



Jüdische Perspektiven im christlich-jüdischen Dialog

Versuch einer Zusammenschau

Jutta Koslowski

jutta.koslowski@comeunity-web.de

Keywords

Christlich-jüdischer Dialog, Shoah, Jesus, Bibel, Israel

Einleitung

Wer im christlich-jüdischen Dialog in Deutschland engagiert ist, erlebt immer wieder, dass auf gemeinsamen Veranstaltungen jüdische TeilnehmerInnen (mit Ausnahme der ReferentInnen) nur ganz vereinzelt zu finden sind und die Mehrheit der christlichen Gesprächspartner den Dialog sozusagen ‚unter sich‘ zu führen bemüht ist. Häufig wird beklagt, dass es an jüdischen Partnern im christlich-jüdischen Dialog fehle; gerade, weil es nur wenige von ihnen gibt, sollten wir freilich umso mehr bemüht sein, auf ihre Stimme zu hören. Bisweilen versucht man auch, aus der Not eine Tugend zu machen und erklärt, dass in den zur Diskussion stehenden grundlegenden Fragen zunächst einmal eine Selbstvergewisserung für die christliche Seite anstehe, bevor es an der Zeit sei, sich auf eine Begegnung einzulassen.

Diesem Argument stehe ich skeptisch gegenüber. Ich glaube nicht, dass eine christliche Positionsbestimmung im Hinblick auf das Judentum gleichsam isoliert in einem möglichst ungestörten Raum erfolgen sollte, denn solche Profilierung kann die Begegnung auch erschweren. Vielmehr sollte christliche ‚Theologie nach Auschwitz‘ konsequent ‚im Angesichte der Juden‘ betrieben werden.¹ Durch ein solches Verständnis kann bereits vom Ansatz her ein wichtiger Impuls jüdischen Denkens aufgegriffen werden, den der Religionsphilo-

¹ Vgl. Metz, Johann Baptist, Im Angesichte der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz, in: Concilium, Jg. 20, 1984, 382–389.

soph Martin Buber hervorgehoben hat: das ‚dialogische Prinzip‘, nach dem ‚alles Leben Begegnung ist‘ und sich in der ‚Zwiesprache‘ entfaltet.²

Außerdem arbeitet die Theologie ohnehin in allen ihren Disziplinen ‚für sich allein‘ an Fragen, die auch im christlich-jüdischen Dialog relevant sind: In der *Exegese* der Hebräischen Bibel³ geht es z. B. um die Anerkennung des Eigenwertes dieses Teils der Heiligen Schrift und um eine Revision des Prinzips der typologischen Exegese und des oftmals unzutreffenden Schemas ‚alt–neu‘. In der Auslegung der Griechischen Bibel⁴ geht es u. a. um die Wiederentdeckung des Jüdischseins und des Menschseins Jesu und um eine Neuinterpretation seines Konflikts mit den Pharisäern. Auch hat uns die historisch-kritische Exegese in die Lage versetzt, zu den Schmähungen der Juden im johanneischen Schrifttum und anderswo kritische Distanz einzunehmen, sie als Ausdruck des Kampfes der frühen Jesusbewegung innerhalb des Judentums zu erkennen und heute nicht weiter fortzuschreiben.

In der *Historischen Theologie* stellt sich neben anderem die Aufgabe, das Unrecht, welches im Lauf der Kirchengeschichte an Juden durch Ausbeutung, Verleumdung, Vertreibung und Pogrome verübt wurde, einzugestehen sowie die Rolle der Kirchen im Dritten Reich unvoreingenommen zu untersuchen. Zugleich sollten die in der Geschichte vorhandenen Beispiele friedlichen Zusammenlebens zwischen den Religionen als Anregung für das Nachdenken über die Zukunft vor Augen gestellt werden.

