

„Hat denn Gott sein Volk verstoßen?“ (Röm 11,1)

Zum Verhältnis von Kirche und Israel aus neutestamentlicher Sicht

von Gerd Häfner

Die Erklärung des II. Vatikanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*) wird aus den Reihen der Piusbruderschaft heftig attackiert. Auch die Aussagen über das Judentum und die nachkonziliare Entwicklung des Verhältnisses zum Judentum sind Gegenstand der Kritik. Der folgende Beitrag untersucht in Entgegnung zu dieser Kritik das Verhältnis von Kirche und Israel aus neutestamentlicher Sicht. In den Blick kommen die Ursprünge in Jesusbewegung und Urgemeinde, einzelne umstrittene Passagen sowie die grundsätzliche theologische Reflexion des Paulus in Röm 9–11.

Nachdem Papst Benedikt XVI. die Exkommunikation von vier Bischöfen der traditionalistischen Lefebvre-Bewegung aufgehoben hatte, wurde einer breiteren Öffentlichkeit ein Brief bekannt, den der deutsche Distriktobere der Piusbruderschaft, Franz Schmidberger, an die Deutsche Bischofskonferenz geschrieben hatte. In ihm bekundet sich ein Antijudaismus, den man theologisch und kirchlich für überwunden halten durfte. Bestritten wird nicht nur die Verbindung zum Judentum, die sich in der Rede von „unseren älteren Brüdern“¹ ausdrückt. Auch der alte Vorwurf vom Gottesmord lebt wieder auf. An ihm seien „die Juden mitschuldig, solange sie sich nicht durch das Bekenntnis der Gottheit Christi und die Taufe von der Schuld ihrer Vorväter distanzieren“². Dass es sich hier nicht um eine unbedachte briefliche Entgleisung handelt, ergibt sich aus einem Dokument mit dem Titel „Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils“, das auf der Internet-Seite der Piusbruderschaft zu finden war, inzwischen aber offensichtlich von dort entfernt wurde³ und nur noch unter anderen Adressen zugänglich ist⁴. In diesem vom selben Autor

¹ Den Begriff prägte Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986 (vgl. R. Rendtorff: *H.H. Henrix* [Hg.], Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn – München 1988, 106–111: 109).

² Das Zitat aus dem Brief wird angeführt von J. Röser, Die Traditionalisten und unser Konzil, in: *Christ in der Gegenwart* 61 (2009) 67f.: 67.

³ Noch im Februar 2009 fand sich unter der Adresse <http://www.fsspx.info/news/> unter dem Knopf „Lehre/Schriften“ das genannte Dokument im pdf-Format. Unter der neuen Adresse heißt der Link nur noch „Lehre“ und bietet keine Verbindung zu dem Text (<http://www.piusbruderschaft.de>). Eine Suche auf der Seite bietet zwar einen Link, der jedoch ins Nichts führt (<http://www.piusbruderschaft.de/component/content/article/17-theologische-schriften/294-die-zeitbomben-des-ii-vatikanischen-konzils> [29.06.2009]).

⁴ Vgl. http://www.medrum.de/files/Zeitbomben_des%20Konzils.pdf (29.06.2009) – eine trotz gleicher Auflagenangabe offensichtlich ältere Fassung, in der sich auf S. 11 auch die oben zitierte Formulierung aus dem Brief an die Deutsche Bischofskonferenz findet; die in Anm. 3 genannte Version bietet diese Passage nicht. So liegt die Vermutung nahe, dass der Text nach der öffentlichen Diskussion zunächst entschärft und dann ganz entfernt

stammenden Text wird u.a. die Erklärung des II. Vatikanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*) angegriffen und die Beziehung zum Judentum aus vermeintlich christlicher Sicht bestimmt. Dabei zeigen sich folgende Grundlinien: Eine Verbindung zum Judentum gibt es nur insofern, als es vor Christus „gläubige Juden“ gegeben hat – jene, die sich auf das Kommen des Erlösers ausgerichtet haben. Außerhalb dieser Erwartung oder nach dem Kommen Christi, der ausdrücklichen Übernahme des Christusbekenntnisses, gibt es kein Band zwischen Juden und Christen. Der alte Bund gilt als abgeschafft aufgrund der Verwerfung Christi durch die Juden, die Kirche wird „als Neuer Bund aus der durchbohrten Seite des Erlösers geboren“⁵. In Entgegnung zu diesen Aussagen soll im Folgenden das Zeugnis des Neuen Testaments unter historischen, exegetischen und theologischen Aspekten zur Sprache kommen.

1. Historische Zusammenhänge

a) Fragt man im Blick auf die Ursprünge nach dem Verhältnis des Christentums zum Judentum, so ist zunächst die jüdische Herkunft der Jesusbewegung zu bedenken. Dass Jesus von Nazaret und seine Jünger historisch in den Kontext des palästinischen Judentums einzuordnen sind, ist keine neue Erkenntnis, wird aber gerade in der jüngeren Jesusforschung nachdrücklich betont⁶. Jesus trat mit einer Botschaft auf, die dem Volk Israel das Reich Gottes als endzeitliches Vergebungsangebot Gottes verkündete und so die an den Rändern des Gottesvolkes („Zöllner und Sünder“) in die Mitte zurückholen wollte. Er überschritt in seinem Wirken die Grenzen Israels nicht. Bitten von Heiden um sein heilendes Eingreifen werden zunächst abgewiesen und erst aufgrund einer besonderen Vertrauensäußerung dann doch erfüllt⁷. Dass es sich dabei um Ausnahmefälle handelt, ergibt sich nicht nur aus der anfänglichen Weigerung Jesu, sondern auch aus dem Gesamtbefund der Jesusüberlieferung: Es ist nur eine Geschichte überliefert, die in ihrem Grundbestand in heidnischem Milieu angesiedelt ist (Mk 5,1–20: der Besessene von Gerasa). Dieser Tatbestand ist umso stärker zu gewichten, als die Träger der Jesusüberlieferung nach Ostern den Schritt über die Grenzen Israels hinaus getan haben. Diese (durchaus umstrittene) Entscheidung hat aber offensichtlich kaum zurückgewirkt auf die Gestaltung der Je-

wurde. Er wird im Übrigen auch von kirchenkritischer Seite wahrgenommen. Auszüge finden sich auf der Seite des Humanistischen Pressedienstes: <http://hpd.de/node/6334> (29.06.2009).

