I. Kirchliche und theologische Grundsatzfragen

1. Der Beschluss der EKD-Synode vom November 2016 zur sogenannten »Judenmission« Seine Vorgeschichte und seine Rezeption

Von Martin Hauger

Am 8. März 1964 erschien in der Jüdischen Allgemeinen Wochenzeitung der Artikel »Judenmission. Eine Purimbetrachtung zur Woche der Brüderlichkeit« des Rabbiners Robert Raphael Geis (1906–1972). Der Beitrag markiert eine Zäsur im christlich-jüdischen Verhältnis nach 1945. Ungeachtet aller »Gegensätze des Glaubens in unserer irdischen Zeit« ist dort von einem gemeinsamen Zeugnisauftrag von Juden und Christen die Rede, weil »wir nur noch gemeinsam aus den Verließen unserer Melancholie über die furchtbare und dennoch geliebte Welt herausfinden können.«[1]

Geiß war Mitglied der AG Juden und Christen, die sich nach ihrer Gründung als Arbeitsgruppenleitung für den Deutschen Evangelischen Kirchentag (DEKT) 1961 danach als ständige ›Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim DEKT‹ konstituierte.[2] In Berlin begann etwas Neues: ein Gespräch zwischen Juden und Christen, von dem wesentliche Anregungen für eine veränderte Sicht auf das Judentum innerhalb der Kirchen in Deutschland ausgingen. R. R. Geiß verband dies mit einer eindringlichen Warnung:

> Alles Verheißungsvolle würde verspielt, wenn Christen an dem Prinzip der Judenmission festhalten und Juden in sehr begreiflicher Reaktion einem ehrlichen christlich-jüdischen Gespräch sich versagen.

Anlass dieser Bemerkung ist ein handfester Konflikt, der in Anspielung auf den Artikel von R. R. Geiß als »Purim-Streit« in die Geschichte einging.

Zum Hintergrund: Nach 1945 war es im Blick auf das Verhältnis der Kirchen zum Judentum theologisch zu keinem echten ›Neuanfang‹ gekommen.[3] Stattdessen

1. Zitiert nach Goldschmidt, Dietrich (Hg.): *Robert Raphael Geis (1906–1972). Leiden an der Unerlöstheit der Welt. Briefe, Reden, Aufsätze*, München 1984, 242ff.
2. Vgl. Der ungekündigte Bund. Neue Begegnungen von Juden und christlicher Gemeinde, hg. von Dietrich Goldschmidt und Hans-Joachim Kraus Stuttgart 1962, [2]1963
3. Vgl. Brandau, Robert: Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem, Neukirchen-Vluyn 2006, 226. Vgl. auch Görrig, Detlef: Die Wurzel trägt. Israels ›bleibende Erwählung‹ und die ›Mission‹ der Kirche, Frankfurt/M. 2004; Rudnick, Ursula: Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn. Positionen der evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie, Hannover 2004.

hatte man an der »judenmissionarischen« Theologie des 19. Jahrhunderts angeknüpft, repräsentiert durch den 1935 aufgelösten und 1945 neugegründeten lutherischen »Zentralverein«.[4] Aus dessen Umfeld gab es Kritik an der Kirchentags-AG, die für ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen plädierte. Die christlichen Mitglieder der AG reagierten mit einem Gesprächsangebot an die Vertreter der traditionellen »Judenmissions«-Gesellschaften. Das wiederum stieß auf jüdischer Seite auf Ablehnung, die dieses Zugehen auf die Kritiker als Zumutung empfand. Helmut Gollwitzer hat dies eindrücklich beschrieben:

Ganz anders wurde die Judenmission auf jüdischer Seite gesehen: Die Bestrebungen, die Juden für das Christentum zu gewinnen, konnten nur als Ausdruck der gleichen Haltung verstanden werden, mit der ihnen die christianisierten Völker von jeher begegnet waren. Der Jude als Jude soll nicht sein. Er soll nicht anders sein als die anderen, er soll werden wie die anderen. Ob die Ausrottungspolitik der Nazis oder das Christuszeugnis der Judenmission, alles zielte auf das Verschwinden des Judentums. Die Juden hatten durch die Jahrhunderte allen Pogromen, aller Verfolgung und aller Erniedrigung zum Trotz am Judesein festgehalten. Den Judenmissionaren war nicht zu glauben, daß sie ihnen aufrichtig aus »Sorge um das Heil Israels« (Paul Reinhardt ...) wohl wollten. Man sah nur, daß etwas genommen werden sollte: das Judesein. Zu dessen Identität gehörte – befestigt durch das Verhalten der Christen in vielen Jahrhunderten – das Nicht-Christ-Sein, die Ablehnung des umgebenden Christentums. In den Jahren der Nazi-Verfolgung hatten die Juden vergeblich auf ein anderes Christuszeugnis der Christen gewartet – auf ein Christuszeugnis gegenüber Hitler und seinen Mordgesellen, das nicht nur, wie sie bei Katholiken und Mitgliedern der Bekennenden Kirche sahen, im Eintreten für den christlichen Glauben und für die Rechte der Kirche bestand. Sie warteten auf eine ebenso entschlossene Solidarität mit den verfolgten Juden, aus der heraus Christen sich mit dem Volke Jesu von Nazareth leidensbereit identifizierten. Die dieses Christuszeugnis unterlassen und damit das eigene Leiden vermieden hatten, wandten sich nun den Überlebenden wieder mit einem Chris-

4. Der »Evangelisch-lutherische Centralverein für Mission unter Israel« war 1871 von Franz Delitzsch gegründet worden. Mission unter Juden in der Tradition des 19. Jahrhunderts wurde als Ausdruck der Liebe zu Israel verstanden, das von Gott zwar verworfen sei, dem aber das Evangelium nicht vorenthalten werden dürfe. »Proselytenmacherei« in Form eines aufgenötigten Glaubenswechsels, etwa durch Anbieten von materiellen Vorteilen, wurde abgelehnt; aber noch die Satzung von 1979 fordert das »durch Gottes Wort gebotene missionarische Zeugnis unter den Juden«. Ziel war die Bekehrung zum Christentum, womit zugleich das »unvermeidliche Ausscheiden« aus der Judenschaft verbunden sei, wie es der Vorsitzende Karl Heinrich Rengstorf in der Festschrift zum 100-jährigen Bestehen des Vereins ausdrückte (Geleitwort, in: Zeugnis für Zion. Festschrift zur 100-Jahrfeier des Evang.-Luth. Zentralvereins für Mission unter Israel e. V., hg. von Reinhard Dobert, Erlangen 1971, 10). Erst in Verbindung mit dem 120-jährigen Bestehen im Jahr 1991 kam es zu einer grundlegenden Neuorientierung. Zentrales Stichwort in der Neukonzeption wurde die partnerschaftliche Begegnung von Juden und Christen. 1991 wurden in einem Positionspapier alle »Aktivitäten von Kirchen, kirchlichen Organisationen und Einzelnen ..., die unter Mißachtung des jüdischen Glaubens- und Lebensweges das Ziel haben, Juden zu Christen zu machen« entschieden abgelehnt. »Judenmission« wird eine klare Absage erteilt (Erklärung des Evangelisch-lutherischen Zentralvereins für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen e.V. verabschiedet auf der 120. Jahrestagung in Leipzig im September 1991 (›Leipziger Papier‹), online unter: http://www.zentralverein-christen-juden.de/index.php/dokumente). Seit 2000 nennt sich der Verein »Evangelisch-Lutherischer Zentralverein für Begegnung von Christen und Juden«.

tuszeugnis zu, das ihnen erneut das Recht ihres Judeseins bestritt. Das war des Unerträglichen zuviel.[5]

Der »Purim-Streit« war in Deutschland Auftakt einer bis in die jüngste Vergangenheit anhaltenden Diskussion um die sogenannte »Judenmission« – zunächst von Seiten des lutherischen Zentralvereins und später dann vor allem von evangelikaler Seite entschieden befürwortet, von der AG »Christen und Juden« des DEKT und später auch durch den Zentralverein ebenso klar zurückgewiesen. Sie begleitet quasi als »Ostinato« die theologische Neuausrichtung der Evangelischen Kirche im jüdisch-christlichen Verhältnis und stellt gewissermaßen deren praktische Kehrseite dar. Einen vorläufigen Schlusspunkt erreichte die Debatte in der Kundgebung der Synode der EKD aus dem Jahr 2016 zum Thema »Judenmission«.

Nachfolgend soll zunächst die Diskussion um das Thema »Judenmission« innerhalb der evangelischen Kirche in Deutschland seit den 1960er Jahren nachgezeichnet werden.[6] Anschließend geht es um die unmittelbare Vorgeschichte der EKD-Synodalerklärung im Kontext des Reformationsjubiläums und der Lutherdekade ab 2008. Im dritten Teil werden die Erklärung und die Debatte auf der dritten Tagung der 12. Synode im Herbst 2016 in Magdeburg nachgezeichnet. Abschließend werden Reaktionen und die Rezeption der Erklärung dargestellt.

1. Die Diskussion über die Judenmission seit den 1960er Jahren

Die von der Kirchentags-AG ausgehenden Impulse führten mittelbar auf Bitten der Evangelischen Kirche im Rheinland im Jahr 1967 zur Einsetzung der Studienkommission »Kirche und Judentum« auf EKD-Ebene. Diese legte nach siebenjähriger Arbeit den Entwurf einer Studie vor, die am 24. Mai 1974 vom Rat der EKD angenommen und als Studie »Christen und Juden« veröffentlicht wurde.[7] Es handelt sich um die erste grundlegende Äußerung der EKD zur Judenfrage nach 1950. Sie greift die Ergebnisse der ökumenischen Diskussion im ÖRK um »Dialog« und »Mission« auf und ist dem Modell des »missionarischen Dialogs« bzw. der »dialogischen Mission« verpflichtet.[8]

Die etwa zur selben Zeit auf evangelikaler Seite im kritischen Gegenüber zum ÖRK entstandene Lausanner Bewegung sprach sich im Unterschied dazu für die

5. Zitiert nach D. Goldschmidt, Robert Raphael Geis (wie Anm. 1), 240; vgl. dort auch die umfangreiche Dokumentation zum Purimstreit.

6. Für den Bereich der römisch-katholischen Kirche vgl. Frankemölle, Hubert / Wohlmuth, Josef: Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (Quaestiones Disputatae, 238), Freiburg 2010; ferner Henrix, Hans Hermann: Kirche und Judentum: Gemeinsame Wurzeln und bleibende Nähe. Zur größeren Ökumene 50 Jahre nach der Konzilserklärung Nostra Aetate«, in: Blickpunkt.e Heft 5 (2015), 10–21.

7. Das ist die erste von insgesamt drei Studien; vgl. Christen und Juden I–III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000. Gütersloh 2002. Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe, nachfolgend zitiert als CuJ I (1975); CuJ II (1991) und CuJ III (2000).

8. Vgl. R. Brandau, Dialog (wie Anm. 3), 227ff.

Mission unter Juden aus.[9] In Deutschland veröffentlichte der Konvent der Bekennenden Gemeinschaften in der EKD 1980 eine Stellungnahme unter dem Titel »Mission unter Israel – auch heute. Wort an die Kirchen«. Darin hieß es:

> Israelmission ist die Bezeugung vor Juden, daß Jesus von Nazareth der in ihren heiligen Schriften verheißene Messias ist (Apg 2, 36). Sie zielt auf ihre Wiedereinsetzung in den auf Golgatha und zu Pfingsten erneuerten Gnadenbund … nicht aufgrund von Werken der Gesetzeserfüllung, sondern in gläubiger Annahme der Heilstat am Kreuz (Röm 10, 3–4).[10]

Mit dieser Positionierung distanzierte man sich zugleich von dem wenige Tage zuvor verabschiedeten Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland (RSB). Die rheinische Synode erklärt darin, dass »Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind«.[11] Zeugnis gegenüber Israel und Mission an der Völkerwelt werden hier anders als in CuJ I kategorial voneinander unterschieden.

Der RSB markierte eine Zäsur im Verhältnis der Evangelischen Kirche zum Judentum und löste eine lebhafte Diskussion in den Gliedkirchen der EKD aus, die zu weiteren synodalen Erklärungen und Beschlüssen führte.[12] In der 1991 erschienenen zweiten EKD-Studie »Christen und Juden II« (CuJ II) ist von einem neuen »Grundkonsens« die Rede. Dieser umfasse die Absage an Judenfeindschaft und Antisemitismus und das Eingeständnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust, schließe die dezidierte Abkehr von der Enterbungs- und Substitutionslehre ein und führe hin zum Bekenntnis der bleibenden Erwählung Israels und zur unlösbaren Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum. Entsprechende Aussagen zum Verhältnis von Kirche und Judentum wurden nach und nach in die Grundordnungen und Verfassungen der meisten EKD-Gliedkirchen aufgenommen.[13] Zur orientieren-

---

9. Vgl. »Christliches Zeugnis gegenüber dem jüdischen Volk« des Ausschusses »Reaching Jewish People« des Lausanne-Komitees für Weltevangelisation vom Juni 1980, abgedruckt in: Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, hg. von Rolf Rendtorf und Hans Hermann Henrix, Paderborn, München 1988, 396–418 (E.I.19). Die wichtigsten kirchlichen Dokumente zum Thema sind in dieser Sammlung sowie im Folgeband (Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986-2000, hg. von Hans Hermann Henrix und Wolfgang Kraus, Paderborn, München 2001) abgedruckt. Nachfolgende Belege folgen dieser Edition (Die Kirchen und das Judentum I und II).

10. Zitiert nach Die Kirchen und das Judentum I (wie Anm. 9), 597 (E.III.30).

11. Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom 11. Januar 1980; in: Die Kirchen und das Judentum I (wie Anm. 9), 593–596 (E.III.29), hier 593. Vgl. dazu die von dem Ausschuss ›Christen und Juden‹ der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) erarbeiteten »Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« (abgedruckt in Klappert, Berthold / Starck, Helmut [Hg.]: Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode 1980 ›Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden‹, Neukirchen-Vluyn 1980, 267–281, dort Kapitel »VI. Zur Frage der Judenmission«; vgl. dazu auch R. Brandau, Dialog (wie Anm. 3), 275ff; vgl. ferner den Beschluss der Kirchenleitung der EKiR vom 12./13. Dezember 2008 »Absage an Begriff und Sache christlicher Judenmission« (https://www.ekir.de/www/mobile/service/absage-ohne-wenn-und-aber-5348.php).

12. Vgl. D. Görrig, Wurzel (wie Anm. 3), 99ff; U. Rudnick, Weg (wie Anm. 3), 41ff.

13. Vgl.: Zur Verhältnisbestimmung ›Kirche – Judentum‹. Dokumentation von Verfassungstexten und -diskussionen evangelischer Landeskirchen (Texte aus der VELKD,

den Mitte des neutestamentlichen vielstimmigen Zeugnisses bezüglich Israel und der Kirche wurden in CuJ II Röm 9–11 und Röm 15, 8ff. Die Studie entwickelt auf der Grundlage der paulinischen Aussagen ein christologisches Partizipations- und ein eschatologisches Integrationsmodell der heidenchristlichen Kirche in das endzeitlich erneuerte Gottesvolk.[14]

Die missionstheologischen Ausführungen in CuJ II rezipieren nahezu wörtlich die Erklärung der Lutherischen Europäischen Kommission Kirche und Judentum von 1990.[15] Die Rede ist von der Begegnung zwischen Juden und Christen, in der beide einander wechselseitig ihren Glauben bezeugen. Die Begegnung schließe die Möglichkeit ein,

> von dem Zeugnis des anderen überzeugt zu werden oder den anderen zu überzeugen. Jedoch darf diese Möglichkeit nicht zum eigentlichen Ziel und Inhalt der Begegnung gemacht werden.[16]

In einem gewichtigen Einschub wurde die Frage nach den in den meisten kirchlichen Erklärungen nicht berücksichtigten Christen »jüdischer Herkunft« aufgenommen.

