

Kirche und Israel

Von Joachim Fischer

I. Das Problem

Vom Anfang ihrer Geschichte bis heute war und ist der Kirche die Frage nach ihrem Verhältnis zu Israel gestellt. Diese Frage hat im Laufe der Kirchengeschichte theologisch und praktisch verschiedene Antworten gefunden¹⁾. Die Skala der Möglichkeiten für das Verhältnis der Kirche zu Israel reicht von ausgeprägtem Antisemitismus und blutiger Judenverfolgung, begangen angeblich im Namen des Evangeliums, bis zur Judenmission und zur Suche nach neuen Arten der Begegnung mit Israel.

Wenn sich die Kirche heute nach ihrem Verhältnis zu Israel fragt, erhält die Frage ihre besondere Schärfe dadurch, dass sich jede Antwort auf diese Frage ausgesprochen oder unausgesprochen mit der nationalsozialistischen Judenverfolgung und -vernichtung auseinandersetzen muss, also mit dem blutigsten und inhumansten Ausdruck, den der Antisemitismus in der Geschichte je gefunden hat. Diese Auseinandersetzung ist nicht nur eine Auseinandersetzung der Kirche mit etwas ihr fremd Gegenüberstehendem, sondern zugleich auch eine Auseinandersetzung der Kirche mit ihrer eigenen Vergangenheit. Denn zumindest weite Kreise der deutschchristlichen Bewegung unterstützten wenigstens anfänglich die nationalsozialistische Judenpolitik. Angesichts dieses historischen Tatbestandes muss sich die Kirche fragen, wie und wodurch es möglich war, dass Teile der Christenheit auf den krassen Antisemitismus des nationalsozialistischen Staates eingegangen sind und ihn auch in die Kirche einzuführen versucht haben²⁾. Das nötigt zu einer Auseinandersetzung mit einer bedeutenden theologischen Richtung des 19. Jahrhunderts, die von Ritschl über Schürer und Wellhausen zu von Harnack führt. Auf der durch diese Namen bezeichneten theologischen Linie wurde "das Wesen des Christentums" so verstanden, dass es sich "unfähig zur Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen" zeigte, unfähig auch zur "denkenden Verantwortung" gegenüber der jüdischen Religion³⁾.

- 1) Dazu s. von Harlings Ueberblick ueber "Die geschichtliche Entwicklung des Verhaeltnisses zwischen Kirche und Israel" (S. 287 ff.)
- 2) Nicht zufaellig hat gerade die Auseinandersetzung um die Judenfrage in der Kirche 1933 wesentlich zur Entstehung des Pfarrernotbundes beigetragen. Die Verpflichtungserklaerung des Pfarrernotbundes nannte als konkrete "Verletzung des Bekenntnisstandes" die "Anwendung des Arier-Paragraphen im Raum der Kirche Christi".
- 3) Dazu und zum Folgenden s. Lucas S. 601 ff.

Obwohl "Ursprung und Herkunft des Christentums zur Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion" hätten nötigen müssen, fand die genannte theologische Richtung "keinen neuen Zugang" zur jüdischen Religion. Sie sah in ihr nur noch die "exemplarisch falsche Religion", das "Gegenbild (des Christentums) schlechthin", eine Grösse, die "bereits zur Zeit Jesu eine vergangene Grösse" war. Auf diese Weise wurden die jüdische Religion und mit ihr das Judentum als solches "auf das Trümmerfeld der Geschichte" abgeschoben und religionshistorisch erledigt. Nach dieser Sicht des Verhältnisses von Kirche und Israel ist selbst Paulus auf einem niederen, unzulänglichen "Standpunkt der Betrachtung" stehengeblieben, weil er auch als Christ immer noch meinte, "die Prärogative Israels sei durch die Heidenkirche nicht zunichte geworden, vielmehr sei am Ende der Tage die schliessliche Umkehr Israels zu erwarten (Röm. 9 — 11)".

Die eben skizzierte Sicht des Verhältnisses von Kirche und Israel entliess die Kirche theologisch und praktisch aus jeder Verantwortung für Israel. Dadurch trug sie "zu einem wesentlichen Teil dazu bei. . . , das Judentum nationalen, rassischen, wirtschaftlichen und soziologischen Verstehenskategorien preiszugeben". Inzwischen jedoch ist die Kirche durch bittere Erfahrungen darüber belehrt worden, wohin die Preisgabe Israels durch die Kirche führen kann und letztlich immer wieder führt. Deshalb weicht sie heute bewusst von der theologischen Linie ab, die von Ritschl zu von Harnack führt. Sie fragt sich erneut eindringlich: "Ist wirklich das jüdische Volk heute noch das Volk der Wahl Gottes, oder stehen einander gegenüber das Judentum als das verworfene Gottesvolk und die Kirche als das neue Gottesvolk?"⁴⁾ Gerade "gegenüber der falschen, in der Kirche jahrhundertlang verbreiteten Behauptung, Gott habe das Volk der Juden verworfen", besinnt sich die Kirche neu darauf, dass Israel Gottes erwähltes Volk ist und bleibt (Röm. 11,2), und erkennt sie die Notwendigkeit einer "neuen Begegnung mit dem von Gott erwählten Volk"⁵⁾. Nachdem lange Zeit die Unterschiedenheit von Kirche und Israel, ja der Gegensatz zwischen ihnen einseitig hervorgehoben worden ist, fasst die Kirche heute neu ihre Zusammengehörigkeit, ja ihre Einheit mit Israel in den Blick. Ausdruck dafür sind auf theologischem Gebiet die Abschnitte über das Verhältnis von Kirche und Israel in neueren Dogmatiken (z.B. Weber S. 534 ff.: "Die Erwählung Israels"; Barth S. 215 ff.: "Die Erwählung der Gemeinde"), im kirchlichen Leben ausser den neuen und teilweise neuartigen Begegnungen zwischen Kirche und Israel⁶⁾ vor allem die Tatsache, dass im Rahmen des Deutschen Evangelischen Kirchentages 1961 in Berlin eine Arbeitsgruppe "Juden und Christen" gebildet worden ist, deren "Erklärung",