⁵ Die Beleglage ist angesichts der skizzierten Situation misslich. In der Fassung des Textes, die zu Beginn des Jahres im Internet unter <http://www.fspix.info/news> veröffentlicht war, finden sich die entsprechenden Passagen auf S. 18 (s. Anm. 3), in der aktuell zugänglichen Fassung auf S. 11 (s. Anm. 4).

⁶ Vgl. z.B. G. Theißen; A. Merz, *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch, Göttingen 2001, 29.

⁷ Vgl. Mk 7,24–30 (mit verdeutlichender Parallele in Mt 15,21–28, was die Beschränkung auf Israel betrifft); Mt 8,5–13 (mit Parallele in Lk 7,1–10). Die Reaktion Jesu auf die Bitte des Hauptmanns in Mt 8,7 ist am besten als ablehnende Frage zu deuten („und ich soll kommen und ihn heilen?“), weil so die Reaktion des Bittstellers unmittelbar einleuchtet: Er kontiert die Ablehnung mit einer Vertrauensäußerung, die dem Juden nicht zumutet, das Haus eines Heiden zu betreten (8,8). Vgl. zu dieser Auslegung U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 4 Bde., Zürich – Neukirchen-Vluyn 1985 (⁵2002); 1990 (⁴2007); 1997; 2002 (EKK 1/1–4), II, 14; P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart 2006 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1), 202f.

sustradition, so dass Jesus als Vorbild der Öffnung zu den Heiden präsentiert worden wäre.

Auch die erste nachösterliche Verkündigung erging zunächst ganz in jüdischem Horizont. Dies ist nicht nur aufgrund der Vorgaben des Wirkens Jesu plausibel, sondern spiegelt sich auch in der Darstellung der Apostelgeschichte, die den Weg des Evangeliums von „Jerusalem, ganz Judäa und Samaria bis an das Ende der Erde“ beschreibt (Apg 1,8) und dabei die Juden als Erstadressaten inszeniert und auch ausdrücklich benennt (3,26; 13,46). Das ist keine Sonderposition des Lukas: Auch Paulus spricht von diesem „zuerst“, das den Juden gilt (Röm 1,16; 2,9f.). Eine solche Formulierung gibt freilich schon zu erkennen, dass eine zweite Größe neben die erste tritt: die Heiden.

Dass die Christusverkündigung die Grenzen Israels überschreiten kann, war alles andere als selbstverständlich. Wahrscheinlich ging es schon bei dem in Apg 6 bezeugten innergemeindlichen Konflikt um mehr als nur um die Frage der Witwenversorgung. Jedenfalls treten zwei der dort genannten „Diakone“, Stephanus und Philippus, im Folgenden nicht in sozial-karitativer Funktion auf, sondern als Verkünder. Stephanus gerät in einen tödlichen Konflikt „um Tempel und Gesetz“ (Apg 6,8–8,3), Philippus missioniert in Samarien (8,4–13) und überschreitet so „die Ränder des innerjüdischen Konsenses um ein kleines aber grundlegendes Stück: Die Taufe hat nicht die Beschneidung und Anerkenntnis der jüdischen Kultgemeinde zur selbstverständlichen Voraussetzung“⁸. In dieses Bild passt sich ein, dass die Heidenmission von einer Stephanus nahestehenden Gruppe ausging⁹. Eine Opposition gegen deren theologischen Kurs ist nicht nur aus dem Konflikt hinter Apg 6 zu erschließen. Dass um die Frage, ob Heiden als Heiden in die Gemeinde aufgenommen werden können, gestritten wurde, ist unmittelbar bezeugt: Paulus spricht von den „Falschbrüdern“, die seine gesetzesfreie Heidenmission unterbinden wollen (Gal 2,4f.). Auch Apg 15,1f. benennt den Streitpunkt ausdrücklich, der dann im so genannten Apostelkonzil verhandelt wurde. Zwar wurde dort offenbar das grundsätzliche Recht der Heidenmission anerkannt (Gal 2,9), doch waren damit keineswegs alle Fragen geklärt, die sich aus der Verwurzelung des Christusbekenntnisses im Judentum ergaben:

(1) Das Projekt der Heidenmission blieb umstritten, wie der Konflikt zeigt, der den Galaterbrief veranlasst hat. Paulus schreibt ihn, weil judenchristliche Missionare in seine Gemeinden gekommen sind und von den Heidenchristen die Übernahme der Tora-Verpflichtung verlangten¹⁰. Im Römerbrief geht Paulus deshalb so ausführlich auf sein gesetzesfreies Evangelium ein, weil er angesichts der zurückliegenden Konflikte weiß, welche Opposition gegen sein Wirken unter den Völkern besteht.

(2) Der „antiochenische Zwischenfall“ (Gal 2,11–14) offenbart, dass die Konsequenzen aus dem Apostelkonzil auch von den Entscheidungsträgern unterschiedlich bestimmt wurden. Es ging um die Frage, ob Judenchristen mit Heidenchristen Tischgemeinschaft halten können. Paulus meinte: „Ja, unbedingt.“ Jakobus hingegen: „Nein, auf keinen

⁸ J. Becker, Paulus. Der Apostel der Völker. Tübingen 1989, 68, der dies auch auf die Taufe des Äthiopiens durch Philippus bezieht (Apg 8,26–40).

⁹ In diesem Sinn lässt sich jedenfalls die Notiz in Apg 11,19f. auswerfen: vgl. z.B. D. Zeller, Art. Heidenmission, in: NBL II (1995) 84f.: 84.

¹⁰ Diese im Ganzen unstrittige Situierung ergibt sich aus der theologischen Argumentation des Briefes und Aussagen wie Gal 4,21: 5,2f.: 6,12f.