Im RSB war die Frage einer judenchristlichen Existenz offengeblieben; ab Mitte der 1990er Jahre gewann sie aber im Zusammenhang mit der Diskussion um sogenannte »messianische Juden«[17] an Bedeutung.[18] Nachdem die Auseinandersetzung

---

161), Hannover 2012. Die Ergänzung des Grundartikels in Bayern erfolgte am 1. Mai 2012; die Hannoversche Kirche beschloss im November 2013 eine Änderung ihrer Kirchenverfassung (vgl. dazu unten 31f.).

14. Vgl. R. Brandau, Dialog (wie Anm. 3), 332.

15. Vgl. Die Kirchen und das Judentum II (wie Anm. 9), 448–451 (E.I.3).

16. Ebda., 450. Vgl. dazu CuJ II (wie Anm. 7), 104 und R. Brandau, Dialog (wie Anm. 3), 333f.

17. Vgl. Pfister, Stefanie: Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung (Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik, 2), Berlin 2008; Rucks, Hanna: Messianische Juden. Geschichte und Theologie der Bewegung in Israel, Neukirchen-Vluyn 2014; Laepple, Ulrich: Messianische Juden – eine Provokation, Göttingen 2016.

18. Eine Reihe weiterer Auseinandersetzungen um die Frage der »Judenmission« in den 1990er Jahren sei hier lediglich summarisch genannt. 1992 kam es innerhalb der Göttinger Theologischen Fakultät zu einem Konflikt zwischen dem Bultmann-Schüler Georg Strecker und dem Neutestamentler und Judaisten Berndt Schaller, der die Fakultät zu spalten droht. Vgl. ausführlich die Darstellung bei R. Brandau, Dialog (wie Anm. 3), 371ff.

Auch im Zusammenhang des Vorentwurfs zum Evangelischen Gottesdienstbuch (»Erneuerte Agende«, 1993) spielt in den verschiedenen Stellungnahmen das Thema »Judenmission« eine Rolle, wenn es z. B. um die Frage des gottesdienstlichen Gebets für die Umkehr und Bekehrung Israels geht. Vgl. die Darstellungen bei Schwier, Helmut: Die Erneuerung der Agende. Zur Entstehung und Konzeption des »Evangelischen Gottesdienstbuches« (Leiturgeia, N. F. 3), Hannover 2000, 313ff und 402ff; ferner D. Görrig, Wurzel (wie Anm. 3), 161ff.

Schließlich kam es im Zusammenhang mit einem Studientag der evangelischen Theologiestudierenden in Tübingen im Dezember 1999 zum Streit in der Evangelischen Theologischen Fakultät, die in eine öffentliche Erklärung dreier Professoren einmündete. Dieser Streit gehört bereits in den Zusammenhang der Auseinandersetzungen um die evangelika-

mit dem Luthertum mit der Neuorientierung des Zentralvereins an Bedeutung verloren hatte, waren es jetzt vor allem evangelikal geprägte Gruppen, die die Diskussion forcierten. 1994 löste die Nachricht, dass der Evangeliumsdienst für Israel (EDI) eine Ausdehnung seiner Arbeit auf die in Deutschland lebenden Juden beschlossen hatte,[19] eine Debatte aus, die über die Grenzen der württembergischen Landeskirche hinaus Wellen schlug.

Der EDI war 1971 von Christen mit dem Ziel ins Leben gerufen worden, sogenannte »messianische« Gemeinden in Israel zu gründen und zu unterstützen. Anlass für die Ausweitung der Arbeit auf Deutschland waren die zahlreichen jüdischen Einwanderer, die Mitte der 1990er Jahre aus der Sowjetunion nach Deutschland kamen. Dem EDI wurde vorgeworfen, er nütze die Notsituation und Verunsicherung dieser Menschen aus. Von jüdischer Seite wurden die Missionsbemühungen des EDI scharf verurteilt.[20]

Der EDI wies die gegen ihn erhobenen Vorwürfe zurück, hielt aber daran fest, »das Zeugnis des Evangeliums unter Juden durch Evangelisation, Seelsorge und Diakonie« zu fördern.[21] Zwar sprach man nicht mehr von der Verwerfung Israels durch Gott; in einem Rundbrief des EDI aus dem Jahr 1998 heißt es allerdings: »Mit dem Messias hat Israel zugleich auch das Heil verworfen, das er mit sich brachte ... Die Einladung zum Glauben an Jesus ist der beste Dienst, den wir Israel tun ...«.[22] Der EDI erhob den Anspruch, man wolle die jüdischen Einwanderer »zu ihren geistlichen Wurzeln zurückführen«, wobei behauptet wird »die einzige Möglichkeit, wirklich zu der jüdischen Identität zurückzufinden, ist durch den Glauben an Jesus als Messias der Juden«.[23] Ziel sei daher nicht die Bekehrung zum Christentum,

---

le Mission unter jüdischen Auswanderern aus der Sowjetunion und in das Vorfeld der Erklärung der württembergischen Synode im Folgejahr. Auf Bitten des württembergischen Landesbischofs gab die Fakultät dann im Februar 2000 ein theologisches Votum zum Verhältnis von Juden und Christen ab (vgl. Gottes ›Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen‹ oder ›... der Treue hält ewiglich‹ [Röm 11, 29 / Psalm 146, 6bJ. Dokumentation der Klausurtagung der 12. Landessynode zum Thema »Christen und Juden«, hg. von der Württembergischen Evangelischen Landessynode).

19. Vgl. die Meldung in idea Spektrum Nr. 37/1994: »Mission unter jüdischen Einwanderern. Gruppen ›messianischer‹ Juden bereits in drei deutschen Großstädten«.

20. Vgl. Levinson, Nathan Peter: »Nepper, Schlepper, Missionare. ›Judenbekehrer‹ nehmen GUS-Zuwanderer ins Visier«, in: Allgemeine Jüdische Wochenzeitung vom 20. Oktober 1994; Berger, Joel: »Der falsche Bruderkuß. Warum es keinen christlich-jüdischen Dialog geben kann«, in: ebda. vom 17. November 1994. Vgl. auch das Schreiben des Stuttgarter Prälats Gerhard Röckle an die Israelitische Religionsgemeinschaft Württembergs vom 14. Oktober 1994 (Die Kirchen und das Judentum II [wie Anm. 9], 693f [E.III.35]) und die gemeinsame Pressemeldung von EKD und Zentralrat der Juden vom 31. Oktober 1995 (ebda., 1019 [CJ 10]). Vgl. insgesamt die Darstellungen bei D. Görrig, Wurzel (wie Anm. 3), 178ff und Schäfer, K.: »Umstrittene Judenmission. Eine Skizze der jüngeren Diskussion«, in: EMW-Informationen Nr. 104, 1995.

21. Vgl. das Schreiben des EDI an die Mitglieder der XI. Evangelischen Landessynode und des Evangelischen Oberkirchenrats vom 21. November 1994 (Die Kirchen und das Judentum II [wie Anm. 9], S. 694f [EIII.36]); vgl. ferner die Erklärung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg zum EDI vom 5. Dezember 1995 (ebda., 741–743 [E.III.46]).

22. Zitiert nach »Die Juden zuerst«, in: Der Spiegel, Nr. 29, 1998, 107.

23. Ebda. Vgl. auch die von Meinhard M. Tenné angeführten Zitate in seinem Bei-

sondern die Gründung und Förderung sogenannter »messianischer Gemeinden« aus jesusgläubigen Juden. Die eigene Arbeit verstand man als Dienst an Israel, mitunter im Sinne einer Wiedergutmachung für die deutsche Schuld an den Juden.[24]

Die Auseinandersetzung setzte sich auf dem Stuttgarter Kirchentag im Jahr 1999 fort und entzündete sich dort an einem Stand des EDI auf dem Markt der Möglichkeiten.[25] Jüdische Gruppierungen sagten daraufhin ihre Beteiligung am Kirchentag ab; stattdessen gab es eine Diskussionsveranstaltung der AG Juden und Christen zum Thema »Nein zur Judenmission!«.[26] Die Arbeitsgemeinschaft selbst reagierte mit der Erklärung »Ja zur Partnerschaft und zum innerbiblischen Dialog – Nein zur Judenmission«, die am selben Tag verabschiedet wurde.[27] Noch während des Kirchentreffens kam es zu einer Gegenresolution der »Werkstatt des württembergischen Pietismus«, initiiert vom württembergischen Altbischof Theo Sorg.[28]

Seit 1999 gilt ein Grundsatzbeschluss des Kirchentagspräsidiums, der dazu führte, dass christliche Gruppen, die »judenmissionarisch« ausgerichtet sind, nicht zur aktiven Mitwirkung beim Kirchentag zugelassen werden. Dem Beschluss war eine längere Befassung mit dem Thema und intensive Diskussion im Präsidium vorausgegangen. Er verwies auf eine EKD-Pressemeldung aus dem Jahr 1998, wonach der Rat der EKD die ablehnende Haltung aller EKD-Gliedkirchen zur Judenmission erklärt habe.[29] Das Präsidium des DEKT hielt an dieser Grundsatz-

---

trag bei der Diskussionsveranstaltung am 17. Juni 1999 auf dem Stuttgarter Kirchentag (vgl. Deutscher Evangelischer Kirchentag Stuttgart 1999. Dokumente, Gütersloh 1999, 488–492).

24. Verschiedene kirchliche Verlautbarungen reagieren auf die »judenmissionarischen« Bemühungen des EDI. Vgl. die Erklärung der Synode der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg vom 24. April 1990 (Die Kirchen und das Judentum II [wie Anm. 7], 592–603 [E.III.18], hier 596); der Reformierte Bund verabschiedet auf seiner Hauptversammlung 1996 in Ergänzung der Leitlinien aus dem Jahr 1990 einen Beschluss, wonach allen Bestrebungen Juden zu missionieren, eindeutig zu widersprechen sei (vgl. ebda., 603-612 [E.III.19], hier 607); die westfälische Landeskirche distanziert sich 1999 in einer Synodalerklärung von »jeglicher Judenmission« (vgl. ebda., 859–861 [E.III.71], hier 861). Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (ELKB) bekannte sich 2008 in einem Wort ihrer kirchenleitenden Organe zum Verzicht auf die Judenmission (vgl. auch die im April 2016 von der Synode beschlossene Konzeption der interreligiösen Arbeit der ELKB).

25. Vgl. »Ganz und gar unberufen. Sollen deutsche Protestanten ›Judenmission‹ betreiben?« (FAZ vom 4. Februar 2000, 45); »Streitfrage ›Judenmission‹« (Der Spiegel, Ausgabe vom 16. Juni 1999, online: http://www.spiegel.de/ politik/deutschland/kirchentag-streitfrage-judenmission-a-27569.html. Vgl. ferner R. Brandau, Dialog (wie Anm. 3), 396ff.

26. Vgl. Kirchentag 1999 (wie Anm. 23), 199, 457ff.

27. Vgl. Die Kirchen und das Judentum II (wie Anm. 9), 830f. (E.III.69).

28. Vgl. Kirchentag 1999 (wie Anm. 23), 540f.

29. Der Beschluss lautet: »Grundlage für die Weiterarbeit des Präsidiums an der Frage der Judenmission bleibt der fünfte Absatz der gemeinsamen Pressemitteilung, die der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Zentralrat der Juden in Deutschland nach einer Begegnung am 8. 8. [!] 1998 veröffentlicht hatten«(Protokoll der Präsidiumssitzung vom 24./24. September 1999). In der erwähnten Pressemeldung zum Gesprächs des Rates der EKD mit dem Zentralrat der Juden am 8. September 1998 in Hannover heißt es: »Die Mitglieder der EKD-Delegation betonen, daß die christliche Verkündigung öffentlich geschieht und sich an alle Menschen wendet und stets Einladung zum Hören und zum Gespräch ist. Sie bekräftigen, daß alle Gliedkirchen der EKD eine

entscheidung trotz der Kritik konservativer Gruppierungen fest. Es bestätigte seine Entscheidung aus dem Jahr 1999 im Jahr 2012 innerhalb einer Diskussion über die Zulassungskriterien zum Markt der Möglichkeiten und bekräftigte diese 2014 im Anschluss an einen eintägigen Studientag nochmals und verabschiedete eine begründende Stellungnahme.[30]

Nach dem Stuttgarter Kirchentag befasste sich die württembergische Landessynode mit dem Thema und verabschiedete die Erklärung »›Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen‹ oder ›... der Treue hält ewiglich‹ (Röm 11, 29/ Psalm 146, 6b)«.[31] Was den sog. »Status« »messianischer Juden« anbelangt, blieb die Erklärung zurückhaltend. Die zwischen Juden und Christen entstandenen »Irritationen« wurden bedauert; man wolle »sowohl mit jüdischen Gemeinden wie mit ›Messianischen Juden‹ und ihren Gemeinden in Kontakt und Austausch bleiben und für beide eintreten«. Im Blick auf das Thema »Judenmission« konnte sich die Synode nicht einigen. Der Begriff wird in der Erklärung als historisch belastet verworfen. Gefordert wurde ein »Zeugnis in Wort und Tat«, das als »Gespräch« im Sinne wechselseitiger Anteilgabe an den je eigenen Glaubenserfahrungen näher bestimmt wird. Soweit erklärte die Synode einmütig. Für die Mehrheit war damit Mission unter Juden ausgeschlossen. Sie stellte fest: »Mission unter Juden lehnen wir ab«. Eine Minderheit konnte sich einer solchen »grundsätzlichen Ablehnung« nicht anschließen und verwies in einem eigenen Votum auf das Gutachten der Theologischen Fakultät Tübingen.[32] Das Evangelium als die den Christen erschlossene Wahrheit über Gottes Heilswillen sei demnach sowohl Juden wie Heiden zu bezeugen.

Im Jahr 2000 erschien die dritte große Studie der EKD zum Verhältnis von Christen und Juden (CuJ III). Sie entfaltete den Gedanken der bleibenden Erwählung Israels bundestheologisch und zieht in einem ausführlichen Kapitel zur Frage der »Judenmission« Konsequenzen im Blick auf den Streit der 1990er Jahre. So zeige der neutestamentliche Befund nicht nur, dass das »Zeugnis gegenüber Israel ... andere theologische Voraussetzungen [hatte] und ... auch inhaltlich anders strukturiert [war] als das Zeugnis gegenüber den nichtjüdischen Völkern« (157). Die Bundessetzung Gottes im Blick auf Israel wurde eingeordnet in die *missio dei*, wonach Gott in seiner unverbrüchlichen Treue selbst sein Volk die Vollendung seines Heils schauen lassen werde. Daraus ergebe sich die notwendige Folgerung, »dass Juden keineswegs im Stadium der Heilsferne und Heillosigkeit stehen« (162). Daher sei unbeschadet der »grundsätzlichen Universalität des christlichen Zeugnisses ... die Notwendigkeit besonderer christlicher missionarischer Zuwendung zu den Juden heute kritisch in Frage zu stellen« (ebda.). In historischer Perspektive

---

spezielle Ausrichtung dieser Verkündigung auf Juden, etwa im Sinne einer auf Bekehrung zielenden organisierten ›Judenmission‹, aus theologischen und historischen Gründen ablehnen«.