In der *Systematischen Theologie* sind kritische Einwände gegenüber der Trinitätslehre, der Lehre von der Gottheit Jesu und von seinen zwei Naturen sowie von der Sühnopferwirkung seines Kreuzestodes stets mehr oder weniger präsent gewesen. Der Anspruch, Jesus sei der Messias, der Christus und zugleich Gott, der die ganze Welt erlöst hat, blieb nicht unangefochten – nicht nur wegen der niemals verstummenden Anfragen von Seiten der beiden Schwesterreligionen Judentum und Islam, sondern auch wegen gewisser Aporien, welche der christliche Glaube hier birgt. Auch heute werden diese Glaubenssätze von manchen Christen in Frage gestellt und von einigen TheologInnen mühsam neu durchdacht. Gewiss hat dies Bedeutung auch für das Judentum, welches an der Trinitätslehre oftmals Kritik übte und seinerseits stets an einem strikten Monotheismus festhielt. Es scheint, dass es in diesen

2 Vgl. Buber, Martin, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1962.

3 In Ermangelung eines besseren Begriffs wird der erste Teil der Bibel hier so bezeichnet (der traditionell ‚Altes Testament‘ genannt worden ist).

4 So wird hier der zweite der Teil der Bibel bezeichnet (traditionell ‚Neues Testament‘ genannt). – Diese beiden Begriffe leiten sich aus den Ursprachen ab, in denen diese beiden Teile der Heiligen Schrift entstanden sind (ungeachtet dessen, dass es in der ‚Hebräischen Bibel‘ auch aramäische Teile gibt und dass sie in ihrer griechischen Übersetzung in Gestalt der Septuaginta eine bedeutende Wirkung entfaltet hat).

zentralen dogmatischen Kontroversen entweder zu keiner Annäherung kommen kann oder dass hier das Umdenken im Wesentlichen von christlicher Seite ausgehen wird.

Im Bereich der *Praktischen Theologie* schließlich stellen sich vielfältige Aufgaben der Umsetzung von neuen Erkenntnissen aus den zuvor genannten Bereichen: Diese reichen von der Revision von Schulbüchern und Lehrplänen bis hin zu einer Neuordnung der Lese- und Predigtordnungen unter angemessener Berücksichtigung der Hebräischen Bibel.

Welche Aufgaben bleiben also für eine ‚Dialogische Theologie‘? Sie sollte aus der innerkirchlichen Reflexion heraustreten und sich um ein *Gespräch mit den anderen* bemühen – und die so gewonnenen Einsichten wieder als Impulse an die einzelnen theologischen Disziplinen zurückgeben. So kann sie zugleich zur Vertiefung der Erkenntnis und zur Überwindung der Trennung beitragen.

Innerhalb des christlich-jüdischen Gesprächs bestehen ganz unterschiedliche Perspektiven nebeneinander: Von *christlicher Seite* aus jene, welche Juden von der Überlegenheit des christlichen Glaubens überzeugen, also ‚missionieren‘ wollen,⁵ sowie Menschen, die ohne eine solche Absicht aus verschiedensten Gründen den ‚Dialog‘ suchen⁶ – bis hin zu solchen, die selbst zum Judentum übergetreten sind. Auf *jüdischer Seite* gibt es diejenigen, die sich für einen Dialog mit Christen aussprechen,⁷ und andere, die sich gegen einen derartigen Dialog wenden.⁸ Befürworter einer jüdischen Mission unter Christen (oder anderen Gläubigen) existieren im Judentum praktisch nicht (auch nicht bei jenen, die von einer Überlegenheit des jüdischen Glaubens überzeugt sind), was mit der traditionellen Abkehr des Judentums vom Proselytismus zusammenhängt. Dies macht begreiflich, dass Juden allen Bemühungen um Mission besonders kritisch gegenüberstehen und von Christen jene Akzeptanz erwarten, die sie auch ihnen entgegenbringen. Schließlich haben sich vereinzelte Juden dem Christentum zugewandt. Auch hier ist ein breites Spektrum vorhanden: Es reicht von jenen, welche die christliche Taufe angenommen haben und ihrer jüdischen Herkunft keine weitere Beachtung schenken, bis hin zu Gruppen ‚messianischer Juden‘, die das Christentum bewusst als

5 Vgl. z. B. Quadflieg, Kurt, *Ohne Jesus kein Heil. Das Elend des modernen Israel*, Hamburg 1986 – ein besonders radikales Beispiel für jene Position, nicht nur des kompromisslosen Inhalts, sondern auch der aggressiven Form wegen.