4) Jasper S. 318

5) Kirchentag 1961, nach Luth. Monatshefte 1962, S. 76

6) Dazu s. von Harling S. 298 ff. ("Die Lage nach 1945. Schuldfrage und Wiedergutmachungsproblem") und S. 311 ff. ("Wege der Begegnung zwischen Kirche und Israel")

herausgegeben von den christlichen Mitgliedern der Leitung der Arbeitsgruppe, mit dem Satz beginnt: "Juden und Christen sind unlösbar verbunden". Diese Erklärung ist zwar heftig angegriffen worden. Die Kritiker meinten, in der Kirchentagserklärung komme der Unterschied zwischen Kirche und Israel nicht genügend zur Geltung. Man müsse "erschrecken, dass diese Behandlung des Themas 'Juden und Christen' auf einem Deutschen Evangelischen Kirchentag möglich war". Das grenze "an Rückfall ins Judentum", sei "schrift- und bekenntniswidrig" — mit dem Bekenntnis ist im Zusammenhang das lutherische Bekenntnis gemeint — und ausserdem noch "geschichtsfremd". Denn erstens erkenne jene Arbeitsgruppe des Kirchentages offensichtlich "zwei Wege" an, "die zur Gemeinschaft mit Gott führen, einen Weg mit Christus, den Weg der Christen, und einen Weg ohne Christus, den Weg der Juden". Zweitens habe die Arbeitsgruppe den Grundsatz verletzt, dass "jedes öffentliche Auftreten vor der Gemeinde Jesu Christi" "unter der Voraussetzung stehen muss, ... das derjenige, der zur Gemeinde Jesu Christi spricht, selbst sich zu Jesus Christus bekennt". Dieser "Grundsatz" wurde geltend gemacht, weil auf dem Kirchentag Vertreter des Judentums gesprochen hatten. Schliesslich, so sagte man, habe die Arbeitsgruppe in ihrer Erklärung die Dialektik von Röm. 9—11 in einen "linearen Biblizismus" aufgelöst (vgl. Wendtlandt S. 81 ff.; Reinhardt, Synagoge, S. 76 ff.). Aber die Kritiker, die diese Einwände vorgebracht haben, wollen damit zuletzt doch nicht behaupten, Kirche und Israel hätten überhaupt nichts miteinander zu tun. Auch sie würden vermutlich Otto Michels Forderung zustimmen, dass "die Kirche... die Aufgabe" hat, "ihre Verkündigung, soweit sie das Judentum betrifft, ernsthaft zu überprüfen".

Das Verhältnis der Kirche zu Israel lässt sich ebensowenig ausschliesslich als Verhältnis der Zusammengehörigkeit, der Gemeinschaft oder gar der Einheit verstehen wie ausschliesslich als Verhältnis der Unterschiedenheit, der Spannung oder gar des Gegensatzes. Das Verhältnis der Kirche zu Israel ist vielmehr dialektisch. Als ein Verhältnis des "lebendigen Gegenüber" umfasst es "Gegensatz und Unterschied" ebenso wie "Einheit und Verwandtschaft" von Kirche und Israel (Michel S. 93). Von beidem muss gesprochen werden, wenn das Verhältnis von Kirche und Israel dargelegt werden soll. Das grundlegende biblische Zeugnis darüber findet sich in Röm. 9—11. Aus diesem Zeugnis, mit dem nicht alle Theologen der Vergangenheit und Gegenwart etwas anzufangen wissen, hat sich die Kirche zuerst über ihr Verhältnis zu Israel belehren zu lassen.

II. Die gemeinsame Herkunft

In dem dialektischen Verhältnis zwischen Kirche und Israel steht die Zusammengehörigkeit der Kirche mit Israel sachlich an erster Stelle, die "unlösbare Gemeinschaft (der Kirche) mit Israel" (Harder in der Arbeitsgruppe VI des Kirchentags 1961, Luth. Monatshefte 1962, S. 78), der "heilsgeschichtliche" bzw. "Gnaden-

zusammenhang“ von Kirche und Israel (Jasper S. 318), die „Kontinuität zwischen der Kirche und Israel“ (Weber S. 534; ähnlich Michel S. 92 und Reinhardt, Buchbesprechung S. 95). Die Kontinuität äussert sich vordergründig zunächst als „historische Kontinuität“ (Weber S. 537): Jesus und die Glieder der Urgemeinde waren Angehörige des jüdischen Volkes.

Der rein historischen Sicht erschliesst sich freilich die letzte Tiefe der Kontinuität von Kirche und Israel nicht. Diese wird erst, wie Paulus Röm. 9—11 zeigt, in theologischer Sicht erfasst. In theologischer Sicht ist die historische Kontinuität zwischen Kirche und Israel Ausdruck der „Gemeinsamkeit“ ihrer „Erwählung“ (Weber a. a. O.). Beide, Kirche und Israel, sind dazu erwählt, das eine Volk Gottes zu sein.

Diese Aussage darf jedoch nicht dazu verleiten, das Verhältnis von Kirche und Israel in ein einfaches Nebeneinander aufzulösen. Was „Erwählung“ bedeutet, hat Gott zuerst an und in Israel sichtbar gemacht. Israel ist zuerst erwählt. Als „das Volk der Wahl Gottes“ steht es zuerst „unter Gottes besonderer Gnadenausstattung“ (Jasper S. 318 und 319) und ist damit „Vor-Bild und... Anfang“ der Erwählung der Kirche (Weber S. 534). Insofern besitzt Israel einen „Vorzug“ (*perissón*, Röm. 3, 1) gegenüber den Nichtjuden, also auch gegenüber der Kirche, sofern diese die Nichtjuden umfasst.

Dass Israel einen Vorzug gegenüber den Nichtjuden, dass es eine „qualifizierte Vergangenheit“ (Weber S. 540) besitzt, äussert sich in vielfältiger Weise.

1. a) Die Glieder Israels tragen den Ehrennamen „Israeliten“, durch den sie sich von allen sonstigen Völkern unterscheiden (Röm. 9, 4; vgl. auch II. Kor. 11, 22).

b) Ursprünglich und zuerst Israel ist von Gott in die Sohnschaft (*hyiothesía*) eingesetzt (Röm. 9, 4).

c) Dem Volk Israel erwies Gott ursprünglich und zuerst Herrlichkeit (*dóxa*), indem er ihm erschien (Röm. 9, 4).

d) Mit Israel und keinem Volk sonst schloss Gott Bünde (*diathekai*), in denen er es zu seinem erwählten Volk machte (Röm. 9, 4).

e) Dem von ihm erwählten Volk Israel und keinem Volk sonst gab Gott das Gesetz als die Offenbarung seines unwandelbaren Heilswillens (*nomothesia*) (Röm. 9, 4).

f) In dem von ihm erwählten Volk Israel stiftete Gott ursprünglich und zuerst die rechte Gottesverehrung (*latreía*) (Röm. 9, 4).