30. Vgl. die Stellungnahme des Kirchentagpräsidiums aus dem Jahr 2014 (https://www.kirchentag.de/aktuell/nachrichten/nachrichten/archiv_stuttgart/messianische_juden_gespraech/messianische_juden_statement.html) und ergänzend dazu das Interview mit den Präsidiumsmitgliedern Christina Aus der Au und Christl Maier (https://www.kirchentag.de/aktuell/nachrichten/nachrichten/archiv_stuttgart/messianische_juden_gespraech.html).

31. Vgl. Die Kirchen und das Judentum II, [wie Anm. 9], 933–938 [E.III.73].

32. Vgl. o. Anm. 18.

wurde das Argument, missionarische Bemühungen um die Juden seien Ausweis einer liebevollen Gesinnung, als zu kurz greifend zurückgewiesen. Die Shoa sei ein Ruf zur Umkehr, der das gesamte bisherige Verhältnis zwischen der Kirche und den Juden in Frage stelle – und damit auch die »Judenmission« (166).

CuJ III hielt den Begriff »Begegnung« für am besten geeignet, das Verhältnis von Juden und Christen zu beschreiben, da er die personale nicht-hierarchische Dimension der Beziehung betone. Ähnlich wurde auch der Begriff des »Dialogs« im Sinne des zwischenkirchlichen-ökumenischen Dialogs gewürdigt. Der Begriff des Zeugnisses wurde hingegen nicht nur mit Blick auf seine Verflachung in der kirchlichen Umgangssprache problematisiert. In praktischer Hinsicht wurde auf das asymmetrische Verhältnis der Partner im Dialog hingewiesen. Weil christliche Identität sich nicht bestimmen ließe, ohne über das christliche Verhältnis zu den Juden und zum jüdischen Glauben Rechenschaft abzulegen, habe nach einer jahrhundertelangen Geschichte der Verzeichnung und Diffamierung jüdischen Glaubens »der begonnene Dialog in erster Linie den Charakter des Lernens, aber auch des Verlernens von negativen Klischees« (211).[33]

Nur ein Jahr nach CuJ III erschien der Beitrag der Leuenberger Kirchengemeinschaft *Kirche und Israel* (KuI), der sich als eine Weiterführung der Leuenberger Studie »Die Kirche Jesu Christi« (1994) versteht.[34] Bereits in dieser ersten Studie war es auftragsgemäß um das Verhältnis der Christenheit zum jüdischen Volk im Rahmen reformatorischer Ekklesiologie und in der Perspektive der eigenen Identität als Kirche gegangen. Sie stellte den Versuch dar, den untrennbaren Zusammenhang zwischen der Erwählung der Kirche und der Erwählung Israels als Volk Gottes aus christlicher Sicht zu beschreiben. Die jüngere Studie bot daran anknüpfend eine weiterführende theologische Reflexion des Verhältnisses der Kirche zu Israel im Rahmen ihres ekklesiologischen Selbstverständnisses. Die alttestamentlichen Traditionen zu Bund, Erwählung und des Volkes Gottes wurden in eine heilsgeschichtlich-eschatologische Perspektive gestellt. Sie seien durch Christus sowohl »vertieft« im Blick auf die von Gott geschenkte Gerechtigkeit als auch »erweitert« hinsichtlich der Hineinnahme der Heiden (vgl. II.2.1.3; II.2.1.6; II.2.5.3). Durch das Christusgeschehen als »letztgültigem«, »endgültigem, nicht überbietbaren« Gotteshandeln werde ein besonderes und unauflösliches Verhältnis der Kirche zu

33. Einen eigenen Abschnitt widmet die EKD-Studie wie schon die Württemberger Synodalerklärung (wie Anm. 25) dem Thema »messianische Juden«. So sehr die Themen »Judenmission« und »Judenchristen« zu unterscheiden sind, so sehr hängen sie doch zusammen. Dabei kommt CuJ III über eine deskriptive Darstellung kaum hinaus und hält lediglich fest: »Der religiöse Status der Messianischen Juden und ihrer Gemeinden ist weithin ungeklärt« (3.5.3). Nicht thematisiert wird in der EKD-Studie die faktische Abhängigkeit »messianisch-jüdischer« Gemeinden von christlichen Unterstützergruppen innerhalb der Kirchen.

34. Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. von Helmut Schwier, Frankfurt/M. 2001, ³2004. Auf diesen Text ist hier nicht nur wegen seiner grundlegenden Bedeutung für den deutschen Kontext einzugehen; er spielte auch bei der Entstehung der Magdeburger Kundgebung eine Rolle als wichtiger Referenztext. Ernst-Michael Dörrfuß, der maßgeblich an der Entstehung der Entwurfsfassung der Kundgebung beteiligt war (s. u. Anm.47), war auch Vorsitzender der Lehrgesprächsgruppe, die den Leuenberger Text erarbeitet hatte.

Israel begründet (vgl. II.2.1.1.; II. 2.1.3 mit II. 2.1.6). Einerseits könne und dürfe Israel seine Erwählung als »Volk Gottes« oder seine Teilhabe am Bund nicht abgesprochen werden, andererseits könne und dürfe die Kirche den »neuen Bund« sowie ihre eigene Erwählung notwendig nicht bloß »heidenchristlich« (II.1.2.2, II.1.3.2 und II.2.5.8) verstehen. Die Kirche ist durch die Christusoffenbarung vielmehr »Volk Gottes aus Juden und Heiden« (2.4.2); sie ist dies jedoch nur *in via*.

> Erst wenn das letzte Ziel aller Geschichte Gottes mit der Welt erreicht ist, wird das ›Volk Gottes‹ in seiner ihm von Gott her zukommenden Bestimmtheit sichtbar hervortreten. Bis dahin kann die Theologie das Geheimnis, das mit dem Verhältnis von Kirche und Israel gegeben ist, nicht auflösen. Die Kirche bekennt, daß Sie ... »Volk Gottes« ist – mit Israel ... (II.2.5.10).

Daraus ergibt sich »die Gemeinsamkeit des Zeugnisses von dem Gott Israels« und die Absage an die »Judenmission«, insofern »sich die Kirchen jeglicher gezielt auf die Bekehrung von Juden zum Christentum gerichteten Aktivitäten enthalten (II.3.2).

Insgesamt spielt das Thema »Judenmission« in der Studie zwar eine wichtige, aber keine zentrale Rolle. Praktisch wird die »Gemeinsamkeit des Zeugnisses« in der Begegnung mit dem Judentum wie schon im RSB so bestimmt, dass »Christen und Juden ... voreinander Zeugnis ab[legen] von ihrem Glauben« (III.1.2.3). Dies wird mit der Aufforderung verbunden, alle Formen des Zeugnisses zu vermeiden, die in den Verdacht geraten könnten, bestehende Zwangslagen ausnützen zu wollen. Gleichzeitig wird an der »Christuspredigt in ›Israels Gegenwart‹« (»preaching Christ ... ›in the presence of Israel‹«) festgehalten, so dass auch das gegenseitige »Zeugnis« aus christlicher Perspektive immer das Christuszeugnis mit einschließt.

Die Diskussionen der letzten 50 Jahre zeigen in ihrem Ergebnis eine erstaunlich breite, konfessionsübergreifende Übereinstimmung im Blick auf die Ablehnung der »Judenmission«. Die Ablehnung stellt dabei die praktische Konsequenz aus der theologischen Neubestimmung des Verhältnisses der Kirchen zum Judentum dar, die sich in der Rede von der »bleibenden Erwählung« oder auch vom »ungekündigten Bund« ausdrückt. Dabei werden Dialog und Zeugnis in der Begegnung mit Juden immer deutlicher von dem missionarischen Auftrag der Kirche gegenüber den Völkern voneinander unterschieden. Das ist missionstheologisch nicht unproblematisch,[35] aber insofern plausibel, als es vorrangig um die Zurückweisung einer spezifischen Mission*spraxis* geht, die sich im Kern durch eine dezidierte Bekehrungsintention auszeichnet. Deutlich ist jedenfalls, dass sich die Begegnung mit dem Judentum nicht einfach unter die missionarische Sendung der Kirche zu den Völkern subsummieren lässt, wie sich auch das Verhältnis der Kirche zu Israel von dem zu den Religionen kategorial unterscheidet.[36]

Zugleich wird aber deutlich, dass es eine markante Minderheitenposition gibt, deren Brisanz nicht nur im theologischen Widerspruch gegen eine solche Unterscheidung liegt, sondern vor allem in den Konsequenzen einer umstrittenen und von jüdischer Seite als zutiefst verstörend empfundenen Praxis. CuJ III und KuI

35. Vgl. u. Anm. 53.

36. Vgl. Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2015, 68.

markieren den Ertrag der Debatte in den 1990er Jahren, zeigen aber im Vergleich mit der europäischen Perspektive zugleich die Sonderrolle, die dem Thema aus historischen Gründen und mit Blick auf die besondere Situation in Deutschland zukommt.

Unabhängig von der Diskussion in den 1990er Jahren, die durch »judenmissionarische« Aktivitäten unter russischen Einwanderern ausgelöst worden war, rückte das Thema »Judenmission« im Zugehen auf das Reformationsjubiläum 2017 aber noch von einer anderen Seite her wieder in den Vordergrund.

2. Die kirchliche Beschäftigung mit dem Thema Luther und die Juden

Auf dem Weg zum Reformationsjubiläum war das Verhältnis der protestantischen Kirchen zum Judentum erneut zum Thema geworden. Hintergrund waren die judenfeindlichen Aussagen Luthers und anderer Reformatoren. Auf der Bremer Synodaltagung war in großer Einmütigkeit die Kundgebung »Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung zum Reformationsjubiläum« verabschiedet worden.[37]

Die Erklärung der Synode zu Luthers Judenfeindschaft hat selbst eine längere Vorgeschichte.[38] Über die theologische Fachdebatte hinaus kam es in einer breiteren kirchlichen und auch gesellschaftlichen Öffentlichkeit erst relativ spät – eine Zäsur markiert das Lutherjahr 1983 – zu einer Auseinandersetzung mit dem judenfeindlichen Erbe der Reformation.[39] Mit dem Beginn der Lutherdekade ab 2008 im Vorfeld des Reformationsjubiläums wurde das Thema erneut aktuell. 2012 in Timmendorfer Strand lag der Synode der EKD ein Antrag vor, sie möge sich von den judenfeindlichen Schriften Luthers distanzieren und die Juden um Verzeihung bitten. Aus Bedenken gegenüber einer übereilten Äußerung ohne eine vorangehende inhaltliche Debatte wurde von der Synode mit Verweis auf CuJ III die Empfehlung ausgesprochen, die EKD möge sich im Themenjahr »Reformation und Toleranz« (2013) bei Gelegenheit öffentlich zu Luthers Äußerungen Stellung beziehen.

Im März 2013 erschien darauf in der FAZ ein Grundsatzartikel Margot Käßmanns »Die dunkle Seite der Reformation« (Ausgabe vom 30. März 2013). Es folgte eine kritische Replik von Johannes Wallmann am Reformationstag 2013. Es ging um die Frage, inwiefern Luthers Spätschriften, mit ihren exzessiven gewalt- und hasserfüllten Aussagen über die Juden und den fatalen »Ratschlägen« zu ihrer Vertreibung und Ausgrenzung Einfluss auf den Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts haben

37. Vgl. www.ekd.de/synode2015_bremen/beschluesse/s15_04_iv_7_kundgebung_martin_luther_und_die_juden.html.

38. Vgl. ausführlich Hauger, Martin: Martin Luther and the Jews. How Protestant Churches in Germany Deal with the Reformer's Dark Side, in: Theology today 74 (2017), 225–234.

39. Vgl. das Wort des Rates der EKD zum 500. Geburtstags des Reformators »Martin Luthers Gegenwart 1983«; darin heißt es: »So wichtig Luthers frühe Schrift über die Juden auch noch heute ist, so verhängnisvoll wurden Äußerungen des alten Luther. Niemand kann sie heute noch gutheißen«. Vgl. auch CuJ III (wie Anm. 7) Abschnitt 3.3.1. Die Diskussion um die Frage der Kontinuität der Haltung Luthers im Blick auf seine frühen Äußerungen von 1523 und die späten antijüdischen Schriften von 1543 bildet einen ersten inhaltlichen Schwerpunkt der Debatte um Luthers Judenfeindschaft.

konnten. Johannes Wallmann vertrat die These, die evangelische Kirche habe bis ins 20. Jahrhundert nur den Luther der judenfreundlichen Schrift von 1523 vor Augen gehabt, während seine antijüdischen Spätschriften unbekannt gewesen seien und erst von den Nationalsozialisten wieder missbräuchlich aufgegriffen worden seien. Käßmann hingegen betonte das Kontinuitätsmoment zwischen lutherischem Antijudaismus und modernem Antisemitismus. Diese Frage nach dem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Luthers Aussagen über die Juden und dem rassistischen Antisemitismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts führten zu einer weiteren Intensivierung der Debatte um Luthers Antijudaismus. 2014 erschien eine Orientierung des wissenschaftlichen Beirats der Lutherdekade, die sich inhaltlich an den keineswegs unumstrittenen Positionen von J. Wallmann und Dorothea Wendebourg orientiert.[40]

Die Gliedkirchen nahmen sich des Themas »Martin Luther und die Juden« in Wanderausstellungen, Themenheften und Materialsammlungen an. Parallel fanden mehrere wissenschaftliche Tagungen statt. Die Breite der medialen Resonanz erhöhte den Erwartungsdruck gegenüber der EKD. Als erste Gliedkirche äußerte sich die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau am 10. Oktober 2014 mit einer Synodalerklärung.[41] Die VELKD befasste sich auf der Klausurtagung ihrer Bischofskonferenz im März 2015 mit dem Thema und schlug eine öffentliche Stellungnahme von VELKD, EKD und UEK im Jubiläumsjahr 2017 vor.[42]

Für die Bremer Synodaltagung mit dem Schwerpunktthema »Reformationsjubiläum 2017 – Christlicher Glaube in offener Gesellschaft« war ein Grußwort des Präsidenten des Zentralrats der Juden, Dr. Josef Schuster angekündigt. Es war absehbar, dass Schuster auch das Thema »Judenmission« ansprechen werde. Der Präsident des Zentralrats hatte zuvor bereits auf einer Podiumsveranstaltung anlässlich einer gemeinsamen Tagung der Evangelischen Akademie in Berlin und der Bildungsabteilung des Zentralrats der Juden hierzu eine klare Stellungnahme der EKD gefordert. Das Präsidium der Synode hatte daher das Kirchenamt der EKD gebeten, in Abstimmung mit den Ämtern der VELKD und der UEK sowie unter

40. Die Reformation und die Juden. Eine Orientierung. Erstellt im Auftrag des wissenschaftlichen Beirats für das Reformationsjubiläum 2017, o. O. 2014. Zur Kritik vgl. Bultmann, Christoph: Das Wittenberger christlich-jüdische Kontroversgespräch 1526 und Luthers Betrachtung der Juden. Bemerkungen im Anschluss an die Orientierung zum Reformationsjubiläum ›Die Reformation und die Juden‹ (2014), in: Gabel, Michael / Malik, Jamal / Okolowicz, Justyna (Hg.): Religionen in Bewegung. Interreligiöse Beziehungen im Wandel der Zeit, Münster 2016, 143–195; Markschies, Christoph: Reformationsjubiläum 2017 und der jüdisch-christliche Dialog (Studien zu Kirche und Israel. Kleine Reihe 1), Leipzig 2017, 25f.

