

Wie ich mich verändert habe –
und was ich mir an Veränderung in Theologie und Kirche erhoffe
(Klaus Wengst)

1. Verweigerung einer Unterschrift unter etwas, das ich gelernt hatte und selbst noch vertrat

Anfang 1980 fasste die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland ihren – für sie selbst und die deutschen evangelischen Landeskirchen – bahnbrechenden Beschluss zur Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum. Der Dekan der Bonner Evang.-Theol. Fakultät ließ bald danach einen von einem Kollegen verfassten Entwurf unter den Fakultätsmitgliedern umlaufen, der als Stellungnahme gegen diesen Beschluss bei der nächsten Fakultätssitzung beraten und beschlossen werden sollte. Ich gehörte damals noch zur Bonner Fakultät. Bei der Lektüre dieses Entwurfs drängte sich mir das starke Gefühl auf, dass ich diese Ablehnung auf keinen Fall unterschreiben dürfte. Da ich wusste, bei der nächsten Fakultätssitzung verhindert zu sein, suchte ich den Dekan auf und sagte ihm, dass ich nicht unterschreiben würde. Er reagierte darauf so, dass er – wenn es keine einstimmige Zustimmung gäbe – die Stellungnahme gar nicht in die Fakultätssitzung einbringen würde. Wer wolle, solle persönlich unterschreiben. Das hat dann auch eine deutliche Mehrheit getan.

Meine Verweigerung der Unterschrift beruhte nicht auf begründeter Überlegung oder gar einer schon gewonnenen Position. Die Stellungnahme enthielt genau das, was ich im Studium gelernt und auch danach weiter vertreten hatte und wovon ich mich erst langsam lösen würde. Was hat dann dieses Bauchgefühl bei mir ausgelöst, nicht unterschreiben zu dürfen? Ich denke, dass dafür zwei unterschiedliche Erfahrungen verantwortlich waren. Einmal hatte ich in einem bestimmten Arbeitszusammenhang die Streitschrift des Kelsos gegen die Christen aus der Zeit nach der Mitte des 2. Jahrhunderts gelesen und gemerkt, dass sie zugleich eine Streitschrift gegen die Juden ist. Aus seiner Perspektive, nämlich der eines mittelplatonischen Philosophen, liegen beide, Christentum und Judentum, sozusagen im selben Spital krank. An seiner Kritik, von dieser Außensicht her, wurde mir – um ein anderes Bild zu gebrauchen – klar, dass Judentum und Christentum an ganz zentraler Stelle im selben Boot sitzen, nämlich im Reden von Gott. Und zwar insofern, dass von Gott nicht in philosophischen Allgemeinbegriffen gesprochen, sondern indem eine höchst konkrete, partikulare Geschichte erzählt wird. Das ist es, was Kelsos aufs Äußerste provoziert und was er als außerordentlich lächerlich empfindet, dass Gott – für ihn „das höchste Vollkommene“ – und eine bestimmte partikulare Geschichte zusammengedacht werden, eine Geschichte, die ihm zudem noch höchst unansehnlich erscheint. So sagt er von den Juden, sie seien „aus Ägypten entlaufene Sklaven gewesen, haben niemals etwas der Rede wert vollbracht, weder qualitativ noch quantitativ sind sie jemals etwas gewesen“ (Origenes, *Contra Celsum* IV 31). Bei den Christen ist dieses Negative eher noch gesteigert, da sie sich auf einen einzelnen Juden beziehen, der „aufs Ehrloseste gebunden“ und „aufs Schmähhchste bestraft worden ist“, nachdem „er sich gestern und vorgestern vor aller Augen aufs Schimpflichste herumgetrieben hat“ (VI 10). Die weitgehenden Konsequenzen, die sich aus dieser Gemeinsamkeit ergeben, sind mir erst viel später deutlich geworden. Aber immerhin war mir von daher das Diktum Blaise Pascals im Ansatz auf-

gegangen: „Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs – nicht der Gott der Philosophen.“

Zum anderen und vor allem hatte ich einige Zeit vorher erstmals lebendige Juden erlebt. Am 9. November 1978 fand im Bonner Münster eine große Gedenkveranstaltung 40 Jahre nach der Reichspogromnacht 1938 statt. Sie war von besonderer Eindrücklichkeit, vor allem durch die Rede des Vorsitzenden der Jüdischen Gemeinde. Ungefähr zur selben Zeit war ein aus Deutschland stammender Rabbiner aus den USA zu Besuch in Bonn und bat den Dekan unserer Fakultät um ein Gespräch. Der forderte mich als seinen ehemaligen Assistenten dazu auf, daran teilzunehmen. Der Rabbiner klagte über die religiöse und theologische Dürftigkeit der Bonner jüdischen Gemeinde und meinte, wir als theologische Fakultät müssten ihr helfen. Dieses in einer frappierenden Selbstverständlichkeit uns entgegengebrachte Vertrauen hat mich zugleich irritiert und tief berührt.

