
Evangelische Perspektiven und Wegmarken zum christlich-jüdischen Dialog in Deutschland von 1945 bis zum Synodal- beschluss der Rheinischen Kirche¹

Kim Strübind

„Das Christentum ist für die Einstellung der Welt zum jüdischen Volk verantwortlich; alles, was die Welt dem jüdischen Volk angetan hat, und alles, was das deutsche Volk dem jüdischen Volk angetan hat, resultiert aus dem Christentum.“

(Jeshajahu Leibowitz)

Vorbemerkung

„Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollen nicht vergessen, dass es schließlich nur eine große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.“² Dieses Zitat stammt von Karl Barth anlässlich seines Besuchs des Vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen 1966. Auch wenn wir – zumal im protestantischen Bereich – zwischenzeitlich zu lernen beginnen, dass der Dialog um weitere Gesprächspartnerinnen und -partner zu erweitern ist (wie etwa dem Islam und dem Buddhismus), gilt es doch, das Besondere und Einzigartige der ökumenischen Frage im Blick auf das Verhältnis von Mutter- und Tochterreligion zu berücksichtigen.

In meinem Vortrag werde ich kurz – und gewiss viel zu kurz – auf einige Etappen dieses Dialogs in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg zu sprechen kommen. Dabei beschränke ich mich auf evangelische Positionen, was der für diesen Vortrag zur Verfügung stehenden Zeit geschuldet ist. Bezüglich des aktuellen Stands des römisch-katholischen Dialogs mit dem Judentum verweise ich auf den Aufsatz von Hans Hermann Henrix in der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“.³ Allein schon das Konzilsdokument „Nostra Aetate“ mit seiner Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen und insbesondere zum Judentum von 1965 verdiente hinsicht-

¹ Für die Veröffentlichung bearbeiteter Vortrag eines Symposions des Instituts für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und der Theologischen Fakultät der Universität Thorn (Polen) im Jahr 2008.

² Das Zitat geht auf Augenzeugen zurück und findet sich u. a. in: *Franz Mussner*, *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels*, Tübingen 1999, 286.

³ *Hans Hermann Henrix*, Von der Konzilserklärung „Nostra Aetate“ zum Pontifikat Benedikts XVI. Entwicklungen im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum und Staat Israel, in: *KZG* 21 (2008), 39–65.

lich seiner komplexen Entstehungs- und anhaltenden Wirkungsgeschichte eine eigene Würdigung. Dieses bedeutungsschwere und vielfach rezipierte Konzilsdokument stellt jedenfalls für den aktuellen katholisch-jüdischen Dialog immer noch das grundlegende Dokument dar.⁴

Wichtige katholische Bekenntnisse zum Dialog mit dem Judentum stellen zudem die Erklärung der Synode der katholischen Bistümer 1975 in Würzburg und die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz 1980 „Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum“ dar, in der etwa die jüdische Freude an der Tora als Ausdruck der Gnade Gottes verstanden und eine historische Würdigung der Pharisäer vorgenommen wird. Clemens Thoma und Franz Mussner haben mit ihren exegetischen und systematischen Überlegungen diesen Dialog im deutschsprachigen Raum kenntnisreich gefördert. Erhebliche Bedeutung für den katholisch-jüdischen Dialog kommt dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken zu, das analog zum Deutschen Evangelischen Kirchentag den „Gesprächskreis Juden und Christen“ als eine Dauereinrichtung schuf, der 1978 „Theologische Schwerpunkte des christlich-jüdischen Gesprächs“ verabschiedete.⁵

Die großen Gesten Johannes Pauls II. haben den Weg für den weiteren Dialog der römisch-katholischen Kirche mit dem Judentum vorgezeichnet. Dazu zählt auch die 1993 vollzogene volle völkerrechtliche Anerkennung Israels durch den Vatikan. So mag man die Irritationen um die von Benedikt XVI. verfasste „Karfreitagsfürbitte“ als eine ökumenische Ungeschicklichkeit betrachten, die jedoch keine grundsätzliche Wende der katholischen Bemühungen um eine Verständigung mit dem Judentum darstellten. In seinem Besuch im KZ in Auschwitz im Jahr 2006 hatte Benedikt XVI. jedenfalls seinen Willen zur Fortsetzung der theologischen Annäherung an das Judentum zum Ausdruck gebracht, auch wenn ihm die Sensibilität seines Vorgängers in diesen Fragen fehlte.⁶

⁴ Dieses und alle nachfolgend genannten oder zitierten Dokumente zum christlich-jüdischen Dialog nach 1945 finden sich in folgender Edition: *Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix* (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. I: Dokumente von 1945–1985, Paderborn/Gütersloh 2001; *Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus* (Hg.), Bd. II: Dokumente von 1986–2000, Paderborn/Gütersloh 2001.

⁵ Vgl. dazu *Christoph Hinz*, *Entdeckung der Juden als Brüder und Zeugen. Stationen und Fragestellungen im christlich-jüdischen Dialog seit 1945* (Teil 1), in: *BThZ* 4 (1987), 170–196, hier: 182 f.

⁶ An dieser Stelle ist an die Irritationen zu erinnern, die Papst Benedikt XVI. im Zusammenhang der Rehabilitierung der Piusbruderschaft und des Shoah-Leugners Bischof Williamson im Januar 2009 auslöste, in dessen Gefolge der zögerlich agierende Pontifex eine wenig glückliche Figur machte.

1. Der Dialog als „langer Weg zum Haus des Nachbarn“ (Ursula Rudnick)

1.1. Zur Metapher der ‚Etappe‘ und den grundlegenden Phasen des Dialogs

Für eine Beschreibung des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland scheint mir die Metapher „Etappen“ hilfreich zu sein. Denn dieser schwierige und historisch wie dogmatisch am stärksten belastete aller christlichen Dialoge mit anderen Religionen, ist gerade in Deutschland immer noch auf dem Weg zu sich selbst. Ursula Rudnick hat die einzelnen Phasen der von evangelischer Seite in Deutschland angestoßenen Gesprächsbemühungen nach 1945 in ihrer 2004 erschienenen Habilitationsschrift treffend den „langen Weg zum Haus des Nachbarn“ genannt.⁷

Etappen markieren erreichte Wegmarken, aber (noch) kein Ziel, auf das sie bestenfalls verweisen. Abgesehen von den im Lauf des christlich-jüdischen Dialogs gewonnenen exegetischen Einsichten, die vor allem in den drei EKD-Studien „Christen und Juden“ zwischen 1975 und 2000 eine fortschreitende Erkenntnis von Gemeinsamkeiten und neuen Fragen formulierten,⁸ zeigen sich innerhalb der lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland sehr unterschiedliche Einstellungen und Zugänge zu diesem Dialog. Die innerprotestantischen Divergenzen lassen sich einerseits anhand unterschiedlicher und bisweilen höchst strittiger Synodalerklärungen, der bereits genannten EKD-Studien oder durch sich wandelnde Formulierungen in Kirchenordnungen belegen, sofern in ihnen das Verhältnis zum Judentum oder zum Staat Israel zur Sprache kommt. Die verfassten Erklärungen und Dokumente weisen sich zudem durch unterschiedliche Grade innerkirchlicher Verbindlichkeit aus, was durch Bezeichnungen wie „Empfehlungen“, „Handreichungen“ oder „Kirchen-“ und „Lebensordnungen“ der Landeskirchen deutlich wird.⁹

Verweisen die „Etappen“ im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs darauf, dass dieser Dialog in Deutschland immer noch auf dem Weg zu sich selbst ist, so ist das christlich-jüdische Verhältnis vor allem durch das Bewusstsein katastrophaler historischer Irrwege fest im kulturellen Gedächtnis der deutschen Gesellschaft verankert. Auch 70 Jahre nach dem unermesslichen Grauen der Shoah und der Gründung des Staates Israel entbehrt dieser Dialog seitens der beteiligten Christinnen und Christen jener Freiheit, die sich aus der Integrität hinsichtlich des eigenen religiösen Standpunkts ergäbe. Der Mangel an Freiheit der an *diesem* Dialog betei-

⁷ Vgl. Ursula Rudnick, *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.

⁸ Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Christen und Juden I–III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000*, Gütersloh 2002.

⁹ Vgl. z. B. Johann Michael Schmidt, *Israel in synodalen Erklärungen und Kirchenordnungen*, in *EvTh* 61 (2001), 282–289.

lichten Partner resultiert dagegen aus dem, was ich eine „Gefangenschaft in den Befangenheiten“ nennen möchte, die diesem belasteten Dialog seine Besonderheit, sein Profil und seine Dramatik verleihen. Und so ist stets die kritische Frage aufzuwerfen, ob dieses interreligiöse Gespräch überhaupt schon hinreichende Spielräume wechselseitiger Offenheit und Freiheit gewonnen hat.