41. Text zum Download https://www.ekhn.de/aktuell/detailmagazin/news/distanzierung-von-judenschriften. html; vgl. auch die Verlautbarung der Synode der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland aus dem Jahr 2016 (https://www.ag-juden-christen.de/synodalbeschluss-martin-luther-und-die-juden-erbe-und-auftrag-eine-verlautbarung-der-ekm-2016/).

42. Vgl. den Bericht von Christine Jahn »Arbeitsgruppe: Kirchenpolitische Perspektiven – Prozess im Bereich der VELKD« auf der Tagung der Evang.-luth. Landeskirche Hannovers, des Deutschen Koordinierungsrates und der Evang. Akademie Loccum »Martin Luther und die Juden. Luthers Judenschriften und ihre Rezeption – Ein Projekt zum Reformationsjubiläum«, abgedruckt in der epd Dokumentation 2016, Nr. 11, 27f.; ergänzend dazu auch meinen Bericht ebda., 26f.

Einbindung des Gemeinsamen Ausschusses von EKD, VELKD und UEK »Kirche und Judentum« eine synodale Erklärung vorzubereiten, die dann in Bremen in großer Einmütigkeit angenommen wurde.

Die Distanzierung von Luthers antijüdischen Äußerungen war in der Kundgebung mit drei wesentlichen Einsichten verknüpft: In biographisch-genetischer Hinsicht wurden die theologischen Kontinuitätsmomente in Luthers Urteil über das Judentum betont. Ferner wurden die judenfeindlichen Aussagen Luthers im Kontext seiner reformatorischen Theologie und ihrer grundlegenden Unterscheidungen betrachtet. Gefordert wurde eine selbstkritische Revision reformatorischer Theologie, die eine antijüdische Deutung ausschließe. Schließlich wurde im Blick auf die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Judenschriften Luthers darauf hingewiesen, dass es zwar keine einfache Kausalitätslinie gibt, die von dem Wittenberger Reformator hin zum rassistischen Antisemitismus im Nationalsozialismus führt; gleichwohl lasse sich die judenfeindliche Inanspruchnahme Luthers nicht einfach als späterer »Missbrauch« im 19. und 20. Jahrhundert abtun.

Diese Einsichten waren mit einem Aufruf zu Buße und Umkehr verbunden, der sich wiederum in drei Grundforderungen konkretisierte: Neben einem kritischen Umgang mit den theologischen Lehren der Reformation und ihrer möglichen antijüdischen Implikationen und einer theologisch angemessenen Würdigung der jüdischen Schriftauslegung in ihrer Bedeutung für das christliche Verständnis der Bibel wurde Solidarität mit dem Judentum im Kampf gegen alle Formen der Judenfeindschaft gefordert.

Josef Schuster hatte in seinem Grußwort die Stellungnahme der EKD zu Luther und die Juden begrüßt, zugleich aber kritisch angemerkt, dass er eine »deutliche Distanzierung von der Judenmission« vermisse. In diesem Punkt bleibe der Erklärungsentwurf »leider sehr vage«.[43] Das Thema »Judenmission« war in der synodalen Kundgebung vor allem aus historisch-sachlichen Gründen ausgespart worden. Luthers konversionsstrategische Überlegungen in seiner frühen Schrift von 1523 sind von der Entstehung einer organisierten und zielgerichteten »Judenmission« im 18. und 19. Jahrhunderts und deren theologischen Motiven zu unterscheiden. Eine Stellungnahme zur Frage der »Judenmission« hätte aber nicht nur den Rahmen einer Erklärung zu Luthers Judenfeindschaft gesprengt. Ohne eine ausführliche inhaltliche Befassung durch die Synode hätte sie zugleich das Risiko einer polarisierten Debatte in sich getragen. Angesichts der Komplexität und Strittigkeit des Themas aber auch mit Blick auf die Dringlichkeit des jüdischen Wunsches regte die Präses der Synode, Irmgard Schwaetzer, in Bremen daher einen synodalen Meinungsbildungsprozess an, mit dem Ziel zu prüfen, was die Synode möglichst noch vor 2017 gemeinsam zur Frage der »Judenmission« sagen könne.[44]

---

43. https://www.ekd.de/synode2015_bremen/grussworte/6576.html.

44. Vgl. Bremen 2015. Bericht über die 2. Tagung der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 8. bis 11. November 2015, Hannover 2016, 16. Vgl. auch das als Faltblatt gedruckte Votum der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK) »Zwischenruf auf dem Weg zu einer reformatorischen Theologie im christlich-jüdischen Dialog« (o. O., Juni 2016; abgedruckt in BlickPunkt.e, Nr. 4 [August 2016]; vgl. auch http://www.imdialog.org/bp2016/04/03.html). Die KLAK forderte im Anschluss an die Bremer Kundgebung in ihrem »Zwischenruf« ein »Nein ohne jedes Ja zur Judenmission«.

In einem Schreiben an das Präsidium der Synode begrüßte der Vorsitzende des Gemeinsamen Ausschusses »Kirche und Judentum«, Ernst-Michael Dörrfuß, diesen Prozess, warnte aber angesichts einer auch »nach über 50 Jahren nicht abgeschlossenen Diskussion in Deutschland« und des mit »vielen Empfindlichkeiten belasteten Themas« vor den Risiken eines solchen Unterfangens und der Gefahr, dass eine Erklärung entweder hinter den öffentlichen Erwartungen zurückbleibe oder aber unkontrollierbare Gegenreaktionen auslösen könne. Um eine möglichst breite Konsensfähigkeit in den Gliedkirchen zu erreichen, schlage der Ausschuss vor, sich an den bereits erarbeiteten Ergebnissen zu orientieren, wie sie u. a. in der Studie »Christen und Juden III« (2000) vorliegen. »Das Neue an einer solchen Erklärung läge dann nicht in der inhaltlichen Aussage, sondern darin, dass dieser Teil der Studie ›Christen und Juden III‹, die der Rat der EKD im Jahr 2000 nicht als eigenes Wort übernommen hat (vgl. Vorwort), von der Synode ausdrücklich rezipiert und so mit höherer Dignität und Verbindlichkeit als bisher ausgestattet wird.«[45] Das Präsidium der Synode nahm diese Anregung auf und bat den Ausschuss wie schon bei der Kundgebung zu Luther um theologische Zuarbeit.

Der Vorbereitung einer Erklärung diente ein Studientag der Synode am 16. April 2016 in Hannover.[46] Im Ergebnis zeichnete sich nicht nur ein Konsens im Blick auf die Frage der »Judenmission« ab; es wurde dabei auch eine sachliche Kontinuität zu CuJ III erkennbar, wenngleich sich argumentative Zugänge und theologische Begründung im Einzelnen unterschieden. Einmütigkeit bestand darüber,

- dass es einer theologischen und nicht allein einer historischen Begründung einer Ablehnung bedürfe. »Judenmission darf nicht gleichsam temporär unterbrochen werden, bis wir uns irgendwann aus dem Schatten der Schoah herausbewegt haben ...«;
- dass ein Nein zur »Judenmission« nicht den Missionsbegriff *in toto* desavouieren darf;
- dass die Dialektik von Partikularität der (bleibenden) Erwählung Israels und Universalität des christlichen Evangeliums von Jesus Christus sich nicht einseitig auflösen lässt;
- dass der Verzicht auf Mission nicht das Ende der Begegnung und des Dialogs bedeute; dass aber auch die subjektive Positionalität des je eigenen Glaubens (Stichwort »Christuszeugnis«) Raum haben muss im Gespräch von Juden und Christen;
- dass das Thema »messianische Juden« aus theologischen Gründen von der Frage der »Judenmission« zu trennen sei;
- dass eine synodale Erklärung zum Thema »Judenmission« mit einem entsprechenden Lernprozess in den Gemeinden verbunden werden muss.

---

45. Schreiben vom 17. März 2016 (Registratur im Kirchenamt der EKD, AZ 5812/1).

46. Vgl. »Der Herr lässt sein Heil kundwerden« (aus Psalm 98, 2). Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes – zur theologischen Frage der Judenmission. Studientag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover, 16. April 2016 (epd Dokumentation 2016, Nr. 22). Das Heft dokumentiert u. a. die Grundsatzreferate von Christine Gerber (Hamburg), Robert Brandau (Kassel) und Alexander Deeg (Leipzig), sowie die abschließende Podiumsdiskussion, an der außer den Referenten noch Astrid Fiehland-van der Vegt (Hamburg), Ernst-Michael Dörrfuß und Steffen Kern teilnahmen.

Auf der Basis dieses Ergebnisses wurde eine Arbeitsgruppe gebildet,[47] die einen ersten Entwurf für eine Erklärung erstellte, der dann im Gemeinsamen Ausschuss »Kirche und Judentum« von EKD, VELKD und UEK diskutiert und überarbeitet wurde. Es folgten weitere Beratungen in den verschiedenen EKD-Organen (Rat der EKD und Kirchenkonferenz, sowie bei einem Treffen der leitenden Geistlichen der EKD-Gliedkirchen) und schließlich im Präsidium der EKD-Synode. Der auf diese Weise abgestimmte Vorentwurf wurde dann vom Präsidium auf der Synodaltagung in Magdeburg eingebracht und zur Diskussion gestellt.

3. Die Kundgebung der Synode der EKD vom November 2016

Am 9. November 2016 verabschiedete die 12. Synode der EKD auf ihrer dritten Tagung in Magdeburg nach ausführlichen Debatten sowohl im theologischen Ausschuss der Synode »Schrift und Verkündigung« wie auch im Plenum die Kundgebung »›... der Treue hält ewiglich.‹ (Psalm 146,6) – Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes«.[48] Der Text hat folgenden Wortlaut:

Auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 hat sich die Synode der EKD im Herbst 2015 mit dem Verhältnis Martin Luthers zu den Juden beschäftigt. Sie hat sich von Luthers Schmähungen gegenüber Juden distanziert und festgehalten, dass seine Sicht auf das Judentum nach unserem heute erreichten Verständnis mit der biblisch bezeugten Treue Gottes zu seinem Volk unvereinbar ist. In ihrer Erklärung vom 11. November 2015 hat die Synode die Notwendigkeit weiterer Schritte der Umkehr und Erneuerung benannt. Auf dem Weg der Umkehr und Erneuerung äußern wir uns auf unserer diesjährigen Tagung zur Frage der sogenannten ›Judenmission‹. Dabei steht uns vor Augen, dass dieses Thema – wenn auch in unterschiedlicher Weise – sowohl für Juden als auch für Christen mit Fragen ihrer Identität verbunden ist. Für die christliche Kirche ist ihr Selbstverständnis als Kirche Jesu Christi berührt. Juden verbinden damit eine lange und schmerzhafte Geschichte von Zwangskonversionen und der Bestreitung ihrer Identität als bleibend erwähltes Volk Gottes.

1. 1950 erklärte die Synode der EKD in Berlin-Weißensee, »daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist.«[1]
   Die Einsicht in die bleibende Erwählung Israels ist seitdem in Theologie und Kirche bedacht, auf ihre Folgen hin befragt und für die kirchliche Lehre fruchtbar gemacht worden. Wir bekräftigen: Die Erwählung der Kirche ist nicht an die Stelle der Erwählung des Volkes Israel getreten. Gott steht in Treue zu seinem Volk. Wenn wir uns als Christen an den Neuen Bund halten, den Gott in Jesus Christus geschlossen hat, halten wir zugleich fest, dass der Bund Gottes mit seinem Volk Israel uneingeschränkt weiter gilt. Das nach 1945 gewachsene Bekenntnis zur Schuldgeschichte gegenüber den Juden und zur christlichen Mitverantwortung an der Schoah hat zu einem Prozess des Umdenkens geführt, der auch Konsequenzen im Blick auf die Möglichkeit eines christlichen Zeugnisses gegenüber Juden hat.

47. Der Arbeitsgruppe gehörten an: Michael Beintker (Münster); Ernst-Michael Dörrfuß (Denkendorf); Elisabeth Gräb-Schmidt (Tübingen); Volker Haarmann (Düsseldorf); Matthias Morgenstern (Tübingen); Martin Hauger (Hannover, Geschäftsführung).

48. Zitiert nach https://www.ekd.de/synode2016/beschluesse/s16_05_6_kundgebung_erklaerung_zu_christen_und_juden.html.

2. Die Studie »Christen und Juden III« der Evangelischen Kirche in Deutschland hat im Jahr 2000 festgehalten: »Der Begriff ›Bund‹ verweist auf das Handeln Gottes, seine begleitende Treue, von der Juden und Christen gleichermaßen leben« (Kap. 2.9) [2]. Daraus folgt für uns: Christen sind – ungeachtet ihrer Sendung in die Welt – nicht berufen, Israel den Weg zu Gott und seinem Heil zu weisen. Alle Bemühungen, Juden zum Religionswechsel zu bewegen, widersprechen dem Bekenntnis zur Treue Gottes und der Erwählung Israels.

3. Christen sind durch den Juden Jesus von Nazareth mit dem Volk Israel bleibend verbunden. Das Verhältnis zu Israel gehört für Christen zur eigenen Glaubensgeschichte und Identität. Sie bekennen sich »zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist« (EKIR, Synodalbeschluss von 1980). Die Tatsache, dass Juden dieses Bekenntnis nicht teilen, stellen wir Gott anheim. Auf dem Weg der Umkehr und Erneuerung haben wir von Paulus gelernt: Gott selbst wird sein Volk Israel die Vollendung seines Heils schauen lassen (vgl. Röm 11, 25ff). Das Vertrauen auf Gottes Verheißung an Israel und das Bekenntnis zu Jesus Christus gehören für uns zusammen. Das Geheimnis der Offenbarung Gottes umschließt beides: die Erwartung der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit und die Zuversicht, dass Gott sein erstberufenes Volk rettet.

4. Dankbar blicken wir auf vielfältige Formen der Begegnung von Christen und Juden und durch solche Begegnungen eröffnete Lernwege. Diese bereichern uns. Sie helfen uns, die religiöse Eigenständigkeit des Judentums zu achten und den eigenen Glauben besser zu verstehen. Wir bekräftigen unseren Wunsch, diese Begegnungen fortzuführen und sie, wo immer möglich, mit Blick auf unsere gemeinsame Verantwortung vor Gott und in der Welt zu intensivieren.

5. In der Begegnung mit jüdischen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern haben wir gelernt, einander gleichberechtigt wahrzunehmen, im Dialog aufeinander zu hören und unsere jeweiligen Glaubenserfahrungen und Lebensformen ins Gespräch zu bringen. Auf diese Weise bezeugen wir einander behutsam unser Verständnis von Gott und seiner lebenstragenden Wahrheit.

6. Wir sehen uns vor der Herausforderung, unser Verhältnis zu Gott und unsere Verantwortung in der Welt auch von unserer Verbundenheit mit dem jüdischen Volk her theologisch und geistlich zu verstehen und zu leben.
   Wo in Verkündigung und Unterricht, Seelsorge und Diakonie das Judentum verzeichnend oder verzerrt dargestellt wird, sei es bewusst oder unbewusst, treten wir dem entgegen. Wir bekräftigen unseren Widerspruch und unseren Widerstand gegen alte und neue Formen von Judenfeindschaft und Antisemitismus. Das Miteinander von Christen und Juden ist vielmehr ein gemeinsames Unterwegssein in der Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.
   Die Synode bittet den Rat der EKD und die Kirchenkonferenz der EKD, dafür Sorge zu tragen, dass die von ihr formulierten Erkenntnisse den Gemeinden zugänglich gemacht und etwa durch begleitende Materialien als Ermutigung dafür präsentiert werden, dass die Begegnung mit unterschiedlichen Formen jüdischer Glaubenspraxis zu einem tieferen Verständnis des eigenen christlichen Glaubens führt.