2. Versuche auf dem Weg vom Bauchgefühl zur Einsicht

Natürlich wollte ich dann auch sachlich begründet wissen, warum ich nicht unterschrieben habe. „Sachlich begründet“ hieß für mich als Neutestamentler: ob und wie sich diese Entscheidung vom Neuen Testament her begründen ließe. Ich habe dann zum nächstmöglichen Termin ein Seminar zu Röm 9–11 angeboten und mich danach immer wieder mit diesem Text beschäftigt. Eine entscheidende Einsicht ergab sich mir vom Anfang von Kapitel 9 und vom Ende von Kapitel 11 ziemlich schnell, dass nämlich Paulus das Israel-Sein Israels nicht von dessen Stellung zum Messias Jesus abhängig macht, sondern unumstößlich fest in der Erwähnung Gottes und also in Gottes Verlässlichkeit und Treue verankert. Aber beim Bedenken der Aussagen dazwischen, vor allem von Kap. 10, verfiel ich längere Zeit immer wieder in die alten erlernten Schemata. Daran wurde mir später klar, welche starke Kraft das traditionell Erlernte und Verinnerlichte sozusagen hinterrücks ausübte und wie schwer es war, eingefahrene Gleise zu verlassen, auf denen man gleichsam wie von selbst entlang rollte. Es dauerte noch viele Jahre und bedurfte der Hilfe anderer, bis ich mir von Röm 9–11 her in immer weiteren Anläufen Paulus und den Römerbrief erschloss und ein Verständnis gewann, das mich historisch und theologisch überzeugte und das traditionell lutherische als höchst problematisch erkennen ließ, das nichtmehr nachgesprochen werden darf.

Ein anderes Arbeitsfeld führte mich Ende der 70er Jahre völlig ungesucht zu der Nötigung, rabbinische Texte wahrzunehmen, veranlasst durch die damals aufkommende sozialgeschichtliche Fragestellung. Daran war ich beteiligt. Voraussetzung dafür war für mich eine schon Ende der Schulzeit im Gegensatz zum konservativen Elternhaus erfolgte Politisierung, die mich „links“ positionierte. Das wurde enorm verstärkt, als Ende Mai 1967 der Schah von Persien zum Staatsbesuch in Bonn war. In diesem Kontext erfuhr ich – mit anderen Studierenden zusammen – eine Festnahme mit anschließender Anklage wegen Aufruhr, Landfriedensbruch und Beleidigung eines ausländischen Staatsoberhauptes, die viele Monate später schließlich niedergeschlagen wurde. Aber diese Festnahme, der stundenlange Polizeigewahrsam und die Vernehmungen bei der politischen Polizei und der Staatsanwaltschaft haben mein Demonstrations- und Protestverhalten in den folgenden Jahren sehr gefördert. Einige Zeit später bin ich in die SPD eingetreten und wollte mich am „Marsch durch die Institutionen“

beteiligen, habe dort auch Funktionen wahrgenommen. U.a. war ich Vorsitzender der Jungsozialisten auf Bonner Stadtebene. Wir haben nicht nur theoretisiert, sondern versucht, Marx'sche politische Ökonomie auf konkrete kommunalpolitische Projekte herunter zu buchstabieren. Von daher ergab sich für meine Arbeit am Neuen Testament – wollte ich nicht in zwei völlig verschiedenen Welten leben – ganz von selbst die Frage nach der Wechselwirkung von Theologie und konkret gelebtem Leben: Wie bestimmen die Bedingungen, unter denen Menschen leben oder zu leben gezwungen sind, ihre Glaubensvorstellungen? Was wiederum tragen diese zur Bewältigung und vielleicht auch Veränderung ihrer Lebensbedingungen bei? So zu fragen, wurde enorm verstärkt durch die Wahrnehmung der damals aufkommenden latein-amerikanischen Befreiungstheologie. Durch die sozialgeschichtliche Fragestellung war mir bei der Arbeit am Johannesevangelium deutlich geworden, dass es im jüdischen Kontext entstanden sein müsste und es zum Verstehen seiner Entstehungssituation wichtig sei, rabbinische Texte wahrzunehmen. Allerdings meinte ich zunächst noch, mit Übersetzungen auskommen zu können und nicht unbedingt diese Texte im Original lesen zu müssen. Ohne solche Lektüre im Original ist die Erstfassung meiner Monographie zum Johannesevangelium entstanden: *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, Neukirchen 1981, ²1983. Das Buch war recht erfolgreich. Auch die 2. Auflage war bald vergriffen. Aber der Verlag hatte kein Interesse an einer dritten. Das war auch gut so. Einige Jahre später habe ich es für einen anderen Verlag gründlich überarbeitet. Die 3. Auflage erschien 1990, die vierte gleich danach 1991, mit einem ausführlichen Nachwort versehen.

