2008, 2.

<sup>184</sup> Vgl. zum Ganzen: Küttler, Wie soll die Kirche des Neuen Bundes sich zum Judentum stellen?, in: Siegert (Hg.), Kirche und Synagoge, 331–346.

<sup>185</sup> Röm 11,16.17–24.

<sup>186</sup> Martin Luther zeigt die Linie vom alttestamentarischen Gesetz zu Christus auf: Dass nämlich der Mensch des Alten Testaments genötigt ist, „etwas Weiteres zu suchen, ... nämlich Gottes Gnade, im zukünftigen Christus verheißen.“ Martin Luther, Vorrede zum Alten Testament (1523), WA.DB 8,24. – Vgl. oben 1.1.1.

<sup>187</sup> Aus Partnerschaft resultiert Dialog als die angemessene Kommunikationsform. Dazu haben sich dankenswerterweise in unserer bundesdeutschen Kulturlandschaft Modelle wie gemeinsame Gedenkveranstaltungen am Tag von Auschwitz oder zur Reichspogromnacht, die „Woche der Brüderlichkeit“, das Informationsprojekt „Weißt du, wer ich bin?“ sowie gutnachbarliche Partnerschaften christlicher und jüdischer Gemeinden fest etabliert.

<sup>188</sup> Hingegen ist die Verquickung theologischer Argumente mit historischen wie im Folgenden kritisch zu hinterfragen: „Jede Form von Judenmission verbietet sich für Christen nicht erst aufgrund ihres Verhaltens, das zu ‚Auschwitz‘ führte, sondern aufgrund der theol. Sonderstellung des jüd. Volkes in der Offenbarung Gottes (Röm 9, 3–5; 11,1.13–25).“ (Hubert Frankenmölle, Mission II. Christentum 1. Neues Testament, RGG<sup>4</sup> 5, 1273–1275, hier 1275). Diese Aussage hält dem – fiktiven – Umkehrschluss nicht stand: Wie sähe der Missionsauftrag von Christen an Juden ohne die belastete Vergangenheit aus? Der hierzu angeführten Argumentation, christozentrische Mission entspräche nicht dem biblischen Zeugnis, da „ntl. Glaube primär theozentrisch strukturiert“ sei, ist zu widersprechen.

und zielgerichtet.<sup>189</sup> Sie ergeht vom „eher oder besser Wissenden“ mit einem konkreten Auftrag an den „Unwissenden“.<sup>190</sup>

- 177) Wenn jedoch Christen und Juden sich als Partner auf Augenhöhe begegnen sollen, so kann es für Christen allein um das Zeugnis und um das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Heilsbringer für alle Völker gehen, was das Judentum nicht aus- sondern gerade einschließt. Es „sind Christen auch den Juden das Zeugnis von der Hoffnung, die in ihnen ist, schuldig. Ein grundsätzlicher Verzicht darauf würde die universale, rettenden Kraft des Evangeliums für die Juden und alle anderen Menschen verleugnen (Röm 1,16; I Petr 3,15).“<sup>191</sup> „Verzicht auf Mission darf nicht auf den Verzicht des Bekennens und Zeugens vom eigenen Glauben hinauslaufen. Im Gegenteil: *Das Unterlassen der Mission verpflichtet geradezu zu dem unverkürzten eigenen Bekenntnis.* Und das kann und muss ein Bekenntnis zu Jesus als dem Christus sein.“<sup>192</sup> Dieses Zeugnis bleibt unaufgebbare Verpflichtung der Kirche gegenüber dem Judentum.

#### 4.1.3 SCHLUSSFOLGERUNGEN

- 178) „Judenmission“ wird durch vielerlei theologische Fragen und historische Entwicklungen belastet und in Frage gestellt.
- 179) Abzulehnen ist etwa die sog. *Substitutionstheorie*, nach welcher das Christentum als neues Gottesvolk das Judentum ablöse. Das ist z. B. mit dem Römerbrief des Apostels Paulus nicht in Einklang zu bringen.
- 180) Mit dem Festhalten an der *Fortdauer der Erwählung Israels* stellt sich die Frage, ob Judentum und Christentum als verschiedene Wege zum Heil nebeneinander stehen. Das wiederum ist nach unserer Überzeugung auch nicht die Meinung des Paulus, der ja gewiss ist, Israel werde durch Jesus Christus gerettet werden.
- 181) Ausgeschlossen ist aus christlicher Sicht, dass als Ziel einer Judenmission die *Konversion zum Heidenchristentum* verstanden wird; entsprechend wäre zu prüfen, welche theologischen Besonderheiten für ein ‚messianisches Judentum‘ zu gelten hätten.
- 182) Historisch belastet ist der Begriff der Mission durch aggressive christliche Missionsmethoden, die womöglich aus einer Position der gesellschaftlichen Überlegenheit heraus die Gesprächspartner unter Druck setzen. Die Mission Gottes sollte dagegen unter dem *Wort vom Kreuz* stehen und sich jeglichen Drucks enthalten. In diesem Sinne müssen die Kirchen einem fehlgeleiteten Bekehrungseifer und den dazugehörigen Missionsmethoden entsagen.<sup>193</sup>
- 183) Auch die *Diakonie* darf nicht zum ‚verlängerten Arm‘ der Mission werden, sondern soll sich des Nächsten und seiner Nöte ohne missionarische Hintergedanken annehmen.
- 184) In der Begegnung von Christen und Juden kann *Streit um die Wahrheit* nicht einfach ausgeblendet werden. Vielmehr kommt es darauf an, den anderen zu verstehen und zu achten, ohne die eigene Position zu verleugnen. Hier ist u.E. der Begriff ‚Zeugnis‘ angemessen; er sollte jedoch nicht durch Vereinnahmungsabsichten belastet werden.

<sup>189</sup> „Die Leipziger Judenmission hat gegen Ende ihrer Wirkungszeit selbst gespürt, dass der Begriff ‚Mission‘ nicht das traf, was sie als ihren Auftrag meinte erkannt zu haben.“ Küttler, *Wie soll die Kirche des Neuen Bundes sich zum Judentum stellen?*, in: Siegert (Hg.), *Kirche und Synagoge*, 344.

<sup>190</sup> In diesem Sinn wird der Begriff ‚Mission‘ auch im allgemeinen Sprachgebrauch verstanden.

<sup>191</sup> Was meint der Arbeitskreis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche für Zeugnis unter den Juden (AZJ) mit ‚Zeugnis unter den Juden‘?, in: Klän/da Silva (Hg.), *Quellen*, 500–502, hier 501; so auch Küttler, *Wie soll die Kirche des Neuen Bundes sich zum Judentum stellen?*, in: Siegert (Hg.), *Kirche und Synagoge*, 344: Nach dem biblischen Zeugnis sei abzulehnen, „... das Zeugnis von Jesus als dem Christus gegenüber Juden auszuklammern, uns und sie darin zu bestärken, der Christus Jesus ginge Juden nichts an, sie brauchten ihn nicht. Das ist mit dem Neuen Testament nicht zu machen. Im Gegenteil: Ein klares Bekenntnis zu Jesus Christus ist die Voraussetzung für das Unterlassen von Mission im Sinne von ‚Bekehrungsbemühungen‘.“

<sup>192</sup> Küttler, *Wie soll die Kirche des Neuen Bundes sich zum Judentum stellen?*, in: Siegert (Hg.), *Kirche und Synagoge*, 344f. (kursiv im Original).

<sup>193</sup> So wäre aus unserer Sicht die Absage des ‚Zentralvereins‘ an ‚Proselytenmacherei‘ zu verstehen.