Die Synode wird in drei Jahren die Ergebnisse der von ihr angeregten Weiterarbeit überprüfen.

[1] Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, hg. v. Rolf Rendtorff/ Hans Hermann Henrix, Paderborn und München ²1989, 549.

[2] Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986 bis 2000, hg. v. Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus, Paderborn und Gütersloh 2001, 889.

Die Kundgebung verwendet den Begriff »Judenmission« nur an einer einzigen Stelle und setzt ihn in Anführungszeichen. Das hat seinen Grund darin, dass der Begriff aktuell meist nur in einem pejorativen Sinn benutzt wird, in der Regel ohne dass damit eine präzise begriffliche Bestimmung verbunden wird. Die Erklärung vermeidet damit auch eine missionstheologische Grundsatzdebatte einschließlich der exegetisch umstrittenen Frage nach dem Geltungsbereich des sogenannten »Missionsbefehls«.[49] Eine Sendung bzw. Berufung der Kirche zur »Judenmission« wird mit Hinweis auf die bleibende Erwählung Israels und den uneingeschränkt gültigen Bund Gottes mit seinem Volk abgelehnt, ohne dass die universale Sendung der Kirche zu den Völkern in Frage gestellt wird.

In der theologischen Begründung folgt die EKD-Kundgebung in der Grundlinie CuJ III und der Leuenberger Erklärung. Sie ergibt sich aus der Gültigkeit des Bundes Gottes mit seinem Volk. Eine gegenüber dem christlichen Glauben abwertende Sicht des Judentums und jüdischen Glaubens wird damit ebenso ausgeschlossen wie die Rede von der vermeintlichen Heillosigkeit Israels bzw. der Juden, denen um ihrer Rettung willen das Evangelium verkündet werden müsse. Die theologische Spannung zwischen der bleibenden Gültigkeit der Erwählung Israels und der Universalität des von der Kirche zu verkündigenden Evangeliums wird nicht aufgelöst, sondern in eine eschatologische Perspektive gestellt, die diese Frage zugleich offen hält.

Einem soteriologischen Sonderweg für Israel ist damit implizit eine Absage erteilt. Darauf hatte der Vorsitzende des Synodenausschusses »Schrift und Bekenntnis«, Detlef Klahr, in seiner Einbringungsrede zur Beschlussfassung im Plenum ausdrücklich hingewiesen: »Das Heil Israels ist und bleibt allein Gottes Sache – das ist die Zuspitzung von Röm 9–11. Nicht ob, aber wie die Rettung des Volkes Israels und die eschatologische Offenbarung Jesu Christi vor aller Welt am Ende zusammen gehen, bleibt Teil des Geheimnisses Gottes. Die Erklärung hält mit Paulus diese Spannung aufrecht und aus. Sie vertritt keine sogenannte Zwei-Wege-Lehre. Die Möglichkeit, dass unabhängig davon Juden zum christlichen Glauben kommen, was ja geschieht, bleibt davon ebenso unbenommen wie die umgekehrte Möglichkeit, dass Christen aus Gründen der persönlichen Überzeugung zum Judentum konvertieren.«[50] Verzichtet wird aber auch auf eine eschatologische Auflösung der Spannung durch ein wie auch immer zu beschreibendes Integrationsmodell, das über die grundsätzliche Aussage hinausgeht, dass ganz Israel gerettet werden wird.[51]

---

49. Vgl. dazu den Beitrag von Christine Gerber in: Studientag (vgl. o. Anm. 46), 7–18.

50. Magdeburg 2016. Bericht über die dritte Tagung der zwölften Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. November 2016, Hannover: 2017, 121.

51. Die Problematik eines Integrationsmodells, wonach Israel am Ende in der verherrlichten Kirche aufgeht, besteht darin, dass die Superiorität der Kirche gegenüber Israel lediglich eschatologisch verschoben wird, was auf eine ecclesia triumphans hinausläuft. Eine Gefahr, vor der Eberhard Jüngel 1999 auf der Leipziger »Missionssynode« der EKD in seinem Grundsatzvortrag gewarnt hatte (vgl. dazu u. Anm. 81). Tendenziell läuft die römisch-katholische Auffassung im Verständnis der Kirche als erneuertem Gottesvolk und endgültigen und unüberbietbaren Ort des Heilshandelns Gottes darauf hinaus; vgl.: »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11, 29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von ›Nostra Aetate‹ (Nr. 4), Bonn 2015, dort Abs. 32 und 36f. Aber auch die Umkehrung in einem Partizipationsmodell, das die Erwählung der

Vorrangig ging es der Synode um eine spezifische Konversionspraxis, die im Schlusssatz der zweiten These beschrieben und zugleich zurückgewiesen wird. Im Zentrum steht die Ablehnung aller »Bekehrungs«-Versuche. Wesentlich dabei ist der intentionale Charakter, der auf einen »Religionswechsel«, sprich auf eine Annahme des christlichen Glaubens durch Juden abzielt. Um die Formulierung dieses Kernsatzes wurde auf der Synode intensiv gerungen. Im Hintergrund stehen nicht nur die verschiedenen Kontroversen zur »Judenmission« im Allgemeinen, sondern auch die Debatte auf der Württemberger Landessynode Ende der 1990er Jahre im Zusammenhang der judenmissionarischen Aktivitäten des EDI und ähnlicher Organisationen.[52]

Dabei ist die Negation der zweiten These zusammen zu lesen mit der Position in der fünften These. In Anlehnung an CuJ II und III wird dort das Verhältnis von Juden und Christen unter dem Leitbegriff der Begegnung beschrieben. Im Zentrum der Begegnung steht ein Dialog, der geprägt ist durch die Gleichberechtigung der Partner und eine wechselseitige Bezeugung des jeweils eigenen Glaubens, wobei das Zeugnis von jeglicher Bekehrungsabsicht und missionarischen Intention freigehalten wird.[53]

Der württembergische Synodale Steffen Kern hatte in Verbindung mit zwei Änderungsanträgen zur Entwurfsfassung darauf hingewiesen, dass man auf den Zeugnisbegriff nicht verzichten könne, weil das Zeugnis dem christlichen Glauben als dessen Selbstausdruck wesentlich inhärent sei.[54] Von daher könne man mit Blick auf die kirchliche Mitverantwortung an der Schoah nicht von einer »Unmöglichkeit des Zeugnisses« sprechen, auch wenn die Anerkennung kirchlicher Schuld an den Verbrechen gegenüber den Juden nicht ohne Konsequenzen für den Charakter dieses Zeugnisses bleiben könne.[55] Ein Dialog *ohne* Zeugnis sei jedoch schlech-

---

Kirche als Hineinnahme in die Erwählung Israels versteht, weist tendenziell eine ähnliche Asymmetrie zu Lasten Israels auf, wenn dabei die Erwählung der Kirche zugleich als Erweiterung und Vertiefung (!) des alten Bundes verstanden wird. Vgl. KuI (wie Anm. 34), II.2.5.10 (6). CuJ III weist die Vorstellung von der Heineinnahme der Kirche in den Bund Gottes mit Israel zurück (152).

52. Vgl. o. Anm. 25.

53. Das ist keineswegs selbstverständlich. Der Begriff besitzt eine starke missionarische Konnotation (vgl. CuJ [wie Anm. 7], 167f. und KuI III.1.2.3); R. Brandau hat darauf hingewiesen, dass in der missionstheologischen Diskussion die Begriffe »Mission« und »Zeugnis« synonym gebraucht werden; die Gegenüberstellung von »Mission an der Völkerwelt« und dem »Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber« findet sich hingegen im Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland (1980), 3. Sie mache nach R. Brandau deutlich, dass die »Begegnung zwischen Juden und Christen … inhaltlich-theologisch eine Begegnung auf einer gemeinsamen Basis und somit *kategorial* von der Begegnung zwischen Christen und Menschen aus der ›Völkerwelt‹ zu unterscheiden ist … Die bleibende Berufung zum Zeugendienst stehen für die [rheinische] Synode in strenger Kongruenz« (Dialog, wie Anm. 3, 290f).

54. S. Kern hatte im Vorfeld bereits an der Podiumsdiskussion auf dem synodalen Studientag teilgenommen; vgl. auch ders.: »Weg zum Vater. Das Christuszeugnis gegenüber Juden ist keine Judenmission«, in: Zeitzeichen 17 (2016), H. 3, 25–27.

55. Magdeburg 2016 (wie Anm. 50), 49, dort der Änderungsantrag zu These 1. Vgl. dazu den Wortlaut der Entwurfsfassung: »Das nach 1945 gewachsene Bekenntnis zur Schuldgeschichte gegenüber den Juden und zur christlichen Mitverantwortung an der

terdings nicht vorstellbar. Hingegen sei aber die Verknüpfung von Zeugnis und Bekehrungsabsicht aus theologischen Gründen problematisch. Kern schlug daher vor, die These 2 der Entwurfsfassung zu ändern:

Die andere Stelle, die ich ansprechen möchte, betrifft die Zeilen 33 bis 35. Ich lese den Satz zunächst vor, wie er im Entwurf geschrieben steht: »Ein christliches Glaubenszeugnis, das darauf zielt, Juden zum Glauben an Jesus als Christus zu bekehren, widerspricht dem Bekenntnis zur Treue Gottes und der Erwählung Israels.«

Hier wird das Glaubenszeugnis der Christen mit einer Bekehrungsabsicht verbunden. Wenn wir aber präzise festhalten wollen und unter dem Zeugnisbegriff, wie eben schon ausgeführt, eine Selbstartikulation des Glaubens verstehen, dann ist mit derselben keine Intention verbunden. Wenn das Zeugnis zum Bekenntnis und zu unserer Existenz gehört, ist es nicht intentional. Hier wird eine Intention mit dem Glaubensbekenntnis verbunden, auch mit dem Begriff der Bekehrung oder des Bekehrens. Das ist insofern auch problematisch, als in Zeile 12 des Textes die Zwangskonversionen ja zu Recht angesprochen werden. Damit aber besteht die Gefahr, dass das christliche Glaubenszeugnis, der Begriff desselben, den wir festhalten wollen, verzeichnet wird.

Und schließlich wird das Wort »bekehren« transitiv verwendet. Es geht also darum, jemanden zu bekehren. Streng genommen ist jedoch diese Verwendung des Begriffes theologisch obsolet. Wir können niemanden bekehren, keinen anderen Menschen. Bekehrung geschieht reflexiv. Ein Mensch kann sich bekehren. Letztlich aber ist es Gottes Sache. Darum wäre es aus meiner Sicht hilfreicher, an dieser Stelle auf diesen Begriff zu verzichten.

Ich schlage deshalb als Änderungsantrag vor [...] den Satz jetzt wie folgt zu formulieren [...:] »Christen sind – ungeachtet ihrer Sendung in die Welt – nicht berufen, Israel den Weg zu Gott und seinem Heil zu weisen«.[56]

Steffen Kern betonte, dass er die Intention der Erklärung voll und ganz bejahe. Zugleich war aber auch die Absicht erkennbar, an diesem Punkt jenen Bruch zu vermeiden, der in Württemberg eine einmütige Erklärung verhindert hatte, weil man im Blick auf den Zeugnischarakter des Glaubens zu keiner einmütigen Klärung gekommen war. In seinem Votum auf der EKD-Synode erklärte Kern daher, mit den vorgelegten Änderungsanträgen solle versucht werden,

der Intention der Erklärung voll und ganz dadurch Rechnung zu tragen, dass die Erwählung Israels in aller Konsequenz festgehalten wird und zugleich der Begriff des Zeugnisses aber, ich sage mal, reingehalten wird und nicht Missverständnissen ausgesetzt wird. Damit ist auch jeder Versuch umfasst, Juden in der Begegnung – wie auch immer, nicht nur durch ein worthaftes Zeugnis, sondern auch durch ganz missbräuchliche Versuche, etwa finanzieller Art oder auf andere Weise – ihrer Identität zu berauben, indem sie zum Christentum herübergezogen werden sollen, eine Konversion, die für Juden so ja gar nicht möglich ist. Diese Änderungen würden – das will ich abschließend sagen – eine Konsensfähigkeit dieses Textes innerhalb des Protestantismus in Deutschland erhöhen.[57]

Schoah hat zu einem Prozess des Umdenkens geführt, der auch Konsequenzen im Blick auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines christlichen Zeugnisses gegenüber Juden hat« (zitiert nach der Vorlage des Präsidiums der Synode, Drucksache V/1 zur 3. Tagung der 12. Synode der EKD vom 6.–9. 11. 2016 in Magdeburg).

56. Magdeburg 2016 (wie Anm. 50), 49.
57. Ebda.

In der Tat war der EKD-Kundgebungsentwurf darin unscharf, dass er ähnlich wie die Württemberger Synodalerklärung mit einem changierenden bzw. doppelten Zeugnisbegriff operierte.[58] Zwar war bereits im Vorfeld der Synodentagung bei der Vorbereitung des Entwurfs die Unterscheidung zwischen einem abzulehnenden »missionarischen Zeugnis« und einem »dialogischen Zeugnis« verworfen worden. Stattdessen hatte man in These 2 eine Formulierung gewählt, die den Akzent auf den intentionalen Charakter des Zeugnisses verschiebt. Die von S. Kern aufgezeigte Problematik führte dann dazu, dass im Ausschuss auch diese Formulierung verworfen wurde, zumal man eine missionstheologische Grundsatzdebatte zum Zeugnisbegriff vermeiden wollte. Gleichzeitig sollte in aller Deutlichkeit festgehalten werden, dass alle gezielten Versuche, aus Juden Christen zu machen, zurückzuweisen sind – und zwar nicht weil man sich in der Begegnung mit Juden des eigenen Glaubenszeugnisses zu enthalten habe, sondern vielmehr als Konsequenz aus dem Bekenntnis zur bleibenden Erwählung Israels.

Indem These 2 in der Endfassung auf den Zeugnisbegriff gänzlich verzichtete, war von einem christlichen Zeugnis nur noch im Zusammenhang von Dialog und Begegnung die Rede (These 5). Damit wurde der subjektive Charakter des Zeugnisses als Glaubenszeugnis und seine Wechselseitigkeit im Dialog hervorgehoben. Die Formulierung in These 5 nimmt zugleich aber ein wichtiges Anliegen des Württemberger Minderheitenvotums auf. In der Qualifikation als Gotteszeugnis wird über den subjektiven Charakter hinaus ein Wahrheitsanspruch festgehalten, für den jedoch nicht der Zeuge, sondern Gott selbst einsteht. Dass dieses Zeugnis für die Kirche das Christuszeugnis einschließt entspricht seinem Charakter als Glaubenszeugnis, wobei aber in gleicher Weise der jüdischen Seite zugestanden wird, authentisch von Gott und seiner Wahrheit zu reden. Die Formulierung unterscheidet hier deutlicher als die Württemberger Erklärung gläubiges Gottesverständnis und göttliche Wahrheit.[59] Beides wird aufeinander bezogen, ohne dass damit die Spannung zwischen dem jüdischen und christlichen Glaubenszeugnis spekulativ aufgelöst werden kann.