2. Die bisher genannten Vorzüge Israels vor den Nichtjuden lassen sich auf einen inneren Kern, den wesentlichen Vorzug Israels, zurückführen. Der wesentliche Vorzug Israels besteht darin, dass ursprünglich und zuerst Israel der Empfänger der Verheissungen Gottes (*epangelíai, lógia tou theou*) ist (Röm. 9, 4; 3, 2), dass ursprünglich und zuerst ihm die Verheissungen Gottes anvertraut

worden sind. Diese Verheissungen gab Gott den Vätern. Daher ist Gott zunächst der Gott der Väter — der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Mt. 22, 32, Zitat aus Ex. 3, 6), der sich eben darin als ihr Gott erwies, dass er ihnen Barmherzigkeit erzeugte (Lk. 1, 72). Israels wesentlicher Vorzug besteht daher auch darin, dass ihm die Väter "gehören" (Röm. 9, 5). Bei Paulus, aber auch an anderen Stellen des Neuen Testaments erscheint vor allem der "Vater" Abraham als Prototyp dessen, dem Gott seine Verheissungen anvertraute (Röm. 4; Gal. 3). Gott hat die von ihm vollzogene Erwählung Israels bekundet, indem er mit dem "Vater" Abraham einen heiligen Bund schloss und ihm schwur, ihm und seinen Nachkommen das Heil zu geben (Lk. 1, 72 f.). Daher besteht fortan ein "Zusammenhang des Heils von Abraham her" (Jasper S. 318).

3. Der wesentliche Vorzug Israels vor den Nichtjuden tritt sichtbar und konkret in Erscheinung und findet seine Erfüllung darin, dass Christus nach dem Fleisch, d. h. seiner natürlichen Abstammung nach, aus Israel stammt (Röm. 9, 5). Jesus von Nazareth gehört ursprünglich und zuerst als Sohn Davids, des Sohnes Abrahams (Mt. 1, 1), dem Volk Israel. Er ist "nicht die Aufhebung und nicht die Überbietung des Israel offenbarten Gottes..., sondern seine Erscheinung, seine Gegenwart, Immanuel, Gott mit uns, Gott mit Israel" (de Quervain S. 63). In der Zeit des Nationalsozialismus haben deutsche Theologen nachzuweisen versucht, dass Jesus "mit grösster Wahrscheinlichkeit... kein Jude gewesen ist" (Grundmann S. 199 f.). Aber das Neue Testament sieht in Jesus "nach dem Fleisch" einen Juden; und es sieht in ihm die Verheissungen erfüllt, die Gott dem Volk seiner Wahl, Israel, gegeben hat. Indem Gott Jesus von Nazareth zuerst und ursprünglich zum Messias Israels erwählt, bestätigt und vollendet er die ursprüngliche Erwählung Israels selbst. Und wie Jesus zunächst zu den verlorenen Schafen Israels gesandt ist (Mt. 15, 24), sendet er auch seine Jünger zuerst nicht auf die Strasse der Heiden und in die Stadt der Samariter, sondern ebenfalls zu den verlorenen Schafen Israels (Mt. 10, 5 f.). Dementsprechend — also nicht bloss aus historischen, sondern vor allem aus theologischen Gründen — predigt Paulus auf seinen Missionsreisen regelmässig zuerst in den Synagogen der Juden (Act. 13, 14; 16, 13; 17, 2. 10 und 17).

Zuerst und ursprünglich ist dem Volk Israel das Evangelium angeboten worden. Israel hat das Evangelium gehört, wie Paulus aus der Schrift, d. h. aus dem Alten Testament, beweist, indem er Ps. 19, 5; Dt. 32, 21 und Jes. 65, 1 f. zitiert (Röm. 10, 18 ff.). Indem Gott Jesus zu Israel sandte, zeigte er, dass er treu zu der Verheissung steht, die er den Vätern gegeben hat. Bildlich sagt Paulus im Ölbaumgleichnis (Röm. 11, 17 ff.), dass die saftreiche Wurzel des (edlen) Ölbaums zunächst die ursprünglichen Zweige des Baums trägt. Das bedeutet: Gott trägt mit seiner den Vätern gegebenen Verheissung zuerst und ursprünglich das Volk Israel.

Freilich kann sich Israel Gott gegenüber nicht darauf berufen, dass es leiblich von Abraham abstammt. Seine "Existenz...

beruht auf Gottes freiem Erbarmen... Gottes Freiheit in seinem Erbarmen hat Israel ins Dasein gerufen und begleitet seinen Weg ständig" (Weber S. 541) Entscheidend für das Gottesverhältnis ist daher nicht die physische Abstammung von Abraham, sondern die Tat Gottes, der Abraham und in ihm Israel erwählt und beruft. Israel kann also wohl auf Gottes freie Tat pochen, aber nicht darauf, dass gerade es, Israel, von Gott erwählt und ausgezeichnet ist. Das "selbstische Vertrauen auf die Abrahamskindschaft" führt zu einer "falschen Heilssicherheit" (Mt. 3, 9; Joh. 8, 33) und nicht zu dem von Gott gesetzten Ziel (Jasper a. a. O.). Es besteht gerade kein "Blutzusammenhang" des Heils von Abraham her, wie das moderne Judentum meint (Franz Rosenzweig nach Jasper a. a. O.). Nicht die leiblichen Kinder Abrahams sind eo ipso schon Kinder Gottes, sondern nur die Kinder der Verheissung werden als Abrahams Nachkommenschaft in Anschlag gebracht (Röm. 9,8). Abrahams Kinder sind die, die glauben (Gal. 3, 7).