- 185) Ein Problem in der *Begegnung von Christen und Juden* ist, dass das Judentum in seinen meisten Ausprägungen heute nicht missionarisch ausgerichtet ist (im Normalfall wird man als Jude geboren), während dem Christentum in seinen meisten Ausprägungen ein missionarisches Element inhärent ist. Das kann Gespräche ‚auf Augenhöhe‘ v.a. dann stören, wenn die eher missionarische Richtung gesellschaftlich dominant ist.
- 186) Zu bedenken ist auch, dass es in der *Situation nach dem Holocaust* höchst problematisch erscheint, dass von Deutschland missionarische Bemühungen um Juden ausgehen, wie auch immer sie geartet sein mögen.
- 187) Das durch *Zuwanderung* bedingte Wiederanwachsen der Synagogen in Deutschland führt dazu, dass es vermehrt zu Begegnungen und Gesprächen zwischen Juden und Christen kommt. Aus der Geschichte der Judenmission lässt sich für solche Begegnungen lernen, dass es unabdingbar ist, dem Gesprächspartner offen zu begegnen; dass ein Hören auf den Gesprächspartner sowie solide Informationen übereinander notwendig sind; und dass die eigene Position in glaubhafter und einladender Weise nur derjenige vertreten kann, der das Gegenüber achtet und nicht zu einem ‚Missionsobjekt‘ degradiert.

## 4.2 MESSIANISCHES JUDENTUM

### 4.2.1 BEGRIFF

- 188) Der Begriff *Messianische Juden* (engl. Messianic Jews, hebr. *jehudim meschichim*) ist seit den 70er Jahren sowohl Selbstbezeichnung als auch generell üblich gewordene Bezeichnung für eine in sich heterogene Gruppe ‚an Jesus glaubender Juden‘.<sup>194</sup> Davor fand eher die Bezeichnung ‚hebräische Christen‘ (engl. Hebrew Christians) Verwendung. Die Verwendung des Wortes ‚Christ‘ in der Selbstbezeichnung wird heute in aller Regel vermieden oder bewusst abgelehnt.
- 189) Die Erscheinungsform des messianischen Judentums, das hier im Blick ist, und – damit verbunden – auch die Begriffsverwendung, hängt wohl wesentlich mit der massenhaften Emigration von Juden aus der Sowjetunion in den 70er Jahren nach Israel und ins westliche Ausland zusammen, wo – wie auch nach späteren Auswanderungswellen – die Begegnung solcher oftmals religiös ungeprägten Juden mit missionarisch aktiven ‚Evangelikalen‘ möglich wurde.
- 190) In einem *engeren Sinne* kann man als *Judenchristen* aber auch solche Christus- bzw. Jesusgläubigen bezeichnen, die außer ihrem Christus- bzw. Jesusbekenntnis auch eine jüdisch strukturierte Theologie und Lebenshaltung als grundlegend und unverzichtbar erachte(te)n, z. B. die Einhaltung der alttestamentlichen Gesetzesvorschriften über die Beschneidung, die Speisegebote und den Sabbat.
- 191) Simon Mimouni unterscheidet ein heterodoxes Judenchristentum, das die Messianität Jesu, nicht aber seine Gottheit anerkennt, von einem orthodoxen Judenchristentum, das die Gottheit Jesu bekennt.<sup>195</sup>
- 192) In der Definition der *Jüdischen Allianz* aus dem Jahr 1957, die die Taufe ausdrücklich erwähnt, handelt es sich bei ‚Judenchristen ... um Menschen jüdischer Herkunft, die an Jesus Christus als den Messias Israels und ihren persönlichen Heiland glauben und auch ihre Zugehörigkeit zum alten Gottesvolk nach der Taufe bejahen.‘<sup>196</sup>

<sup>194</sup> Andreas Hornung, *Messianische Juden zwischen Kirche und Volk Israel. Die Begründung und Entwicklung ihres Selbstverständnisses*, Gießen 1995 (vergriffen). Im Internet (31.01.2014) greifbar z. B. unter: [http://www.segne-israel.de/mag/am\\_0inh.htm](http://www.segne-israel.de/mag/am_0inh.htm).

<sup>195</sup> Simon C. Mimouni. *Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien*, NTS 38 (1992) 161–186, hier 184.

<sup>196</sup> Fritz Majer-Leonhard, *Judenchristentum II. Im Mittelalter und in der Neuzeit*, RGG<sup>3</sup> 3, 972.

## 4.2.2 MESSIANISCHES JUDENTUM ALS EIGENSTÄNDIGES PHÄNOMEN HEUTE

### *Verbreitung*

- 193) Nach stark divergierenden Schätzungen werden die Anhänger des Messianischen Judentums weltweit auf zwischen 50.000 bis 332.000 in 165 bis 400 Gemeinden beziffert. Davon sollen in den USA zwischen 50.000 und 60.000 messianische Juden leben, in Israel zwischen 6.000 und 15.000.<sup>197</sup>
- 194) Für Deutschland findet sich die Angabe von 40 messianischen Synagogen bzw. Hauskreisen u.a. in Berlin, Düsseldorf, Frankfurt am Main, Hamburg, Hannover, Heidelberg, Karlsruhe, Köln, München und Stuttgart.

### *Selbstverständnis und Glaubensinhalte*

- 195) Im "Statement of Faith" der Messianic Jewish Alliance in America<sup>198</sup> (MJAA) werden u.a. folgende Punkte als Glaubensartikel genannt: Die Errettung aus Glauben, die neutestamentliche Gemeinde aus Juden und Nichtjuden, die Bibel Alten und Neuen Testaments als inspiriertes und unfehlbareres Wort Gottes, das trinitarische Dogma, die „physische und geistliche Wiederherstellung“ Israels.

### *Einzelne Aspekte jüdisch-messianischen Glaubens und jüdisch-messianischer Glaubenspraxis*

- 196) Prinzipiell vertreten messianische Juden die Verbalinspiration, die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments. Hermeneutisch sind deutliche Tendenzen zum Fundamentalismus insofern erkennbar, als z. B. eine Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht zu den dokumentierten Auslegungsprinzipien zählt. Die alttestamentlichen Verheißungen werden auch in Bezug auf die irdische Wiederherstellung Israels verstanden.
- 197) Das Gesetz wird als Heilsweg ausgeschlossen, jedoch in seiner Geltung nicht vollständig aufgegeben. Jüdische Traditionen und Bräuche behalten ihre Berechtigung und ihren Wert. Die Aussagen des Paulus richteten sich demnach gegen einen Umgang mit dem Gesetz, der seiner Befolgung Verdienstlichkeit zuwies und es auch für Nicht-Juden verbindlich machte. Für die Juden ist nach dem Zeugnis David Sterns<sup>199</sup> der Mangel einer korrekten christlichen Theologie bezüglich des Gesetzes das größte Hindernis, das Evangelium anzunehmen.
- 198) Aus der Fortgeltung der Tora folgt für den Kultus, dass zumeist die Beschneidung der männlichen Nachkommen am achten Tag nach der Geburt praktiziert wird; dasselbe gilt für die meisten jüdischen Feste und Feiertage. So wird der ‚Sabbat‘ gehalten, entweder am Vorabend oder an unserem ‚Samstag‘. Eine Sonderstellung nimmt dabei die messianisch-jüdische Passah-Haggada ein. – Bei der Beachtung der Speisegebote findet sich offenbar eine große Bandbreite der Observanzen. – Die Taufe wird meist als Erwachsenentaufe vollzogen; sie wird als Bundeschluss mit Gott verstanden, als Zeugnis des Glaubens an den Messias Jesus von Nazareth. –

<sup>197</sup> Statistische Angaben nach: Stefanie Pfister, Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung (Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik 3), Münster 2008; sowie (16.02.2015): [http://de.wikipedia.org/wiki/Messianische\\_Juden#cite\\_note-11](http://de.wikipedia.org/wiki/Messianische_Juden#cite_note-11).

<sup>198</sup> Die 1915 gegründete Messianic Jewish Alliance of America ist nach eigenen Angaben der weltweit größte Verband von messianischen jüdischen Gläubigen.