Bei der Überarbeitung waren mir vor allem zwei Dinge aufgefallen: Erstens war ich erschrocken darüber, an wie vielen Stellen ich mich sehr unsensibel über das von mir als Gegenüber des Evangelisten angenommene entstehende rabbinische Judentum der Zeit nach 70 geäußert hatte. Und zweitens hatte ich in der 1. Auflage die auf Jesus bezogenen Exklusiv- und Absolutheitsaussagen des Johannesevangeliums im Gefolge Barth'scher Theologie schlicht nachgesprochen. Nun spürte ich, dass ich das jetzt schlechterdings nicht mehr vermochte. Das hatte Gründe.

3. Lernen mit Jüdinnen und Juden

Es war für mich ein Glücksfall, dass ich zum Sommersemester 1981 an die Ruhr-Universität Bochum berufen wurde. An der dortigen Fakultät herrschte eine andere Atmosphäre als in der Bonner. Der Umgang miteinander war direkter und offener, das Spektrum des Möglichen weiter. Hier lernte ich Kollegen kennen, vor allem Jürgen Ebach und Dieter Vetter, die in der Frage des Verhältnisses zum Judentum schon längst Lernprozesse hinter sich hatten und nun bei mir anstießen. Mit Jürgen Ebach entstand eine Freundschaft und Partnerschaft im Lernen, die sich durch die Jahrzehnte durchgehalten hat. Dieter Vetter hat stärker indirekt auf mich gewirkt durch Studierende, die bei ihm nicht nur Hebräisch gelernt hatten. Wenn ich in Vorlesungen oder Seminaren Dummes oder Schiefes über Jüdisches äußerte, stellten sie mich zur Rede. Ich ließ mich von ihnen hinterfragen und habe von ihnen und mit ihnen gelernt. Das brachte mich zu einem stärkeren Hinhören auf rabbinische Texte. Wie außerordentlich hilfreich sie sein können, wurde mir zum ersten Mal Ende der 80er Jahre bewusst, als ich in einem Seminar über Auferstehung auf einen bestimmten Text stieß. Immerhin, dank der Lektü-

re des Paulusbuches von E. P. Sanders (Paulus und das palästinische Judentum; deutsch: 1985), hatte ich es mir inzwischen zur Regel gemacht, bei „Billerbeck“ gefundene rabbinische Texte nur dann zu benutzen, wenn ich sie zuvor in ihrem eigenen Kontext gelesen hatte. Zu Matthäus 22,28 – in der Diskussion Jesu mit Sadduzäern über die Auferstehung – führt Billerbeck einen kleinen Ausschnitt aus dem Traktat Sanhedrin des babylonischen Talmuds an (92b) mit dem Interesse, den neutestamentlichen Text in seiner Intention davon abzugrenzen. Als ich die Stelle im Zusammenhang, eine Auslegung der großartigen Vision von Ezechiel 37, las, war ich fasziniert. Die spannendsten Aussagen hatte Billerbeck ausgelassen, wodurch die tatsächlich zitierten ihren Kontext verloren hatten und relativ belanglos geworden waren. Aber ich hatte auch gemerkt, wie schwierig und im Grund unmöglich es war, mit dem bisschen Bibelhebräisch, das unsereins am Anfang des Studiums gelernt hatte, die rabbinischen Texte im Original zu lesen.

Durch Dieter Vetter geprägte Bochumer Studierende brachten mich im Herbst 1986 für eine Gemeindeveranstaltung mit Edna Brocke in Verbindung. Diese Veranstaltung war folgenreich. Edna Brocke, die damals schon Lehraufträge an unserer Fakultät wahrnahm, bat mich einige Zeit später, mit ihr zusammen eine Lehrveranstaltung durchzuführen. Das taten wir dann erstmals im Wintersemester 1988/89. Genauer: Bei dieser ersten Veranstaltung habe ich mich nicht getraut, mich mit ihr zusammen als Gegenüber der Studierenden zu setzen, sondern habe den ersten Platz der Studierenden eingenommen. Das hat sich ab unserer zweiten gemeinsamen Veranstaltung geändert. Insgesamt wurden es bis zu meiner Pensionierung siebzehn gemeinsame Seminare und Übungen. Für mich war es ein großer Gewinn, von und mit einer in Deutschland lebenden, politisch sensiblen, säkularen Israelin lernen zu können, die die Texte ihrer jüdischen Tradition nicht „den Schwarzen“ überlassen will, sondern sie schätzt und sich um sie bemüht. Unsere Zusammenarbeit wurde immer selbstverständlicher. Zugleich habe ich durch sie gelernt, dass es bleibende Grenzen gibt, die zu respektieren sind.