Damit stand der Ausschuss der EKD-Synode vor der Aufgabe, für den Schlusssatz der These 2 eine neue Formulierung zu finden, die dem Einwand aus Württemberg Rechnung trug, gleichwohl in der Aussageabsicht klar blieb. Relativ unproblematisch und konsensfähig war die Formulierung im vorhergehenden Satz. Aus dem Bund Gottes mit Israel wird die Konsequenz gezogen, dass die Kirche nicht berufen sei, »Israel den Weg zu Gott und seinem Heil zu weisen«. Der Schlusssatz sollte diese Aussage in praktischer Hinsicht konkretisieren und die Konsequenzen für das kirchliche Handeln benennen. Der Ausschuss war der Auffassung, dass die Begriffe »Zeugnis«, »Bekehrung« aber auch »Glaube an Jesus Christus«

58. Zur Erklärung der Württemberger Synode aus dem Jahr 2000 s. o. Anm. 25. Vgl. R. Brandau, Dialog (wie Anm. 3), 407ff.

59. Steffen Kern nahm damit das Votum seiner Landessynode auf. Während man sich in Württemberg in der Zusammengehörigkeit von Glaube und Zeugnis einig war, blieb allerdings strittig, ob dieses Zeugnis zuerst als persönliches Glaubenszeugnis oder primär als Christuszeugnis zu verstehen sei. Während die Mehrheit erklärte »Mission unter Juden lehnen wir ab«, wollte sich mit Verweis auf die universale Wahrheit des Evangeliums, das es zu bezeugen gelte, eine Minderheit dieser grundlegenden Ablehnung nicht anschließen. Das Minderheitenvotum zitierte dazu ein Gutachten der Tübinger Theologischen Fakultät.

von negativen Konnotationen freigehalten werden sollten. Zentral ging es um die Unverfügbarkeit des Glaubens bzw. der Bekehrung. Ausgeschlossen werden sollte und konnte nicht die Möglichkeit der Konversion (und zwar in beide Richtungen), sondern lediglich die darauf gerichtete Intention.[60] In der weiteren Diskussion setzte sich dann die Perspektive auf den Religionswechsel durch, weil sie nicht in die Hoheit des christlichen Glaubensverständnisses eingreife, sondern formal-technisch bleibe, so dass sich der Ausschuss auch gegen den Vorschlag von S. Kern entschied. Der stattdessen gewählte Begriff des Religionswechsels ist in dieser Richtung zwar nicht völlig neutral, bleibt aber unbestimmter und wurde als deutliches religionspolitisches Signal nach außen verstanden. Man war sich im synodalen Ausschuss allerdings einig, dass sich Fragen, die sich im Zusammenhang des Umgangs mit »messianischen Juden« stellten, in diesem Zusammenhang nicht lösen ließen und separat verhandelt werden müssen. Insbesondere ging es dabei um das jüdische Selbstverständnisses »messianischer Juden« und die Frage, inwiefern hier aus deren Perspektive überhaupt von einem Religionswechsel gesprochen werden könne.

Genau dieses Problem wurde dann aber im Plenum der Synode zum zentralen Gegenstand in der abschließenden Debatte zur Beschlussfassung am 9. November. Reinhard Bingener hatte am Tag zuvor in der FAZ über den Diskussionsstand nach der Eröffnungsdebatte zu Beginn der Synodaltagung berichtet und dabei den württembergischen Änderungsantrag zu dem der Synode vorliegenden Entwurfstext kommentiert.[61] Es sei

> kein Zufall, dass der Änderungsantrag von einem Pietisten aus Württemberg eingebracht wurde. Das pietistische und evangelikale Spektrum, das in der dortigen Landeskirche einflussreich ist, schenkt seit Jahren dem Gedeihen einer evangelikalen Splittergruppe hohe Aufmerksamkeit: den messianischen Juden. Diese erkennen in Jesus ihren Messias, sehen sich aber nicht als Teil des Christentums, sondern als Teil des Judentums. Würde der Textentwurf unverändert verabschiedet, würde die Missionsarbeit der messianischen Juden unter anderen Juden von der EKD für theologisch illegitim erklärt. [...] Mit der von dem Pietisten vorgeschlagenen Änderung des Textes stünden die Aktivitäten der messianischen Juden hingegen nicht in offenem Widerspruch zur EKD.

In der Abschlussdebatte auf der Synode wurde dieser Einwand, der sich auch auf die vom Ausschuss vorgeschlagene Formulierung[62] beziehen ließ, zum zentralen Streitpunkt. Der Vorsitzende des Ausschusses »Schrift und Verkündigung«, Detlef Klahr, war im Rahmen seiner Einbringungsrede auf das Problem bereits indirekt eingegangen: Die neue Formulierung vermeide nicht nur die Unterscheidung zwischen einem abzulehnenden und einem legitimen Glaubenszeugnis, sie vermeide

60. Vgl. CuJ II, 104 (vgl. oben 20).

61. Bingener, Reinhard: In Gottes Namen. Die Evangelische Kirche diskutiert, ob Juden noch missioniert werden sollen, in: FAZ vom 8. November 2016. Vgl. auch den Beitrag »Judenmission stürzt evangelische Kirche in Sinnkrise. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) debattiert über den völligen Verzicht auf eine Missionierung von Juden« von Matthias Kamann vom 7. November 2016 in der Internetausgabe der Welt (https://www.welt.de/politik/deutschland/article159308826/Judenmission-stuerzt-evangelische-Kirche-in-Sinnkrise.html).

62. Es handelte sich dabei um den schlussendlich verabschiedeten o. abgedruckten Wortlaut.

zugleich den Eindruck, man könne bei einem Glaubenszeugnis ausschließen, dass es Menschen zum Glauben an Jesus Christus bewege. Nicht die Möglichkeit, lediglich die darauf abzielende Absicht könne man ausschließen. Aus evangelischer Sicht sei aber mit dem Christusbekenntnis bzw. der Taufe immer ein Übertritt zum Christentum und damit ein Religionswechsel verbunden. Ohne die »messianischen Juden« ausdrücklich zu erwähnen, fügte Klahr dann hinzu:

Was das im Falle eines Juden für dessen Selbstverständnis als Jude und für seine jüdische Identität bedeutet, darüber können und darüber wollen wir nicht urteilen![63]

Damit war der von Bingener erhobene Vorwurf bereits implizit zurückgewiesen.

In der nachfolgenden Debatte wurde dennoch mit Verweis auf die »messianischen Juden« erneut der Vorwurf erhoben, mit der vom Ausschuss vorgeschlagenen Änderung werde

jene Judenmission möglich, deren Ziel es ist, Juden zu Jesus als dem Christus zu bekehren und gleichzeitig zu behaupten, dass es gar kein Religionswechsel sei, da die Christusgläubigen ja weiterhin Juden seien.[64]

Hinzu komme, dass das jüdische Selbstverständnis »messianischer Juden« nicht nur im Widerspruch zum halachischen Religionsverständnis stehe, sondern wegen des damit verbundenen normativen Anspruchs im Kern selbst als antijüdisch einzuschätzen sei. Die Synode dürfe eine solche antijüdische Position als EKD nicht legitimieren. Die Frankfurter Pröbstin und Synodale Gabriele Scherle forderte daher, zur ursprünglichen Formulierung des Entwurfstextes zurückzukehren.

Der Vorwurf bei dem Begriff des Religionswechsels handle es sich um eine diplomatische Formel, mit der ein Zugeständnis an bestimmte Gruppierungen verbunden sei, wurde in der Synode von den Vertretern des Pietismus zurückgewiesen. Michael Diener widersprach als Präses des Gnadauer Verbandes und Mitglied des Rates der EKD der Behauptung, hinter der Neuformulierung stehe eine verdeckte kirchenpolitische Absicht:

An manchen Stellen ist ein wenig der Eindruck entstanden, als würde jetzt ein Text präsentiert, der aus einer bestimmten Richtung kommt und der eine geheime Agenda dahinter hat. Ich kann nur sagen, dass das nicht der Fall ist. Vielmehr sollten wir miteinander versuchen, einen Text zu finden, der dem Anliegen, der Judenmission eine klare Absage zu erteilen, wirklich gerecht wird. Das sehe ich in der Vorlage, die uns jetzt gegeben worden ist.

Ich kann aus meinem pietistischen Kontext heraus ganz klar sagen: Wenn die Erklärung verabschiedet wird, dann werden Sie merken, dass das keine Erklärung ist, die in meiner Bewegung besonders positiv aufgenommen wird. Es wird große Diskussionen um diese Erklärung geben. Wir sind schon an vielen Stellen auf einem Weg. Dieser Gesprächsweg wird noch sehr schmerzlich und sehr kontrovers sein.

Drei Begriffe, die in dem einen Satz vorkommen, nämlich »Zeugnis«, »Bekehrung« und »Glaube an Jesus Christus«, haben gerade auch im Kontext unserer Bewegung einen hohen Stellenwert. Die negative Konnotation, die letztlich mit diesem Satz verbunden ist, wird weder unserer eigenen Befindlichkeit im konservativ-pietistischen Raum noch

63. Magdeburg 2016 (wie Anm. 50), 122.
64. Vgl. das Votum der Synodalen G. Scherle, ebda., 123f.

der ökumenischen Missionstheologie insgesamt gerecht. Wir werden diese Begriffe noch brauchen. Aus diesem Grund haben wir uns sehr für die Änderung eingesetzt, ohne dass damit ein Subtext verbunden wäre.[65]

Auch aus dem Ausschuss »Schrift und Verkündigung« heraus wurde die Kritik an der Neuformulierung u. a. von den Synodalen Christine Axt-Piscalar, Elisabeth Gräb-Schmidt und Michael Beintker zurückgewiesen, die als Theologen an der Erarbeitung des Textes bzw. im Ausschuss Schrift und Verkündigung beteiligt gewesen waren.

Michael Beintker warnte davor, hier den »Nebenkriegsschauplatz ›messianisches Judentum‹« aufzumachen.[66] Die in der Erklärung formulierte Absage adressiere Christen bzw. die Kirche und sei ein klares Signal gegenüber den jüdischen Gemeinden. Der strittige Satz dürfe dabei nicht isoliert betrachtet werden, sondern sei im Zusammenhang mit der theologischen Kernaussage im vorangehenden Satz zu lesen, dass Christen nicht gewiesen seien, Israel den Weg zum Heil zu weisen. Der Schlusssatz sei lediglich eine Validierung dieses Satzes.[67] Gegenüber der Entwurfsfassung sei die Perspektive auf den Religionswechsel die religionsrechtlich stärkste Formulierung, die eine übergriffige Formulierung im Blick auf den Glauben anderer Menschen vermeide und damit auch das Grundrecht der Religionsfreiheit respektiere.[68] Im Falle der »messianischen Juden« gehe es hingegen um eine Position, die erst aus einem jüdischen Selbstverständnis heraus erwachse. Für die Kirchen stelle sich die Frage der Unterstützung solcher Gruppen. Dazu bedürfe es aber einer »Erklärung, in der es um messianisches Judentum und die Positionierung der Kirchen zu dieser Gruppe geht.« Das sei aber nicht die die Absicht der vorliegenden Erklärung gewesen und hätte weitergehender Klärungen bedurft.

Die Frage ob die geänderte Formulierung nicht gewollt oder ungewollt doch eine »judenmissionarische« Praxis »messianischer Juden« und ihre kirchlichen Unterstützergruppen legitimiere oder zumindest dulde, stand gleichwohl im Zentrum der weiteren Debatte. Exemplarisch zitiert sei hier das Votum der Synodalen Jacqueline Barraud-Volk:

---

65. Ebda., 129.

66. Ebda., 125.

67. Die Überlegung von Ilse Junkermann (vgl. ebda., 131) und auch Michael Beintker (vgl. ebda.), den strittigen Satz eventuell ganz zu streichen, wurde in der Diskussion nicht weiter aufgegriffen. Ein entsprechender Antrag wurde nicht gestellt.

68. In diesem Sinn sah auch der Synodale Michael Germann die Stärke der Formulierung aus juristischer Sicht: »Der Satz sagt, dass die dort genannten Bemühungen dem Bekenntnis widersprechen. Das ist normativ das Schärfste, was eine Synode sagen kann. Dieses scharfe Instrument will natürlich sorgfältig und präzise geführt werden. Mit dem Verweis auf die Bemühungen, Juden zum Religionswechsel zu bewegen, wird etwas sehr präzise zum Gegenstand der Aussage dieses Satzes gemacht, was präziser nicht geht. Denn gerade der Verweis auf den Religionswechsel ist darin sehr stark, dass er auf das Außenverhältnis verweist. [...] In der Rechtsdogmatik der Religionsfreiheit, mit der das im Außenverhältnis zu tun hat, sind wir es gewohnt, dass Begriffe wie der des Religionswechsels vor dem Hintergrund des jeweiligen individuellen oder auch kollektiven Selbstverständnisses ausgelegt werden. Das ist die Stärke dieses Wortes an dieser Stelle. Die Juden werden hier gerade nicht als Objekte von Bekehrungsbemühungen benannt, sondern als Subjekte religiöser Freiheit. Das ist eine der Stärken dieser Formulierung« (ebda., 130).

Ich sehe nicht, dass man die messianischen Juden einfach nur als innerjüdisches Problem einordnen kann. Das kann man auch, aber nicht alleine. Über die messianischen Juden haben wir natürlich nicht zu befinden. Das ist eine religiöse Gruppierung, und dazu haben wir als Evangelische Kirche in Deutschland überhaupt nichts zu sagen. Wir haben Religionsfreiheit, und diese Gruppierung darf es geben. [...] Aber wozu wir schon etwas zu sagen haben, ist, dass es natürlich Verbände, Gemeinden gibt, die dieser Gruppierung nahestehen. Und mehr noch: Es darf nicht der Eindruck erweckt werden, dass wir sagen, wir sind gegen Judenmission, dass es aber innerhalb unserer Kirche Gruppierungen gibt, die sagen: Wir sind auch gegen Judenmission. Wir brauchen es ja gar nicht selber zu machen, sondern das machen für uns dann die messianischen Juden. [...] Deswegen fand ich die erste Formulierung schon besser.

Aber mit der Einbringungsrede und diesem klaren Duktus und auch der Diskussion heute könnte ich dem Text so zustimmen, wie er jetzt ist, in dieser Differenzierung. [...] Aber ich fand diese Debatte zur Klärung einfach wichtig. Ich komme aus der Gegend von Würzburg und bin nahe dran an der jüdischen Gemeinde und habe wirklich Situationen mitbekommen, die nicht gut waren und zu denen wir uns verhalten müssen.[69]

Das Votum macht deutlich, dass Synodale, die mit der Frankfurter Pröpstin G. Scherle eher die ursprüngliche Entwurfsfassung unterstützten, an dieser Formulierung nicht um jeden Preis festhalten wollten, zumal nachdem klar war, dass die vom Ausschuss eingebrachte Formulierung keinen verdeckten Subtext enthielt, sondern sachlich begründet war. Gleichzeitig war auch deutlich geworden, dass im Blick auf das »messianische Judentum« Fragen offen blieben.

Der Antrag, zu der von einigen Synodalen priorisierten Entwurfsfassung zurückzukehren, fand schlussendlich keine Mehrheit. Der Kompromissvorschlag, beide Formulierungen zu verbinden, wurde ebenfalls abgelehnt.[70] Michael Beintker hatte angemerkt, dass er auf problematische Weise die Kategoriensysteme vermische, indem er vom Religionsrecht zur Bekenntnissemantik wechsle.[71] Die vom Ausschuss vorgeschlagene Formulierung, die dann abschließend zur Abstimmung gestellt wurde, konnte letztlich sowohl von den Befürwortern der Erstfassung wie auch von den dem Pietismus nahestehenden Synodalen mitgetragen werden, wobei beide Seiten betonten, dass hinsichtlich der zugrundeliegenden Intention ein weitgehender Konsens bestünde. In diesem Sinne hatte die mehr als zweistündige Plenumsdiskussion zu einer substantiellen Klärung beigetragen. Am Ende wurde die Erklärung einstimmig angenommen und bei einer Enthaltung als Kundgebung der Synode verabschiedet.