6 Vgl. z. B. im deutschsprachigen Raum die Beiträge von Manfred Görg, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Johann Baptist Metz, Franz Mußner, Rolf Rendtorff, Clemens Thoma u. a.

7 Näheres dazu im Folgenden.

8 Vgl. z. B. Runes, Dagobert David, *Der Jude und das Kreuz*, Fürth/Erlangen 1969.

Erfüllung ihres Jüdischseins betrachten und an Jesus als den Messias glauben (oftmals ohne damit alle Aspekte christlicher Dogmatik zu übernehmen).⁹ Sie alle melden sich im Bereich christlich-jüdischer Begegnung auf unterschiedliche Weise zu Wort.

Um die Komplexität noch zu steigern, tritt zum synchronen der diachrone Aspekt hinzu. In den jeweiligen geschichtlichen Epochen hat die Begegnung zwischen Juden und Christen unterschiedliche Gestalt angenommen: Von dem (wohl literarisch fiktiven) Dialog des christlichen Philosophen und Martyrers Justin mit dem Juden Tryphon (vor 165) über erzwungene Disputationen im Mittelalter wie jene in Tortosa (1413–1414) bis hin zum Zeitalter der Aufklärung, der Emanzipation und der Assimilation mit zahlreichen Übertritten zum Christentum – und dem jähen Ende dieser Entwicklung durch den Vernichtungsversuch in der Shoah.¹⁰

Schließlich ist auch die räumliche Dimension zu beachten, in der sich die Begegnung zwischen Christentum und Judentum vollzieht. Die Situation in Deutschland seit der Shoah weist besondere Probleme auf; in Israel herrschen Bedingungen, die sich wiederum von denen in den USA oder in anderen europäischen Ländern grundlegend unterscheiden.

All das müsste bei einer umfassenden Untersuchung des christlich-jüdischen Dialogs beachtet werden. Hier kann es dagegen nur um *einen* spezifischen Aspekt gehen: Die nachfolgenden Überlegungen beschränken sich auf *jüdische Perspektiven* in den christlich-jüdischen Beziehungen, und zwar im Hinblick auf einen *Dialog*. Es geht hier um jüdische *Befürworter* des Dialogs mit dem Christentum und ihre Argumente. Die Stimmen von Kritikern des Dialogs bleiben unberücksichtigt (ebenso wie die zahlreichen bedeutenden Impulse, die von christlicher Seite ausgingen).

Der Zeitraum, der untersucht werden soll, beschränkt sich auf das *20. Jahrhundert*, also die jüngere Vergangenheit, welche mit der nationalsozialistischen Judenverfolgung eine radikale Zäsur im jüdischen Selbstverständnis und in

9 Vgl. z. B. Fruchtenbaum, Arnold, *Hebrew Christianity: It's Theology, History and Philosophy*, Tustin/California⁶1992; Stern, David H., *Restoring the Jewishness of the Gospel*, Jerusalem 1988; Id., *Messianic Jewish Manifesto*, Jerusalem o. J.

10 Vgl. hierzu Schoeps, Hans-Joachim, *Jüdisch-christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten, Geschichte einer theologischen Auseinandersetzung*, Frankfurt²1949 – das hier gesammelte Quellenmaterial endet mit dem berühmten ‚Zwiegespräch‘ zwischen Martin Buber und Karl Ludwig Schmidt im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933 – zwei Wochen vor Hitlers Machtergreifung; es markiert gleichermaßen den Endpunkt des christlich-jüdischen Gesprächs in der Zeit vor der Shoah und den Anknüpfungspunkt für die Zeit danach. Außerdem Marsch, Wolf-Dieter, Thieme Karl, *Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute*, Mainz/Göttingen 1961.