Die Begrenzung auf „Etappen“ eines christlich jüdischen Dialogs stellt zugleich eine notwendige inhaltliche Begrenzung des hier zu Leistenden dar. Von 1945 bis heute kann auf eine schier unendliche Fülle von Erklärungen, Initiativen und interreligiösen Gesprächskreisen verwiesen werden, deren wichtigste Dokumente in dem zweibändigen Werk „Die Kirchen und das Judentum“ von Rolf Rendtorff, Hans Hermann Henrix und Wolfgang Kraus herausgegeben wurden.¹⁰ Allein der zweite Dokumentband, der die Jahre 1986–2000 beinhaltet, umfasst mehr als 1000 Seiten mit kirchlichen Erklärungen zum Judentum.

Die nachfolgend aufgeführten Etappen dieses Dialogs können daher nur einen Ausschnitt beschreiben, der sich auf wichtige Wegmarken zu konzentrieren hat, die wesentliche Erkenntnis- und Handlungsfortschritte benennen.¹¹ Die Fülle an Darstellungen und Dokumenten über das Verhältnis der Kirchen zum Judentum belegt das vitale Interesse an diesem Dialog nach dem Zweiten Weltkrieg. Für den zunächst zögerlich einsetzenden Dialog nach 1945, der auch nach neueren wissenschaftlichen Darstellungen auf keine tiefergehende Vorgeschichte zurückblicken kann, lassen sich mit Ursula Rudnick drei Phasen unterscheiden:¹²

1. Die erste Phase von 1945–1961 ist vom Bekennen der Schuld oder der Mitschuld an der NS-Diktatur bestimmt. Dies reicht von eher vagen und allgemeinen Formulierungen bis hin zur konkreten Benennung einer Beteiligung der Kirchen am Holocaust.
2. Die zweite Phase des Dialogs begann 1961, als der Deutsche Evangelische Kirchentag das Verhältnis zwischen den Kirchen und dem Judentum aufgriff und über die ständig tagende „Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden“ den Dialog zu einer Dauereinrichtung der Kirchentage machte. Diese Arbeitsgemeinschaft hat die wesentlichen Impulse für die drei genannten EKD-Studien erbracht, die zwischen 1975 und 2000 verfasst wurden. Erstmals wurde in diesem Zusammenhang der Antijudaismus in der christlichen Theologie öffentlich thematisiert, indem zugleich das Judentum nach seinem eigenen Selbstverständnis befragt und darin ernstgenommen wurde.

¹⁰ S. o. Anm. 3.

¹¹ Vgl. die ausführliche Erörterung durch Siegfried Hermle, *Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945* (AKiZ B 16), Göttingen 1990; *Hans Erler/Ansgar Koschel* (Hg.), *Der Dialog zwischen Juden und Christen: Versuche des Gesprächs nach Auschwitz*, Frankfurt a. M. u. a. 1999.

¹² Vgl. *Rudnick, Weg*, 11 ff.

3. Die dritte Phase setzte 1980 mit dem Paukenschlag des Beschlusses der Rheinischen Synode ein, die einen eigenen jüdischen Heilsweg anerkannte und sich zugleich von jeder Form der Judenmission verabschiedete. Die christliche Theologie wurde dabei aufgefordert, antijüdische Denkmuster in ihrer theologischen Überlieferung und kirchlichen Praxis zu überwinden. Die Diskussion darüber ist in den einzelnen Landeskirchen keineswegs abgeschlossen und hält bis heute an.

Es ließe sich darüber hinaus eine vierte Phase – oder besser Etappe – dieses Dialogs benennen, auch wenn deren historische Konturen weit unschärfer sind. Die Ende der 1960er-Jahre einsetzende Kritik an der Palästinenserpolitik des Staates Israel und die bedrängende Situation des palästinensischen Volks hat aus dem bilateralen Dialog aufgrund einer Ausweitung des Gesprächs mit den Musliminnen und Muslimen einen interreligiösen Dialog ins Leben gerufen. Die israelische Besatzungs- und Siedlungspolitik sowie die problematischen Ansprüche der religiösen Rechten in Israel haben die in der zweiten Phase einsetzende Neubesinnung des Verhältnisses zu einer Nüchternheit verholfen und die Frage nach dem Zusammenhang von Land und Volk um eine politisch zu verstehende Israel-kritische Dimension ergänzt, die freilich immer wieder in einen neuen Antisemitismus umzuschlagen droht, wie etwa die Kampagne „Boycott, Desinvestition und Sanktionen für Palästina“ (BDS).¹³

1.2. Die Asymmetrie des Dialogs

Zu den grundlegenden Problemen jedes christlich-jüdischen Dialogs gehört die „Asymmetrie“ der Dialogvoraussetzungen. Damit ist auf die bisweilen von dialogwilligen Christinnen und Christen beklagte Unterschiedlichkeit des Ausgangspunktes der christlichen bzw. jüdischen Diskussionspartner hinzuweisen, die der Religionswissenschaftler Zwi Werblowski einmal so formulierte:

„Wenn man von Dialog spricht, so denkt man im allgemeinen an ein symmetrisches Verhältnis: das ‚Ich‘ verhält sich zum ‚Du‘, so wie das andere ‚Du‘ sich zu jenem ‚Ich‘ verhält. Im Falle von Judentum und Christentum stimmt dies aber nicht. Im Dialog zwischen dem Christen [...] und dem Juden [...] stößt der Christ auf den Juden als einen notwendigen Aspekt seiner Konfrontation mit sich selbst [...] Das Judentum ist Teil seines Selbstverständnisses. Wenn er mit seinem Christentum ernst macht, stößt er auch [...] auf die jüdische Dimension, mit der er sich auseinandersetzen muß. Der Jude, der sein eigenes Judentum konfrontiert, stößt nicht essentialiter auf das Christentum. Wohl stößt er [...] auf das Christentum, weil das Christentum oft als feindliche Umwelt auf ihn gestoßen ist [...]. Dem Wesen nach ist der Christ für den Juden einfach Mitmensch, so wie auch der Hindu und der Buddhist. Der Jude kann, ohne seiner jüdischen Integrität Abbruch zu tun, in seinem Judentum leben und sich dabei

¹³ Vgl. <http://bds-kampagne.de/>.

genauso wenig theoretisch um den Christen kümmern wie um den Hindu oder Eskimo, ohne dabei aufzuhören, authentischer Jude zu sein [...]. Dies macht beileibe den Dialog nicht unmöglich, doch schafft es eine Asymmetrie.“¹⁴

Für das Christentum ist die Verhältnisbestimmung zum Judentum als der Mutterreligion konstitutiv, was sich bereits darin zeigt, dass die ersten Christen Juden waren und sich als Teil des jüdischen Volks verstanden und wie Paulus für die religiöse Einheit kämpften. Das Christentum ist, was seine Herkunft und seine Quellen betrifft, immer auf seine jüdischen Wurzeln bezogen, auch dort, wo man sich kritisch mit diesen auseinandersetzt. Das Judentum ist dagegen für die eigene religiöse Ortsbestimmung nicht auf das Gespräch mit dem Christentum angewiesen – weder positiv im Sinne einer historischen Abhängigkeit – noch negativ im Sinne der Abgrenzung. Es gibt jedoch neben dieser historischen Asymmetrie andere bedeutsame Gründe, sich von jüdischer Seite mit dem Christentum zu befassen, insbesondere mit dessen Anspruch, in Jesus Christus den eben jüdischen Messias als Gottes Selbstoffenbarung zu verehren, ganz abgesehen von dem im Christentum latent vorhandenen Antisemitismus, der auch auf Seiten des Judentums Anlass für eine Auseinandersetzung mit dem Christentum bietet.¹⁵

Gleichwohl ist es wichtig, sich zunächst diese grundlegende theologische Asymmetrie zwischen Judentum und Christentum bewusst zu machen, um jene Tour d’horizon zu den Etappen dieses Dialogs zu wagen, die sich so oft als mühevollen „Bergetappen“ entpuppen.

2. Prologe: Dialogansätze im Vorfeld der NS-Diktatur

Dass das Jahr 1945 eine Zäsur für das christlich-jüdische Verhältnis in Deutschland darstellt, bedarf keiner näheren Begründung. Fast vergessen waren damals die zaghaften Ansätze eines Dialogs, der sich etwa 1933 im Stuttgarter Lehrhaus zwischen dem Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt und dem jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber angebahnt hatte. Es handelt sich nach Christoph Hinz um das „letzte große Ereignis jüdisch-christlicher Begegnung“ vor der Shoah.¹⁶ Dieser Dialog brachte die Unterschiede des „Glaubenswissens“, aber auch manche der religionsgeschichtlichen Arbeit geschuldete Gemeinsamkeit zur Sprache. Buber zog damals ein Fazit, das die Differenzen auf den Punkt bringt: „Die Kirche steht auf dem Glauben an das Gekommensein Christi, als die der Menschheit durch Gott zuteil gewordene Erlösung. Wir, Israel, vermögen das nicht zu glauben. Wir spüren die Unerlöstheit der Welt.“¹⁷

¹⁴ *Zwi Werblowski*, *Tora als Gnade*, in: *Kairos* 15 (1973), 156–163, hier: 156.