Ein halbes Jahr vor der ersten Veranstaltung mit Edna Brocke war ich im Rahmen einer Gemeindereise zum ersten Mal in Israel. Dieser Besuch hat nachhaltigen Eindruck auf mich gemacht. Und das nicht nur deshalb, weil ich hier die Stätten der biblischen Erzählungen, die ich seit der Kindergottesdienstzeit kannte, in Augenschein nehmen konnte, sondern vor allem auch dadurch, dass ich einen Ort erlebte, an dem das Judentum kein Randphänomen ist, sondern an dem Jüdinnen und Juden ganz selbstverständlich die Mehrheit bilden. Hier wurde mir auch deutlich, dass ich keinen Pazifismus mehr vertreten könnte, jedenfalls keinen absoluten, wenn ich bejahe, dass es *diesen* Staat mit *diesen* Menschen an *diesem* Ort der Welt gibt.

Nachdem ich begonnen hatte, mich in meiner exegetischen Arbeit auf rabbinische Texte einzulassen, drängte sich mir, wie schon angemerkt, immer stärker das Empfinden auf, dass ich dafür besser Hebräisch können müsste. Bei der Feier des 60. Geburtstages meines ehemaligen Chefs Wolfgang Schrage im Spätsommer 1988 traf ich Katja Kriener, die gerade von ihrem zweiten Jahr in Jerusalem zurückgekommen war. Sie erzählte mir begeistert von „Studium in Israel“, wovon ich bis dahin nichts gehört hatte. Aus diesem Gespräch ergab sich der Plan, dass ich – sozusagen als Anhängsel von „Studium in Israel“ – zumindest am zweimonatigen Sommerulpan an der Hebräischen Universität in Jerusalem teilnehmen könnte. Das habe ich dann im Sommer 1991 getan, nachdem ich vorher im Wintersemester 1989/90 im Kurs bei Dieter Vetter mein Bibelhebräisch gründlich aufgefrischt und mich mit Hilfe eines Kassettenkurses anfangshaft in Iwrit eingearbeitet hatte. Besonders hilfreich war für mich das in den

Jerusalem Sprachkurs integrierte zweimal wöchentlich stattfindende Seminar zur Judentumskunde. In der in Israel gesprochenen Sprache in Mischna, Talmud und Midrasch eingeführt zu werden, wirkte als kräftiger Anshub für später erfolgreiches Weiterlernen. Zudem hatte ich in Esri Uval einen ausgezeichneten Lehrer. In der zweiten Hälfte dieser Zeit in Jerusalem war ich am Schabbatmorgen regelmäßig zu Gast in der Synagoge *Emet VeEmuna*. Dass Gott, zu dem ich mit meinen Vorfahren durch die auf Jesus bezogene Verkündigung gekommen bin, der Gott Israels ist, hat sich mir hier tief – und nicht zuletzt auch emotional – eingeprägt.

Während dieser Zeit in Jerusalem vermittelte mir Katja Kriener auch die Bekanntschaft mit David Flusser. Bei ihm hatte ich von vornherein einen Stein im Brett, weil er meine Arbeit an der Didache schätzte. Ich habe ihn, wenn ich in Jerusalem war, immer wieder besucht und dabei weniger mit ihm diskutiert, als vielmehr diesem in so beeindruckender Weite und Tiefe gebildeten Mann zugehört.

Durch Edna Brocke kam ich 1990 in die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag. Während der nächsten Jahrestagung Anfang Februar 1991, mitten im Irakkrieg, trat der Vorstand wegen unüberbrückbarer Gegensätze geschlossen zurück. Es wurde ein Fünfergremium eingerichtet, das bis zur nächsten Jahrestagung ausloten sollte, ob – und wenn ja, wie – die Arbeitsgemeinschaft weiter bestehen kann. In diesem Fünfergremium fand ich mich unversehens vor und wurde dann ein Jahr später christlicher Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft (bis 2006). Das gab mir die Chance kontinuierlicher jüdischer Gesprächspartnerschaft in einem bestimmten Arbeitszusammenhang. Dabei wurde mir mein jüdischer Mitvorsitzender Micha Brunlik besonders wichtig.