<sup>199</sup> David H. Stern, Restoring the Jewishness of the Gospel. A Message for Christians – Condensed from *Messianic Judaism* (Jewish New Testament Publications), Clarksville (MD) 1988, 43.

Das Abendmahl wird gleichfalls gefeiert, allerdings wohl eher selten. – Die messianisch-jüdischen Gottesdienste bewahren Elemente des synagogalen Gottesdienstes, ähneln sonst eher freien Formen ‚charismatischer‘ Art. Während die altkirchlichen Credo-Texte so gut wie keine Verwendung finden, werden das *Sch'ma Jisrael* und der Aaronitische Segen gebraucht.

- 199) Messianische Juden bezeugen häufig, dass sie ihren jüdischen Glauben und ihre jüdische Identität überhaupt erstmals oder erstmals bewusst für sich entdeckt und ‚gefunden‘ haben, nachdem sie durch missionarische Aktivitäten von Christen oder messianischen Juden zum Glauben an den ‚Messias Jeshua‘ gefunden haben. Aus dieser Perspektive ist das messianische Judesein gewissermaßen die Voraussetzung für bewusstes Jüdischsein und führt, nachvollziehbar, wiederum zu einem starken missionarischen Impuls in Richtung ‚noch nicht messianischer Juden‘ und zwar – abgesehen von dem ‚Rettungsimpuls‘, der jede Form von Mission befruchtet – ganz deutlich auch als Beitrag zur Erhaltung, Sammlung, Bewahrung, Rettung des jüdischen Volkes verstanden und begründet.
- 200) Von konservativ-jüdischer Seite wird freilich bestritten, dass Juden, die zum jüdisch-messianischen Christentum übertreten, ihre jüdische Identität behalten könnten.

#### 4.2.3 FAZIT

- 201) Messianische Juden, die an den dreieinigen Gott der Bibel und Jesus Christus, den Sohn Gottes, als ihren Herrn glauben und getauft sind, sind aus lutherischer Sicht wie andere christliche Gruppen und Konfessionen anzuerkennen.
- 202) Die konfessionelle Indifferenz der (meisten) jüdisch-messianischen Gemeinden bzw. die Schwierigkeit einer Zuordnung jüdisch-messianischer Gemeinden zu einer der klassischen Konfessionsfamilien erschwert es aus lutherischer Sicht, Beziehungen zu pflegen, die über diejenigen hinausgehen, die auch innerhalb der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland möglich und üblich sind.<sup>200</sup>
- 203) Besondere theologische Lehren und Glaubensinhalte, die von messianisch-jüdischen Gemeinden vertreten werden, sich aber auch in den Lehrkonzepten anderer christlicher, z. B. freikirchlicher Gruppierungen finden, sind hier nicht gesondert zu behandeln.
- 204) Dass Juden sich in dem angesprochenen Sinne zu Jesus Christus bekennen, ist eine schon im Neuen Testament eröffnete Möglichkeit. Das bedeutet jedoch nicht, dass damit aggressive Formen der Judenmission im oben verworfenen Sinne bejaht würden.
- 205) Für (Heiden-)Christen ist jedenfalls auch zu bedenken, dass aus jüdischer Sicht Menschen jüdischer Herkunft ihre jüdische Identität verlieren, wenn sie sich zu Jesus von Nazareth als ihrem Messias bekennen.
- 206) Die Übernahme von Kultus und Gebräuchen messianisch-jüdischer Gemeinden durch gebürtige Heidenchristen ist nicht sinnvoll und steht in der schon von Paulus bekämpften Gefahr, das Heil in Gesetzesobservanz statt in Christus zu suchen.

---

<sup>200</sup> Vgl. Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (Hg.), Leitlinien für die ökumenische Zusammenarbeit in den Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene, Frankfurt/M. 2013.

## 5. LUTHERISCHE KIRCHE UND DER STAAT ISRAEL

### 5.1 CHILIASMUS

#### 5.1.1 ZUM BEGRIFF

- 207) Chiliasmus wird allgemein mit der Vorstellung von einem tausend Jahre währenden Friedensreich Gottes in dieser Welt in Verbindung gebracht, welches dem letzten Gericht und dem Ende der Welt vorausgeht.
- 208) Die aus der jüdischen Apokalyptik hervorgegangene Vorstellung von Abläufen der Weltgeschichte kann unterschiedlich ausgestaltet sein und verschiedene Phasen oder Zustände beschreiben. Die Phase des ‚tausendjährigen Reiches‘ wird entsprechend unterschiedlich verstanden: Es handelt sich um eine noch bevorstehende oder bereits angebrochene Epoche; sie kann eine Zeit des Heils für die auserwählten Gläubigen sein, aber auch der Zustand der Bindung böser Mächte oder eine Vorbereitungszeit für die endgültige Welterlösung.
- 209) Dabei steht die 1000-Zahl entweder als Symbol für die Fülle der Zeit, oder sie wird wörtlich verstanden und bildet womöglich die Grundlage für die Berechnung und Qualifizierung historischer Daten und Abläufe.
- 210) Für die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Judentum ist einerseits interessant, wie chiliastische Vorstellungen innerhalb des Judentum zu beurteilen sind, vor allem aber, was von chiliastischen Erwartungen im Christentum und ihrer Sicht auf den moderenen Staat Israel zu halten ist.

#### 5.1.2 MODERNER JÜDISCHER CHILIASMUS

- 211) Zu den klassischen Messiasvorstellungen des Judentums gehört die Unterscheidung zwischen einem „zukünftigen, zeitlich begrenzten messianischen Königreich“ und „der Vorstellung der endgültigen Verwirklichung der ewigen Herrschaft Gottes.“<sup>201</sup> Dabei wird das messianische Friedensreich die Gerechtigkeit Gottes offenbar machen, „Bestrafung der Ungerechten, Reinigung der Welt, Bestätigung der Gerechten und Beginn der ewigen Herrschaft Gottes.“<sup>202</sup> Auch ohne die Zahl von 1000 Jahren kann die Hoffnung auf ein zeitlich begrenztes innerweltliches Messiasreich als chiliastisch bezeichnet werden.
- 212) Eine solche Hoffnung kann auch mit dem Verhalten des Gottesvolkes verknüpft sein, z. B. so: Der Messias wird kommen, wenn sein Volk bereit ist und in seiner Gesamtheit die mosaischen Vorschriften wieder beachtet. Eine wichtige Vorbedingung für die Heilszeit wäre demnach also auch die Möglichkeit, auf dem Gottesberg wieder die vorgeschriebenen Opfer darzubringen. Andere wollten das Kommen der Heilszeit durch Schriftforschung, Fasten und Beten befördern. So siedelten sich zu Beginn der Islamischen Herrschaft, im 8. und 9. Jahrhundert, Vertreter der Karäer-Bewegung auf dem Jerusalemer Zionsberg an mit dem erklärten Ziel, das Reich des Messias hier und jetzt zu erwarten.<sup>203</sup>
- 213) In Teilen des heutigen Judentums wird die Gründung des modernen Staates Israel als Vor-Zeichen für das Kommen des Messias gedeutet; sie verbindet sich mit der Möglichkeit zur Erfüllung des jahrhundertalten Traums, „nächstes Jahr in Jerusalem“ das Passa feiern zu können. Andererseits kann etwa im ultraorthodoxen Judentum die Position vertreten werden, dass nicht ein moderner Staat, sondern die Durchsetzung eines gesetzestreuen Judentums in ‚Erez Yisrael‘

<sup>201</sup> David E. Aune, Chiliasmus II. Neues Testament, RGG<sup>4</sup> 2, 136–137, hier 137.

<sup>202</sup> David Frankfurter/Joseph Dan, Apokalyptik III. Jüdische Apokalyptik, RGG<sup>4</sup> 1, 592–594, hier 592.