¹⁵ Vgl. u. a. *Kim Strübind*, *Etappen der „Vergegnung“*. Christentum und Antisemitismus, in: *ZThG* 3 (1998), 161–191.

¹⁶ *Hinz*, *Entdeckung*, 173.

¹⁷ *Martin Buber*, *Zwiegespräch mit K. L. Schmidt*, 1933, zit. nach: *Hinz*, *Entdeckung* I, 174 (Hervorhebung durch den Autor).

Er sah nur einen Ausweg aus dieser Dissonanz mit seinem christlichen Gegenüber: „*Unter Anerkennung der Grundverschiedenheit* können wir uns in rückhaltlosem Vertrauen einander mitteilen, [...] dienen wir getrennt und doch miteinander“.¹⁸ Er stellte die Frage: „Kann es zwischen der Kirche, die um kein Amt für Israel weiß, und Israel, das um sein Amt weiß, einen echten Dialog geben?“ (ebd.).

Ernst Lohmeyer, Neutestamentler wie Karl Ludwig Schmidt, wandte sich im August 1933 mit einem Brief an Buber. Anlass war die gerade erschienene antisemitische Schrift von Gerhard Kittel zur „Judenfrage“.¹⁹ Lohmeyer bekundete in seinem Schreiben Entsetzen und Scham darüber, dass theologische Kollegen so denken und schreiben könnten wie Kittel es damals tat. Gegen die sich abzeichnenden ideologischen Verfestigungen der eigenen Kirche mahnte er diese zu tätiger Hilfe für die Juden und verwies darauf, dass sich der Dialog in Zeiten der Verfolgung durch die Diakonie der Kirche auszuweisen und zu bewähren habe. Theologisch hielt er geradezu axiomatisch fest: „Ich hoffe, dass Sie mit mir darin übereinstimmen werden, dass der christliche Glaube nur solange christlich ist, als er den jüdischen in seinem Herzen trägt“.²⁰ Lohmeyers Hoffnungen zielten auf eine grundlegende Erneuerung der Kirche als Voraussetzung für künftige Glaubensgespräche.

Zu dem abrupt endenden Prolog eines Dialogs ist auch die „zwischen Kristallnacht und Wannseekonferenz“ (Christoph Hinz) verfasste Israellehre Karl Barths im Rahmen der Erwählungslehre seiner Kirchlichen Dogmatik zu zählen, deren Pointe in der aus Juden und Christen bestehenden „zweifachen Gestalt der Gemeinde“ mit ihrer freilich problematischen Zuordnung von Gericht und Gnade an Israel bzw. die Kirche besteht.²¹ Barths mitten im Krieg verfasste Erwählungslehre, dem Herzstück seiner Kirchlichen Dogmatik, war eine anhaltende produktive Nachgeschichte beschieden, die auch Barths Schiefelage hinsichtlich seiner christlichen Deutung des Judentums als „Zeichen des Gerichts“ korrigierte. Gleichwohl wurde hier erstmals von dogmatischer Seite eine essenzielle Einheit des alten und neuen Gottesvolks unter christlicher Prärogative statuiert.

3. Etappen nach 1945

3.1. Die erste Dialogphase: Die Frage nach der Mitschuld

Die Stuttgarter Schulderklärung vom 19. Oktober 1945 kann als Beginn kirchlicher Rehabilitation und als „Eintrittskarte“ für die Rückkehr der

¹⁸ Ebd., 174.

¹⁹ Vgl. *Gerhard Kittel*, *Die Judenfrage*, Stuttgart 1933.

²⁰ Zit. nach: ebd., 175.

²¹ Vgl. *Berthold Klappert*, *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, München 1986.

aufgrund ihrer Verstrickung in die NS-Diktatur diskreditierten deutschen Landeskirchen in die sich konstituierende Weltökumene verstanden werden. Ein solches Bekenntnis zur Mitschuld an der NS-Diktatur war den evangelischen Landeskirchen in Deutschland von dem im Aufbau befindlichen Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf zur Bedingung für dringend benötigte Hilfslieferungen auferlegt worden.²² Die Stuttgarter Schulderklärung stellte ein Kompromisspapier dar, das bereits von den elf unterzeichnenden Personen der provisorischen Kirchenleitung ganz unterschiedlich verstanden wurde (darunter Martin Niemöller, Hans Asmussen und Otto Dibelius). Darin bekennen sich die Vertreter der evangelischen Christenheit zwar zur Mitschuld der Kirchen an der Barbarei des Nationalsozialismus. Allerdings werden die Entrechtung und die Ermordung der Jüdinnen und Juden mit keinem einzigen Wort erwähnt. Vielmehr ist pauschal von einem „unendlichen Leid“ an Völkern und Ländern die Rede, an dem man mitschuldig geworden sei.

Diese Mitschuld wird allerdings dadurch abgemildert, dass nur die spirituellen Defizite benannt werden: [...] „wir klagen uns an, dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.“²³ Durch die Verwendung des Komparativs „treuer, fröhlicher, mutiger“ verliert sich die Erklärung im Nebulösen, indem sie zugleich insinuiert, dass man auch in schwierigen Zeiten Vieles durchaus Richtige, allerdings dessen nicht genug getan habe. „Das eigene Versagen besteht darin, nicht ‚mehr‘ getan zu haben, jedoch nicht Grundsätzliches unterlassen zu haben.“²⁴ Gleichwohl ging vielen Christinnen und Christen diese Erklärung, die Schuld und Versagen der Kirchen erstmals eingestand, bereits zu weit und man verwahrte sich gegen jeden Anflug einer „Kollektivschuld“.

Die erste offizielle Stellungnahme einer deutschen Landeskirche nach Kriegsende, die das Verhältnis von Christen und Juden thematisierte, verfasste der Oberkirchenrat der Oldenburgischen Kirche und datiert auf den 6. Dezember 1947. Dieses Schreiben an die Pfarrämter spricht von Israels „einzigartiger Stellung in der Heilsgeschichte“, verweist zugleich aber auch auf das „göttliche Gericht“, das Israel aufgrund der Verwerfung des Messias getroffen habe. Ferner wird die Frage nach den „getauften Christen jüdischer Abstammung“ aufgegriffen.²⁵ Zuvor, im Oktober 1945 und nur wenige Tage nach dem Stuttgarter Schuldbekenntnis, hatte die Landessynode der Oldenburgischen Kirche ihre Mitschuld an den Verbrechen des Nationalsozialismus eingestanden und dabei auch die Juden erwähnt: „Wir haben es zugelassen, dass denen, die auch unsere Nächsten waren, politisch Missliebige und Juden, Gut und Brot genommen wurde, und haben wohl

²² Vgl. dazu *Gerhard Besier/Gerhard Sauter*, *Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985*.

²³ Ebd., 62.

²⁴ *Rudnik*, *Weg*, 15.

²⁵ Vgl. *Rendtorff/Henrix*, *Dokumente I*, 538–540.

selbst daran teilgehabt“, heißt es dort. Das zuvor erwähnte Anschreiben des Oberkirchenrats an die Gemeinden vom 6. Dezember 1947 hatte diese Mitschuld allerdings nur den Judenchristen gegenüber erwähnt. Man habe sich in den vergangenen Jahren „mehr von staatlichen Maßnahmen und Forderungen und von allgemeinen antisemitischen Stimmungen als von dieser christlichen Verpflichtung [gegenüber den getauften Juden] leiten lassen.“²⁶ Dabei zeigt sich – immerhin mehr als zweieinhalb Jahre nach Kriegsende! – das Erbe und die Problematik der lutherischen Zweireichelehre, wenn im dritten Abschnitt festgehalten wird:

„In dem Verhältnis zu den in unserer Mitte wohnenden Juden wird für uns die doppelte Tatsache aktuell, dass die Taufe und der christliche Glaube die zwischen uns bestehenden Unterschiede der Herkunft und der völkischen Art in ihrer letzten trennenden Bedeutung für die Gemeinschaft des Gottesdienstes und der Liebe aufheben, dass aber die Gemeinschaft, die wir als Glieder der Gemeinde Jesu Christi haben, die Bedeutung dieser Unterschiede für das öffentliche und kulturelle Leben nicht beseitigt.“²⁷

1946 verfasste die Kirchlich-theologische Sozietät, ein Zusammenschluss von Pfarrern der Bekennenden Kirche in Württemberg, eine „Erklärung über die Gemeinschaft an dem Leibe Christi“. Diese später weithin vergessene Erklärung griff die Stuttgarter Erklärung auf und konkretisierte die Schuld:

„Wir sind mutlos und tatenlos zurückgewichen, als die Glieder des Volkes Israel unter uns entehrt, beraubt, gepeinigt und getötet worden sind. Wir ließen den Ausschluss der Mitchristen, die nach dem Fleisch aus Israel stammen, von den Ämtern der Kirche, ja sogar die kirchliche Verweigerung der Taufe von Juden geschehen. [...] Wir haben indirekt dem Rassedünkel Vorschub geleistet durch die Ausstellung zahlloser Nachweise der arischen Abstammung und taten so dem Dienst am Wort der Frohen Botschaft für alle Welt Abbruch. [...] Wir bekennen unsere Schuld vor all denen, die unschuldig leiden mussten, vor allen denen, die ungewarnt Gottes Gebote mit verkehrtem Willen zertreten haben und vor allen denen, die heute mehr als wir selber die furchtbare Last aller Folgen des gemeinsamen Irrwegs zu tragen haben.“²⁸

In dieser Erklärung wird zugleich das kirchliche Unrecht an Christen jüdischer Herkunft deutlich benannt, die man ihrer Ämter und der Rechte des geistlichen Standes beraubt hatte. Rudnick bilanziert das Ergebnis dieser Erklärung mit den Worten: „Das Versagen der Kirche gegenüber Juden erscheint als Versagen der Kirche gegenüber ihrem Auftrag – ein Gedanke, der hier zum ersten Mal ausgesprochen wird und der erst Jahre später im theologischen Denken an Bedeutung gewinnt.“²⁹

²⁶ Ebd., 540.

²⁷ Ebd.

²⁸ *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 531.

²⁹ *Rudnick*, Weg, 18.

Zu den weithin „vergessenen Stimmen“ (Rudnick) der frühen Nachkriegszeit zählt auch die Erklärung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens zur Schuld am jüdischen Volk vom 17. und 18. April 1948, der ersten synodalen Erklärung zum Verhältnis von Kirche und Judentum nach 1945.³⁰ Ihr Tenor geht in eine ähnliche Richtung wie die württembergische Erklärung von 1946. Allerdings gilt der Erklärung zufolge der „grausamste Versuch zur gewaltsamen Ausrottung des Judentums, den die Weltgeschichte kennt“, als lediglich „im Namen des deutschen Volkes“³¹ begangen. Die aktive Mitbeteiligung des Volkes und die Schuld der Kirche werden aus einer eher distanzierteren Perspektive betrachtet und lediglich auf das Verhältnis zu den Judenchristen bezogen.

Wie tief antisemitische oder zumindest antijüdische Ressentiments die Kirchen auch nach dem Ende des Nationalsozialismus immer noch prägten, zeigt das Wort des Bruderrates der EKD vom 8. April 1948, das einerseits das Defizit der Stuttgarter Erklärung zu beheben versuchte, aber dabei gerade in katastrophale antijüdische Stereotype zurückfiel. Zwar benennt es eine Mitschuld an der Ermordung der Juden, spricht aber zugleich davon, dass Israel, indem es den Messias gekreuzigt habe, seine Erwählung und Bestimmung verworfen habe. Unverhohlen wird dabei eine Substitutionstheorie perpetuiert: „Die Erwählung Israels ist durch und seit Christus auf die Kirche aus allen Völkern, aus Juden und Heiden, übergegangen [...]. Dass Gottes Gericht in der Verwerfung bis heute nachfolgt, ist Zeichen seiner Langmut“.³² Dieses Gericht sei als „stete Warnung Gottes an seine Gemeinde“ zu verstehen. „Dass Gott nicht mit sich spotten lässt, ist die stumme Predigt des jüdischen Schicksals, uns zur Warnung, den Juden zur Mahnung, ob sie sich nicht bekehren möchten zu dem, bei dem allein auch ihr Heil steht.“³³

Solche Worte – 1948 verfasst – klingen aus heutiger Sicht grotesk, markieren aber jene traditionelle Rolle des Judentums, die im kulturellen Gedächtnis kirchlicher Deutungen fest verankert war und auch vor der Bekennenden Kirche keinen Halt machte. Eberhard Bethge, Weggefährte und Biograf Dietrich Bonhoeffers, kritisierte das an die nationalsozialistische Diktion erinnernde „Wort zur Judenfrage“ des Bruderrats scharf. Es tradiere alle bekannten Antijudaismen wie die Enterbungs-, Substitutions-, Straf- und Fluchttheorien und stifte erst recht zur Judenmission an, „als sei nichts geschehen“.³⁴

Erst die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in Weißensee vom 23.–27. April 1950 unternahm einen ersten Schritt zur Überwindung

³⁰ Vgl. *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 544 f.

³¹ Ebd., 544.

³² *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 542.

³³ Ebd.

³⁴ *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: *Heinz Kremers*, Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, 246.

der konventionellen kirchlichen Antisemitismen und hielt die bleibende Erwählung Israels fest:

„Wir glauben, dass Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist. [...] Wir sprechen es aus, dass wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist. [...] Wir bitten alle Christen, sich von jedem Antisemitismus loszusagen [...] und den Juden und Judenchristen in brüderlichem Geist zu begegnen.“³⁵

Das Motto der EKD-Synode lautete: „Was kann die Kirche für den Frieden tun?“, wobei ein Wort zum Judentum eigentlich nicht geplant war. Unter den Synodalen hatte sich im Verlauf der Tagung und angesichts antisemitischer Ausschreitungen in der Öffentlichkeit (Friedhofsschändungen) jedoch die Ansicht verdichtet, dass vor einem Wort zum Frieden ein Wort zur Judenfrage stehen müsse. Diese Synode bedeutete insofern eine Wende, als die Vertreterinnen und Vertreter der evangelischen Landeskirchen ihre Mitschuld an den nationalsozialistischen Verbrechen gegen Jüdinnen und Juden erstmals öffentlich und entschlossen bekannten und diese nicht nur auf das Versagen gegenüber Judenchristen reduzierten.³⁶

In den Folgejahren entstanden in Deutschland erste Kreise und Netzwerke, die eine Neugestaltung des Verhältnisses von Kirche und Judentum anstrebten. Dazu sind die nach und nach entstehenden „Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ zu zählen, dessen Koordinierungsrat alljährlich die „Woche der Brüderlichkeit“ ausrichtet und seit 1968 die Buber-Rosenzweig-Medaille an verdiente Persönlichkeiten des christlich-jüdischen Dialogs vergibt.³⁷

Als Ergebnis einer Tagung des Ökumenischen Flüchtlingsdienstes in Oxford 1946 wurde ein Jahr später der „Internationale Rat der Juden und Christen“ gegründet, ein ökumenischer Kreis, der im schweizerischen Seelisberg 10 Thesen für eine erneuerte christliche Lehre und Verkündigung verfasste, die bis heute die Grundlage christlich-jüdischer Annäherungen darstellen.³⁸ Erstmals artikulierten sich hier christliche und jüdische Stimmen in einer gemeinsamen Erklärung, die das Verbindende beider Religionen hervorhob und für ein neues Verständnis des Judentums votierte.

³⁵ Rendtorff/Henrix, Dokumente I, 549.

³⁶ Vgl. Rudnick, Weg, 26 ff.

³⁷ Vgl. <https://www.deutscher-koordinierungsrat.de/node/1039>.

³⁸ Vgl. Martin Stöhr, Ökumene, Christlich-jüdische Gesellschaften, Akademien und Kirchentag. Zu den Anfängen des jüdisch-christlichen Dialogs, in: EvTh 61 (2001), 290–301, hier: 291 ff.; Christian Rutishauser, The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue, in: Studies in Christian-Jewish Relations, Bd. 2, Boston 2007, 34–53; die Thesen sind abgedruckt in: Rendtorff/Henrix, Dokumente I, 646 f.

3.2. Die zweite Dialogphase: Der Kirchentag 1961 und die EKD-Studie „Juden und Christen“ von 1975

In den Folgejahren³⁹ entstanden eine Reihe von Initiativen und Arbeitskreisen, die für eine Verbesserung des Verhältnisses von Juden und Christen eintraten. So etwa der „Deutsche Evangelische Ausschuss für Dienst an Israel“, der seit 1948 jährliche Studienseminare durchführt. Die 1961 ins Leben gerufene „Arbeitsgruppe Juden und Christen auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag“⁴⁰ sprach erstmals von einem „Dialog“ und vermied den Begriff der „Mission“ im Rahmen der eigenen Standortbestimmung. Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche setzte 1968 einen Arbeitskreis „Kirche und Judentum“ ein, dessen Nähe zum ebenfalls lutherischen „Evangelisch-lutherischen Zentralverein für Mission unter Israel“ für erhebliche Spannungen im Umfeld des entstehenden Dialogs sorgte.