Ende 1992 lernte ich auf einer Tagung in Bad Boll Chana Safrai kennen, die damals an der Universität Utrecht Judentumskunde lehrte. Ich konnte sie für die Arbeitsgemeinschaft gewinnen. Für mich persönlich ergab es sich als Gewinn, dass wir uns, solange sie in Utrecht war, von 1993 bis 1997 dreimal jährlich abwechselnd in Bochum und Utrecht mit unseren Doktorandinnen und Doktoranden zu einem Studientag trafen und zu einem jeweils vorgestellten Projekt an rabbinischen Texten arbeiteten. Mit einer ausgewiesenen Spezialistin der rabbinischen Literatur zusammenzuarbeiten, bewirkte eine Verstetigung der an der Hebräischen Universität erhaltenen Initialzündung.

Ähnlich wie mit der „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen“ erging es mir mit dem „Studienkreis Kirche und Israel“. 1992 nahm ich erstmals an einer Tagung teil. Im Jahr darauf trat der damalige Vorsitzende Hermann Lichtenberger zurück, weil er leider von Münster nach Tübingen wechselte, und ich wurde sein Nachfolger (bis 2003). Für eine Reihe von Jahren standen während dieser Zeit die Tagungen unter dem Thema „Torah lernen!“ Es gab jeweils einen einzigen jüdischen Referenten, mit dem an einem bestimmten Abschnitt der Tora gearbeitet wurde. Als besonders eindrücklich ist mir die Tagung mit Rabbiner Yehuda Aschkenasy aus Hilversum, einem Überlebenden von Auschwitz, in Erinnerung.

4. Was habe ich gelernt?

Vor allem habe ich gelernt, dass das Lernen nicht aufhört. Und das wird nirgends deutlicher, als wenn man im Gespräch bleibt – in einem offenen Gespräch. Ein wirkliches Gespräch –

nicht eine Diskussion, in der ich Recht behalten oder bekommen will – setzt die selbstverständliche Anerkennung und Bejahung des anderen als anderen voraus. In ihrem Buch „Die Jüdin Pallas Athene“ beschreibt Barbara Hahn in einer Darstellung über Gespräche im Hause Simmel „das Wagnis jedes Gesprächs“ in folgender Weise: „Alle Beteiligten sind gemeinsam zu einer ‚Wahrheit‘ unterwegs, die ebensowenig fixiert werden kann wie der Beitrag, den jede und jeder dazu leistet. Das kann nur gelingen, wenn alle auf diesem Weg ein Stück weit vergessen können, wer sie sind“ (S. 147). Ich möchte das so aufnehmen und fortsetzen: Ja, „ein Stück weit vergessen können, wer wir sind“, aber wahrnehmen, wer der andere, wer die andere ist: im Hören auf das, was sie, was ihn bindet, was er, was sie zu sagen hat. Die gegenseitige Wahr-Nahme wird zur Bedingung der Möglichkeit, ein Stück weit zu vergessen, wer ich bin; und damit bin ich befreit vom Zwang, mich abzuschotten und zu verteidigen, sondern kann mich vielmehr wirklich öffnen, weil meine Identität nicht von mir behauptet werden muss, sondern geborgen und aufgehoben ist in der Wahr-Nahme des anderen. Das wäre auch die Bedingung dafür, nicht nur „ohne Angst verschieden sein“ zu können, wie es Adorno formuliert hat (*Minima Moralia*, S. 131), sondern – was vielleicht noch wichtiger ist – sich auch ohne Angst ändern zu können. Man kann sich ohne Angst ändern, wenn die Veränderung, die doch immer auch notwendig ist, nicht als von außen erzwungen, sondern als sich im Vollzug des Gesprächs ergebend und so als selbst gewollt und innerlich bejaht erfahren wird.