4. Reaktionen

Die Magdeburger Kundgebung zur »Judenmission« rief ein breites Echo hervor und löste sehr unterschiedliche Reaktionen aus. Die Prognose des Präses des Gnadauer Verbandes, Michael Diener, dass man die synodale Kundgebung in der Ge-

69. Ebda., 128.

70. Der Synodale Rudolf Forstmeier hatte als Formulierung vorgeschlagen: »Alle Bestrebungen und Bemühungen, Juden zum Religionswechsel bzw. zu einem Bekenntnis zu Jesus als den Christus zu bewegen, widersprechen ...« (Ebda., 124).

71. Ebda., 131.

meinschaftsbewegung nicht sonderlich positiv aufnehmen werde und erhebliche Diskussionen zu erwarten seien, erwies sich als zutreffend. Eine skeptische Haltung gegenüber der angekündigten Befassung der Synode mit diesem Thema hatte sich in evangelikal und pietistisch geprägten Kreisen und Gruppierungen bereits im Vorfeld der Synodaltagung abgezeichnet. So hatte der Arbeitskreis Bekennender Christen in Bayern e. V. mit Blick auf die angekündigte Befassung der EKD-Synode mit dem Thema bereits im Oktober eine theologische Stellungnahme zur »Judenmission« abgegeben und als Eingabe der bayerischen Landessynode vorgelegt und der EKD zur Kenntnis gegeben.[72] Darin wird zum einen auf die »soteriologische Relevanz« Jesu für Menschen jüdischen Glaubens verwiesen und zum anderen auf das Grundrecht der Religionsfreiheit.[73]

Deutlich schärfer formuliert war eine von dem bayerischen Pfarrer Dieter Kuller für die AG »Lebendige Gemeinde München e. V.« verfasste zweite Eingabe.[74] Eine Absage an die »Judenmission« »leugnet den erklärten Willen Jesu und die theologische Position des Apostels Paulus«. In biblizistischer Manier werden neutestamentliche Belegstellen zusammengetragen mit dem Ergebnis:

> Selbst wenn man einige der zitierten Bibelstellen mittels historisch-kritischer Exegese eliminiert, bleibt doch die Betonung der Judenmission in allen neutestamentlichen Schriften ein Faktum.

Ihre Ablehnung sei zudem »eine einschneidende Diskriminierung der Juden, da ihnen dadurch das Wertvollste, was wir haben, das Evangelium, vorenthalten wird«. Die bayerische Landessynode lehnte mit Beschlussfassung vom 24. November 2016 beide Eingaben aus formalen Gründen ab, da »derzeit für die LS der ELKB keine neue Äußerung zum Verhältnis Christen-Juden ansteht«.[75]

Die kritischen Reaktionen von evangelikaler Seite auf die Kundgebung der EKD-Synode folgen im Wesentlichen den Argumentationsmustern der Debatte der 1990er Jahre. Sie verbinden ein biblizistisches Verständnis von Mission mit einem soteriologischen Sendungsbewusstsein, das zwar von dem alten Substitutionsgedanken und der Enterbungslehre Abstand nimmt, aber in den messianischen Juden tendenziell das wahre Israel und den gläubigen Rest erkennt. Die universale Sendung der Kirche lasse demnach keine Differenzierung zwischen Israel und den Völkern zu. So warf der Evangelist und Vorsitzende des »Netzwerks Bibel und Bekenntnis« Ulrich Parzany der EKD in einem Kommentar vor, ihre »Synoden fassen Beschlüsse gegen klare Aussagen

72. Vgl. das Schreiben des ersten Vorsitzenden des Arbeitskreises, Till Roth, an den Ratsvorsitzenden der EKD bzw. die Präses der Synode der EKD vom 24. Oktober 2016.

73. Die insgesamt um eine differenzierte Argumentation bemühte Stellungnahme beruft sich auf das 2011 gemeinsam vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), der Weltweiten Evangelische Allianz (WEA) und dem Päpstlichen Rat für Interreligiösen Dialog des Vatikan (PCID) verabschiedete Dokument »Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt«.

74. Eingabe an die Landessynode im Herbst 2016 zum Thema ›Judenmission‹ von Pfarrer Dieter Kuller, München, August 2016.

75. Vgl. die Beschlüsse der Landessynode zu Anträgen und Eingaben. Herbsttagung 2016 Bad Reichenhall, dort die Beschlüsse E101a und b (https://landessynode.bayern-evangelisch.de/downloads/Beschluesse_der_LS_zu_Antraegen_und_Eingaben_Bad_Reichenhall_HS_2016.pdf).

der Bibel« und vergesse, was E. Jüngel der Synode 1999 in Leipzig ins Stammbuch geschrieben habe:[76] Die Kirche müsste ihre eigene Herkunft verleugnen, wenn sie das Evangelium ausgerechnet Israel gegenüber verschweigen sollte.[77] Außerdem ignoriere die Erklärung die messianischen Juden: »Man erwähnt sie nicht einmal, aber verbietet ihnen quasi, ihrem Volk das Evangelium von Jesus zu sagen?« Eine Kritik, die ebenso vom Evangeliumsdienst für Israel (EDI) wie auch von der »Arbeitsgemeinschaft für das messianische Zeugnis an Israel« (amzi, Lörrach) und deren theologischem Leiter Martin Rösch vorgebracht wurde.[78] Aber auch der Tübinger Neutestamentler Peter Stuhlmacher warf der Synode vor, man habe den reformatorischen Grundsatz des *sola scriptura* preisgegeben und den Missionsauftrag Jesu außer Kraft gesetzt und somit die eigene Identität verleugnet, um gesellschaftliche Akzeptanz zu erlangen.[79]

Auf verschiedenen Onlineplattformen und in sozialen Netzwerken wurden M. Diener und S. Kern scharf dafür angegriffen, dass sie den Synodalbeschluss mitgetragen hätten. Kern hatte seine Sicht nochmals in dem evangelikalen Nachrichtenmagazin idea Spektrum erläutert und sich dabei ebenfalls auf das Grundsatzreferat E. Jüngels bei der Leipziger Synode berufen.[80] E. Jüngel habe in Leipzig zwar gesagt, die Kirche könne das Evangelium gegenüber Israel nicht verschweigen, dann aber hinzugefügt, das sei »allerdings etwas ganz anderes als der Versuch von Christen, Juden auf den christlichen Glauben zu verpflichten.«[81] Nach S. Kern führe die EKD-Kundgebung diese Einsicht konsequent weiter. Weil die EKD an der Erwählung Israels festhalte, lehne sie »Judenmission« ab, ohne aber das dem christlichen Glauben inhärente Christuszeugnis in Frage zu stellen. Gleichwohl bedauerte auch Kern, dass die Erklärung nicht auf messianische Juden eingehe und diese in der Debatte häufig nur als »Problem« wahrgenommen würden.

Während in evangelikalen Netzwerken die Zustimmung Michael Dieners und Steffen Kerns in regelrechten Hasskommentaren als Verrat beschimpft wurde,

---

76. Parzany, Urich: Die Juden zuerst. Zum Beschluss der EKD-Synode, die Judenmission zu verbieten, in: idea Spektrum. Ausgabe vom 10. November 2016 (zitiert nach https://www.bibelundbekenntnis.de/ stellungnahmen/die-juden-zuerst/).

77. Referat Prof. Dr. Eberhard Jüngel D. D. zur Einführung in das Schwerpunktthema, in: Leipzig 1999. Bericht über die vierte Tagung der neunten Synode der EKD vom 7.–11. November 1999, Hannover: 2000, 174–194; hier 182f.

78. Die EKD, die Juden und die Mission (Idea Spektrum, Nr. 46, 2016, 14; dazu auch die Stellungnahme des EDI (https://www.edi-online.de/judenmission-texte/).

79. Theologieprofessor Stuhlmacher kritisiert Nein zur Judenmission (Idea Spektrum, Nr. 49, 2016, 38).

80. Ja zum Christuszeugnis gegenüber Juden. Ein Kommentar des EKD-Synodalen, Steffen Kern, der dem Beschluss zustimmte«, in: Idea Spektrum 46 (2016), S. 15.

81. Eberhard Jüngel unterscheidet zwischen dem neutestamentlich bezeugten Apostolat an die Juden und der Mission zu den Heidenvölkern. Mission und Evangelisation dienten der »Erweckung« der »schlafenden Kirche« (182); während die Bezeugung des Evangeliums in Israel Röm 11, 26 im Blick habe. »Ihren apostolischen Auftrag kann die Kirche nur so erfüllen, dass dabei als Ziel aller Wege Gottes nicht etwa eine triumphierende Kirche in Betracht kommt, sondern dies, ›dass ganz Israel gerettet werde‹ (Röm 11, 26). Die himmlische Polis, zu der sich auch das wandernde Gottesvolk der Christen unterwegs weiß, heißt denn auch nicht [...] Rom oder gar Wittenberg, sondern Jerusalem. In dieser Polis wird es dann allerdings weder einen jüdischen Tempel noch eine christlichen Kirche geben« (Referat, wie Anm. 77, 183).

wurde sie von Vertretern des christlich-jüdischen Dialogs überwiegend positiv aufgenommen. Zustimmende Reaktionen gab es von Seiten der KLAK[82] und des Deutschen Koordinierungsrates.[83] Vereinzelt gab es aber auch kritische Stimmen, wobei erneut der Verdacht geäußert wurde, die Kundgebung stelle den synodalen Konsens über die theologische Klarheit. So vermisst Hans Maaß in der Erklärung eine klare Positionierung, wenn zum einen in der Begegnung mit Juden der christliche Glaube bezeugt werden soll und zum anderen die Absage an die »Judenmission« nur »versteckt und eigentlich nur für in theologischer Denkweise und Begrifflichkeit Bewanderte sofort … erkennbar« sei. Man habe eben auf evangelikale Gruppierungen Rücksicht nehmen müssen, »weswegen die Stellungnahme nicht klarer und eindeutiger ausfiel«.[84]

Der Vorwurf fehlender Klarheit einer kirchenpolitisch motivierten Kompromissformel findet sich mit etwas anderer Stoßrichtung aber auch bei der Berliner Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg. So sei es bei der Absage mutmaßlich weniger um ein reales Problem als um das innerkirchliche Bedürfnis gegangen, den erlahmten christlich-jüdischen Dialog durch neue Versöhnungssignale zu stärken. Im Übrigen handle es sich um ein typisch kirchliches Konsenspapier, dem ein klarer Begriff von »Mission« fehle.[85]

Solche Kritik übergeht die mit der Erklärung vorgenommenen Unterscheidung zwischen dem Ja zu einer wechselseitig zeugnisoffenen Begegnung einerseits und dem Nein zu allen verdeckten oder offenen Bekehrungsabsichten andererseits; sie zeigt aber auch die Grenzen solcher Kundgebungstexte, deren Intention sich nur im Kontext der mit ihnen einhergehenden Verständigung und theologischen Klärungen verstehen und gegen Fehlinterpretationen schützen lässt. So lässt sie sich wahlweise als Absage an den biblischen Missionsauftrag oder aber als theologisch fragwürdiges Entgegenkommen an evangelikale Parteigänger messianischer Juden (miss-)interpretieren.

---

82. Vgl. »Keine Judenmission oder: Zwei Wege zum Heil!« in: *Geh hin und lerne. Die KLAK seit 40 Jahren christlich-jüdisch unterwegs* (ImDialog. Evangelischer Arbeitskreis für das christlich-jüdische Gespräch in Hessen und Nassau. Schriftenreihe, 26), 2018, 39–42; hier 41.

83. Vgl. die Stellungnahme von Präsidium und Vorstand des DKR vom 16. November 2016: »DKR begrüßt Kundgebung der EKD-Synode« (https://www.deutscher-koordinierungsrat.de/dkr-home-stellungnahme-DKR-begruesst-Absage-an-Judenmission-2016).

84. »Der Jude Jesus in offiziellen christlichen Erklärungen. Zur jüngsten Erklärung der EKD-Synode über die Judenmission«, in Blickpunkt.e 2017, H. 3, 9–14; hier 12. Vgl. auch die eher zurückhaltende Äußerung aus dem Referat »Dialog mit dem Judentum« der Nordkirche (Hanna Lehming): »Die Novembersynode der EKD hatte sich vorgenommen, ein eindeutiges Wort zum Thema ›Mission an Juden‹ zu formulieren. Der Kernsatz zu disem [!] Punkt lautet nun: ›Alle Bemühungen, Juden zum Religionswechsel zu bewegen, widersprechen dem Bekenntnis zur Treue Gottes und der Erwählung Israels.‹ Ob das ein Durchbruch ist, mag jede/r für sich entscheiden. Mir persönlich scheint: Unsere Kirche ringt nach Worten, wo die Basis schon lange kein Problem mehr sieht« (www.christen-juden.de/).

85. Vgl. Kamann, Matthias: Judenmission stürzt evangelische Kirche in Sinnkrise, in: Die Welt, 7. November 2016. Die zitierten Voten beziehen sich noch auf den Entwurfstext der Kundgebung.

Insgesamt positiv fiel hingegen die Reaktion von jüdischer Seite aus. Der Präsident des Zentralrats der Juden erklärte in einer Stellungnahme gegenüber der Jüdischen Allgemeinen:

> Diese eindeutige Abkehr von der Judenmission bedeutet der jüdischen Gemeinschaft sehr viel. Die EKD anerkennt damit auch das Leid, das die über Jahrhunderte praktizierte Zwangskonversion vieler Juden verursacht hat.

Schuster verband mit der Erklärung die Hoffnung, dass dies nun auch von jenen Gemeinden in die Praxis umgesetzt werde, die bisher einen anderen Weg eingeschlagen hätten. Das gelte »auch für die sogenannten messianischen Juden, die keine Juden sind«.[86] Auch der Rabbiner und jüdische Präsident des Koordinierungsrates der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Andreas Nachama, äußerte sich positiv, wies aber darauf hin, dass es ungeachtet der Erklärung »immer noch … Evangelikale [gäbe], die Juden bekehren wollen«.[87]

Verfolgt man jüdische Äußerungen seit den 1960er Jahren, so fällt auch hier der enge Konnex von Judenfeindschaft und »Judenmission« auf, der immer wieder hergestellt wird. »Judenmission« kommt – verständlicherweise – als Teil einer jahrhundertelangen Leidensgeschichte in den Blick. Sie wird von jüdischer Seite vornehmlich als Überwältigungsstrategie erfahren; sie diskreditiert das Bekenntnis zur bleibenden Erwählung Israels zu einem Lippenbekenntnis. Das macht die Empfindlichkeit deutlich, die das Thema bei Juden bis heute auslöst. Es war von daher kein Zufall, dass Schuster 2015 in Bremen gefordert hatte, eine Kirche, die sich von einem reformatorischen Antijudaismus distanziere, müsse konsequenterweise auch der »Judenmission« absagen. Es ging ihm um die Glaubwürdigkeit aber auch Standfestigkeit der Kirche im Blick auf ihre judentheologische Neuorientierung nach 1945, auf deren Basis ein neuer Dialog überhaupt erst möglich wird.[88] Für den Rabbiner Jehosua Ahrens, einen der Mitinitiatoren der Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum vom 3. Dezember 2015,[89] gehört die Absage zu den Voraussetzungen eines echten Dialogs auf Augenhöhe.