An dieser Stelle tritt die Kontinuität zwischen Kirche und Israel in Erscheinung. Die Nichtjuden können zwar niemals Anteil an der leiblichen Abrahamskindschaft bekommen. Aber sie können in den Zusammenhang des Heils, den Gott in Abraham begründet hat, eintreten, weil auch sie die Möglichkeit des Glaubens haben. Durch den Glauben erhalten sie Anteil an den Verheissungen, die Gott zuerst und ursprünglich dem Volk Israel gegeben hat. Durch den Glauben erhalten sie Anteil an der Erwählung Israels. Es werden viele kommen vom Osten und vom Westen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs sitzen (Mt. 8, 11 f.). Diese "vielen" — die Kirche — fragen nach dem Gott Israels. Sie erkennen in Abraham nicht nur den Vater Israels, sondern auch ihren eigenen Vater (Röm. 4). Sie leben von dem, was zuerst und ursprünglich dem Volk Israel zugedacht war, nämlich von der Treue, die Gott zuerst und ursprünglich dem Volk Israel erwiesen hat. Bildlich sagt Paulus, dass die Zweige des wilden Ölbaums in den edlen Ölbaum eingepropft werden und damit Anteil an der nährenden Kraft der saftreichen Wurzel des edlen Ölbaums erhalten (Röm. 11, 17). Die Kirche steht also "in einem lebensmässigen Zusammenhang mit Israel" und ist "nur so... auch mit den Verheissungen Gottes, die Israel gelten, verbunden" (Harder a. a. O.).

Dass die Kirche Anteil an den Verheissungen erhält, die Gott zuerst und ursprünglich dem Volk Israel gegeben hat, ist in Gottes Heilsplan so vorgesehen. Die Nichtjuden, die zur Kirche gehören, bringen Israel also nicht um seinen Besitz. Sie gehören legitim zum erwählten wahren Israel Gottes. So freilich können sie sich nur in Jesus Christus bezeichnen. Aber insofern die Kirche "keine neue Institution, sondern... die Gemeinde des Messias Israels" ist (Weber S. 534), ist sie eben durch Jesus Christus unlösbar mit Israel verbunden. Deshalb ist das Zeugnis von Jesus Christus nicht möglich, ohne zugleich Zeugnis von Israel zu geben. Auch wenn ein grosser Teil Israels nicht das Ziel erreicht hat, für das es Gott

durch sein Erwählen bestimmte, hat die Kirche keinerlei Recht, sich "von Israel zu distanzieren". Sie ist vielmehr auf alle Fälle mit Israel solidarisch (Harder a. a. O.). Sie ist aufgerufen, "den Verheissungen Gottes an Israel (zu) glauben und mit ihm (Israel) zusammen(zu)stehen, für dieses Volk vor Gott (zu) stehen" (de Quervain S. 62 f.).

Dazu aufgerufen ist die Kirche vor allem durch das Alte Testament. Das Alte Testaments erinnert die Kirche daran, dass sie Beisassin Israels ist. Auch das heutige Judentum erkennt den "gemeinsamen Anfang" von Juden und Christen im "Alten Testament mit seinen Verheissungen, die auch für uns Juden über dieses Buch hinausreichen" (Schalom Ben Chorin, Luth. Monatshefte 1962, S. 80). Freilich ergehen nach christlicher Sicht dieser Aufruf und diese Erinnerung vom Alten Testament "in Jesus Christus" und nur in ihm. "Das Alte Testament hat seine Geltung nicht in sich selbst, abgesehen von Jesus Christus... Geltung hat es allein sub specie Christi". (Weber S. 538 f.). "Sub specie Christi" aber gilt das Alte Testament in der Kirche wirklich. Daher hält die Kirche nicht aus einem bedauerlichen Irrtum und infolge "einer religiösen und kirchlichen Lähmung" am Alten Testament fest, wie Adolf von Harnack meinte (S. 217), sondern aus notwendigen Gründen. Gäbe sie es preis, dann gäbe sie ihre Kontinuität mit Israel auf und sähe nur noch ihren Gegensatz zu Israel. Dann verlöre sie aber auch ihre Teilhabe an den Verheissungen, die Gott zuerst und ursprünglich dem Volk Israel gegeben hat. Sie gäbe sich selbst preis. Demgegenüber zeigt das Festhalten der Kirche am Alten Testament an, dass die Kirche ihrer Berufung und Erwählung gehorsam bleibt. Es zeigt an, dass die Kirche an ihrer Kontinuität mit Israel als einer unaufgebaren Kontinuität festhält.

Allerdings wie sich die Juden nicht auf ihre fleischliche Abrahamskindschaft berufen und sie gegen die Nichtjuden ausspielen können, so kann sich umgekehrt auch die Kirche nicht darauf berufen, dass sie, wie Paulus bildlich sagt, dem edlen Ölbaum aufgepfropft ist und nun von dessen Wurzel mitgetragen wird. Die aufgepfropften Zweige können sich nicht gegen die ursprünglichen Zweige des edlen Ölbaums rühmen (Röm. 11, 18). Die Kirche kann also nur anerkennen, dass Israel zuerst und ursprünglich und auch heute Gottes auserwähltes Volk war und ist. Mit dieser Erkenntnis, die die Kirche mit Israel verbindet, anerkennt die Kirche die Sonderstellung Israels als des erwählten Volkes Gottes unter allen übrigen Völkern. Indem sie das tut, erkennt sie jedoch nicht irgendwelche menschlichen Vorzüge Israels an, sondern bekennt sie sich zu "Gottes freier Gnade", auf der allein Israels Sonderstellung und ihre, der Kirche, eigene Existenz beruhen (de Quervain a. a. O.). In diesem Sinne lässt die Kirche die "Eigenart und Einzigartigkeit" Israels als des "reinen Gnadenvolkes" gelten. Mag sich Israel gleich selbst missverstehen, ist und bleibt es doch "das auserwählte Wunderzeichen der Gnade", "das grosse Wunderzeichen und Unterpfand für den totalen Sieg der Gnade" (Vischer

S. 332 f.). Indem die Kirche das sieht und sagt, ist sie mit Israel verbunden, steht sie in Kontinuität mit Israel.

III. Die verschiedene Geschichte

Ebenso deutlich wie von der Kontinuität zwischen Kirche und Israel muss von der Unterschiedenheit beider, von der Spannung zwischen ihnen, muss davon geredet werden, dass die Kontinuität zwischen Kirche und Israel "gebrochene Kontinuität" (Weber S. 535) ist. Im Ölbaumgleichnis bringt Paulus bildlich zum Ausdruck, dass einige Zweige des edlen Ölbaums ausgebrochen worden sind (Röm. 11, 17 und 19). Das bedeutet: Israel hat zwar das Evangelium von Jesus Christus gehört (Röm. 10, 18). Aber es hat ihm nicht geglaubt. Es hat Jesus von Nazareth nicht als den Messias Israels, als seinen eigenen Messias anerkannt. Es hat also wohl eine "qualifizierte Vergangenheit" und — wovon noch zu sprechen sein wird — eine "qualifizierte Zukunft", aber es hat "als das erwählte Volk keine Gegenwart" bzw. lediglich "eine entleerte Gegenwart". "... es ist nicht da, wo es sein sollte und zu sein bestimmt ist". Es "lebt nicht aus dem, wozu es bestimmt ist zu leben". Es "hat... das verfehlt, worauf sein Dasein beruhte" (Weber S. 541. 542 und 544).