Aus solchen Veränderungen können sich Spannungen in der eigenen Gemeinschaft ergeben und sie haben sich ergeben. Sie wurden und werden hervorgerufen durch Ängste bei denjenigen, die dem Gespräch mit anderen fernstehen. Sie haben Verlustängste; sie fürchten, etwas zu verlieren, etwas, das für sie unveränderlich feststeht, das ihnen Halt gibt und das sie nun hinterfragt sehen. Es müsste ihnen vermittelt werden können, dass es hier etwas zu gewinnen gibt. Das ist jedenfalls meine eigene Erfahrung: Verloren habe ich im Gespräch mit Jüdinnen und Juden die mir überlieferte, im Studium weiter gelernte und eine Zeit lang auch selbst in Lehre und Forschung praktizierte theologische Judenfeindschaft. Gewonnen habe ich Zeuginnen und Zeugen desselben Gottes, zu dem meine Vorfahren durch Jesus gekommen sind und zu dem ich durch Jesus in Beziehung gesetzt bin und gehalten werde. Diese Zeuginnen und Zeugen verweisen mich auf das Eigene als zugleich Fremdes und halten mich damit im „Zwischen“. Das ist ein heilsamer Raum, der weiter unterwegs sein lässt im Suchen und Fragen, in dem das in der eigenen Tradition Bewährte wiederum der Bewährung und Bewahrheitung ausgesetzt wird, sodass es sich – in anderer Situation und sich dabei möglicherweise selbst verändernd – neu bewähren und bewahrheiten kann. Das entspricht dem biblischen Verständnis von Wahrheit. Nach ihm ist Wahrheit nicht eine Sammlung ein für alle male feststehender dogmatischer Sätze. Gottes Wahrheit erweist sich vielmehr in seinem Mitsein, in seiner Verlässlichkeit und Treue. Und für diejenigen, die sich darauf einlassen, die Glauben, stellt sich als wahr heraus, was sich unterwegs als Leben eröffnend bewährt.

Was ich als Neutestamentler im Gespräch mit Jüdinnen und Juden und – von ihnen angeleitet – besonders im Gespräch mit der jüdischen Tradition gelernt habe, ist vor allem die Einsicht, dass die neutestamentlichen Schriften, soweit sie aus dem 1. Jahrhundert stammen, von Haus aus jüdische Schriften sind und keine christlichen. Letzteres sind sie erst mit der allmählichen Entstehung des Christentums im Gegenüber und im Gegensatz zum Judentum ab dem 2. Jahrhundert geworden. Sie sind zum guten Teil in innerjüdischen Auseinandersetzungen entstanden und spiegeln sie wider. Dass sie somit im Blick auf ihre Abfassung und frühe Ver-

breitung als jüdische Schriften betrachtet werden müssen, ist von christlicher Auslegung als eine Herausforderung anzunehmen. Für mich heißt das, radikal Abschied zu nehmen von einer jahrhundertlang eingeübten und ausgeübten Auslegung der neutestamentlichen Schriften, die sie vom Judentum als dunkler Folie abhob, wobei oft genug Jüdisches herabgewürdigt und verächtlich gemacht wurde. Ich möchte als christlicher Theologe keine Aussagen mehr machen, die ausdrücklich oder unter der Hand jüdische Identität und Integrität beeinträchtigen oder in Frage stellen. Dazu kann helfen, die Texte des Neuen Testaments konsequent auf ihrer biblischen Grundlage und innerhalb ihrer jeweiligen Auseinandersetzungen zu verstehen, die nicht mehr die unsrigen sind. Die Unterschiedenheit unserer Situation, nachdem sich Christentum und Judentum schon lange als zwei Religionen herausgebildet haben und es dabei eine anhaltende und über weite Strecken auch gewalttätige christliche Judenfeindschaft gegeben hat – diese Unterschiedenheit unserer Situation von der Situation der Entstehung neutestamentlicher Texte muss bei deren Auslegung mitbedacht werden. Und zwar deshalb, damit nicht in innerjüdischen Auseinandersetzungen gemachte Aussagen als grundsätzlich negative Charakterisierungen des Judentums missbraucht werden.

5. Auf welche Veränderungen in Theologie und Kirche ich hoffe

Ich verbinde auch diesen Abschnitt mit Erfahrungen, die ich gemacht habe, Erfahrungen in einem bestimmten Arbeitsbereich der EKvW. Mitte der 90er Jahre wurde ich Mitglied des Ausschusses „Christen und Juden“ zu einem Zeitpunkt, als eine Landessynode zu diesem Thema als ernster werdende Möglichkeit ins Blickfeld geriet. In diesem Ausschuss herrschte eine Aufbruchsstimmung. Hier waren Menschen zusammen, die in der Kirche etwas bewegen wollten. Als dann das Thema „Juden und Christen“ für die Landessynode 1999 feststand und dafür eine Hauptvorlage erstellt werden sollte, wurde unser Ausschuss um weitere Mitglieder aus dem Theologischen Ausschuss ergänzt, die aufs Ganze gesehen weniger von der jüdisch-christlichen Thematik berührt waren. Als ständigen Gast hatten wir Landesrabbiner Henry Brandt dabei. Er hat wichtige Beiträge eingebracht, dabei nicht viel geredet, sich eher zurückgehalten. Für mich war es jedoch eine spannende Beobachtung, wie seine bloße jüdische Anwesenheit auf die „Neuen“ eine sensibilisierende Wirkung hatte. Ach, wie heilsam wäre es doch, wenn Christenmenschen sich bewusst machten, dass – wann und wo sie sich auch versammeln – immer *ein* Jude unter ihnen anwesend ist, wenn sie denn Jesu Verheißung in Mt 18,20 ernst nähmen: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“