Fall.“ Petrus sagte erst „ja“, dann „nein“. Da ihm in diesem Wechsel auch Barnabas folgte, einer der frühen Heidenmissionare und Weggefährte des Paulus, hatten die „Leute des Jakobus“ (Gal 2,12) offensichtlich gute Argumente. Jakobus bestritt zwar nicht das Recht der Heidenmission, jedoch durfte für ihn das Christusbekenntnis keinesfalls die Tora-Treue der Judenchristen beeinträchtigen. Das Gesetz blieb auch mit seinen Reinheits- und Speisegeboten gültige Bundesverpflichtung¹¹.

b) Die Ursprünge des Christentums sind also fest und unlösbar im Judentum verwurzelt, nicht nur in der historischen Voraussetzung des Wirkens Jesu, sondern auch in der nachösterlichen Bekenntnisbildung und Verkündigung. Was sich von der urchristlichen Geschichte noch erkennen lässt, schließt aus, dass die ersten Christen der Meinung waren, der „alte Bund“ sei durch die Verwerfung Jesu zerbrochen. Wer für die weitere Gültigkeit der Tora, der Bundessatzung Israels, eintritt, geht davon aus, dass der Bund in Kraft ist und von den an Christus glaubenden Juden nicht gebrochen werden darf. Wenn Paulus Freiheit vom Gesetz proklamiert, so folgt daraus nicht im Umkehrschluss, er sehe den Bund Gottes mit Israel als aufgehoben an. Seine scharfen Formulierungen (vor allem im Galaterbrief) richten sich gegen die Forderung, von den Heidenchristen müsse die Verpflichtung auf das Gesetz verlangt werden. Denn dies würde den Grundsatz verletzen, dass die Rettung für alle auf gleiche Weise in *Christus* eröffnet ist. Eine zusätzliche Bedingung würde diese exklusive Soteriologie relativieren. Mit der Frage nach der Gültigkeit des Bundes hat das für ihn nichts zu tun¹².

Auch die erkennbaren Konfliktlinien lassen sich also nicht in ein Raster einfügen, das durch gegensätzliche Auffassungen in der Frage bestimmt wäre, ob die Geschichte Gottes mit Israel nun an ihr Ende gekommen sei. Das Hinzukommen der Heiden ist eben ein *Hinzukommen*. Man konnte im Urchristentum darüber streiten, zu welchen Bedingungen dies möglich ist und wie die Einheit dieses (nun endzeitlich erweiterten) Gottesvolkes aus Juden und Heiden gewährleistet werden kann. Die Vorstellung, der alte Bund sei zerbrochen, ist damit aber nicht verbunden. Juden als ältere Geschwister im Glauben zu sehen, ist also voll und ganz berechtigt: Die Christusgläubigen aus den Völkern werden in die Geschichte Gottes mit seinem erwählten Volk aufgenommen. Diese Geschichte kann nicht reduziert werden auf das Christusverhältnis, das sich in der vorchristlichen Zeit in der Sehnsucht nach einem Erlöser ausdrückte¹³. Ein solches Konstrukt hätte (1.) mit dem im Alten Testament bezeugten Verhältnis Gottes zu Israel und Israels zu seinem Gott nichts zu tun. Die heilige Schrift Israels (und der Kirche!) sieht dieses Verhältnis bestimmt durch den Einsatz Gottes für sein Volk, durch Gnade und Treue, Gericht und Erbarmen, Befreiung und Erlösung – und die Antwort Israels: in Lob und Klage, Widerpenstigkeit und Ergebung, Hoffnung und Vertrauen. Diese Geschichte bricht mit dem

¹¹ Zwar wurde Jakobus zu Beginn der 60er Jahre auf Veranlassung des Hohenpriesters Hannas hingerichtet, dies belegt aber nicht, dass er als Verführer wahrgenommen worden wäre, der das Volk vom Weg der väterlichen Tradition hätte abbringen können. Umgekehrt rief diese Maßnahme den Protest jüdischer Frommer hervor, weil Jakobus als vorbildlich tora-treuer Jude galt. Der Protest führte schließlich zur Absetzung des Hohenpriesters (vgl. *Flavius Josephus*, *Antiquitates Judaicae* XX 200–203). Die Tatsache, dass Jakobus sich zu Jesus als Messias bekannte, war kein Grund, seine Tora-Treue in Zweifel zu ziehen.

¹² Zu seiner Sicht s.u. 2.a) und 3.

¹³ Vgl. die obigen Formulierungen aus den „Zeitbomben“ nach Anm. 4.

Wirken und Geschick Jesu nicht ab, sondern weitet sich auf die Völker hin, wie das Urchristentum in einem durchaus konfliktreichen Prozess erkannte. Ein solches Konstrukt, das Israels Gottesverhältnis allein von der Christusbeziehung abhängig macht, stünde (2.) auch in unaufhebbarer Spannung zum öffentlichen Wirken Jesu, wie es die synoptischen Evangelien schildern. Ihnen zufolge hat Jesus das Reich Gottes verkündet, aber nicht zum Glauben an ihn als Messias aufgerufen. Dieser Befund lässt sich nur verstehen, wenn er die historischen Gegebenheiten des Auftretens Jesu wiedergibt. Wer die Verbindung zur Geschichte Jesu nicht kappen will, darf auch die Verbindung zur Geschichte Israels nicht kappen. Das aber wäre der Fall, wenn diese Geschichte auf die Messiasfrage eingeschränkt würde.

2. Exegetische Klärungen

Aus der Geschichte Jesu und des frühesten Christentums lässt sich also kein Bruch mit dem Judentum ableiten. Gibt es aber nicht einzelne Aussagen im Neuen Testament, die einen solchen Bruch nahelegen? Darum soll es im Folgenden gehen.

a) Paulus findet in *1Thess 2,14–16* scharfe Worte gegen die Juden. Ihnen wird vorgeworfen, den Herrn Jesus getötet sowie die Propheten und auch Paulus selbst verfolgt und die Heidenmission behindert zu haben. Es heißt, sie gefielen Gott nicht und seien allen Menschen feindlich gesonnen. Für unsere Frage ist vor allem der Abschluss der Passage von Bedeutung: „Der Zorn Gottes ist auf sie gekommen bis zum Ende.“ Die Deutung des Satzes bietet erhebliche Probleme, nicht nur wegen der Wendung *εις τέλος* (*eis telos*) – hier mit „bis zum Ende“ wiedergegeben. Offensichtlich ist die Rede von einem Zorngericht, das in erster Linie im Widerstand gegen den göttlichen Heilsplan, wie ihn Paulus verkündete, begründet ist: im Widerstand gegen die Heidenmission. Paulus hat bei der Rede vom Zorn wohl keine besonderen zeitgeschichtlichen Ereignisse im Blick, sondern teilt ein endzeitliches Urteil in einem prophetischen Wort mit¹⁴. Auch wenn man dieses Wort im Sinne eines Appells an die jüdische Seite liest, sich der Heidenmission nicht in den Weg zu stellen und die Rettung durch Gottes Handeln in Christus zu akzeptieren¹⁵, bleibt doch ein gewisses Unbehagen¹⁶. Zu beachten ist freilich: Die Polemik gehört in den Zusammenhang von Negativerfahrungen, die Paulus im Laufe seiner Missionsarbeit gemacht hat; Paulus erörtert hier nicht grundsätzlich die heilsgeschichtliche Rolle Israels. Was er in diesem Rahmen zu sagen hat, ist in Röm 9–11 zu lesen (s.u. 3.). Deshalb kann von *1Thess 2,14–16* aus keine neutestamentliche Israel-Theologie entworfen werden.