Zwischen Kirche und Israel steht als die entscheidende Frage "die Frage um Jesus Christus" (Jasper a. a. O.), "die Frage nach dem Messias Jesus von Nazareth" (Reinhardt, Buchbesprechung S. 95). Die verschiedenen Antworten, die Kirche und Israel auf diese Frage geben, trennen Kirche und Israel in der Geschichte trotz ihrer gemeinsamen Herkunft. Jesus Christus erschien, von Gott gesandt, im Volk der Wahl Gottes, um die Verheissungen zu erfüllen, die Israel gegeben waren. Aber Israel hat den Gesandten Gottes nicht als solchen akzeptiert; es akzeptiert ihn auch heute noch nicht. Es hält "Jesus für den falschen Messias, der Israel um seine Hoffnung betrügt, weil er in Niedrigkeit und Armut gekommen ist" (Vischer S. 327). Insofern ist "das Verhalten der Juden zu Jesus von Nazareth der Angelpunkt: da, wo Gott, der Gott Israels, seinem Volk mit seinem grossen Ja ganz nahe ist, eben da sagt es nein" (Weber S. 536).

Das, was Kirche und Israel in der Geschichte voneinander trennt, liegt darin, dass Israel Nein zu seinem Messias gesagt hat und sagt, die Kirche aber Ja zu dem Messias Israels sagt. Das Trennende liegt mit anderen Worten darin, dass Israel keine in Jesus von Nazareth erfolgte Wende der Äonen, "keine Zäsur der Zeit" (Jasper S. 321) kennt. Das gibt auch das heutige Judentum unumwunden zu: "Die Zäsurlosigkeit der Geschichte ist letztlich das Sondernde zwischen Christentum und Judentum". (Martin Buber, zitiert von Jasper a. a. O., bei dem sich auch die folgenden Buber-Zitate finden). Israel selbst hat den Trennungsstrich zwischen sich und der Kirche gezogen, indem es Jesus "für diesen Äon... eben nicht als den gekommenen Messias" anerkannte, um, wie es meint, nicht "die Souveränität Gottes und seine schlechthin-

nige Jenseitigkeit und seine Einzigkeit" zu verletzen. Israel verharret auch weiter "in der Anti-Position zu Jesus als dem Christus Gottes". Es vermag Jesus letztlich nur als den Wegbereiter des erst noch kommenden Messias, d. h. religionsgeschichtlich, zu würdigen, eine Sicht, die das heutige orthodoxe Judentum weithin kennzeichnet. Der Wegbereiter des kommenden Messias ist Jesus von Nazareth in der Sicht Israels, weil er durch die christlichen Völker die ganze Menschheit mit dem Wissen um den Messias Israels erfüllt. Das heutige Israel versucht zwar im Anschluss an die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung, "Jesus für sein Volk zurückzufordern und ihm einen Ehrenplatz in der jüdischen Geschichte einzuräumen" (Jasper S. 322). "Das tiefe Gefühl 'Er war unser' beherrscht weiteste Kreise des jüdischen Schrifttums, der jüdischen Wissenschaft in unserer Zeit". (Schalom Ben Chorin, Luth. Monatshefte 1962, S. 80) Von dieser "Heimholung Jesu in das jüdische Volk" zeugen die Jesusromane "Der Meister" von Max Brod und "Der Nazarener" von Schalom Asch und vor allem "das klassische Werk der Leben-Jesu-Forschung aus dem Judentum", Joseph Klausners "Jesus von Nazareth". Aber diese "Wiederbegegnung Jesu mit seinem Volk", die Tatsache, dass er "wieder aufgenommen (wird) im Vaterhaus Israels, mit offenen Armen" (Schalom Ben Chorin), bedeutet eben doch nicht die Anerkennung Jesu als Messias durch Israel. Klausner weist ausdrücklich darauf hin, dass Jesus als "der Sohn des jüdischen Volkes" in jüdischer Sicht weder Gott oder Gottessohn noch Messias noch Prophet noch "Gesetzgeber oder Religionsstifter" noch "Tanait oder pharisäischer Rabbi" war, sondern lediglich "ein Lehrer hoher Sittlichkeit und ein Gleichnisredner ersten Ranges" (zitiert von Jasper a. a. O.). Martin Buber nennt ihn mit Vorliebe den "grossen Bruder des jüdischen Menschen" (Schalom Ben Chorin a. a. O.). Niemals aber erkennt Israel Jesus als seinen Messias an. In diesem Sinne kann man sagen, es sei der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Kirche und Israel voneinander trennt (de Quervain S. 63).

Kirche und Israel sind auch dadurch voneinander getrennt, dass die Kirche an die Person des Messias Jesus von Nazareth glaubt, zumindest das heutige liberale und reformierte Judentum aber nicht mehr an einen "personhaften Messias" glaubt (Schalom Ben Chorin a. a. O. S. 81). Israels Messianismus hat "den persönlichen Messias" verdrängt (Jasper S. 323). "Hier... liegt ein tiefer Wesensunterschied, ...der etwas Trennendes darstellt", konstatiert der gläubige Jude (Schalom Ben chorin a. a. O.).

"Der Glaube des Judentums und des Christentums sind in ihrer Weise wesensverschieden". (Martin Buber, zitiert von Jasper a. a. O.) Das Judentum vermag zwar dem Satz zuzustimmen, dass niemand zu Gott kommt ausser durch Jesus. Aber für sich selber lässt es diesen Satz gerade nicht gelten. Es sieht sich selber schon bei Gott stehen, braucht Jesus also nicht, um zu Gott zu kommen. Daher geht "die Entwicklung des Judentums" in seiner eigenen Sicht "an dem Jesus... vorbei. Sie geht nicht durch ihn hindurch."