Für den zentralen theologischen Teil der Hauptvorlage wurden zwei Entwürfe vorgelegt, einer von einem Kollegen für systematische Theologie aus Münster verfasst, einer von mir. Ich hatte sie in wichtigen Teilen als gegensätzlich empfunden und gemeint, der Ausschuss müsste sich entscheiden, mit welchem er weiterarbeiten wollte. Doch dann geschah etwas typisch Westfälisches: Beide wurden genommen. Nun, wir haben uns zusammengerauft, ohne alles glatt zu bügeln. An dem dann gefassten Beschluss der Synode hat mich besonders gefreut, dass hier erstmals eine deutsche evangelische Landeskirche – nicht in verklausulierten Kompromissformulierungen, sondern in aller Klarheit – jeder Form von Judenmission abgesagt hat.

In einem weiteren relativ langen Anlauf sollte es dann darum gehen, das auf dieser Synode Gewonnene in die Kirchenordnung einzuschreiben, was einige Landeskirchen bereits getan hatten. Dabei hatte die Landessynode 2000 vorgegeben, das möglichst trinitarisch zu formulieren. Diese Vorgabe hat viele Mitstreiter erzürnt, weil sie befürchteten, damit sollte bereits Erreichtes sozusagen wieder auf kirchliches Normalmaß zurückgeschraubt werden. Ich habe das nicht so gesehen. Mir erschien es im Gegenteil als große Chance, damit deutlich zu machen, dass es keinen Bereich im christlichen Bekenntnis gibt, der nicht von der bleibenden Verbundenheit mit Israel/Judentum bestimmt wäre. Kurz und klar gesagt: Es gibt im christlichen Glauben, weil und solange er biblisch begründet ist, keine israelfreien, keine judenfreien Räume. Nach einer ganzen Reihe von Ausschuss-Sitzungen ergab sich schließlich eine Formulierung, mit der alle Beteiligten einverstanden sein konnten. Sie wurde von der Landessynode 2005 angenommen und steht seitdem in Artikel 1 der Einleitenden Bestimmungen der Kirchenordnung als Satz 2. Da heißt es von der EKvW im Blick darauf, dass sie über ihre Lehre urteilt und sich ihre Ordnung gibt: „Sie tut dies im Vertrauen auf den dreieinigen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, der Israel zu seinem Volk erwählt hat und ihm die Treue hält, der in dem Juden Jesus, dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, Menschen zu sich ruft und durch den Heiligen Geist Kirche und Israel gemeinsam zu seinen Zeugen und zu Erben seiner Verheißung macht.“ Damit ist sachlich in der Kirchenordnung verankert, was im Vorwort des Präses zur Hauptvorlage 1999 ein markanter Satz so zum Ausdruck bringt: „Dabei geht es, wenn wir als Christen unser Verhältnis zum Judentum bedenken, nicht um ein Randthema, sondern um die Mitte unseres Christseins.“

Wenn es aber beim Verhältnis zum Judentum „um die Mitte unseres Christseins“ und also um unsere christliche Identität geht, dann kann das nicht nur mit einem Satz festgestellt werden, dann reicht auch nicht eine entsprechende Ergänzung der Kirchenordnung. Das muss vielmehr weitere Auswirkungen haben. Eine bald danach gezogene Konsequenz halte ich jedoch für schlicht falsch. Zwei Jahre nach der Ergänzung der Kirchenordnung wurde der Ausschuss „Christen und Juden“ abgeschafft. Was dort verhandelt werde, gehöre sachlich in den Theologischen Ausschuss. Das ist zwar völlig richtig, tut aber so, als wäre das Entscheidende schon geschafft, und rechnet nicht mit dem Beharrungsvermögen des immer schon Gewohnten. Ein weiter bestehender Ausschuss „Christen und Juden“ hätte nach zu ziehenden Folgerungen gefragt und wäre in dieser Hinsicht immer wieder initiativ geworden. So wäre z.B. in der Kirchenordnung nach Formulierungen zu suchen gewesen – es gibt sie! –, die nach der Ergänzung so nicht mehr in ihr stehen dürften. Oder, was mir erst kürzlich bei einer Ordination wieder aufgefallen ist: Die zu Ordinierenden werden auf das Zeugnis der Heiligen Schrift verpflichtet. So weit, so gut. Aber für dessen verbindliche Auslegung werden sogleich die altkirchlichen Bekenntnisse und die reformatorischen Bekenntnisschriften genannt. Sowohl die altkirchlichen Bekenntnisse als auch die reformatorischen Bekenntnisschriften sind, um es gelinde zu sagen, völlig israelvergessen. Wären nicht umgekehrt sie von der Heiligen Schrift her auszulegen?