¹⁴ Vgl. *I. Broer*, „Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen“. Bemerkungen zur Interpolationshypothese und zur Interpretation von *1 Thess 2,11–14*, in: R.F. Collins (Hg.), *The Thessalonian Correspondence*, Leuven 1990 (BETHL 87), 137–159: 158; *G. Haufe*, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, Leipzig 1999 (ThHK 12/1), 48; *U. Schnelle*, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003, 188.

¹⁵ Vgl. *I. Broer*, *Antijudaismus im Neuen Testament? Versuch einer Annäherung anhand von zwei Texten (1 Thess 2,14–16 und Mt 27,24f)*, in: L. Oberlinner; P. Fiedler (Hg.), *Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium*. FS A. Vögtle, Stuttgart 1991, 321–355: 331; *H.-J. Klauck*, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Paderborn 1998 (UTB 2022), 276.

¹⁶ *Ebd.*, 276, meint Klauck, „uns wäre trotz allem entschieden lieber, Paulus hätte diese Sätze nicht geschrieben“.

b) In 2Kor 3 stellt Paulus seinen Apostolat dem Dienst des Mose, der in der Übermittlung der Sinai-Tora besteht, gegenüber¹⁷. Dabei erscheinen auch die Stichworte „neuer Bund“ (3,6) und „alter Bund“ (3,14). Sie werden nicht direkt miteinander konfrontiert, jedoch ergibt sich eindeutig die Zuordnung des Apostelamts zum neuen und des Mose-Dienstes zum alten Bund. Die Herrlichkeit des Mose-Dienstes und damit auch des von diesem vermittelten Bundes kennzeichnet Paulus als vergänglich (3,7.11.13). Zwar sagt er nicht ausdrücklich, der alte Bund sei aufgehoben¹⁸; aber durch die Gegenüberstellung zu einem neuen Bund und die Betonung der Vergänglichkeit ist doch ein deutliches Signal in diese Richtung gesetzt. Ist damit eine theologische Aussage über das Verhältnis JHWHs zum Volk Israel getroffen?

Gegen eine Bejahung dieser Frage sprechen vor allem zwei Überlegungen: (1.) Der Sachzusammenhang der Ausführungen ist bestimmt von der *innerchristlichen* Kontroverse um den Apostolat des Paulus, der offenbar von judenchristlichen Gegnern unter Berufung auf Mose in Zweifel gezogen wurde¹⁹. Paulus denkt nicht über heilsgeschichtliche Abfolgen nach, sondern rechtfertigt seinen Aposteldienst und reagiert dabei auf Argumentationsweisen der gegnerischen Seite²⁰. (2.) Mit dem „alten Bund“ in 3,14 ist nicht grundsätzlich das Gottesverhältnis Israels wachgerufen, sondern speziell auf den Sinai-Bund und die von Mose überbrachte Sinai-Tora als Bundes-Urkunde angespielt. Dass die Tora nur eine begrenzte Funktion bis zum Kommen Christi hat, ist ein gut paulinischer Gedanke (z.B. Gal 3,24) – ohne Bezug zur heilsgeschichtlichen Israel-Frage. In Röm 9,4 zählt Paulus zu den Vorzügen Israels auch die *Bundesschlüsse* (im Plural). Israels Gottesverhältnis ist also nicht ausschließlich durch den Sinai-Bund bestimmt²¹. Deshalb darf man sich durch die spätere heilsgeschichtlich orientierte, auf Israel und Kirche zielende Gegenüberstellung von „altem und neuem Bund“ nicht dazu verleiten lassen, diese Sinngehalte in 2Kor 3 einzutragen²². Wenn dort von der Vorläufigkeit oder Vergänglichkeit

¹⁷ Im Hintergrund der Ausführungen steht die Erzählung von der Bundeserneuerung in Ex 34, die Paulus auf recht gewagte Weise auslegt. In Ex 34,29–35 heißt es, Mose habe sein Gesicht, das aufgrund der Gottesbegegnung Licht ausstrahlte, verhüllt, weil sich die Israeliten fürchteten. Paulus dagegen deutet diese Verhüllung als ein Verbergen. Mose habe so verborgen, dass der Lichtglanz auf seinem Gesicht nicht dauerhaft war, sondern verging (2Kor 3,13). Zu diesem Verhüllen steht die Offenheit des Aposteldienstes in Kontrast (3,12).

¹⁸ So gibt die Einheitsübersetzung den Abschluss von 3,14 wieder. Der Sinn des Satzes ist umstritten. Die weiteren Überlegungen zeigen, dass unsere Frage nach dem Gottesverhältnis Israels von dieser Streitfrage nicht betroffen ist.

¹⁹ Vgl. z.B. C. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Berlin 1989 (ThHK 8), 65.

²⁰ Zu dieser wichtigen Beobachtung zum Sitz im Leben der paulinischen Gegenüberstellung von zwei Bündnissen in binnenchristlichen Auseinandersetzungen vgl. K. Backhaus, *Gottes nicht bereuter Bund. Alter und neuer Bund in der Sicht des Frühchristentums*, in: R. Kampling; Th. Söding (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. FS K. Kertelge, Freiburg 1996, 33–55: 46f.

²¹ Zu den unterschiedlichen Bundes-Vorstellungen vgl. E. Kutsch, *Art. Bund I*, in: TRE VII (1981) 397–403: 399f.; N. Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch*, Freiburg 1989, 29–47.