<sup>203</sup> Friedmann Eissler, Maskilim und Messias. Endzeiterwartung bei den frühen Karäern, Judaica 59 (2003) 164–181.242–255.



die eigentliche Vorbedingung für das Kommen des Messias sei. Getrübt werden die ‚chiliastischen‘ Hoffnungen dadurch, dass es auf dem Zion in Jerusalem nach wie vor für den Gott Israels keinen Tempel mehr gibt.

- 214) Gleichwohl werden noch vielfach die religiösen Vorschriften beachtet. Zivilrechtliche Angelegenheiten wie Eheschließung und Scheidung, Speisevorschriften und das Beachten der religiösen Feiertage werden zwar vom Oberrabbinat und seinen Behörden überwacht, jedoch ist der Bezugspunkt und das Begründungsmuster der Staat und nicht ein zu ‚erwirkendes‘ messianisches Reich.

### 5.1.3 CHRISTLICHER CHILIASMUS UND DER STAAT ISRAEL

- 215) Die Hauptbelegstelle im Neuen Testament zum Chiliasmus findet sich in Offb 20: die Vorstellung, dass Christus als der Erhöhte vor dem Jüngsten Gericht und dem folgenden Weltende auf die Erde zurückkommen und zusammen mit den auferweckten Zeugen die Welt für 1000 Jahre in Frieden regieren werde. Dabei bleibt offen, ob diese Zahl wörtlich zu nehmen oder – wie in der apokalyptischen Literatur üblich – symbolisch zu verstehen ist, etwa als die Gesamtheit einer Zeitepoche in ihrer Fülle<sup>204</sup> oder als der neue Status, der mit der Wiederkunft Christi anbricht.
- 216) Allemal steht der hier manifeste Chiliasmus in Spannung zu den Aussagen von der endgültigen Verwirklichung der ewigen Herrschaft Gottes, die in den ersten Kapiteln der Johannesoffenbarung durchleuchtet.<sup>205</sup> Es ist bemerkenswert, dass die singuläre Belegstelle von Offb 20 eine so große Wirkungsgeschichte entfaltet hat. Die Erwartung eines 1000jährigen Reiches hat bereits in den ersten christlichen Generationen (angesichts der beginnenden Christenverfolgung durch den römischen Staat) ebenso wie bei den Wüstenvätern (angesichts einer einsetzenden Weltzugewandtheit, ja Verweltlichung der christlichen Gemeinden) einige Strahlkraft gehabt und über die Jahrhunderte der Geschichte der Kirche immer wieder Gegen- und Protestbewegungen inspiriert. Augustin war es, der den Chiliasmus als – zeitlich nicht auf 1000 Jahre begrenztes – Reich Christi in dieser Welt deutete und mit der von ihm beschriebenen civitas Dei identifizierte. Damit machte er den Weg frei für die mittelalterlichen<sup>206</sup> und späteren katholischen Vorstellungen, die das Friedensreich Gottes eng an die vorfindliche, sichtbare Kirche binden. Martin Luther schloss sich in der Deutung von Offb 20 insofern an Augustin an, als der die 1000 Jahre als bereits abgelaufen betrachtete und nicht endgeschichtlich auffasste.
- 217) Allen schwierigen Erfahrungen mit chiliastischen Bewegungen zum Trotz<sup>207</sup> gibt es heute v.a. im evangelikalen Raum Auslegungstraditionen für verschiedene Texte der Johannesoffenbarung (z. B. Offb 11,1–2; 14,15; 20,1–6), welche in der Neugründung des Staates Israel im 20.

---

<sup>204</sup> Das Motiv der Zeitenfülle taucht bereits bei Paulus auf, der in Christus die Zeit ‚erfüllt‘ sieht (Gal 4,4). Mit dem Vergehen des alten Äon und dem Anbruch des neuen (Eph 1,21 u.ö.) ist Geschichte prinzipiell offen für chiliastische Ereignisse. Es ist jedoch bezeichnend, dass sich bei Paulus bezüglich des Chiliasmus im Sinne von Offb 20 keine Belege festmachen lassen.

<sup>205</sup> Offb 1,17bf.

<sup>206</sup> Apokalyptische Vorstellungen waren wichtige Themen für die Prediger der Kreuzzüge wie für ihre Gefolgsleute; Joachim von Fiore kann als der geistige Vater chiliastischer Theologie des Mittelalters angesehen werden. – Ulrich Körtner, *Chiliasmus V. Systematisch*, RGG<sup>4</sup> 2, 141–143.

<sup>207</sup> Neben den Versuchen in der Reformationszeit, ein Gottesreich auf Erden zu errichten, seien hier noch pietistische Bewegungen in Mitteleuropa – Jakob Böhme, Johann Arndt und Philipp Jakob Spener hofften auf die endzeitliche Bekehrung der Juden, die die Voraussetzung für das messianische Friedensreich bilde – und Nordamerika, puritanische Gruppen in Neuengland und auch die Mormonen sowie die Zeugen Jehovas erwähnt. Ihnen gemeinsam ist die Erwartung eines zeitlich begrenzten sichtbaren Gottesreiches, das es durch Frömmigkeit vorzubereiten gilt. Heiligungsbewegungen, ethischer Rigorismus sowie Auswanderungswellen sind typische Begleiterscheinungen eines solchermaßen verstandenen Chiliasmus.

Jahrhundert (und womöglich in einem von ihnen erhofften Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels) ein Vorzeichen der Endzeit und der Wiederkunft des Messias oder gar den Anbruch der endzeitlichen Zwischenzeit des 1000jährigen Reiches sehen.

#### *5.1.4 CHILIASMUS AUS LUTHERISCHER SICHT*

- 218) Lutherische Theologie hat es stets abgelehnt – wohl auch in Abgrenzung zum linken Flügel der Reformation – weltpolitische Ereignisse theologiegeschichtlich im Sinne des Chiliasmus zu deuten.<sup>208</sup> CA 17<sup>209</sup> wehrt dabei deutlich sowohl täuferische als auch jüdische (oder als jüdisch angesehene) Positionen ab.
- 219) So darf auch die Gründung des modernen Staates Israel aus lutherischer Sicht nicht theologisch überhöht und gar als Zeichen für den Anbruch der Endzeit oder eines endzeitlichen Gottesreiches gedeutet werden. Allen Bewegungen unter den Christen, welche meinen, man müsse den Staat Israel unterstützen, um die Endzeit herbeizuführen, muss entschieden widersprochen werden, ohne dass damit jedoch sich eine Israel und/oder das Judentum ablehnende Haltung verbindet.

### 5.2 ZIONISMUS

#### *5.2.1 ZUM BEGRIFF*

- 220) Den Zionismus als ein Streben von Juden nach einem eigenen und womöglich dem heiligen Land gibt es in verschiedenen Ausprägungen. Zu unterscheiden sind v.a. politischer Zionismus und religiöser Zionismus. Der politische Zionismus hatte historisch die Zielsetzung, angesichts von Pogromen und Verfolgung für die Juden ein eigenes Land zu schaffen, das nicht notwendig in Palästina liegen musste. Im Vordergrund stand das pragmatische Suchen nach Lösungen für die vielerorts verfolgte Judenschaft. Dagegen ist der religiöse Zionismus von der Hoffnung auf eine Rückkehr in das gelobte Land nach den Verheißungen des Gottes Israels beseelt; z.T. ist das explizit mit messianischen Vorstellungen verbunden.