Noch wichtiger wäre es, nach Konsequenzen für Prüfungsordnungen zu fragen. Wenn das Verhältnis zum Judentum „Mitte unseres Christseins“ ist und also zur christlichen Identität gehört, muss das seinen Niederschlag im Studium und den abschließenden oder auch begleitenden Prüfungen finden. Es hilft nicht zu argumentieren, was ja wiederum richtig ist: Weil dieses Verhältnis so zentral ist, muss es integraler Bestandteil des ganzen Theologiestudiums

sein. Schön und gut. Aber der tatsächliche Effekt ist, dass es faktisch fast gar nicht vorkommt. Nicht zuletzt braucht man dazu auch die entsprechenden Lehrenden.

Mein eigener Lernweg hat mir gezeigt, wie wichtig es war, dass ich Jüdinnen und Juden begegnet bin, dass ich unter ihnen Lehrerinnen und Lehrer gefunden habe, von denen und mit denen ich lernen konnte. Als ich von 1995–1999 Dekan unserer Fakultät war, wurde eine C3-Professur durch Pensionierung frei, von der klar war, dass sie inhaltlich nicht fortgeführt, sondern völlig neu beschrieben werden würde. Es war mir gelungen, sowohl unsere Fakultät als auch das Rektorat davon zu überzeugen, die Stelle mit dem Fach „Judentumskunde (Schwerpunkt rabbinisches Judentum)“ neu besetzen zu wollen und das möglichst mit einer Jüdin oder einem Juden. Die Stelle hatte keinerlei Ausstattung und sie konnte nur mit einer solchen ausgeschrieben werden. Leider bin ich unbegabt im Auftreiben von Sponsoren und Eintreiben von Geldern. Ich habe auch informell bei der Kirchenleitung in Bielefeld angefragt. Von dort bekam ich nicht nur keine Hilfe, sondern es wurde mir auch signalisiert, dass die Mitgliedschaft eines Juden oder einer Jüdin in einer Evang.-Theol. Fakultät eine kirchenrechtliche Unmöglichkeit wäre und also nicht die Billigung der Kirchenleitung finden würde. Ich gestehe, dass mir daraufhin die Aussage vom Verhältnis zum Judentum als „Mitte unseres Christseins“ als bloßes Lippenbekenntnis erschien. Als dann vom Ministerium die nächste Stellenstreichung an unserer Universität anstand, war die besagte C3-Stelle weg. Das wäre mein stärkster Wunsch an Theologie und Kirche in diesem Bereich: Es möchten doch an jeder deutschen Evang.-Theol. Fakultät die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, dass Jüdinnen und Juden ihre Tradition an ihnen vertreten können, damit Studierende und Lehrende die Möglichkeit auf lebendige jüdische Gesprächspartnerschaft erhalten.

Noch eine letzte kleine Anmerkung. Ich bin Professor für Neues Testament geworden, ohne in der Lage gewesen zu sein, die rabbinischen Texte im Original zu lesen. Ich halte das inzwischen für skandalös. Dabei bin ich mir ziemlich sicher, dass es sich bei mir nicht um einen Einzelfall gehandelt hat. Es ist schon eine Weile her, dass ich einen Aufsatz unter dem Titel veröffentlicht habe: „Hebräisch für Neutestamentler“. Jürgen Ebach zitiert David Flusser mit einer Aussage, die er nicht schriftlich verifizieren kann, sondern durch mündliche Tradition erhalten hat. Wie ich David Flusser kennengelernt habe, passt diese Aussage wunderbar zu ihm. Sie lautet: Das Alte Testament könne man zur Not auch ohne Hebräisch verstehen. Aber wie wolle man das Neue Testament verstehen, ohne Hebräisch zu können? Aus meiner Einsicht, dass hinter dem Griechisch vieler neutestamentlicher Schriften – nicht aller – deutlich ein aramäisch-hebräischer Sprachhintergrund zu erkennen ist, weil ihre Autoren zweisprachig waren, und also ihr Griechisch auch von daher verstanden werden muss, kann ich dem nur zustimmen. Aber wie bringt man Neutestamentler dazu, hinreichend Hebräisch zu lernen? Vielleicht würde es ja auch in diesem Punkt helfen, wenn sie jüdische Gesprächspartner an ihren Fakultäten hätten ...