den christlich-jüdischen Beziehungen erlebt hat. Die Zeit danach lässt sich mit der Zeit davor nicht vergleichen, und so sollen hier nur jüdische Denker aus der Zeit *nach der Shoah* zu Wort kommen. Freilich bauen deren Überlegungen in vielfacher Weise auf Grundlagen auf, die bereits am Vorabend der Katastrophe gelegt worden sind.¹¹ Für den deutschsprachigen Raum sind hier vor allem die Schriften von Franz Rosenzweig (1886–1929),¹² Leo Baeck (1873–1956)¹³ und Martin Buber (1878–1965)¹⁴ zu nennen. Einige ihrer inzwischen klassisch

-
- 11 Wichtige Zeugnisse hierzu sind gesammelt in: Geis, Robert Raphael, Kraus, Hans Joachim (Hg.), *Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933* (Theologische Bücherei – Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Systematische Theologie, Bd. 33), München 1966; Rothschild, Fritz A., (Hg.), *Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum* (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Bd. 25), Berlin/Düsseldorf 1998.
- 12 Vgl. Rosenzweig, Franz, *Briefe*, Berlin 1935; Id., *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg 1921 [Zweite Auflage 1930]; Id., *Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, Hg. Thieme, Karl, Königstein/Taunus 1984; Rosenzweig, Franz, *Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel*. In: Rothschild, Fritz A. (Hg.), *Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum* (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Bd. 25), Berlin 2000, 239–242 [Erstveröffentlichung 1929]. – *Jüdische Interpretationen: Bowler, Maurice G., Rosenzweig on Judaism and Christianity – The Two Covenant Theory*. In: Neusner, Jacob, Green, William Scott (Hg.), *Judaism and Christianity in the First Century* (Origins of Judaism, Bd. 3, 2 Teile), New York/London, 1990, 127–133; Talmon, Shemaryahu, *Das Verhältnis von Judentum und Christentum im Verständnis Franz Rosenzweigs*. In: Id., *Gesammelte Aufsätze, Bd. 2: Juden und Christen im Gespräch* (Information Judentum, Bd. 11), Neukirchen-Vluyn 1992, 188–200.
- 13 Vgl. Baeck, Leo, *Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens*, Berlin 1938 [Tübingen 21958 – ohne die Beiträge ‚Die Pharisäer. Ein Kapitel jüdischer Geschichte‘ und ‚Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte‘]; Id., *Das Wesen des Judentums*, Berlin 1905 [Frankfurt 21922]; Id., *Judentum in der Kirche*. In: Rothschild, Fritz A. (Hg.): *Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum* (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Bd. 25), Berlin 2000, 104–120 [Erstveröffentlichung 1925]; Id., *The Faith of Paul*. In: *Journal of Jewish Studies*, Jg. 3, 1952, 93–110; Id., *Werke*, 6 Bde.; Hg. Friedländer Albert, Klappert, Bertold, Gütersloh 1986 ff. – *Christliche Interpretation: Mayer, Reinhold, Christentum und Judentum in der Schau Leo Baecks* (Studia Delitzschiana, Bd. 6), Stuttgart 1961.
- 14 Vgl. Buber, Martin, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963; Id., *Die Brennpunkte der jüdischen Seele. Rede auf einer von den vier Missionsgesellschaften deutscher Zunge einberufenen Studententagung in Stuttgart*. In: Geis, Robert, Raphael, Kraus, Hans-Joachim (Hg.), *Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933* (Theologische Bücherei – Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Systematische Theologie, Bd. 33), München 1966, 144–154 [Erstveröffentlichung 1930]; Id., *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden*