Von großer Bedeutung war der Aufruf der EKD-Synode von 1958 unter der Überschrift „Wir bitten um Frieden“, den 79 von 120 Synodalen unterzeichneten. Er führte zur Gründung der Organisation „Aktion Versöhnungszeichen“, die sich später in „Aktion Sühnezeichen“ umbenannte und der theologischen Erneuerung der Kirche eine diakonische Aktion an die Seite stellte.⁴¹ Die sich entwickelnde Bereitschaft zur Umkehr sollte auch durch sichtbare Zeichen der Liebe anhand von sozialen Projekten unter den Opfern unterstrichen werden.

Eine der entscheidenden Dialog-Etappen begann mit dem Kirchentag 1961 in Berlin. Dort wurde die „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag“ gegründet, in dem von christlicher Seite unter anderem Helmut Gollwitzer, Eberhard Bethge, Günther Harder, Hans-Joachim Kraus, später dann auch Martin Stöhr, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Rolf Rendtorff und Peter v. d. Osten-Sacken mitarbeiteten.⁴² Seit 1971 ergab sich auch eine ständige Zusammenarbeit mit den Katholiken, so vor allem mit Gertrud Luckner, der Herausgeberin der Freiburger Rundbriefe. Auf jüdischer Seite sind Robert Raphael Geis, Ludwig Ehrlich, Shalom Ben-Chorin sowie Albert Friedlander, Nathan Peter Levinson und Edna Brocke zu nennen.

Die Besonderheit dieser Neubesinnung lag darin, dass erstmals vor einer breiten Öffentlichkeit Jüdinnen und Juden ein theologisches Gespräch auf Augenhöhe führten, Jüdinnen und Juden an der Planung der Kirchentagsveranstaltung mitwirkten und eigene Bibelarbeiten hielten.⁴³ Als Signalwort

³⁹ Vgl. dazu *Rudnick*, *Weg*, 31 ff.; *Hinz*, *Entdeckung I*, 179 ff.

⁴⁰ Vgl. *Gabriele Kammerer*, In die Haare, in die Arme. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“ bei Deutschen Evangelischen Kirchentag, Gütersloh 2001.

⁴¹ Vgl. *Karl Klaus Rabe*, Umkehr in die Zukunft. Die Arbeit der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Bornheim-Merten 1983; *Ansgar Skriver*, Aktion Sühnezeichen. Brücken über Blut und Asche, Stuttgart 1962; *Anton Legerer*, Tatort: Versöhnung. Aktion Sühnezeichen in der BRD und in der DDR und Gedenkdienst in Österreich, Leipzig 2011.

⁴² Vgl. *Kammerer*, In die Haare, in die Arme.

⁴³ Vgl. *Hinz*, *Entdeckung I*, 179.

diente das Motto: „Der ungekündigte Bund“, mit dem der Berichtsband von 1962 überschrieben war. Ausgangspunkt der Arbeitsgemeinschaft war von christlicher Seite aus Karl Barths Lehre von der zweifachen Gestalt der Gemeinde, die Israel und Kirche aneinanderbinde. Allerdings wurde dessen Ansicht, dass Israel das „Zeichen des Gerichts“ und die christliche Gemeinde das „Zeichen der Gnade Gottes“ sei, korrigiert, wofür sich vor allem der Berliner Theologe Friedrich Wilhelm Marquardt stark machte. Dieser ständig tagenden Arbeitsgemeinschaft ist es zu verdanken, dass antijudaistische Vorstellungen wie der Vorwurf des Gottesmordes, die Sündenbocktheorien und das angebliche Fluchschicksal der Juden einer kritischen sowohl exegetischen wie auch systematischen Revision unterzogen wurden. Unter Berufung auf Röm 11,2 wird festgehalten, dass Israel nicht verworfen oder durch die Gemeinde des Neuen Bundes ersetzt worden sei, wie es die Substitutionstheorie jahrhundertlang behauptet hatte. Der Bund mit Israel sei „ungekündigt“, was die Christenheit zur Kenntnis zu nehmen habe.

Immer stärker kam im Rahmen dieser Gespräche das Selbstverständnis des Judentums zum Tragen und führte zu einer Revision problematischer christlicher Vorstellungen von Altem und Neuem Bund, den Klischees einer vermeintlich „jüdischen Werkgerechtigkeit“ und des Pharisäismus (1963). Diese Korrekturen wurden 1980 von der Katholischen Bischofskonferenz in ein kirchenamtliches Dokument übernommen.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass der auf der Arbeitsgemeinschaft des Kirchentags breit angelegte Dialog für die kommenden Jahrzehnte entscheidende Anstöße für das christlich-jüdische Gespräch in Deutschland lieferte. Nicht nur hinsichtlich der nationalsozialistischen Vergangenheit, sondern im Blick auf die Gegenwart wurde bereits 1961 von der Arbeitsgruppenleitung festgehalten: „Jesus wird verraten, wenn Glieder des jüdischen Volkes, in dem er zur Welt kam, als Juden missachtet werden. Jede Form von Judenfeindschaft ist Gottlosigkeit und führt zur Selbstvernichtung.“⁴⁴

1965 wurde von der Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden auch die Forderung nach einer „Revision von Lehrplänen und Schulbüchern“ erhoben, um die verzeichnenden Darstellungen des Judentums zu beenden. Und 1971, anlässlich des Ökumenischen Pfingsttreffens, formuliert die Arbeitsgemeinschaft vier grundlegende Forderungen an die Kirchenleitungen:⁴⁵

1. Ökumenische Begegnungen blieben solange unvollständig, solange nicht auch das Judentum einbezogen werde. Denn der christliche Glaube sei ohne jüdische Wurzeln ein falscher, unbiblischer Glaube.
2. Unterricht, Gottesdienst, Erwachsenenbildung und theologische Ausbildung hätten das Selbstverständnis des Judentums authentisch zu Wort kommen zu lassen.
3. Juden und Christen verbinde das gemeinsame Zeugnis im Eintreten für Gerechtigkeit und Menschenwürde und der Kampf gegen Unterdrückung.

⁴⁴ Rendtorff/Henrix, Dokumente I, 554.

⁴⁵ Vgl. Rudnick, Weg, 33 f.

ckung und Ausbeutung. Dieses gemeinsame Zeugnis werde durch eine Fortsetzung der Judenmission in Frage gestellt.

4. Die Konsequenz einer ökumenischen Zusammenarbeit von Juden und Christen verwirkliche sich in einer kritischen Solidarität mit dem Staat Israel und seinen Menschen und habe sich im politischen Engagement für Frieden im Nahen Osten für alle Menschen zu bewähren.

Der Deutsche Evangelische Kirchentag ließ 1973 einen biblischen Text erstmals im gemeinsamen Gespräch von Juden und Christen auslegen, ein Verfahren, das zum festen Format auf Kirchentagen und in kirchlichen Bildungseinrichtungen wurde. 1975 hielt Rabbiner Nathan Peter Levinson erstmals die Predigt anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes des Kirchentags in Frankfurt a. M., woraus sich später auch gemeinsam gestaltete Gottesdienste entwickelten.⁴⁶ Trotz dieser prominent besetzten Arbeitsgemeinschaft nahm die theologische Fachwelt von den Impulsen und Ergebnissen der Kirchentage bis in die Mitte der siebziger Jahre allerdings kaum Notiz.

Die Ergebnisse der Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden waren gleichwohl ausschlaggebend für die EKD-Studie „Christen und Juden“,⁴⁷ der später noch zwei weitere Studien folgten. Diese für die Kirchengemeinden als Orientierungshilfe verfasste Schrift, an deren 20 Seiten sieben Jahre lang gearbeitet wurde, bestand aus drei Teilen. Sie befasste sich zunächst mit den „gemeinsamen Wurzeln“ von Judentum und Christentum, danach mit dem „Auseinandergehen der Wege“, wobei Differenzen zwischen Judentum und Christentum benannt wurden, und mündete in den Abschnitt „Juden und Christen heute“. Dabei wurde auch die Frage der Existenz des Staates Israel und die Vielfalt jüdischen Lebens in der Diaspora aufgegriffen. Rolf Rendtorff hat den knappen Text dieser ersten EKD-Studie durch das von ihm herausgegebene „Arbeitsbuch Christen und Juden“ später näher erläutert.⁴⁸

Dabei wird als fester Bezugspunkt für das christlich-jüdische Verhältnis in Deutschland die Shoah genannt: „Die Christen in Deutschland können und dürfen nicht vergessen, welche Verbrechen im Namen des deutschen

⁴⁶ Neben dem Kirchentag hat vor allem die Evangelische Akademie in Arnoldshain den christlich-jüdischen Dialog gefördert, die 1966 eine Studententagung jüdischer, katholischer und evangelischer Theologinnen und Theologen ins Leben rief. Hauptgegenstand war die Frage, ob das Neue Testament einen Antijudaismus propagiere. Dabei wird zwischen innerjüdischer Kritik und der Kritik von Nichtjuden am Judentum unterschieden. – In Arnoldshain wurde auch der Arbeitskreis „Studium in Israel“ gegründet, der durch die Vergabe von Stipendien Studierenden ein einjähriges Studium an der Hebräischen Universität in Jerusalem und ein Kennenlernen jüdischer Traditionen aus erster Hand ermöglichte, an dem ich 1985/86 selbst teilnehmen durfte. Vgl. *Katja Kriener/Bernd Schröder*, Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs – 25 Jahre Studium in Israel, Neukirchen-Vluyn 2004.