---

86. »Absage an Judenmission. Zentralrat der Juden begrüßt Erklärung der EKD-Synode«, in Jüdische Allgemeine vom 3. September 2016; zitiert nach der aktualisierten Onlinefassung vom 9. November 2016 (https://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/26943/highlight/Judenmission).

87. Nachama, Andreas: Unsere Mission ist nicht erfüllt, in: Jüdische Allgemeine vom 17. November 2016 (https://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/27005/highlight/Judenmission).

88. Vgl. das Interview Josef Schusters zu Luthers Judenfeindschaft mit dem epd »Ich erwarte, dass sich die Evangelische Kirche in Deutschland und ihre Gliedkirchen deutlich so positionieren, dass sie ihren christlichen Missionierungsauftrag nicht gegenüber den Juden sehen. Und zwar nicht nur wegen der deutschen Geschichte, sondern vor allem wegen der jüdischen Wurzeln« (Zentralausgabe Nr. 155 vom 14. August 2015, 4).

89. »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum (3. Dezember 2015)«. In: Ahrens, Jehoshua u. a.: (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung Orthodoxer Rabbiner zum Christentum, Berlin 2017, 253–258.

Die Absage an die sogenannte Judenmission und die volle Anerkennung des Judentums durch die Kirchen ermöglichen eine neue Dimension, nämlich die theologische Suche nach der Legitimation des Anderen, ohne die eigene theologische Position verwässern zu müssen – eine echte Partnerschaft auf Augenhöhe. Bisher waren die Optionen entweder ein Infragestellen der anderen Religion oder ein Relativismus. Wir sehen unsere Stärke gerade in der Vielfalt und der Partnerschaft.«[90]

Auf der Ebene der EKD-Gliedkirchen fand die Erklärung der Synode breite Zustimmung. Der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, Manfred Rekowski, begrüßte den Beschluss.[91] Der Sprecher der der Evangelischen Landeskirche in Württemberg wertete ihn als eine Bestätigung des Mehrheitsvotums der Landessynode aus dem Jahr 2000, fügte gleichwohl hinzu: »Wir müssen das Verhältnis zu evangelikalen Israel-Werken nicht neu konfigurieren, aber weiter im kritischen Dialog bleiben.«[92] Der Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Volker Jung, hatte schon im Vorfeld der EKD-Synode die Zustimmung zu einer Erklärung auf EKD-Ebene signalisiert und mit dem Hinweis begründet, dass die Änderung des Grundartikels im Jahr 1991 in der Hessen-Nassauischen Kirche so verstanden werde, »dass sie eine Absage an die Judenmission einschließt«.[93] Die Synode der Evangelischen Kirche der Pfalz beschloss »auf der Grundlage der Erklärung der EKD-Synode von Magdeburg« ebenfalls eine Stellungnahme mit einer klaren »Absage an die Judenmission«.[94] Und in der Evangelisch-lutherischen Kirche Hannovers schlug der Verfassungsausschuss vor, in der neuen Kirchenverfassung den bisherigen Artikel 4 Abs. 4 über das Verhältnis zum jüdischen Volk zu erweitern

um den zentralen Gedanken aus dem Beschluss der Synode der EKD vom 9. November 2016 ... wonach alle Bemühungen abgelehnt werden, ›Juden zum Religionswechsel zu bewegen ...[95]

Schon bei der Einführung dieses Verfassungsartikels im Jahr 2013 hatte man eine explizite Stellungnahme zum Thema »Judenmission« diskutiert. Damals hatte die Landessynode den Gedanken in den gefundenen Formulierungen als implizit geklärt angesehen und eine längere Fassung als mit dem Duktus der Verfassung nicht

90. Ahrens, Jehoshua: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun. Zu Kontext, Entstehung und Rezeption der Erklärung orthodoxer Rabbiner und ein kurzer Ausblick auf die Zukunft des Dialogs, in: ebda., 63.

91. Vgl. die Pressemitteilung der Evangelischen Kirche im Rheinland Nr 157 vom 9. November 2016.

92. Vgl. »Landeskirche: Auch wir sind gegen Judenmission« (Idea Spektrum 2016, Nr. 46, 38).

93. EKHN Drucksache 10-1/16.

94. Beschluss der Landessynode der Evangelischen Kirche der Pfalz vom 13. Mai 2017 zum Antrag Nr. 41/2017/I vom 10. Mai 2017.

95. Bericht des Verfassungsausschusses betr. Entwurf einer Verfassungsrevision, Hannover, 13. April 2017. Aktenstücke der 25. Landessynode Nr. 25B, 9. Vorgeschlagen wird der folgende Wortlaut: »Die Landeskirche ist durch Gottes Wort und Verheißung mit dem jüdischen Volk verbunden. Sie achtet seine bleibende Erwählung zum Volk und Zeugen Gottes und lehnt deshalb Bemühungen ab, Juden zum Religionswechsel zu bewegen. ...« (Art. 4, Abs. 6).

für vereinbar gehalten.[96] Auch wenn der vorgeschlagene Zusatz sich im weiteren Stellungnahmeverfahren nicht behaupten konnte, bleibt die Zustimmung in der Sache unbestritten.[97]

Die vielfältigen Reaktionen auf die Magdeburger Kundgebung machen deutlich, dass mit der Entscheidung der EKD-Synode ein wichtiger Referenztext verabschiedet wurde, der für die weitere Diskussion maßgeblich sein wird, auch wenn er nicht alle theologischen Fragen abschließend zu klären vermag.

In Magdeburg war die Frage nach den »Messianischen Juden« offen geblieben. Bereits im Jahr 2013 hatte der damalige Rat der EKD den Gemeinsamen Ausschuss um ein internes Gutachten zur Einschätzung und zum Umgang mit »messianisch-jüdischen« Gemeinden gebeten. Anlass war die absehbare Neuauflage der Diskussion um die Beteiligung dieser Gruppen am Stuttgarter Kirchentag (2014).[98] Die vom Gemeinsamen Ausschuss erarbeitete Stellungnahme konnte dem Rat dann allerdings erst im September 2016 vorgelegt werden. Im Zusammenhang der synodalen Beratungen zur Frage der »Judenmission« in Magdeburg bekam dieser Text allerdings eine ganz neue Relevanz und Aktualität. Der Rat beschloss daher im Nachgang zur Synodaltagung das ursprünglich interne Gutachten durch den Gemeinsamen Ausschuss »Kirche und Judentum« nochmals mit Blick auf eine Publikation überarbeiten zu lassen.

Der Text erschien als Broschüre unter dem Titel »Judenchristen – jüdische Christen – ›messianische Juden‹. Eine Positionsbestimmung des Gemeinsamen Ausschusses ›Kirche und Judentum‹ im Auftrag des Rates der EKD« im Oktober 2017. In der Stellungnahme selbst spielt die Frage der »Judenmission« keine zentrale Rolle, wenngleich der Wortlaut der Magdeburger Erklärung im Anhang der kurzen Schrift beigegeben ist. Im Geleitwort der Präses der EDK-Synode schreibt Irmgard Schwaetzer allerdings: »Das Nein zur ›Judenmission‹ darf in der Begegnung mit ›Messianischen Juden‹ nicht in Frage gestellt werden.« Sie unterstreicht damit die grundlegende Bedeutung dieses Beschlusses als wesentliche Konsequenz eines israeltheologischen Selbstverständnisses der Evangelischen Kirche in Deutschland, wie es seit dem rheinischen Synodalbeschluss von 1980 mittlerweile auch in den

96. Vgl. den Bericht des Verfassungsausschusses betr. Entwurf einer Verfassungsrevision, Hannover, 29. Oktober 2018. Aktenstücke der 25. Landessynode Nr. 25C, Anlage 2 »Erläuterungen zum Entwurf der Kirchenverfassung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers« (http://kirchenverfassung2020.de/), sowie ergänzend den Bericht des Vorsitzenden des Ausschusses für Theologie, Kirche und Mission, Gerd Bohlen, in der Landessynode aus Anlass der Verfassungsänderung im November 2013: Im Zeichen der Treue Gottes zum jüdischen Volk. Reden zur Änderung der Verfassung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers. Landessynode – 28. November 2013 (https://www.kirchliche-dienste.de/damfiles/default/haus_kirchlicher_dienste/arbeitsfelder/judentum/verfassungsaenderung/im_zeichen_der_treue_gottes_zum_juedischen_volk_redebeitraege-180ab7d5389b606dd897920a148e1984.pdf).

97. Vgl. die »Erläuterungen zum Entwurf der Kirchenverfassung« (ebda., Anm. 96) zur Diskussion des Entwurfs. Der zweite Entwurf nach Stellungnahmeverfahren und Auswertungstagung ändert daher Art 4 Abs. 5 (nach neuer Zählung) zu folgendem Wortlaut: »Sie achtet seine bleibende Erwählung zum Volk und Zeugen Gottes und den eigenen Weg Gottes mit seinem auserwählten Volk«.

98. Vgl. o. 9.

meisten landeskirchlichen Grundordnungen festgeschrieben wurde. Im Zentrum der kurzen Abhandlung steht das christlich-jüdisches Selbstverständnis »messianischer Juden«.

Nachdem zunächst Anlass und Kontext des Positionspapiers dargestellt wurden, beschreibt das zweite Kapitel Geschichte, Erscheinungsbild und theologische Selbstverständnis messianisch-jüdischer Gemeinden sowie die Rolle der überwiegend pietistisch und evangelikal geprägten christlichen Unterstützerkreise. Im dritten Teil geht es um den Versuch einer theologischen Einordnung. Über die jüdische Identität »messianischer Juden« könne aus christlicher Perspektive kein Urteil gefällt werden. So stehe lediglich das christliche Selbstverständnis zur Debatte. Nach evangelischem Verständnis werde die Zugehörigkeit zur Kirche durch Wort und Sakrament und den Glauben an das Evangelium konstituiert. Angesichts einer nur schwach ausgeprägten theologischen Selbstreflexion in den zumeist sehr kleinen und oftmals von Laien geleiteten Gemeinden gehe es um eine Übereinstimmung in der Sache, nicht so sehr um dogmatische Bekenntnisformeln. Die praktische Orientierung an der Halacha sei dabei solange akzeptabel, sofern ihr keine das Heil begründende Funktion zukomme. Auch wenn sich die Kirche zum jüdische Selbstverständnis messianischer Juden nicht äußere, könne sie sich einem Gespräch mit christusgläubigen Juden nicht prinzipiell verweigern. Hierfür werden im Schlussteil Prüfkriterien benannt und offene (An-)Fragen formuliert. Sie betreffen das Sakramentsverständnis, die Stellung der Halacha und die Beurteilung des nicht-christusgläubigen Judentums.

Ein aktives Zugehen oder gar eine offizielle »Anerkennung« messianisch-jüdischer Gemeinden ist aus Sicht des Gemeinsamen Ausschusses zum gegenwärtigen Zeitpunkt allerdings nicht angezeigt. Mit Blick auf die religionssoziologisch zu beobachtende Veränderungsdynamik und Instabilität der wenigen und kleinen Gemeinden empfehle sich ein abwartender Umgang und Zurückhaltung nicht zuletzt aus Rücksicht auf die traditionellen Partner im christlich-jüdischen Dialog.

Weil mit dem Verhältnis zu den jüdisch-messianischen Gruppierungen immer auch das Verhältnis zum Judentum als Ganzem zur Disposition steht, lässt sich die Frage der »Judenmission« in diesem Zusammenhang nicht isoliert betrachten. Das Positionspapier ist insofern bemüht, eine Balance zu finden zwischen einer prinzipiellen Bereitschaft zum Gespräch über den gemeinsamen christlichen Glauben und dem Festhalten an dem in den vergangenen 60 Jahren gewachsenen christlich-jüdischen Konsens, der die Evangelische Kirche zu einer kritischen Distanz gegenüber messianischen Juden nötigt.

Die Positionsbestimmung rät zur Zurückhaltung im Umgang mit »messianischen Juden«. In der Begründung besteht hier eine sachliche Übereinstimmung mit dem Kirchentag, wenngleich die Abgrenzung weniger kategorisch erfolgt.

Der bereits erwähnte Beschluss des Deutschen Evangelischen Kirchentags, der »judenmissionarisch« ausgerichtete kirchlicher Gruppen von einer aktiven Mitwirkung beim Kirchentag ausschloss, stütze sich auf EKD-Pressemeldung, wonach alle (!) Gliedkirchen der EKD »Judenmission« ablehnten.[99] Der Beschluss traf vor allem messianisch-jüdische Gemeinden und ihre Unterstützergruppen und hat unter diesen viel Unmut ausgelöst. Dennoch hielt das Präsidium an diesem Beschluss

99. S. o. Anm. 29.

fest. Zugleich erkannte es in seiner jüngsten Stellungnahme aus dem Jahr 2014 aber auch an, dass die Existenz jüdisch-messianischer Gemeinden sich nicht auf die Frage der »Judenmission« reduzieren lässt, sondern als ein eigenständiges religiöses Phänomen wahr- und ernstzunehmen sei.

So stellt sich auch für die Evangelische Kirche in Deutschland im Blick auf den Umgang mit »messianischen Juden« die Frage nach den praktischen Konsequenzen der Magdeburger Erklärung. Nachdem

> Judenmission ... heute nicht mehr zu den von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und ihren Gliedkirchen betriebenen oder gar geförderten Arbeitsfeldern[100]

gehört, liegt hier das eigentliche Bewährungsfeld der Kundgebung. Eine prinzipielle Verweigerung des Gesprächs ist dabei ebenso wenig möglich wie eine unkritische Zusammenarbeit um den Preis der eigenen Glaubwürdigkeit. Bereits der Verdacht einer indirekten Duldung oder gar Unterstützung »judenmissionarischer« Aktivitäten unterläuft nicht nur die erklärte theologische Haltung der Evangelischen Kirche im Gegenüber zum Judentum, er gefährdet darüber hinaus den jüdisch-christlichen Dialog. Dies hat die Debatte auf der Magdeburger Synode deutlich gemacht. Ebensowenig kann aber auch das Bekenntnis messianischer Juden zu Jesus als ihren Messias einfach ignoriert werden. Umgekehrt ist der Versuch, die Verbundenheit mit christusgläubigen Juden über die Verbundenheit mit dem übrigen Judentum zu stellen und so gegen den christlich-jüdischen Dialog auszuspielen nur eine weitere Spielart einer defizitären Sicht auf das Judentum und seine göttliche Erwählung. Der Loyalitätskonflikt lässt sich jedenfalls nicht durch einen harten Schnitt auflösen.

Die Absage an die »Judenmission« bleibt bei aller synodalen Einmütigkeit in Magdeburg somit ein umstrittener Konsens. Der Streit ist auch ein Reflex jener nicht aufzulösenden Spannung zwischen bleibender Erwählung Israels und christologischem Universalismus, die die Kirche angesichts des jüdischen Neins zum christlichen Bekenntnis jedenfalls bis zur Wiederkunft Christi auszuhalten hat und deren Auflösung Teil des göttlichen Geheimnisses ist, von dem schon Paulus sprach. Indem die Kirche darauf verzichtet, Juden zum christlichen Glauben bekehren zu wollen, ohne dabei ihr Bekenntnis zu »Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist« zu verleugnen, hält sie diese Spannung aus.

100. CuJ III, 154.