#### *5.2.2 POLITISCHER ZIONISMUS AUS LUTHERISCHER SICHT*

- 221) Der politische Zionismus ist vor allem vor dem Hintergrund jahrhundertelanger antisemitischer und antijüdischer Erfahrungen von gesellschaftlich akzeptierter und oft genug auch staatlich initiiert oder sanktionierter Diskriminierung, Verfolgung, Ausgrenzung, Ghettoisierung, Deportation, von Pogromen und anderen Formen antijüdischer Gewalt zu verstehen. Hinzu kommt im 19. Jahrhundert, insbesondere in Osteuropa, die Massenverelendung, die mit besonderer Härte die Juden betraf, denen (als eine Form und Folge der gängigen Diskriminierung) zugunsten der nichtjüdischen Bevölkerung oftmals auch die wenigen, ihnen überhaupt erlaubten Berufsausübungs- und Gelderwerbsmöglichkeiten untersagt wurden. Ansätze jüdischer Emanzipation in Europa erschienen den Vertretern des politischen Zionismus als gescheitert, die Assimilation als Weg in die Selbstaufgabe jüdischer Identität. Die soziale und politische Forderung der

---

<sup>208</sup> Vgl. BSLK 72, Anm. 3. Dort ein Beleg für den Kontakt zwischen chiliastisch geprägten Christen und Wormser Juden.

<sup>209</sup> „Item, werden hie verworfen auch etlich judisch Lehren, die sich auch itzund eräugen, daß vor der Auferstehung der Toten eitel Heilige, Fromme ein weltlich Reich haben und alle Gottlosen vertilgen werden.“ CA 17 (5), BSLK 72 (BSELK 112–113); ähnlich Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion – Institutio Christianae Religionis, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2012, 553f. (Inst. III, 25.5).

- politischen Zionisten nach der Schaffung eines eigenen völkerrechtlich anerkannten jüdischen Staates muss daher als nachvollziehbar und gerecht bewertet werden.
- 222) Dennoch gilt, dass eine lutherisch-theologische Positionierung zum modernen Staat Israel, zur Legitimität seiner Staatsgrenzen, seiner Sicherheits-, Innen- oder Außenpolitik usw. sich nur insofern vornehmen lässt, als festzuhalten ist, dass all dieses in den Bereich des ‚Reiches zur Linken Gottes‘ gehört. Grundsätzliche Fragen wie z. B. die nach dem Existenzrecht des Staates Israel oder dessen Recht auf Selbstverteidigung unterliegen denselben Prinzipien der lutherischen Ethik, wie sie auch auf andere Staaten anzuwenden wären.
- 223) Zu beachten ist, dass alle Formen und Ausprägungen von ‚Anti-Zionismus‘ zumindest latent antijüdische und antisemitische Grundzüge aufweisen. In diesem Kontext sind Auffassungen, die das Existenzrecht des Staates Israel bestreiten, aus lutherischer Sicht abzulehnen.
- 224) Zu tagespolitischen Meinungen und Entscheidungen israelischer Politiker bzw. des Staates Israel sowie zu politischen Meinungen und Entscheidungen deutscher Politiker bzw. Regierungen, die Israel oder die Beziehungen zu Israel betreffen, können und werden lutherische Christen unterschiedliche Haltungen einnehmen, die sie vor ihrem an Gottes Wort gebundenem Gewissen jeweils zu verantworten haben.
- 225) Daraus ergeben sich allerdings auch Grenzen zulässiger Meinungs- und Handlungsfreiheit, etwa dort, wo beispielsweise politisches Denken oder Handeln gegenüber (Juden und) dem Staat Israel pseudotheologisch auf der Basis einer ‚biblischen Verwerfungstheologie‘ oder einer ‚Christusmörder-Theorie‘ usw. begründet wird.

### 5.2.3 RELIGIÖSER ZIONISMUS AUS LUTHERISCHER SICHT

- 226) Der religiöse Zionismus beruht auf der biblischen Erwählung Israels und den im Zusammenhang mit dieser Erwählung erfolgten göttlichen Verheißungen, insbesondere auch der Landverheißung. Er sieht die moderne Inbesitznahme des ‚gelobten Landes‘ als wenigstens teilweise Erfüllung dieser Verheißungen.<sup>210</sup>
- 227) Mit Röm 11,29 ist festzuhalten, dass Gottes Gaben und Berufung unwiderruflich sind (vgl. auch z. B. Ps 33, 4: ‚Was [der Herr] zusagt, hält er gewiss‘).<sup>211</sup> Andererseits ist die Frage berechtigt, ob die Einlösung der Landverheißung nicht bereits mit der ersten Landnahme erfolgte und wie Exilierungen und Landverlust theologisch zu bewerten sind. Weder lässt sich aus christlicher Sicht belegen, dass die Gründung des modernen Staates Israel eine Erfüllung der alten Verheißung darstellt, noch kann theologisch einfach das Gegenteil behauptet werden.
- 228) Deshalb muss zwar der persönlichen frommen Überzeugung (*pia opinio*), die in der Wiedererstehung des Staates Israel nach 1945 einen Erweis der bleibenden Erwählung des Volkes Israel, der Güte und Barmherzigkeit Gottes bzw. dafür erkennt, dass ‚der alte Gott noch lebt und im Regimente sitzt‘, nicht widersprochen werden.
- 229) Aber eine Geschichtstheologie, die versucht, weltgeschichtliche oder aktuell-politische Ereignisse in einen biblisch begründeten Zusammenhang mit der Heilsgeschichte zu bringen, und säkulare Ereignisse von daher mit dem Anspruch biblischer Verbindlichkeit interpretieren will, beansprucht eine nach lutherischer Überzeugung den Menschen nicht gegebene Deutungshoheit.
- 230) Der religiöse Zionismus kann also nicht verbindlich geschichtstheologisch begründet werden. Noch weniger sind umgekehrt antizionistische, antijüdische und antisemitische oder auch antiisraelische Auffassungen theologisch zu begründen. So verwahrt sich lutherische Theologie gegen jegliche Form einer Enterbungs- oder Substitutionstheologie und gegen alle Aussagen, welche Kritik und Gegnerschaft gegen den modernen Staat Israel religiös begründen wollen.

---

<sup>210</sup> Es gibt auch eine Spielart des religiösen Zionismus, welche jegliche menschlich-politischen Bestrebungen in diesem Zusammenhang ablehnt und alle Verheißungserfüllung durch Gottes unmittelbares Eingreifen erwartet.

<sup>211</sup> Vgl. o. 1.1.2, 1.1.4, u. 1.2.3.

- 231) Nach lutherischer Überzeugung liegt das Heil in Jesus Christus als dem Zielpunkt der Heilsgeschichte. Von hier aus ist jegliche politische Theologie, die das Heil anderweitig verorten will, kritisch zu sehen.

## LITERATUR (IN AUSWAHL)

Agende für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen. Erster Teil. Die Gottesdienstordnung, Cottbus 1886.

Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. I. Ausgabe für die evangelisch-lutherische (althuth.) Kirche, Berlin 1957.

Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (Hg.), Leitlinien für die ökumenische Zusammenarbeit in den Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene, Frankfurt/M. 2013.

Arbeitskreis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche für Zeugnis unter den Juden e.V. (Hg.), Lutherische Christen und Juden, Hannover 1998.

Paul Gerhard Aring, Christen und Juden heute – und die „Judenmission“? – Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland, Frankfurt/M. 1987.

David E. Aune, Chiliasmus II. Neues Testament, RGG<sup>4</sup> 2, 136–137.

Matthias Lutz-Bachmann/Alexander Fidora (Hg.), Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter, Darmstadt 2004.

Christoph Barnbrock, Predigen – zum Beispiel auch am Israelsonntag. Praktische Anregungen im Anschluss an Alexander Deeg, in: Israelsonntag. Eine Arbeitshilfe, 11. Jg. (2007), hg. v. Koordinator der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) für Kirche und Judentum im Auftrag der Kirchenleitung der SELK, 13-17.

Christoph Barnbrock, Große und kleine Predigten. Aus der gemeinsamen jüdisch-christlichen Predigtgeschichte lernen, in: Israelsonntag. Eine Arbeitshilfe, 13. Jg. (2009), hg. v. Koordinator der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) für Kirche und Judentum im Auftrag der Kirchenleitung der SELK, 16-20.

Friedrich Battenberg, Das Heilige Römische Reich bis 1648, in: Elke-Vera Kotowski/Julius H. Schoeps/Hiltrud Wallenborn (Hg.), Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa, Bd. 1: Länder und Regionen, Darmstadt 2012, 15–46.