⁴⁷ Vgl. *Kirchenamt der EKD*, Christen und Juden. Eine Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1975 (Christen und Juden I).

⁴⁸ Vgl. *Rolf Rendtorff*, Arbeitsbuch Christen und Juden, Gütersloh 1978.

Volkes an den Juden begangen worden sind, und treten darum für neue Beziehungen zu allen Juden ein.“⁴⁹ Die schärfste Kontroverse löste der letzte Punkt der Studie „Begegnung und Zeugnis“ aus, der die Frage nach dem Recht einer christlichen Mission unter Juden aufgriff. Da sich die Vertreterinnen und Vertreter der EKD-Kirchen an dieser Stelle nicht einigen konnten, blieb die Frage offen. „Bei der Begegnung von Christen und Juden geht es darum, die Unterschiede im Bekenntnis zu dem einen Gott für das wechselseitige Zeugnis fruchtbar zu machen. Für die Christen bedarf die Frage, wie sie ihr Zeugnis gegenüber den Juden vertreten, ständig neuer Überlegung.“⁵⁰ Wenige Abschnitte später wird allerdings darauf verwiesen, „[...] dass Mission und Dialog zwei Dimensionen des einen christlichen Zeugnisses sind“.⁵¹

Angesichts der existenziellen Bedrohung, die Jüdinnen und Juden mit dem Begriff und der Vorstellung von christlicher Mission verbinden, ist dies sicherlich der problematischste und am wenigsten einsichtige Teil der ersten EKD-Studie zum Verhältnis von Juden und Christen. Dieser Sachverhalt wird in der Studie durchaus angesprochen: „Nicht nur der Begriff ‚Mission‘, sondern auch der Begriff ‚Dialog‘ ist für Juden als Beschreibung des christlichen Zeugnisses belastet.“⁵² Gleichwohl verrät der Text nicht, von welcher Tragweite diese Belastungen tatsächlich sind und inwiefern gerade vom Begriff „Mission“ eine grundsätzliche Gefährdung jedes Dialogs mit dem Judentum ausgeht. Im Rahmen des eigenen missionarischen Zeugnisses erwies sich dabei die Aufforderung an das Judentum, sein eigenes religiöses Verständnis und den mit ihm verbundenen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit ebenfalls in das christlich-jüdische Gespräch einzubringen, als nicht hilfreich, weil dabei die Asymmetrie des Verhältnisses von Judentum und Christentum nicht hinreichend berücksichtigt wird.⁵³ Das Judentum zeigt keinerlei Interesse an einer „Missionierung“ unter Christen oder Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften und ist für das eigene Selbstverständnis nicht auf den Dialog mit dem Christentum angewiesen (s. o.). Für das Judentum kann ein Gespräch mit Christinnen und Christen daher auch nicht unter dem Vorzeichen „Dialog und Mission“, erst recht nicht unter der Prämisse „Mission als Dialog“ geführt werden. Vielmehr gilt für die Bedingungen dieses Dialogs die Alternative „Mission“ oder „Dialog“ als hermeneutische Prämisse. Mit ihr ist die *conditio sine qua non* eines weiterführenden Gesprächs mit dem Judentum benannt.

⁴⁹ Rendtorff/Henrix, Dokumente I, 575.

⁵⁰ Ebd., 576.

⁵¹ Ebd., 578.

⁵² Ebd. Beim Begriff „Dialog“ werden auf jüdischer Seite Erinnerungen an die aufgezwungenen Disputationen im Mittelalter wach, deren Ergebnis von Beginn an feststand. Einen Überblick bietet Jacques Wardenburg u. a., Art. Religionsgespräche, in: TRE 28 (1997), 631–681.

⁵³ S. o. Punkt 1.2.

3.3. Die dritte Dialogphase: Der Synodalbeschluss der Rheinischen Kirche und ihre Folgegeschichte

Am 11. Januar 1980 verabschiedete die Synode der Rheinischen Kirche den Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“.⁵⁴ Mit dieser Erklärung⁵⁵ erreichte der christlich-jüdische Dialog erstmals auch den Bereich der akademischen Theologie in seiner Breite und führte zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen der Bonner und der Heidelberger Fakultät. Zudem wurde der Dialog in Deutschland nun auch von kirchenleitenden Organen, allen voran den Synoden, rezipiert. Zur Wirkungsgeschichte dieser Erklärung gehört eine in den Folgejahren intensiv einsetzende Debatte auch in allen übrigen Landeskirchen.⁵⁶ Das biblische Leitmotto des Rheinischen Synodalbeschlusses stammt aus Röm 11, 18b und ist dem ganzen Text vorangestellt: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.“ Erkenntnisleitend werden vier Gesichtspunkte genannt, die zur Abfassung des Dokuments führten:

1. „Die Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust, der Verfemung, Verfolgung und Ermordung der Juden im Dritten Reich.
2. Neue biblische Einsichten über die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels (z. B. Röm 9–11), die im Zusammenhang mit dem Kirchenkampf gewonnen worden sind.
3. Die Einsicht, dass die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind [...].
4. Die Bereitschaft von Juden zur Begegnung, gemeinsamem Lernen und Zusammenarbeit trotz des Holocaust.“⁵⁷

Insgesamt werden damit vier theologische Aspekte als Abfassungsgründe genannt: Ein Schuldbekenntnis, die exegetische Hermeneutik, die historisch-politische Situation und die jüdische Dialogbereitschaft. Der Kern dieser Erklärung besteht aus acht Grundsätzen, die aufgrund ihrer Diktion den Charakter einer die Kirche bindenden Erklärung bzw. eines kirchlichen Bekenntnisses annehmen. Als Bindeglied des Dialogs werden das Alte Testament, die jüdische Herkunft Jesu Christi, die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes und der bei Juden und Christen erkennbare ethische Auftrag benannt, der sich „dem Handeln Gottes in Israel und dem Handeln Gottes in Jesus Christus“ verdanke.⁵⁸

⁵⁴ Vgl. *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 593–596.

⁵⁵ Vgl. *Katja Kriener*, 60 Jahre Staat Israel – Ein Zeichen der Treue Gottes!? Die Evangelische Kirche im Rheinland im Ringen um ihre Aussagen zum Staat Israel, in: *KZG* 21 (2008), 22–38.

⁵⁶ Einen Überblick über den derzeitigen Stand synodaler Erklärungen, die in einigen Landeskirchen zu einer Änderung der Kirchenordnung führten, bietet *Schmidt*, *Israel*, 282–289.

⁵⁷ Vgl. *Rendtorff/Henrix*, Dokumente I, 594.

⁵⁸ Vgl. ebd., 595.

An dieser Erklärung entzündete sich bald nach ihrer Verabschiedung durch die Synode heftige Kritik, am vehementesten durch die Stellungnahme von 13 Professoren der Theologischen Fakultät in Bonn.⁵⁹ Der am häufigsten zitierte und am stärksten kritisierte Satz ist das Bekenntnis zum Staat Israel als „Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk“.⁶⁰ Dies könne als leichtfertige theologische Geschichtsdeutung verstanden werden, denn wenn ein Staat in religiösen Kategorien beschrieben werde, unterliege dies immer dem Ideologieverdacht. Diese Sakralisierung des Staates sei ja gerade einer der Kritikpunkte der Bekennenden Kirche an der Glaubensbewegung Deutscher Christen in der NS-Zeit gewesen. Nun seien ihre Nachfolger dabei, denselben Fehler unter umgekehrten Vorzeichen zu begehen. Und wäre der Untergang oder die Nichtexistenz des Staates Israel folglich als „Zeichen der Untreue Gottes“ gegenüber seinem Volk zu deuten? Würde eine solche Feststellung in letzter Konsequenz nicht dazu führen, auch den Holocaust anhand der Kategorien der Treue oder Untreue Gottes zu bewerten? Umstritten blieb auch, inwiefern „Jesus Christus, der Jude, der Messias Israels“ ist, wie es in der Erklärung heißt.⁶¹ Ist damit nur dessen Ursprung oder auch seine Bestimmung gemeint; ist Jesus Christus der Messias *aus* Israel oder auch *für* Israel?