(Franz Rosenzweig, zitiert von Jasper S. 324) Das macht noch einmal deutlich, dass "zwischen Kirche und Israel... einzig und allein die Frage um Jesus Christus als den Christus Gottes, als Gottes Sohn" steht. Während sich die Kirche zu Jesus als ihrem und Israels Messias bekennt, ist "das Wesen des Judentums... a-christologisch" (Jasper a. a. O.). Daraus ergeben sich alle weiteren Verschiedenheiten zwischen Kirche und Israel vom verschiedenen Verständnis des Alten Testaments bis zum verschiedenen Verständnis von Schuld, Erlösung und Vergebung in Israel einerseits, in der Kirche andererseits.

Dass Israel Jesus von Nazareth als seinen Messias ablehnt, unterwirft es dem Gericht Gottes. Zwar wird Israel wegen seines Unglaubens von Gott nicht verstossen; Gott hebt die Verheissung, die er Israel gegeben hat, nicht auf (Röm. 11, 1). Aber er lässt Israel straucheln (Röm. 11, 11) und verstockt es (Röm. 11, 25), weil es sein unbestrittenes Vorrecht vor den Nichtjuden nicht "legitim genutzt", "weil es den Grund verlassen hat, auf dem es selbst unverrückbar steht" (Weber S. 536 und 541).

Die Verschiedenheit von Kirche und Israel in der Geschichte schliesst ein, dass die Kirche gegenüber Israel eine Aufgabe hat. Die Kirche hat dem Israel, das Jesus nicht als seinen Messias anerkennt, das Christuszeugnis auszurichten in der Form des "demütigen Hinweises der Armen auf Gottes Reichtum für uns und Israel... , den er seinem Volk in Christus erschliesst" (Harder a. a. O.). Dabei tritt noch einmal zutage, dass Israel um seiner ursprünglichen Erwählung durch Gott willen eine Sonderstellung gegenüber den Nichtjuden besitzt. Zum Christuszeugnis gegenüber Israel ist die Kirche nicht durch den Missionsbefehl aufgerufen, sondern durch die "Tatsache, dass Jesus von Nazareth der Messias Israels ist" (Reinhardt, Buchbesprechung a. a. O.). Daraus entspringt die Überlegung, dass die Kirche dem Volk Israel heute besser nicht in der Form der Mission, sondern in der Form des Gesprächs und Dialogs begegnen sollte (Harder a. a. O. S. 79).

IV. Das gemeinsame Ziel

Kirche und Israel entspringen derselben Wurzel. In der Geschichte gehen sie nach Gottes Willen getrennte Wege. Aber sie bleiben nicht für immer getrennt. Sie gehen, in der Geschichte getrennt, auf ein gemeinsames Ziel zu. Denn Gott hat Israel nicht endgültig verstossen; er hat die Erwählung Israels nicht zurückgenommen. Er hat Israel nur verstockt. Israels Verstockung dient zunächst dem Heilswillen Gottes. Denn infolge der Verfehlung Israels ist das Heil zu den Heiden gekommen (Röm. 11, 11). Aber auch Israel selbst darf die Hoffnung haben, zum Heil zu gelangen, nämlich wenn es Jesus von Nazareth als seinen Messias anerkennt. Israel hat, bildlich gesprochen, die Möglichkeit, dem edlen Ölbaum, aus dem es ausgebrochen worden ist, wieder aufgepfropft zu werden. Freilich hat es diese Möglichkeit nicht aus sich selbst. Allein Gott schafft diese Möglichkeit für Israel, denn allein er hat die Macht, die ausgebrochenen Zweige erneut einzupfropfen (Röm. 11, 23 f.). Dass er Israel verstockt, ist nicht sein letztes Wort.

Grösser als sein Zorn über Israels Unglauben ist seine Liebe, die zuletzt Ja auch zu Israel sagt. Er benutzt seine Macht nicht dazu, das von ihm erwählte Israel zu verderben, sondern dazu, auch und gerade an dem von ihm erwählten Israel seine Güte zu erweisen. Sein Verwerfen, von dem Paulus in Röm. 9—11 redet, ist seinem Erwählen ein- und untergeordnet. Darin kommt zum Ausdruck, dass Gott treu zu der den Vätern gegebenen Verheissung steht. Um der Väter willen kommt "Gottes... freie Wahl seiner Gnade (trotz Israels Ungehorsam)... zum Ziel, so dass nicht angezweifelt werden kann, dass Gott in Treue zu seinem Worte steht" (Jasper S. 320). Nach Gottes Ratschluss soll und wird einst das ganze Israel gerettet, damit an den Tag komme, dass Gott sich nicht nur einiger Menschen, sondern *aller* erbarmt (Röm. 11, 32). Das ist Israels Hoffnung. Wie es eine "qualifizierte Vergangenheit" hat, so hat es trotz seiner "entleerten Gegenwart" auch eine "qualifizierte Zukunft" (Weber S. 540). Das weiss die Kirche. Sie hofft darauf, dass Gott einst das ganze Israel in die eine Kirche aus Juden und Heiden heimbringen wird. Durch diese Hoffnung auf Gottes Treue ist die Kirche an Israel gebunden. Sie ist "mit Israel... auf eine verborgene Weise solidarisch... Sie ist mit Israel in der Erwartung, in der Hoffnung auf Gottes freies Erbarmen solidarisch." (Weber S. 543)

Dass Gott treu zu der den Vätern gegebenen Verheissung steht, zeigt sich in der Geschichte daran, dass zu keiner Zeit ganz Israel verstockt gewesen ist. Stets hat es in Israel einen Kern gegeben, der — ganz Israel repräsentierend — auf Grund seines Glaubens von Gott angenommen worden ist. Stets hat es, bildlich gesprochen, ursprüngliche Zweige des edlen Ölbaums gegeben, die nicht ausgebrochen worden sind. Das waren zur Zeit Elias jene 7000 Männer, die das Knie nicht vor Baal gebeugt haben (Röm. 11, 4). In neutestamentlicher Zeit waren es der Apostel Paulus selbst, ein Israelit aus der Nachkommenschaft Abrahams, aus dem Stamm Benjamins (Röm. 11, 1) und ein Rest gemäss der Auswahl von seiten der Gnade (*leimma kat' eklogèn cháritos*, Röm. 11, 5). Dieser glaubende Rest Israels dokumentiert, dass Gott das von ihm erwählte ganze Israel nicht verstossen hat.