Arnulf H. Baumann, Christliches Zeugnis und die Juden heute. Zur Frage der Judenmission, Hannover 1981.

Arnulf H. Baumann, Gottesdienst bei Juden und Christen, in: Christoph Barnbrock/Werner Klän (Hg.), Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten (FS V. Stolle), Münster u.a. 2005, 21-28.

Arnulf H. Baumann, *Judenmission: Christliches Zeugnis unter Juden. Betandsaufnahme und Ausblick*, *Jud.* 38 (1982) 3–13.

Jörg Baur, *Sola Scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung*. In: Ders., *Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen*, Tübingen 1993, 46–113.

Gunnar Beier/Markus Holmer (Hg.), *Blickwinkel. Ein gemein(d)schaftliches Lesebuch der Dreieinigkeitsgemeinde Hamburg, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche 1896-1996*, Groß Oesingen [1996].

*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen <sup>6</sup>1967.

*Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, Göttingen 2014.

Wolfgang Benz/Werner Bergmann (Hg.), *Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus*, Freiburg/Br. u.a. 1997.

Dietz Bering, *Eine Tragödie der Nähe? Luther und die Juden*, in: *Architectura Poetica. FS Johannes Rathofer (Kölner Germanistische Studien 30)*, Köln 1990, 327–344.

Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, München <sup>6</sup>1986.

Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik*, Berlin/New York 2004.

Heinrich Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*, Tübingen 1948.

Thomas Brechenmacher, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 2005.

Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion – Institutio Christianae Religionis*, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2012.

Peter Cornehl, *Der Evangelische Gottesdienst – Biblische Kontur und neuzeitliche Wirklichkeit*, Bd. 1: *Theologischer Rahmen und biblische Grundlagen*, Stuttgart 2006.

Alexander Deeg, *Predigt und Derascha (APTLH 48)*, Göttingen 2006.

Alexander Deeg/Walter Homolka/Heinz-Günther Schöttler (Hg.), *Preaching in Judaism and Christianity (SJ XLI)*, Berlin/New York 2008.

Alexander Deeg/Irene Mildenerger (Hg.), „... dass er euch auch erwählet hat“. *Liturgie feiern im Horizont des Judentums (BLSp 16)*, Leipzig 2006.

Ulrich Dehn (Hg.), *Noah – Allianz unter dem Regenbogen? Juden, Christen und Muslime im Gespräch (AEZW 163)*, Berlin 2002.

Franz Delitzsch, *Die Mission der Kirchen an die Juden (1858)*, in: Ders., *Missionsvorträge (SIJL 32a)*, Leipzig 1892, 3–16.

Werner Dettmar, *Eine neue Christologie? Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Juden und Christen*, *DtPfrBl* 92 (1992) 183–186.

J. Cornelis de Vos/Folker Siegert (Hg.), *Interesse am Judentum. Die Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1989–2008 (MJSt 23)*, Berlin u.a. 2008.

- Walter Dietrich / Martin George / Ulrich Luz (Hg.), *Antijudaismus – christliche Erblast*, Stuttgart 1999.
- Reinhard Dobert (Hg.), *Zeugnis für Zion. FS zur 100-Jahrfeier des Evang.-Luth. Zentralvereins für Mission unter Israel e.V.*, Erlangen 1971.
- Ernst Ludwig Ehrlich, *Abschied von der Judenmission. Antwort an Arnulf Baumann*, *Jud.* 38 (1982) 14–23.
- Friedmann Eissler, *Maskilim und Messias. Endzeiterwartung bei den frühen Karäern*, *Judaica* 59 (2003) 164–181. 242–255.
- Evangelisch-Lutherische Kirchenagende, hg. v. d. Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Bd. 1, Freiburg u.a. 1997 [Handausgabe 2009].
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Christen und Juden I–III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000*, Gütersloh 2002 (3 Bde. in einem).
- Hubert Frankemölle, *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube. Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog*, Stuttgart 2009.
- Hubert Frankemölle, *Mission II. Christentum 1. Neues Testament*, *RGG*<sup>4</sup> 5, 1273–1275.
- David Frankfurter/Joseph Dan, *Apokalyptik III. Jüdische Apokalyptik*, *RGG*<sup>4</sup> 1, 592–594
- Gedenke, Gott, an Deine Gemeinde! *Handreichung zur Uebung des Gemeindegebets in Kirche und Haus*, Melsungen 1892.
- Martin George, *Antijudaismus bei den Kirchenvätern. Eine notwendige Polemik*, in: Walter Dietrich/Martin George/Ulrich Luz (Hg.), *Antijudaismus – christliche Erblast*, Stuttgart 1999, 74–92.
- Geschichte der lutherischen Freikirchen im Dritten Reich – eine Dokumentation. Selbständige Ev.-Luth. Kirche, 6. Kirchensynode (1987), Berichte Bd. II*, SELK-Kirchenkanzlei Hannover 1987.
- Bernd Ginzler/Günter Fessler (Hg.), *Die Kirchen und die Juden. Versuch einer Bilanz*, Göttingen 1997.
- Leonhart Goppelt, *Israel und die Kirche, heute und bei Paulus*, in: Ders., *Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament*, Göttingen 1968, 165–189.
- Frantisek Graus, *Judenfeindschaft im Mittelalter*, in: Wolfgang Benz/Werner Bergmann (Hg.), *Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus*, Freiburg/Basel/Wien 1997, 35–60.
- Wolfgang Greive/Peter N. Prove (Hg.), *Jüdisch-lutherische Beziehungen im Wandel?*, Stuttgart 2003.
- Karl-Erich Grözinger, *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*, Bd. 3: *Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert*, Frankfurt M./New York 2009.
- Klaus Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6)*, Leipzig <sup>4</sup>2012, 288–289.
- Klaus Haacker, *Die neutestamentliche Wissenschaft und die Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden*, *ThBeitr* 14 (1983) 188–201.
- Berndt Hamm, *Schuld und Verstrickung der Kirche. Vorüberlegungen zu einer Darstellung der Erlanger Theologie in der Zeit des Nationalsozialismus*, in: Wolfgang Stegemann (Hg.), *Kirche und Nationalsozialismus*, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 11–55.

Art. Hauskirche von Dura Europos, [http://de.wikipedia.org/wiki/Hauskirche\\_von\\_Dura\\_Europos](http://de.wikipedia.org/wiki/Hauskirche_von_Dura_Europos) (Stand: 28.12.2012).

Hans Hermann Henrix, Herausforderung und Verheißung: Liturgie im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs, in: Alexander Deeg/Irene Mildenerger (Hg.), „... dass er auch euch erwählet hat“. Liturgie feiern im Horizont des Judentums (BLSp 16), Leipzig 2006, 11–32.

Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. 2: Dokumente von 1986 – 2000, Paderborn/Gütersloh 2001.

Siegfried Hermle, Evangelische Kirche und Judentum - Stationen nach 1945 (AKZG.B 16), Göttingen 1990.

Otfried Hofius, Das Evangelium und Israel, in: Ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 175–202.

Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg 2008.

Friedrich Wilhelm Hopf, 40 Jahre nach dem Novemberpogrom. Mühlhausener Pfarrer klagt wegen eigener Untätigkeit, in: Ders., Kritische Standpunkte für die Gegenwart. Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf des Drittes Reichs, über seinen Bekenntniskampf nach 1945 und zum Streit um seine Haltung zur Apartheid, hg. v. Markus Büttner/Werner Klän (OUH.E 11), Göttingen 2012, 380–383.

Andreas Hornung, Messianische Juden zwischen Kirche und Volk Israel. Die Begründung und Entwicklung ihres Selbstverständnisses, Gießen 1995.

Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Psalmen 101-150 (HThKAT), Freiburg u.a. 2008.

Hans Hübner, Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9–11 (FRLANT 136), Göttingen 1984.