²² Davor könnte auch die Tatsache warnen, dass in 3,6 vom neuen Bund ohne Artikel gesprochen wird: „Diener eines neuen Bundes“. Zwar kennt Paulus aus der Abendmahlsüberlieferung auch die Rede von dem neuen Bund (1Kor 11,25), gerade deshalb aber fällt auf, dass er an unserer Stelle den Artikel anders als beim Bezug auf den alten Bund in 3,14 nicht setzt. Wolff, *2 Kor* (Anm. 19), 61, sieht deshalb Jer 31 nicht im Hintergrund von 2Kor 3.

altbundlicher Herrlichkeit die Rede ist, sind solche heilsgeschichtlichen Zuordnungen nicht im Blick²³.

c) Dies gilt auf andere Weise auch für die Aussage von *Hebr 8,13*, wo im Gegenüber zum neuen Bund der erste als veraltet und vergeistet bezeichnet wird, dem Verschwinden nahe. Aber dieser erste Bund wird nicht einer heilsgeschichtlichen Epoche zugeordnet, er wird nicht verstanden als der Gottesbund mit Israel vor dem Kommen Christi. Im Rahmen seines kulttypologischen Denkens stellt der Verfasser des Hebräerbriefs vielmehr den Sinaibund unter dem Aspekt des priesterlichen Opferdienstes dem im Tod Christi gewirkten Heil gegenüber. Als Ausdruck irdisch-menschlicher Heilssuche ist er durch das Handeln Gottes im Kreuz Christi überholt und als vorläufig erwiesen. So ist der „erste Bund“ typologisch auf das Kreuz zu beziehen: An diesem Typus sind „die anthropologischen Voraussetzungen und theologischen Grundmuster des Sühnopfers Christi abzulesen“, mit seiner Hilfe lässt sich „das Kreuzesgeschehen als kosmisch-himmlisches Kultdrama reinterpreten“²⁴. Es geht bei der Rede vom ersten Bund also nicht um das Verhältnis Gottes zum Volk Israel, sondern – der Prägung des Hebräerbriefs durch die mittelplatonische Ontologie entsprechend²⁵ – um das Irdische im Gegensatz zum Himmlischen. „Nicht Kirche und Synagoge vergleicht Hebr, sondern Himmel und Erde.“²⁶ So schlägt sich in der Gegenüberstellung von erstem und neuem Bund auch kein heilsgeschichtlicher Wechsel von Israel zur Kirche nieder. Das theologisch Verbindende zwischen beiden Größen lässt sich im Hebräerbrief durch den Begriff des (wandernden) Gottesvolkes und der Verheißung fassen²⁷.

d) Aus den Evangelien ist eine Passage zu besprechen, die im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Judentum eine verheerende Wirkungsgeschichte nach sich zog. Die Aussage „sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ in *Mt 27,25* galt lange als biblischer Anhaltspunkt für den unseligen Vorwurf vom Gottesmord, der eine Schuld auch für spätere Generationen begründe. Über die Absurdität dieses Vorwurfs muss man heute nicht mehr streiten²⁸. Hier soll nur gezeigt werden, dass er sich nicht auf die zitierte Aussage in *Mt 27,25* berufen kann.

²³ Auch die Gegenüberstellung zweier Bünde in *Gal 4,24* erfolgt nicht in diesem Horizont, sondern im Rahmen innerchristlichen Streits um die exklusiv christologisch begründete Soteriologie. Wenn Paulus den Sinai-Bund auf Hagar und damit auf Knechtschaft bezieht, will er die heidenchristlichen Gemeinden Galatiens davon abhalten, sich auf die Mose-Tora zu verpflichten. Von einer heilsgeschichtlichen Ablösung eines Gottesbundes durch einen anderen ist nicht die Rede.

²⁴ K. Backhaus, Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone, in: H. Frankemölle (Hg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments*, Freiburg 1998 (QD 172), 211–231: 220.

²⁵ Vgl. dazu vor allem W. Eisele, Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief, Berlin 2003 (BZNW 116).

²⁶ Backhaus, Bundesmotiv (Anm. 24), 222, mit Verweis auf E. Gräber.

²⁷ Vgl. ebd., 221f.; *Ders.*, Bund (Anm. 20), 45, jeweils mit Verweis auf *Hebr 11,1–12,3*.

²⁸ So dachte man zumindest, bis jener oben genannte Brief öffentlich wurde (s. bei Anm. 2). Das Erschrecken darüber, dass zu Beginn des 21. Jahrhunderts die alten antijüdischen Stereotypen noch lebendig sind, wird durch die halbherzige Rücknahme der entsprechenden Passage vom 20. Januar 2009 nicht gemindert (vgl. <http://www.piusbruderschaft.de/aktuelles/offizielle-stellungnahmen> [29.06.2009]). Als *Rücknahme* ist die Erklärung F. Schmidbergers einzuordnen, weil es nun heißt, er habe nur jene Juden in die Schuld ihrer Väter eingeschlossen, welche die Tötung Jesu guthießen, und wisse nicht, ob heutige Juden dies tun – das ist offensicht-

Wie der Evangelist jenes Wort verstanden hat, lässt sich aus seiner Bearbeitung des Gleichnisses vom großen Gastmahl (Mt 22,1–10) ersehen. Bei Matthäus ist die Erzählung zu einer heilsgeschichtlichen Allegorie geworden, die im Verbund mit zwei weiteren Parabeln zu lesen ist. Im Gleichnis von den zwei Söhnen (21,28–32) wird die Ablehnung Johannes des Täufers inszeniert; das Gleichnis von den bösen Winzern (21,33–46) stellt die Hinrichtung Jesu in die Geschichte des prophetenmordenden Gottesvolkes; und das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (22,1–10) ordnet auch die Zurückweisung der urchristlichen Boten in diese Geschichte ein. Nun spielt diese Geschichte deutlich auf die Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 an. Dass der König auf die Gewalt gegen seine Boten dadurch reagiert, dass er „die Stadt der Mörder in Brand setzt“, sprengt die Bildebene der erzählten Geschichte. Wie schon die Reaktion der Eingeladenen sich nicht im Rahmen einer Hochzeitseinladung verstehen lässt, sondern auf die angezielte Sache verweist²⁹, so erklärt sich auch das Verhalten des Königs von der Sachaussage her: Die Bezugnahme auf die *Stadt* ist ein Hinweis auf das Geschick Jerusalems im Jüdisch-Römischen Krieg, das von den Römern eingenommen und zerstört wurde. Wenn in Mt 27,25 „das ganze Volk“ jenes Wort ausruft, so hat sich dies in der Sicht des Evangelisten erfüllt im Geschick Jerusalems, gedeutet als göttliches Strafgericht³⁰.