Das übrige Israel ist freilich von Gott nach dem Zeugnis des Alten Testaments — Paulus zitiert Dt. 29, 3; Jes. 6, 9 f. und Ps. 69, 23 f. — verstockt (Röm. 11, 7 ff.). Aber abgesehen davon, dass auch über dem verstockten Israel weiterhin Gottes Verheissung steht, darf Israels Verstockung in erster Linie nicht unter dem Aspekt des Zorneshandelns Gottes gesehen werden. Sie muss vielmehr in erster Linie unter dem Aspekt des Heilsratschlusses Gottes interpretiert werden. Israels Verstockung ist für den Glauben insofern wesentlich, als sie den Heiden den Zugang zu der einen Kirche aus Juden und Heiden öffnet, als sie den Heiden, bildlich gesprochen, die Teilhabe an der saftreichen Wurzel des edlen Ölbaums ermöglicht. Israels Verfehlung, seine Ablehnung Jesu als des Messias, ist in Gottes Rechnung kein Verlustposten, sondern sie ist der Reichtum der Welt geworden. Israels Fernbleiben ist

der Reichtum der Heiden geworden (Röm. 11, 11 f.). Das musste so sein, damit offenbar würde, dass Jesus von Nazareth nicht nur der Messias Israels ist, sondern dass er auch noch andere Schafe hat, die nicht der Herde Israels zugehören, aber gleichwohl seine Schafe sind (Joh. 10, 16).

Gerade durch seine Verstockung wurde Israel zum bleiben den "Segen für die Heidenwelt" (Jasper S. 320). Indem Israel ferner sieht, dass durch seine eigene Verstockung die Heiden Anteil an Gottes Verheissung erhalten haben, wird es von Gott auch selbst erneut zu seinem Heil gerufen (Röm. 11, 11 und 14). Für die Heiden, die an Gottes Verheissung Anteil erlangt haben, ist Israels Verstockung wiederum eine eindringliche Warnung Gottes vor unberechtigtem Hochmut (Röm. 11, 20). Auch die Heiden leben nicht aus ihren Werken, sondern allein aus Gottes Güte. Sie haben darum keinen Anlass, sich gegenüber dem verstockten Israel der Tatsache zu rühmen, dass sie Anteil an Gottes Verheissung erlangt haben. Verlassen sie Gottes Güte, dann trifft sie Gottes Zorn genau so wie das Israel, das sich nicht zu seinem und der Heiden Messias bekennt (Röm. 11, 21 f.).

Das Ziel der Wege Gottes ist Israels endgültige und vollständige Errettung. Gott bringt die Erwählung Israels auch durch die Verstockung hindurch zu ihrem Ziel (Röm. 11, 25 f.f.). Weil Gott seine Gnadenverheissung und seine Berufung nicht bereut (Röm. 11, 29), ist auch das verstockte Israel im Hinblick auf seine Erwählung von Gott um der Väter willen geliebt (Röm. 11, 28). Auch für Israel gibt es "eine neue Gnaden- und Heilszeit" (Jasper S. 319). Sie hebt an, wenn Israel von Jesus Christus sagen wird: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn (Mt. 23, 39). Gott zeichnet Israel dadurch aus, dass er es auch in der Verstockung für das Heil aufbewahrt. Das ist freilich kein historischer Tatbestand, sondern ein Geheimnis (*mysterion*, Röm. 11, 25). Aber die Kirche kennt dieses Geheimnis Gottes. Darum hofft sie auf Israels endgültige und vollständige Errettung. "Eine christliche Hoffnung kann nicht leichtfertig über die göttliche Bestimmung Israels hinweggehen. Es gibt keine christliche Hoffnung, die sich von dem Geheimnis Israels trennen liesse." (Jasper S. 321). Durch ihre Hoffnung also ist die Kirche an Israel gebunden. Gäbe sie ihre Zusammengehörigkeit mit Israel preis, gäbe sie ihre "Hoffnung für Israel" auf — die Hoffnung, dass Gottes Verheissung auch über dem verstockten Israel steht und zu ihrem Ziel kommt, dann gäbe die Kirche ihre eigene Hoffnung auf (vgl. Vischer S. 332). Sie verfiel dem Antisemitismus und zuletzt dem Antichristentum (vgl. Kirchentagsklärung S. 76; Reinhardt, Synagoge, S. 76 und 80). Denn Gottes Zukunft, auf die die Kirche hofft, der "sichtbare Triumph" der "Gnade über die Sünde und den Tod", lässt sich von der Zukunft Israels, "der Bekehrung der Juden", nicht trennen (Vischer S. 334).

Freilich glaubt mit der Kirche nur der gläubige Rest Israels, "dass Jesus der Christus Israels ist", dass "die Hoffnung Israels in ihm erfüllt" ist (Vischer S. 327). Diesen Glauben hat das

verstockte Israel nicht, weil es Jesus nicht als Messias anerkennt. Insofern hat für das verstockte Israel "die Hoffnung Israels ihre Substanz und Realität verloren und ist zur Phantasie geworden" (Vischer S. 328). Aber die Kirche hofft für Israel mit. Indem sie aus der Hoffnung auf Gottes Tat in Jesus Christus lebt, lebt sie aus der Hoffnung, aus der zu leben zuerst und ursprünglich Israel ausersehen war. Daher ist die Kirche "das wahre Israel, das aus Juden und Heiden gesammelte Volk derer, die im Glauben Untertanen des gekreuzigten und auferstandenen Christus sind", ist sie "die legitime Erbin und Rechtsnachfolgerin der israelitischen Bundesversammlung" (Vischer S. 329 und 330). Als das auserwählte Geschlecht (I. Pt. 2, 9) und als das wahre Israel hofft die Kirche, dass sich ihre Erwählung "in der Annahme und Rückkehr Israels" vollenden möge. Weil sie so "auch und vor allem die Zukunft der Juden" ist (Weber S. 534 und 545), hofft sie für sich selbst und stellvertretend für Israel mit, dass Gott die eine Kirche aus Juden und Heiden auch sichtbar in Erscheinung treten lasse, in der nicht mehr Jude noch Grieche ist, sondern allzumal einer in Christus Jesus (Gal. 3, 28). Bis zu diesem Ziel der Wege Gottes ist es "Gottes Wille, dass es beide nebeneinander gibt, Israel und die Kirche, jedenfalls so lange, bis die 'Fülle der Heiden eingegangen ist', nämlich in die Kirche (Röm. 11, 25)" (Harder, Luth. Monatshefte 1962, S. 77). Das soll nicht heissen, dass man in Israel ohne Jesus Christus zu Gott kommen könnte. Im Ölbaumgleichnis sagt Paulus deutlich, dass die ausgebrochenen Zweige wieder eingepfropft werden müssen. Aber trotzdem hat Israel in Gottes Plan seinen festen Platz. Kirche und Israel stehen in der Geschichte nebeneinander. Sie gehen in der Geschichte auf die ihnen gemeinsame, von Gott bereitete Zukunft zu.