Auch der Artikel zur Judenmission in Abs. 6 des Synodalbeschlusses führte zu heftigen Reaktionen. Dort heißt es: „Wir glauben, dass Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voneinander sind; darum sind wir überzeugt, dass die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann.“⁶² Dieser Abschnitt ist missverständlich und klärungsbedürftig, weil er sowohl als Absage an die Judenmission als auch gerade als deren Begründung verstanden und damit gegen die Intention der Verfasser ausgelegt werden kann. In letzterem Sinn hat Arnulf Baumann die Erklärung interpretiert, der sich darauf berief, dass die Besonderheit des christlichen Zeugnisses gegenüber dem Judentum gerade die Voraussetzung für die Gründung eigenständiger Organisationen für die Judenmission gewesen sei.⁶³ Auch die von Berthold Klappert, einem der maßgeblichen Väter der Synodalerklärung, vorgebrachte These, dass Israel und die Völker auf zwei unterschiedlichen Heilswegen auf dem Weg in das gemeinsame „Vaterhaus

⁵⁹ Vgl. Rudnick, Weg, 44 ff.; Erwägungen zur kirchlichen Handreichung des Verhältnisses von Christen und Juden, in: epd 42 (1980) 16 f.; Martin Honecker, Ein gemeinsames Glaubensbekenntnis für Christen und Juden? Einige vorläufige Bemerkungen, in: KuD 27 (1981) 198–216; Hans Hübner, „Der Messias Israels“ und der Christus des Neuen Testaments, in: KuD 27 (1981) 217–240.

⁶⁰ Vgl. Kriener, 60 Jahre, 27 ff.; Franz Hesse, Einige Anmerkungen zum Wort der Rheinischen Landessynode, in: Berthold Klappert/Helmuth Starck (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 283–286.

⁶¹ Vgl. Hübner, Messias.

⁶² Rendtorff/Henrix, Dokumente I, 595.

⁶³ Vgl. Rudnick, Weg, 46 f.

Gottes“ seien, weshalb sich eine Mission unter Juden erübrige,⁶⁴ wirft mehr Probleme auf, als sie zunächst löst und hat im Neuen Testament schwerlich einen Anhaltspunkt, zumal sich die von Paulus avisierte endzeitliche Rettung ganz Israels für den Apostel eben nicht *remoto Christo* ereignen soll (Röm 11, 11–32).

Die jüdischen Dialogpartner haben den Synodalbeschluss dagegen weitgehend begrüßt.⁶⁵ Mit ihr war der Substitutionslehre deutlich widersprochen und eine antijüdische Auslegung des Neuen Testaments abgelehnt worden. Zugleich wurde als gemeinsames Ziel von Christen und Juden die Weltverantwortung in den Blick genommen.

1991 verfasste der Rat der EKD die Studie „Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum.“⁶⁶ Dort wurde der bisherige Weg des Dialogs seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs nachgezeichnet und eine Bilanz des gegenwärtigen Diskussionsstandes gezogen. Im letzten Teil werden die noch ausstehenden Aufgaben für das christlich-jüdische Gespräch benannt. Als ungeklärte theologische Fragen werden dabei christologische und ekklesiologische Problemfelder aufgeführt (u. a. Bedeutung der Messianität Jesu, Volk Gottes). Insbesondere werden von christlicher Seite tradierte antijüdische Stereotype revidiert wie etwa der Vorwurf, das Judentum sei „gesetzlich“ oder glaube an einen anderen, den „strafenden Gott“, der von dem im Neuen Testament verkündeten Vater Jesu Christi zu unterscheiden sei.

Im letzten Teil der Studie werden Predigt und Unterricht angesprochen, in denen sich die gewonnenen Ergebnisse zu bewähren hätten. Aussagen über das Judentum sollten sachgerecht formuliert werden, „so dass ein im Gottesdienst anwesender jüdischer Hörer sich darin wiedererkennen könnte.“⁶⁷ Eine diffamierende und das Judentum herabsetzenden Redeweise sollte damit verhindert, zumindest aber erschwert werden. Die EKD-Studie wurde vor allem von jüdischer Seite ausdrücklich begrüßt und sogar als „revolutionäres Dokument“ bezeichnet.⁶⁸

⁶⁴ Vgl. *Berthold Klappert*, Traktat für Israel (Röm 9–11), in: *Martin Stöhr* (Hg.), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie*, München 1981, 58–137; *Hinz*, *Entdeckung I*, 184 ff.; *Erich Grässer*, *Zwei Heilswege?* in: *Kontinuität und Einheit. FS für Franz Mussner*, Freiburg i. Br. 1981, 411–429.

⁶⁵ Vgl. z. B. *Michael Wyschogrod*, *Dialog ist notwendig*, in: *Edna Brocke u. a.* (Hg.), *Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Neukirchen-Vluyn 1988, 173–179 (der Sammelband enthält weitere wichtige Aufsätze); *Franklin H. Littell*, *A Milestone in Post-Holocaust Church Thinking. Reflection on the Declaration by the Protestant Church of the Rhineland Regarding Christian-Jewish Relations*, in: *CNI* 27 (1980) 113–116.

⁶⁶ Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum*, Gütersloh 1991.

⁶⁷ *Christen und Juden II*, 58.

⁶⁸ Vgl. *Micha Brumlik*, „Ein revolutionäres Dokument“, in: *epd/evangelische Information* 1 (1992), 33.

Im März 2000 legte die EKD ihre dritte Studie vor.⁶⁹ Der Untertitel lautet: „Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum“. Sie versteht sich als eine Vertiefung der bisherigen Erkenntnisse und bietet einen Überblick über die Erklärungen einzelner Landeskirchen und die Auswirkungen des Dialogs auf das derzeitige christlich-jüdische Verhältnis. Insbesondere die Vorstellung vom „Bund Gottes“ mit Israel wird dabei eingehender untersucht. Die Vorstellung des Rheinischen Synodalbeschlusses, dass die Völkerwelt durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit Israel hineingenommen sei, beurteilt die Studie kritisch, weil dies den Verdacht nähre, Israels Verständnis des Bundes mit Gott werde dabei christlich vereinnahmt. Hinsichtlich des im Neuen Testament zur Sprache kommenden „Neuen Bundes“ gelangt man zu dem einigermaßen sophistischen Schluss, „[...] dass aus dem Bund mit Israel schließlich das Heil für die Völker erwächst, ohne dass diese einen eigenen Bund bekommen oder direkt in die Bundessetzungen Israels einbezogen werden.“⁷⁰

Sei der Bund für Israel eine *ekklesiologische* Größe, so stelle er für die Gemeinde des Neuen Bundes eine *christologische* Größe dar. Der neue Bund meine aber keine Institution (wie die Kirche), sondern die Verbundenheit der Christen mit dem Gott Israels, die durch Christus vermittelt und hergestellt werde. Der dabei konstruierte Gegensatz zwischen Christologie und Ekklesiologie ist allerdings aus meiner Sicht problematisch, weil Ekklesiologie und Christologie im Neuen Testament keine streng voneinander zu unterscheidenden Größen sind. Ekklesiologie ist im Neuen Testament – darin ist Ernst Käsemann Recht zu geben – stets „angewandte Christologie“. Trotz dieser exegetischen Defizite ist es das Verdienst der dritten EKD-Studie, dass sie versucht, jede Form der Substitution Israels durch die Kirche auszuschließen.

Eine klare Stellung bezieht die Studie hinsichtlich des anhaltenden Streits um die christliche Judenmission. „Judenmission [...] gehört heute nicht mehr zu den von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und ihren Gliedkirchen betriebenen oder gar geförderten Arbeitsfeldern.“⁷¹ Neutestamentlich wird dies damit begründet, dass bereits in der Zeit der urchristlichen Mission jüdische Menschen sich mehrheitlich dem Glauben an Jesus Christus verschlossen hätten. Von Paulus sei zu lernen, dass diese Verweigerung andererseits den Nichtjuden den Weg zum Heil in Christus geöffnet habe. „Dies zu respektieren und darin das Handeln Gottes zu sehen, sollte auch heute für das Verhältnis der Heiden Christen angesichts der Gegenwart Israels bestimmend sein.“⁷² Aufgrund der neutestamentlichen Aussagen über Gottes unverbrüchliche Treue zu seinem Volk Israel und seiner bleibenden Erwählung sei dessen Heil gewiss. Daraus „[...] ergibt

⁶⁹ Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Christen und Juden III. Schritte zur Erneuerung im Verhältnis zum Judentum*, Gütersloh 2000.

⁷⁰ Ebd., 40.

⁷¹ *Christen und Juden III*, 54.

⁷² Ebd., 61.

sich für uns die notwendige Folgerung, dass Juden keineswegs im Status der Heilsferne und Heillosigkeit stehen.⁷³ Aufgrund der Shoah und der christlichen Mitschuld verfüge die Kirche zudem über keine Vollmacht mehr zur Judenmission.⁷⁴ In praktischer Hinsicht wird die Feier gemeinsamer Gottesdienste begrüßt, wobei die Verschiedenheit beider Religionen respektvoll gewahrt werden solle. Der christliche Gottesdienst sei jedenfalls gut beraten, die Nähe von Christen und Juden transparent zu machen.