Dies ist kein Ausdruck von Antijudaismus, sondern ein innerjüdisches Muster der Krisenbewältigung, das sich bereits in der Katastrophe des babylonischen Exils zu erkennen gab. Außerdem konzentriert Matthäus in seinem Evangelium die Gegnerschaft gegen Jesus sehr stark auf Jerusalem. Es sind gerade die Einwohner der heiligen Stadt, die das Blut des unschuldigen Jesus auf sich und ihre Kinder herabrufen³¹. Zwar gebraucht der Evangelist in der Szenenbeschreibung den heilsgeschichtlich gefüllten Begriff für „Volk“ (*λαός/laos*, bezogen auf Israel als Gottesvolk; nicht *ὄχλος/ochlos* für „Volkmenge“). Er müsste aber vollkommen aus der geschilderten Szene springen, wenn er behaupten wollte, das ganze Volk Israel hätte in dieser Weise den Tod Jesu gefordert. Deshalb ist am ehesten an die in der Szene vorausgesetzte Volkmenge³² aus Jerusalem zu denken. Sie wird nicht einfach als *ὄχλος/ochlos* bezeichnet, weil ihr Verhalten im Prozess gegen Jesus in der Sicht des Matthäus für das Gottesvolk insgesamt relevant ist: Die Zerstörung des

lich nicht mehr dieselbe Aussage. Als *halbherzig* ist diese Rücknahme zu bezeichnen, weil der Gedanke einer Generationen übergreifenden kollektiven Schuld immer noch erkennbar ist.

²⁹ Auf eine Hochzeitseinladung reagiert man gewöhnlich nicht dadurch, dass man die Einladenden misshandelt oder gar tötet. Wenn solches im Gleichnis erzählt wird (22,6), dann deshalb, weil die gemeinte Sache in das gewählte Bild eindringt. Es geht für Matthäus eben nicht um die Einladung zur Hochzeit eines Königssohnes, sondern um das Verhalten Israels den Gottesboten gegenüber. Deshalb kommt das Moment der Gewalt in die Geschichte einer Hochzeitseinladung.

³⁰ Vgl. auch *M. Gielen*, Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte, Stuttgart 2008, 160f.

³¹ Vgl. *M. Konradt*, Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium im Lichte seiner narrativen Christologie, in: ZThK 101 (2004) 397–425: 413f.; zum ganzen Fragekreis des Verhältnisses von Kirche und Israel vgl. *Ders.*, Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium, Tübingen 2007 (WUNT 215).

³² Auch in 26,5; 27,64 ist *λαός/laos* kaum im spezifisch erwählungstheologischen Sinn gebraucht (vgl. *K. Backhaus*, Entgrenzte Himmels Herrschaft. Zur Entdeckung der paganen Welt im Matthäusevangelium, in: R. Kampling [Hg.], „Dies ist das Buch ...“. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. FS H. Frankemölle, Paderborn 2004, 75–103: 97).

Tempels betrifft nicht nur die Stadt Jerusalem, sondern das Judentum insgesamt, dessen Gestalt sich ohne das kultische Zentrum in der heiligen Stadt grundlegend gewandelt hat.

Für Matthäus begründet die Ablehnung Jesu von Seiten der Einwohner Jerusalems kein neues Verhältnis Gottes zu seinem Volk. Dass die Sendung der Jünger nach Ostern über Israel hinausgeht (28,19), ist keine Reaktion auf die Abkehr vom Messias Jesus. Entscheidend ist vielmehr die Christologie: In Tod und Auferstehung wurde Jesus in universale Macht eingesetzt, und dieser Stellung entspricht die universale Sendung zu allen Menschen³³. Doch auch wenn man hier anders entscheidet³⁴, begründet die Kreuzigung Jesu im Matthäusevangelium jedenfalls keine Abwendung vom Volk Israel. Die Wendung „alle Völker“ bekundet eine Entgrenzung, bedeutet aber nicht, dass das erwählte Volk wegen der Verwerfung des Messias nun seinerseits von Gott verworfen sei. Diesem Volk gilt weiterhin die Sendung der Jünger, die „mit den Städten Israels nicht zu Ende sein werden, bis der Menschensohn kommt“ (10,23)³⁵. Dass der Gottes-Bund zerbrochen ist, wird nicht erkennbar³⁶.

3. Theologische Durchdringung: Röm 9–11

a) Eine theologische Reflexion über das Gottesverhältnis Israels, sofern es das Bekenntnis zum Messias Jesus nicht annimmt, findet sich im Neuen Testament nur in den Kapiteln, die den lehrhaften Teil des Römerbriefs abschließen. Paulus macht gleich zu Beginn deutlich, wie er selbst betroffen ist von den Fragen, die nun anstehen. In seinem Herzen sind „große Trauer und unaufhörlicher Schmerz“ (9,2). Er leidet für „seine Brüder, seine Volksgenossen dem Fleisch nach“, also für die Juden; er möchte für sie selbst verflucht sein, weg von Christus (9,3). Die Aufzählung der Vorzüge Israels in 9,4f.³⁷ deutet bereits an, warum Paulus sich so emotional engagiert: Israel wirft in seiner *Sonderstellung* für Paulus eine Schwierigkeit auf. Paulus muss von dem Faktum ausgehen, dass die ganz überwiegende Mehrheit der Juden das Evangelium von Jesus Christus nicht annimmt. Dann aber stellt sich die Frage nach dem Heil Israels als Frage nach der *Zuverlässigkeit Gottes*. Was ist seine Erwählung wert, wenn das erwählte Volk in seiner Gottesbeziehung letztlich scheitert, wenn es wegen seines Neins zum Evangelium die Vollendung des Heils verfehlt? Betroffen von dieser Frage ist das Evangelium selbst: Hätte sich in der Vergangenheit das Wort Gottes als nicht verlässlich erwiesen, dann könnte dies auch

³³ Vgl. ebd., 97–101; *Komradt*, Sendung (Anm. 31), 420–424.

³⁴ Vgl. z.B. *Luz*, Matthäus I⁵ (Anm. 7), 91f.

³⁵ Dieser Spruch aus der Aussendungsrede wird durch die nachösterliche universale Sendung nicht aufgehoben. Sonst müsste man ihn für einen kompositorischen Unfall halten, für einen Spruch, den der Evangelist einfach aus einer Vorlage „mitgeschleppt“ hat (vgl. dagegen überzeugend *Komradt*, Sendung [Anm. 31], 414f.).

³⁶ Aus 28,15 lässt sich nicht ableiten, dass für Matthäus aus dem erwählten Gottesvolk Israel durch die Ablehnung Jesu nun „Juden“ (in heilsgeschichtlich abwertendem Sinn) geworden sind (vgl. dazu *H. Gollinger*, „... und diese Lehre verbreitete sich bei Juden bis heute.“ Mt 28,11–15 als Beitrag zum Verhältnis von Israel und Kirche, in: Oberlinner; Fiedler [Hg.], *Salz der Erde* [Anm. 15], 357–373; 370–373; *H. Frankemölle*, *Matthäus. Kommentar*, Bd. II, Düsseldorf 1997, 534f.).