Benutzte Literatur

- Barth, Karl. Die kirchliche Dogmatik, Bd. 2 (Die Lehre von Gott), 2. Halbband. 3. Aufl. Zollikon-Zuerich 1948
- Bohn, Ursula. Die Voraussetzungen des christlich-juedischen Glaubensgespraches. In: Kirche in der Zeit 1962, S. 159 ff.
- Grueber, Heinrich — Niesel, Wilhelm — Scharf, Kurt — Wilm, Ernst. Evangelische Zeugnisse gegenüber Israel. Ansprachen. In: Kirche in der Zeit 1962, Beilage zu Nr. 12
- Grundmann, Walter. Jesus der Galilaeer und das Judentum. Leipzig 1940
- Halfmann, Wilhelm. Juden und Christen. In: Luth. Monatshefte 1962, S. 39 f.
- Harder, Guenther. Kirche und Judentum. In: Kirche in der Zeit 1963, S. 117 f.
- Harder, Guenther — Reinhardt, Paul. Nochmals: Zum Verhaeltnis von Judentum und Kirche. In: Luth. Monatshefte 1962, S. 324 ff.
- Harling, Otto von. Kirche und Israel. In: Kirchl. Jahrbuch fuer die Evangelische Kirche in Deutschland, hgg. von Joachim Beckmann, 80. Jahrg. 1953 (Guetersloh 1954), S. 285 ff.
- Harnack, Adolf von, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Nachdruck der 2. Aufl. Darmstadt 1960
- Hein, Lorenz. Luthers Stellung zur Judenfrage im Jahre 1523. In: Luth. Monatshefte 1963, S. 559 f.
- Jasper, Gerhard. Israel in der Botschaft des Neuen Testaments. In: Luth. Monatshefte 1962, S. 318 ff.
- Kirchentag, Deutscher Evangelischer, 1961. Aus der Arbeitsgruppe VI. In: Luth. Monatshefte 1962, S. 76 ff.

- Kirchentag, Deutscher Evangelischer, 1961. Juden und Christen. Erklärung der christlichen Teilnehmer der Leitung der Arbeitsgruppe 6 des 10. Deutschen Evangelischen Kirchentages. In: Kirche in der Zeit 1961, S. 364
- Lucas, Erhard. Die Zuordnung von Judentum und Christentum von Schleiermacher bis Lagarde. In: Ev. Theologie 1963, S. 590 ff.
- Michel, Otto. Zum Gespräch Kirche und Judentum. In: Ev. Theologie 1961, S. 92 ff.
- Quervain, Alfred de. Das Zeugnis der Gemeinde Jesu Christi gegenüber Israel. In: Kirche in der Zeit 1964, S. 62 ff.
- Reinhardt, Paul. Synagoge oder Altes Testament? In: Luth. Monatshefte 1962, S. 76 ff.
- Reinhardt, Paul. Besprechung des Buchs "Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute", hgg. von Wolf Dieter Marsch und Karl Thieme, Göttingen/Mainz 1961. In: Luth. Monatshefte 1962, S. 95 ff.
- Vischer, Wilhelm. Die Hoffnung der Kirche und die Juden. In: Die Zeichen der Zeit 1960, S. 327 ff.
- Weber, Otto. Grundlagen der Dogmatik, Bd. 2. Neukirchen/Moers 1962
- Wendtlandt, Kurt. Fragen zur Kirchentagsthese "Juden und Christen sind unlosbar verbunden". In: Luth. Monatshefte 1962, S. 81 ff.

Weitere Literatur zum Thema "Kirche und Israel"

- Adler, H. G. Die Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus. München 1960
- Goldschmidt, Dietrich — Kraus, Hans-Joachim (Hg.). Der ungekuendigte Bund. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag hgg. Stuttgart 1962
Rezension (Reinhold Mayer) in: Theol. Literaturzeitung 1964, Sp. 426 f.
- Hertling, Ludwig von. Die Schuld des juedischen Volkes am Tod Christi. In: Stimmen der Zeit 1962/63, S. 16 ff.
- Jasper, Gerhard. Die Trotzdem-Existenz des juedischen Volkes. In: Junge Kirche 1962, S. 480 ff.
- Jasper, Gerhard. Um Israels Leid. In: Deutsches Pfarrblatt 1963, S. 108 ff.
- Jasper, Gerhard. Wie reden wir im pfarramtlichen Dienst von der Judenfrage? In: Pastoralblaetter 1964, S. 322 ff.
- Lindinger. Christentum, Schuldgefuehl und Antisemitismus. In: Deutsches Pfarrblatt 1963, S. 81 ff.
- Luepsen, Focko (Hg.). Evanston Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954 (Witten/Ruhr 1954), S. 128 f. (Erklärung ueber die "Hoffnung Israels")
- Marsch, Wolf-Dieter — Thieme, Karl. Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute. Göttingen — Mainz 1961
- Mayer, Reinhold. Zum Gespräch mit Israel. Eine theologische Auseinandersetzung. Arbeiten zur Theologie, hgg. mit A. Jepsen und O. Michel von Th. Schlatter, Bd. 9. Stuttgart 1962
Rezension (Karl Thieme) in: Theol. Literaturzeitung 1963, Sp. 837 ff.
- Mayer, Reinhold. Die Judenfrage — eine Christenfrage? In: Deutsches Pfarrblatt 1963, S. 6 ff.
- Pfisterer, Rudolf. Der Antijudaismus in der Christenheit. In: Deutsches Pfarrblatt 1962, S. 592 ff.
- Pilgram, Heinz-Dieter. Zur Lage des Weltjudentums. In: Luth. Monatshefte 1962, S. 416 ff.
- Sartory, Thomas. Christliche Schuld an den Juden. In: Erbe und Auftrag 1962, S. 53 ff.
- Soggin, Alberto. Israele e la Chiesa. In: Protestantismo 1962, S. 139 ff.
- Visser't Hooft, Willem A. (Hg.). Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht ueber die 3. Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen (Stuttgart 1962), S. 165 ff. (Entschliessung zum Antisemitismus und Debatte darueber).