Am Ende der Studie wird deutlich, dass der Prozess des christlich-jüdischen Dialogs noch nicht zu Ende, sondern immer noch auf dem Weg ist. Jenseits der akademischen Auseinandersetzung und der Veranstaltungen von Akademien und Kirchentagen bedarf es dazu einer Begegnung mit Jüdinnen und Juden, die durch kein Studium ersetzbar ist.⁷⁵

4. Bleibende Fragen

Ein Fazit des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland seit 1945 lässt sich angesichts der verwirrenden und teils widersprüchlichen Vielfalt an Einsichten und Erkenntnissen innerhalb der evangelischen Kirchen bisher schwerlich ziehen. Es zeigt sich jedenfalls recht deutlich, dass viele und oft gut gemeinte theologische Ansätze noch nicht zu Ende gedacht sind und theologisch einer weiteren Differenzierung bedürfen. Ich möchte dazu abschließend – in einer von mir modifizierten Form – einige grundlegende Fragen aufgreifen, die Martin Stöhr mit dem Fortgang des Dialogs verbindet.⁷⁶

1. Bilden das Neue Testament und die altkirchliche Christologie tatsächlich die Quellen einer antijüdischen Theologie? Ist etwa die – zugespitzte

⁷³ Ebd., 62.

⁷⁴ Vgl. ebd., 59.

⁷⁵ Als Stipendiat des damals von der Evangelischen Akademie in Arnoldshain getragenen Austauschprogramms „Studienjahr in Israel“ haben meine Frau und ich jenes „ganz Andere“ des Judentums erlebt, wenn man das Land nicht nur als Tourist, sondern als Lernender aus Deutschland betritt. Unser Interesse als Christen aus Deutschland am Judentum stellte uns beinahe täglich die Bedeutung unseres Vorhabens vor Augen. In Israel, dem Land, das die Opfer der Shoah aufgebaut hatten, waren wir die Lernenden, Hinhörenden, die das Judentum nicht aus der Position einer durch das Christentum substituierten kirchlichen Majorität inspizierten. In einem Land, in dem der Sonntag ein normaler Arbeitstag und das Christentum eine Minderheitsreligion ist, entwickelt man als Christ zugleich eine ganz eigene Sensibilität für Religionsfreiheit. – Wir machten dabei die von den Anfängen des christlich-jüdischen Dialogs nach 1945 immer wieder angemahnte Erfahrung, dem Judentum nicht nur als einer über Lehrbücher erschließbaren und akademisch rekonstruierbaren aber ansonsten weitgehend unbekanntem Religion zu begegnen. Für uns war das Judentum als alltäglich praktizierte Religion erkennbar, deren gesellschaftlicher Einfluss ungleich größer war (und ist) als die Religiosität in Deutschland. Jene nicht-nur-akademische Ebene einer religiösen Praxis erschloss uns einen Erfahrungshorizont, dessen Fehlen ein wesentlicher Katalysator für den deutschen Antisemitismus gewesen war.

⁷⁶ Vgl. Stöhr, Ökumene, 300 f.

- Forderung Peter v. d. Osten-Sackens nach einem „christologischen Besitzverzicht“ angebracht, um das Judentum als gleichberechtigten Dialogpartner zu achten?
2. Wie kann theologisch sachgemäß von Volk, Land und Staat Israel gesprochen werden, ohne diese Wirklichkeiten religiös zu überhöhen? Inwiefern ist es hilfreich oder hinderlich, in dieser Diskussion „Land“ und „Staat Israel“ hinsichtlich ihrer religiösen Bedeutung im Judentum nicht zu unterscheiden (Jeshajahu Leibowitz)?⁷⁷
 3. Wie kann der jüdische Hintergrund des christlichen Glaubens fruchtbar gemacht werden, ohne dass dabei jüdisches Erbe vereinnahmt, angeeignet, enteignet oder überboten wird? Wie kann das konnektive Potenzial der jüdischen Wurzeln des Christentums ohne „imperiale“ Konnotationen (Michael Welker) sichtbar werden?
 4. Wie können christliche Mission und christliches Zeugnis so voneinander unterschieden werden, dass Jüdinnen und Juden beides nicht als Bedrohung ihrer religiösen Integrität und Identität (miss-)verstehen?
 5. Lässt sich trotz der Besonderheit des christlich-jüdischen Dialogs aus diesem etwas Exemplarisches für die Beziehungen zu anderen Völkern und Religionen ableiten?

Bibliografie

- Besier, Gerhard / Sauter, Gerhard*, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985
- Bethge, Eberhard*, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: Heinz Kremers, die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, 211–284
- Brumlik, Micha*, „Ein revolutionäres Dokument“, in: epd/evangelische Information 1 (1992), 33
- Erler, Hans / Koschel, Ansgar* (Hg.), Der Dialog zwischen Juden und Christen: Versuche des Gesprächs nach Auschwitz, Frankfurt a. M. u. a. 1999
- Grässer, Erich*, Zwei Heilswege? in: Kontinuität und Einheit. FS für Franz Mussner, Freiburg i. Br. 1981, 411–429
- Henrix, Hans Hermann*, Von der Konzilerklärung „Nostra Aetate“ zum Pontifikat Benedikts XVI. Entwicklungen im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum und Staat Israel, in: KZG 21 (2008) 39–65
- / *Kraus, Wolfgang* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. II: Dokumente von 1986–2000, Paderborn/Gütersloh 2001
- / *Rendtorff, Rolf* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. I: Dokumente von 1945–1985, Paderborn/Gütersloh 2001
- Hermle, Siegfried*, Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945 (AKiZ B 16), Göttingen 1990

⁷⁷ Vgl. *Jeshajahu Leibowitz*, Gespräche über Gott und die Welt. Mit *Michael Shashar*, Frankfurt a. M. 1990, 137 ff.

- Hesse, Franz, Einige Anmerkungen zum Wort der Rheinischen Landessynode, in: Klappert, Berthold / Starck, Helmuth (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 283–286
- Hinz, Christoph, Entdeckung der Juden als Brüder und Zeugen. Stationen und Fragestellungen im christlich-jüdischen Dialog seit 1945 (Teil 1), in: BThZ 4 (1987), 170–196
- Honecker, Martin, Ein gemeinsames Glaubensbekenntnis für Christen und Juden? Einige vorläufige Bemerkungen, in: KuD 27 (1981) 198–216
- Hübner, Hans, „Der Messias Israels“ und der Christus des Neuen Testaments. In: KuD 27 (1981) 217–240
- Kammerer, Gabriele, In die Haare, in die Arme. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“ beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, Gütersloh 2001
- Kirchenamt der EKD (Hg.), Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000, Gütersloh 2002
- Kittel, Gerhard, Die Judenfrage, Stuttgart 1933
- Klappert, Berthold, Traktat für Israel (Röm 9–11), in: Stöhr, Martin (Hg.), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie, München 1981, 58–137
- Klappert, Berthold, Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths, München 1986
- Kriener, Katja / Schröder, Bernd, Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs. 25 Jahre Studium in Israel, Neukirchen-Vluyn 2004
- Kriener, Katja, 60 Jahre Staat Israel – Ein Zeichen der Treue Gottes!? Die Evangelische Kirche im Rheinland im Ringen um ihre Aussagen zum Staat Israel, in: KZG 21 (2008), 22–38
- Leibowitz, Jeshajahu, Gespräche über Gott und die Welt. Mit Michael Shashar, Frankfurt a.M. 1990
- Littell, Franklin H., A Milestone in Post-Holocaust Church Thinking. Reflection on the Declaration by the Protestant Church of the Rhineland Regarding Christian-Jewish Relations, in: CNI 27 (1980) 113–116
- Mussner, Franz, Jesus von Nazareth im Umfeld Israels, Tübingen 1999
- Rabe, Karl Klaus, Umkehr in die Zukunft. Die Arbeit der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Bornheim-Merten 1983
- 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
- Rutishauser, Christian, The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue, in: Studies in Christian-Jewish Relations, Bd. 2, Boston 2007, 34–53
- Schmidt, Johann Michael, Israel in synodalen Erklärungen und Kirchenordnungen, in: EvTh 61 (2001), 282–289
- Skriver, Ansgar, Aktion Sühnezeichen. Brücken über Blut und Asche, Stuttgart 1962
- Stöhr, Martin, Ökumene, Christlich-jüdische Gesellschaften, Akademien und Kirchentag. Zu den Anfängen des jüdisch-christlichen Dialogs, in: EvTh 61 (2001), 290–301
- Strübind, Kim, Etappen der „Vergegnung“. Christentum und Antisemitismus, in: ZThG 3 (1998), 161–191

Wardenburg, Jaques, u. a., Art. Religionsgespräche, in: TRE 28 (1997), 631–681

Werblowski, Zwi, Tora als Gnade, in: Kairos 15 (1973), 156–163

Wyschogrod, Michael, Dialog ist notwendig, in: *Brocke, Edna u. a.* (Hg.). Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn ²1988, 173–179