³⁷ Genannt sind die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesschlüsse, die Gesetzgebung, die Gottesverehrung, die Verheißungen; außerdem stammt Christus „dem Fleisch nach“ aus Israel.

Zweifel an Gottes Zusage im Evangelium wachrufen. So ist die Frage nach Israels Heil also auch um des Evangeliums willen dringlich. Dass Paulus sich diesem Problem stellt, zeigt, wie weit er seine Botschaft theologisch durchdrungen hat.

Aus Röm 9,6 ergibt sich, dass die vorgetragene Überlegung keine textfremden Spekulationen sind. Paulus eröffnet dort seinen argumentativen Durchgang mit der Bemerkung: „aber nicht als ob hinfällig geworden wäre das Wort Gottes ...“ Die Frage nach der Zuverlässigkeit Gottes wird also ausdrücklich behandelt. Auch in 11,1f. wird diese Perspektive deutlich: „Hat denn Gott sein Volk verstoßen? Keineswegs ... Gott verstieß nicht das Volk, das er vorhererkannte.“ Die Erwählung Israels ist nicht rückgängig gemacht, das erwähnende Wort Gottes ist verlässlich.

b) Dass Gott auch angesichts des Ungehorsams Israels³⁸ seinem Wort treu geblieben ist, will Paulus zunächst mit Hilfe einer Differenzierung im Israel-Begriff deutlich machen: Nicht alle aus Israel sind Israel (9,6). Dies wird im weiteren Gedankengang (durch Rückgriff auf prophetische Kritik am Gottesvolk) entfaltet mit der Vorstellung vom *Rest Israels*, der gerettet wird (9,27.29; 11,4). Paulus sieht diesen Rest in den Judenchristen. Ein Teil Israels, wenn auch nur ein sehr kleiner, hat das Evangelium vom Handeln Gottes in Christus angenommen. Paulus überträgt in Röm 9–11 den Titel „Israel“ nicht auf die Kirche³⁹. Entsprechend ist der Rest Israels nicht die Kirche als Ganzes, sondern nur der Teil von ihr, der jüdisch ist⁴⁰. Dies ist aber noch nicht das letzte Wort des Apostels, sondern gewissermaßen die Minimallösung: Die Treue Gottes ist auf jeden Fall dadurch sichergestellt, dass sie sich an dem christusgläubigen Teil Israels erweist.

c) Paulus selbst scheint mit dieser Lösung aber nicht zufrieden zu sein. Seine Ausführungen laufen schließlich auf die Rettung *ganz Israels* zu (11,26). Er bereitet dies durch den Gedanken vor, Israels Ungehorsam habe einen verborgenen Sinn im göttlichen Heilsplan: Gott hat durch den Ungehorsam Israels das Heil zu den Heiden kommen lassen wollen (11,11f.30). Umgekehrt hat der Glaubensgehorsam der Heiden aber auch eine Funktion im Blick auf Israel. Es soll eifersüchtig gemacht werden (11,11f.; vgl. auch 10,19). Dabei denkt Paulus innergeschichtlich, d.h. an das, was sich während der verbleibenden Zeit der Verkündigung des Evangeliums noch ereignen kann. Denn er bezieht sein eigenes missionarisches Bemühen in dieses Eifersüchtigmachen ein (vgl. 11,13f.). Auch dies bleibt aber noch eine Zwischenstation.

Von der indirekten missionarischen Bemühung um Israel (das Eifersüchtigmachen) zu unterscheiden ist das, was Paulus schließlich als *Geheimnis* (μυστήριον/*mysterion*)⁴¹ mit-

³⁸ Vom „Ungehorsam Israels“ kann nur im Blick auf die Christus-Botschaft gesprochen werden. Dass sich dies aus jüdischer Sicht anders darstellt und die Absage an das von Paulus verkündete Evangelium gerade in der Treue zur Tora Gottes begründet ist, deutet Paulus in 9,30–10,4 an.

³⁹ Vgl. M. Theobald, *Der Römerbrief*, Darmstadt 2000 (EdF 294), 268.

⁴⁰ Dagegen spricht auch nicht das Hos-Zitat in 9,25f., wo der Begriff des Gottesvolkes auf die Heiden ausgeweitet wird. Damit ist aber keine Übertragung des Ehrentitels auf die Kirche verbunden (vgl. dazu Theobald, *Römerbrief* [Anm. 39], 269f.).

⁴¹ Der Begriff bezeichnet nicht einfach etwas unbestimmt Rätselhaftes. Er hat in der apokalyptischen Literatur eine präzise Bedeutung, die auch auf unsere Stelle passt: Es geht um Ereignisse, die Gott für das Ende der Zeit vorgesehen hat – eigentlich den Menschen unerkennbar, aber einzelnen Frommen durch Offenbarung zugänglich gemacht (vgl. H. Krämer, Art. μυστήριον, in: EWNT II [1982] 1098–1105: 1100; W. Keller, *Gottes Treue* –

teilt (11,25–27). Hier wird ein Endpunkt der Verstockung angegeben. Wenn Gott das Ziel erreicht hat, das er mit der Verstockung Israels anstrebt, dann erübrigt sich dieser verfügte Zustand des Ungehorsams⁴². Genau darum geht es in 11,25–32. Die Verstockung, die auf einem Teil Israels liegt, dauert, „bis die Vollzahl der Heiden hereingekommen ist“ (11,25). Damit meint Paulus die von Gott bestimmte Zahl der Heiden, die den Glauben annehmen⁴³. Ist dieser im Plan Gottes angestrebte Zustand eingetreten, endet nicht nur die Verstockung. Paulus schließt eine Aussage über die Rettung Israels an: „Und somit wird ganz Israel gerettet werden“ (11,26). Der Zusammenhang mit dem Geheimnis-Begriff und die Formulierung der Rettungsaussage im futurischen Passiv zeigen an, dass es um das *endzeitliche* Heil Israels geht. Mit dem Bezug auf „ganz Israel“ wird die Gegengröße zum „Rest“ eingebracht: Teil und Totalität stehen einander gegenüber. Paulus denkt an die Überwindung der Aufteilung in einen (christus-)gläubigen und einen verstockten Teil Israels: Auch die jetzt noch Verstockten werden gerettet werden.