gewordenen Äußerungen über das Verhältnis von Judentum und Christentum sind durch ihr vielfältiges Echo vertraut: Ob es die Rede vom ‚ungekündigten Bund‘¹⁵ oder von Jesus als ‚Bruder‘¹⁶ ist, die auf Martin Buber zurückgeht, Leo Baecks Würdigung des ‚Evangeliums als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte‘¹⁷ oder Franz Rosenzweigs versöhnlicher Kompromissvorschlag, dass die Frage, ob Jesus der Messias ist, vertagt werden kann ‚bis der Messias kommt‘.¹⁸ Dies jedenfalls kann man jenen geistigen Pioniere zugute halten, dass ihre Arbeit nicht fruchtlos geblieben ist. Während auf christlicher Seite eine ‚Theologie nach Auschwitz‘ ein radikales Umdenken erfordert, kann sie auf jüdischer Seite an ökumenische Entwürfe aus der Zeit vor der Shoah anknüpfen. Dies wird auch an den Biographien von Baeck und Buber deutlich, die nach dem zweiten Weltkrieg ihr Engagement für Versöhnung unbeirrt weitergeführt haben. Rosenzweigs Werk stellt dagegen in mancher Hinsicht eine Ausnahme dar: Zum einen wurde es durch seinen vorzeitigen Tod abgebrochen, zum andern hat er mit der Anerkennung des Christentums als vollberechtigtem Heilsweg neben dem Judentum eine Position vertreten, die bisher wenig Zustimmung fand.

Im Folgenden soll in einer *systematischen Reflexion* erörtert werden, warum der christlich-jüdische Dialog auch für jüdische Gesprächspartner von Bedeutung ist. Ein zweiter Teil (der im kommenden Heft veröffentlicht wird) vertieft dieses Thema in einer *exemplarischen Reflexion*, wobei drei Denker zu Wort kommen, die als Wegbereiter des christlich-jüdischen Dialogs der Nachkriegszeit betrachtet werden können. Es werden hier also bewusst nicht aktuelle Autoren mit ihren Neuerscheinungen besprochen, sondern ‚Klassiker‘, deren Gedanken immer noch maßgeblich sind und im heutigen Diskurs auf vielfache Weise (zum Teil unbewusst) nachwirken; sie sollen deshalb nicht in Vergessenheit geraten.

und Aufsätze 1933–1935, Berlin 1936; Id., Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1962; Id., Reden über das Judentum, Berlin ²1932; Id. Werke, 3 Bde., Heidelberg 1962–63; Id., Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950. – Christliche Interpretation: Hammerstein, Franz, von, Das Messiasproblem bei Martin Buber (Studia Delitzschiana, Bd. 1), Stuttgart 1958.

15 Buber, Die Stunde und die Erkenntnis, 165.

16 Buber, Zwei Glaubensweisen, 11.

17 Vgl. Baecks gleichnamige Veröffentlichung aus dem Jahr 1938.

18 Rosenzweig, Die Schrift, 226.

I. Persönliche Voraussetzungen

Was geht das Judentum am Christentum an? Was spricht für Juden dafür, sich – trotz der oben angedeuteten strukturellen ‚Asymmetrie‘ zwischen den beiden Religionen – für das Christentum zu interessieren? Mit welchen Argumenten können jüdische Beteiligte am christlich-jüdischen Dialog ihr Engagement gegenüber indifferenten Glaubensgenossen begründen? Und dürfen Christen darauf hoffen, dass sich das gemeinsame Gespräch nicht nur für sie selbst, sondern auch für die jüdischen Partner lohnt (und nicht einmal mehr ein den Juden aufgenötigtes ‚Verlustgeschäft‘ ist)? Hier soll versucht werden, die verschiedenen Antworten jüdischer Denker auf diese Fragen exemplarisch überblicksweise zusammenzustellen und systematisch zu ordnen.