Heinz Hürten, Deutsche Katholiken 1918 bis 1945, Paderborn u.a. 1992.

Christine Jahn (Hg.), Arbeit an der Perikopenrevision. Erste Entwürfe zur Diskussion: Advent, Hannover 2012.

Jochen-Christoph Kaiser/Martin Greschat (Hg.), Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung, Frankfurt/M. 1988.

Christina Kayales (Hg.), Was jeder vom Judentum wissen muß, Gütersloh 2005.

Marion Kaplan (Hg.), Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland vom 17. Jahrhundert bis 1945, München 2003.

Thomas Kaufmann, Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011.

Wolfram Kinzig (Hg.), Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen, Stuttgart 2002.

Wolfram Kinzig, Philosemitismus. Teil I: Zur Geschichte des Begriffs, EuA 70 (1994) 202–228.

Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden, Leuenberger Texte 6, 2001.

Kai Kjaer-Hansen/Ole C. Kvarme, Messianische Juden. Judenchristen in Israel (ErTb 67), Erlangen 1983.

Werner Klän, Selbständige evangelisch-lutherische Kirchen im „Dritten Reich“. Versuch einer Zwischenbilanz, LuThK 11 (1987) 73–87.

Werner Klän, Trauerarbeit tut not. Gedenkrede zur Feierstunde in der Gedenkstätte Bergen-Belsen am 6. Oktober 1990 anlässlich der 119. Jahrestagung des Evangelisch-lutherischen Zentralvereins für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen e.V., Fül 73 (1990), 147–155.

Werner Klän, Zum Gedenken: 75 Jahre Novemberpogrom, LuThK 37 (2013) 206–223.

Werner Klän/Gilberto da Silva (Hg.), Quellen zur Geschichte selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland. Dokumente aus dem Bereich konkordienlutherischer Kirchen (OUH.E 6), Göttingen 2010.

Bertold Klappert, Israel ist das Licht der Völker, LM 32 (1993) 29–32.

Bertold Klappert: Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths, München 1986.

Bertold Klappert (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterung zum Synodalabschluß der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980.

Bertold Klappert, Die Wurzel trägt dich. Einführung in den Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode, in: Umkehr und Erneuerung, hg. von Bertold Klappert/Helmut Starck, Neukirchen-Vluyn 1980, 23–54.

Hans Christian Knuth, Zum Thema Judenmission. Vortrag in der „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen“ auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag am 14. Juni 2001 in Frankfurt am Main (TVELKD 105), Hannover 2001.

Ulrich Körtner, Chiliasmus V. Systematisch, RGG<sup>4</sup> 2, 141–143.

Elke-Vera Kotowski/Julius H. Schoeps/Hiltrud Wallenborn (Hg.), Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa, Bd. 1: Länder und Regionen, Darmstadt 2012.

Heinz Kremers, Judenmission heute? Von der Judenmission zur brüderlichen Solidarität und zum ökumenischen Dialog, Neukirchen-Vluyn 1979.

Heinz Kremers/Erich Lubahn (Hg.), Mission an Israel in heilsgeschichtlicher Sicht, Neukirchen-Vluyn 1985.

Thomas Küttler, Umstrittene Judenmission. Der Leipziger Zentralverein für Mission unter Israel von Franz Delitzsch bis Otto von Harling, Leipzig 2009.

Thomas Küttler, Wie soll die Kirche des Neuen Bundes sich zum Judentum stellen?, in: Folker Siegert (Hg.), Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum, Göttingen 2012, 331–346.

Hans Lochmann/Peter Lochmann, Aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche am Niederrhein, Köln/Düsseldorf 1981.



Hans Lochmann/Peter Lochmann, *Einsame Wege. Seit 150 Jahren Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche*, Köln/Düsseldorf 1980.

Albrecht Lohrbächer/Helmut Ruppel/Ingrid Schmidt (Hg.), *Was Christen vom Judentum lernen können*, Stuttgart 2006.

Steven M. Lowenstein, *Anfänge der Integration 1780–1871*, in: Marion Kaplan (Hg.), *Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945*, 126–224.

Martin Luther, *Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei* (1523), WA 11, 314–336.

Martin Luther, *Predigt über Matt 8,23–27* am 31. Januar 1546, WA 51, 148–163.

Martin Luther, *Eine Vermahnung wider die Juden*, WA 51, 195–196.

Martin Luther, *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*, WA 53, 579–648.

Martin Luther, *Von den Juden und ihren Lügen*, WA 53, 417–552.

Ulrich Luz: *Das ‚Auseinandergehen der Wege‘. Über die Trennung des Christentums vom Judentum*, in: Walter Dietrich/Martin George/Ulrich Luz (Hg.): *Antijudaismus – christliche Erblast*, Stuttgart 1999, 56–73.

Ulrich Luz, *Judenmission im Lichte des Neuen Testaments*, Zmiss 4 (1978) 127–133.

Ulrich Luz, *Zur Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden. Bemerkungen zur Diskussion über die Rheinländer Synodalbeschlüsse*, Jud. 37 (1981) 195–211.

Fritz Majer-Leonhard, *Judenchristentum II. Im Mittelalter und in der Neuzeit*, RGG<sup>3</sup> 3, 972.

Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Christen und Juden – jetzt*, Jud. 43 (1987) 86–100.

Wilhelm Maurer, *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte*, Stuttgart 1953.

Kurt Meier, *Evangelische Kirche und „Endlösung der Judenfrage“*, in: Wolfgang Stegemann (Hg.), *Kirche und Nationalsozialismus*, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 75–95

Michael Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, Tübingen 2011.

Irene Mildenerger, *Der Israelsonntag. Gedenktag der Zerstörung Jerusalems* (SKI 22), Berlin 2004.

Simon C. Mimouni. *Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien*, NTS 38 (1992) 161–186.

Joachim Molthagen, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen 1975.

Jürgen Moltmann, *Jesus zwischen Juden und Christen*, ET 55 (1995) 49–63.

Franz Mußner, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg u.a. 1991.

Christian Neddens, *Unerwartete Nähe und naheliegende Weggemeinschaft*, in: Jürgen Kampmann/Werner Klän (Hg.), *Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen. Theologische*

Ortsbestimmungen im Ringen um Anspruch und Reichweite konfessioneller Bestimmtheit der Kirche (OUH.E 14), Göttingen 2014, 232–269.

Heiko A. Oberman, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, München 1983.

Peter von der Osten-Sacken, Gottesdienst im Judentum – Gottesdienst im Christentum, in: Alexander Deeg/Irene Mildenerger (Hg.), „... dass er euch auch erwählet hat“. Liturgie feiern im Horizont des Judentums (BLSp 16), Leipzig 2006, 63–88.

Peter von der Osten-Sacken, Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels (VIJK 15), Berlin <sup>2</sup>1994.

Peter von der Osten-Sacken, Martin Luther und die Juden, Stuttgart 2002.

Passion und Ostern. Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. II/1, hg. v. d. Kirchenleitung der VELKD, Hannover 2011.

Stefanie Pfister, Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung (DBTRP 3), Münster 2008

Torben Rakowski, Der „Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“ (1839–1852) im Kontext der deutschen protestantischen Judenmission im 19. Jahrhundert, Hermannsburg 2007 (Masterthese; Fundort unter [Zugriff am 11.3.2015]: <http://hdl.handle.net/11250/161968>).

Rat der EKD (Hg.), Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000, Gütersloh 2002.

Friedrich Rathje, Christlicher Glaube. Entwicklung – Erweckung – Mission – vor allem Judenmission. Am Beispiel des Pfarrbezirks Balhorn-Altenstädt bei Kassel, Groß Oesingen 1996.

Friedrich Rathje, Er wird Israel erlösen. Pfarrer Saul und die Judenmission in Balhorn (BIMS 4), Groß Oesingen 1986.

Hans L. Reichrath, Juden und Christen – eine Frage von „Ökumene“? – Was uns Römer 15,7–13 dazu lehrt, Jud. 47 (1991) 22–30.