Das genaue Verständnis der Rettung ganz Israels ist äußerst umstritten. Denkt sie Paulus unabhängig vom Glauben an Christus? Gibt es für Israel einen Sonderweg zum Heil⁴⁴? In dem Geheimnis, das Paulus in 11,25f. mitteilt, gibt es keinen Anknüpfungspunkt für den Glauben als Bedingung der Rettung. Auch in dem anschließenden Kommentar (11,28–32) lässt sich kein Hinweis dafür entdecken, dass die Rettung Israels durch Glauben geschieht. Zwar taucht hier der Begriff „Evangelium“ auf, also die Größe, die sich mit dem Glauben verbinden ließe (vgl. z.B. 10,16). Aber gerade zu dieser Größe wird keine positive Verbindung hergestellt: „Im Blick auf das Evangelium sind sie feindlich um euretwillen, im Blick auf die Erwählung aber geliebt um der Väter willen“ (11,28). Entscheidend ist die Erwählung Gottes, sein Ruf ist unwiderruflich (11,29).

Gegen dieses Absehen vom Glauben spricht nicht, was zuvor im Rahmen des Ölbaum-Gleichnisses über die Rettung Israels gesagt wurde: Die herausgeschnittenen Zweige können wieder eingepfropft werden, „wenn sie nicht im Unglauben verharren“ (11,23). Der Kontext ist bestimmt vom Handeln Gottes, die Formulierung selbst negativ auf das Ende des Unglaubens gerichtet, nicht positiv auf den Glauben. Beides deutet stark darauf hin, dass Gott an Israel rettend handeln wird und die Rolle Israels darin besteht, dieses Handeln an sich geschehen zu lassen. Es geht um die (von Gott her ermöglichte) Preisgabe des Unglaubens, nicht positiv um die Annahme der Evangeliumsverkündigung⁴⁵.

Israels Heil. Röm 11,25–27 – die These vom „Sonderweg“ in der Diskussion, Stuttgart 1998 [SBB 40], 84f.). „Geheimnis“ hat also ein wesentlich endzeitliches Moment.

⁴² Vgl. Theobald, Römerbrief (Anm. 39), 274; Keller, Treue (Anm. 41), 221.

⁴³ Vgl. z.B. U. Wilckens, Der Brief an die Römer, 3 Bde., Zürich – Neukirchen-Vluyn 1978 (⁴2008); 1980 (⁴2003); 1982 (⁴2008) (EKK 6/1–3), II, 254.

⁴⁴ Vgl. F. Mußner, „Ganz Israel wird gerettet werden“ (Röm 11,26). Versuch einer Auslegung, in: Kairos 18 (1976) 241–255; Ders., Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefs, in: Ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche, Freiburg 1991, 29–38: 33–37.

⁴⁵ Theobald, Römerbrief (Anm. 39), 278: „V.23a gleichsam als Hohlform für ihre spätere Füllung durch 11,25f“; Keller, Treue (Anm. 41), 208–211, weist auf den eschatologischen Charakter der Rettung Israels hin, in dieser Situation ist es gar nicht sinnvoll, von einem Zum-Glauben-Kommen zu sprechen. Anders z.B. D. Zeller, Der Brief an die Römer, Regensburg 1985 (RNT), 199; E. Gräßer, Zwei Heilswege?, in: Ders., Der Alte Bund im Neuen, Tübingen 1985 (WUNT 35), 212–230.

Diese Position besagt nicht, dass Paulus für Israel einen Heilsweg ohne Christus eröffnet sähe. Paulus kommentiert das „Geheimnis“ (11,25f.) mit einem Jesaja-Zitat, das vom Kommen des Erlösers aus Zion spricht. Er wird alle Gottlosigkeit von Jakob wenden und ihre Sünden wegnehmen (11,26b–27). Am nächsten liegt diejenige Deutung, die hier einen Bezug auf die Wiederkunft Christi erkennt: Israel kommt zum Heil in der Begegnung mit dem wiederkehrenden Christus. Insofern hier Vergebung der Sünden geschieht, kommt Israel in der Tat auf einem eigenen Weg zur Rettung. Denn eigentlich bestätigt in der paulinischen Theologie „die Parusie nur die im Glauben an den gekommenen Christus vollzogene Rechtfertigung“⁴⁶. Aber: Israel kommt nicht ohne Christus zum Heil. Nicht der Tora-Gehorsam führt zur Erlösung, sondern die unumstößliche Erwählung Israels. „Gott macht durch Christus seine am Anfang gegebene Verheißung wahr ... Israels Weg zum Heil ist ein *ureigener Weg*, es ist der *Weg in Christus besiegelter Erwählung*.“⁴⁷

4. Resümee

Wer das neutestamentliche Zeugnis zum Verhältnis von Kirche und Israel ernst nimmt und nicht nur einzelne Sätze aus ihm herausbricht und mit willkürlichen Deutungen versieht, kann den durch *Nostra aetate* markierten Aufbruch im Verhältnis zum Judentum nur als Rückkehr zur Ursprungswahrheit verstehen. Welche Ursachen auch immer die Trauer darüber haben mag, dass Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI. eine Synagoge betreten haben⁴⁸, Aussagen des Neuen Testaments sind nicht darunter. Aus diesen ergibt sich vielmehr die unaufhebbare Verwurzelung des Christusbekenntnisses in der jüdischen Tradition. Dass das Vergessen dieses Ursprungs eine lange Geschichte hat, rechtfertigt es theologisch nicht. Ihm gilt, was Paulus den Heidenchristen Roms in Erinnerung gerufen hat: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18).

The Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions (*Nostra aetate*) of the Second Vatican Council is heavily attacked by the Society of St. Pius X. In this context, the statements on Judaism and the development of the relation to Judaism after the Council are also criticized. In reply to this critique, the article analyses the relation between the Church and Israel from the perspective of the New Testament. It considers the origins in the Jesus movement and the early Church, some controversial passages in the New Testament as well as Paul's theological reflection in Romans 9–11.

⁴⁶ Zeller, Römer (Anm. 45), 199. Er will deshalb das Zitat auf das geschichtliche Kommen Christi beziehen und versteht das Futur „als schon realisierte Prophetie“. Das ist aber im Kontext ganz isoliert.

⁴⁷ Keller, Treue (Anm. 41), 283f.

⁴⁸ Vgl. die entsprechende Formulierung in den „Zeitbomben“ (in der in Anm. 4 genannten Fassung auf S. 12).