Rolf Rendtorff (Hg.), Arbeitsbuch Christen und Juden. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh <sup>4</sup>1989.

Rolf Rendtorff, Christen und Juden heute. Neue Einsichten und neue Aufgaben, Neukirchen-Vluyn 1998.

Rolf Rendtorff (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. 1: Dokumente von 1945–1985, Paderborn/München 1988.

Karl-Heinrich Rengstorff/Siegfried von Kortzfleisch (Hg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, 2 Bde., Stuttgart 1968–1970.

Martin Rese, Israel und Kirche in Römer 9, NTS 34 (1988), 208-217.

Wolfgang Rülke, Gedanken zur „Judenmission“. Notizen zum 100. Todestag von Franz Delitzsch, DtPfrBl 91 (1991) 16–18.

Hartmut Rupp (Hg.), Handbuch der Kirchenpädagogik. Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, Stuttgart 2008.

Dieter Säger, Rettung der Heiden und Erwählung Israels. Einige vorläufige Erwägungen zu Römer 11,25–27, KuD 32 (1986) 99–119.

Hermann Sasse, Die Entstehung der Improperien, in: Jobst Schöne/Volker Stolle (Hg.), Unter einem Christus sein und streiten (FS W. Hopf), Erlangen 1980, 54–64.

Peter Schäfer, Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn 1983.

Berndt Schaller, „Judenmission“ und christliches Zeugnis. Anmerkungen zu einem unzeitgemäßen, aber nötigen Streit, EK 25 (1992) 638–641.

J(ohann) G(ottfried) Scheibel, Actenmäßige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union zwischen der reformirten und lutherischen Kirche [...], Erster Theil, Leipzig 1834.

Edmund Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 21985.

Thomas Schmeller, Der zweite Brief an die Korinther (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2010.

Albrecht Schöne: „Denn die Juden sind unsere Büchermacher und Bibliothekare“, in: Jürgen Diestelmann/Wolfgang Schillhahn (Hg.), Einträchtig Lehren. FS Jobst Schöne, Groß Oesingen 1997, 405–417.

Jobst Schöne, Laetare Jerusalem – Vom Schicksal einer Introitus-Antiphon, in: Wolfgang Schillhahn/Michael Schätzel (Hg.), Wortlaute (FS H. Günther), Groß Oesingen 2002, 329–336.

Hans-Joachim Schoeps, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten, Königstein/Ts. 1984.

Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.) (EHS.T 172), Frankfurt/M. u.a. 41999.

Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.–13. Jh.) (EHS.T 335), Frankfurt/M. u.a. 31997.

Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.) (EHS.T 497), Frankfurt/M. 1994.

Heinz Schreckenberg, Christliche Adversus-Judaeos-Bilder. Das Alte und Neue Testament im Spiegel der Christlichen Kunst (EHS.T 650), Frankfurt/M. 1999.

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, 6. Kirchensynode, Groß Oesingen, Bericht, Bd. II: Geschichte der lutherischen Freikirchen im Dritten Reich – mit Dokumentation.

Folker Siegert, Argumentation bei Paulus – gezeigt an Röm 9–11 (WUNT 34), Tübingen 1985.

Folker Siegert (Hg.), Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum, Göttingen 2012.

Wolfgang Stegemann (Hg.), Kirche und Nationalsozialismus, Stuttgart/Berlin/Köln 1990.

Johann Anselm Steiger, „Omnis Israel salvus fiet.“ Zur Interpretation von Röm 11 bei Luther sowie in der lutherischen und reformierten Orthodoxie im Spannungsfeld von Bußpredigt und Antijudaismus, in: Ders. (Hg.), *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit*, Bd. 2, Wiesbaden 2005, 559–583.

Johann Anselm Steiger, *Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Neukirchen-Vluyn 2011.

Günter Stemberger, *Juden und Christen im spätantiken Palästina*, Berlin 2007.

David H. Stern, *Restoring the Jewishness of the Gospel. A Message for Christians – Condensed from Messianic Judaism* (Jewish New Testament Publications), Clarksville (MD) 1988.

[Volker Stolle], Bausteine für den Gottesdienst im jüdisch-christlichen Dialog, [http://www.selk-deutschland.de/download/Kirche-und-Judentum\\_3.pdf](http://www.selk-deutschland.de/download/Kirche-und-Judentum_3.pdf) (Stand 28.12.2012).

Volker Stolle, „Den christlichen Nichtariern nimmt man alles.“ Der evangelische Pädagoge Karl Mützelfeld angesichts der NS-Rassenpolitik (MJSt 22), Berlin 2007.

Volker Stolle, *Ein ungenutztes Erbe. Die frühere altlutherische Kirche und das Zeugnis unter den Juden* (BIMS 3), Groß Oesingen 1986.

Volker Stolle, *Im tiefen Tal. Die Bleckmarer Mission während des Dritten Reiches* (BIMS 2), Groß Oesingen 1986.

Volker Stolle, Johann Gottfried Scheibel und die Judenemanzipation in Breslau, *LuThK* 36 (2012), 143–174.

Volker Stolle: Juden gegenüber weitgehend distanziert. Die Selbstständigen evangelisch-lutherischen Kirchen und die Juden im »Dritten Reich«, in: Daniel Heinz (Hg.): *Freikirchen und Juden im »Dritten Reich«. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld.* (Kirche - Konfession - Religion 54), Göttingen 2011, 215–244.

Volker Stolle, *Kirchenmission im Schatten nationalsozialistischer Macht*, *JGNKG* 84 (1986) 183–205.

Volker Stolle, *Schuld und Auftrag der Kirche gegenüber den Juden*, *MELF* 76 (1984) 158–162.

Volker Stolle, „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ – Juden und Christen in der Familie Gottes, *LuThK* 18 (1994) 72–84.

Herbert Strauss, *Antisemitismus und Holocaust als Epochenproblem*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung ‚Das Parlament‘* B 11/87, 14. 3. 1987, 20.

Art. *Synagoge von Dura Europos*, [http://de.wikipedia.org/wiki/Synagoge\\_von\\_Dura\\_Europos](http://de.wikipedia.org/wiki/Synagoge_von_Dura_Europos) (Stand: 28.12.2012).

Hans-Ulrich Thamer, *Protestantismus und „Judenfrage“ in der Geschichte des Dritten Reiches*, in: Jochen-Christoph Kaiser/Martin Greschat (Hg.), *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*, Frankfurt/M. 1988, 216–240.

Michael Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich* (EDG 44), München 2003.

Leo Trepp, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart u.a. 1992.

Monika Tworuschka/Udo Tworuschka, *Die Welt der Religionen: Das Judentum*, Gütersloh 2008.

Timo Vasko, Das christliche Zeugnis unter den Juden im 20. Jahrhundert, in: Friedrich Huber (Hg.), Mission erfahren, gepredigt, reflektiert, FS N.P. Moritzen, Erlangen 1988, 68–125.

Evelina Volkmann, Vom Judensonntag zum Israelsonntag. Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Stuttgart 2002.

Aleksandar-Sasa Vuletic, Christen jüdischer Herkunft im Dritten Reich. Verfolgung und organisierte Selbsthilfe 1933–1939, Mainz 1999.

Siegfried Wagner, Franz Delitzsch. Leben und Werk, Gießen <sup>2</sup>1991.

Johannes Wallmann, Der Pietismus und das Judentum, in: Markus Witte/Tanja Pilger (Hg.), Mazel tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum, Leipzig 2012 (SKI.NF 1), 177–194.

Bernd Wander, Judenchristen I. Neues Testament, RGG<sup>4</sup> 4, 601–603.

Michael Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011.

Dieter Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985.

Dieter Zeller, Juden und Heiden in der Mission des Paulus (FzB 8), Stuttgart <sup>2</sup>1976.

Erich Zenger, Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund? – Antwort auf Frank Crüsemann, KuI 9 (1994) 39–52.