Sicherlich sind die Gründe, warum sich jüdische Gesprächspartner am christlich-jüdischen Dialog beteiligen, zu einem guten Teil *biographisch* bedingt. Eine optimistische Weltsicht und eine gesprächsbereite Haltung sind persönliche Voraussetzungen, die vielleicht durch das Elternhaus oder durch (bisweilen auch leidvolle) Erfahrungen vermittelt wurden. Ebenso kann ein Lebensweg, der zu einem intensiven Kontakt mit der christlichen Diaspora führt, zu einer besonderen Offenheit beitragen. Manche haben auch durch das traumatische Ereignis der Judenverfolgung im Dritten Reich den Entschluss gefasst, sich für die Überwindung der Jahrtausende alten Feindschaft einzusetzen – während für andere gerade Auschwitz das Ende jeder Möglichkeit der positiven Begegnung mit dem Christentum bedeutet. Nur wenige Dialogpartner haben sich zu ihrer individuellen Motivation geäußert, sodass es kaum möglich ist, hierüber etwas auszusagen. Das ist auch kein Mangel, geht es doch hier nicht um die persönlichen, sondern um die sachlichen Argumente für den Dialog. Dabei ist es bezeichnend, dass gerade jene Autoren, die sich ein Leben lang für gegenseitiges Verständnis eingesetzt haben, in ihren Schriften nur selten über die Gründe hierfür reflektieren, so als wäre ihnen diese Haltung schlechthin selbstverständlich.

II. Jesus als Brückenbauer

Im Hinblick auf die inhaltlichen Gründe für ein jüdisches Interesse am Christentum kann kein Zweifel daran bestehen, dass die entscheidende Rolle kein Geringerer spielt als – *Jesus* von Nazareth. Dies ist eine bedeutende Tatsache, denn nicht nur für das christlich-jüdische Gespräch, sondern auch für den christlichen Glauben selbst bildet er ja den Mittelpunkt.

Die überwiegende Mehrheit von jüdischen Veröffentlichungen in Bezug auf das Christentum befasst sich folglich nicht mit der christlichen Theologie, Kirche, Geschichte und Kultur oder gar mit offiziellen Verlautbarungen zum christlich-jüdischen Dialog, sondern mit der Gestalt Jesu.¹⁹ Dabei ist die Tendenz vorherrschend, Jesus nach einer jahrtausendelangen Geschichte der Entfremdung ins Judentum ‚heimholen‘ zu wollen (z. B. BEN-CHORIN²⁰), bisweilen unter Verwendung des biblischen Begriffs vom ‚verlorenen Sohn‘ (z. B. LAPIDE²¹). Andere widersprechen dem bzw. gehen noch einen Schritt weiter, indem sie betonen, dass Jesus nicht heimkehren müsse, da er immer schon ins Judentum gehört habe (z. B. LEVINSON²²). Manche hinterfragen auch einzelne der in den Evangelien überlieferten Aussprüche Jesu auf der Grundlage der biblischen und rabbinischen Tradition. Dies betrifft beispielsweise einige Logien des ‚johanneischen Christus‘, die für die meisten Juden unakzeptabel sind. Auch werden Jesu Streitgespräche mit den Pharisäern seiner Zeit über die rechte Gesetzesobservanz von einigen jüdischen Gelehrten bis heute weitergeführt (z. B. NEUSNER²³), während andere sich hier – mittels streng halachischer Argumentation – um eine Rehabilitation Jesu bemühen (z. B.

19 Als Beispiel mag die umfassende Bibliographie in Jacob, Walter, *Christianity Through Jewish Eyes. The Quest for Common Ground*, Cincinnati 1974, 239–250 gelten sowie diejenige in Rothschild, *Christentum aus jüdischer Sicht*, 363–366. Pinchas Lapide beschreibt in seinen Büchern ‚Der Rabbi aus Nazareth. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes‘, Trier 1974, 78–135 und ‚Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum‘, Stuttgart/München 1976, 81–167 eine Fülle von jüdischen Auseinandersetzungen mit Jesus. In neuerer Zeit gehören hierzu außer den bereits genannten Personen z. B. die Werke von Salomon Steinheim (1789–1866), Joseph Salvador (1796–1873), Salomon Formstecher (1808–1889), Samuel Hirsch (1815–1889), Isaac Mayer Wise (1819–1900), Elijah Benamozegh (1823–1900), Claude C. Montefiore (1858–1938), Abraham Isaac Kook (1865–1935), Stephen S. Wise (1874–1949), Joseph Klausner (1874–1958), Paul Winter (1904–1969), sowie in unserer Zeit Jacob B. Agus, Scholem Asch, Joel Carmichael, Chaim Cohn, Morris M. Eisendrath, Robert Eisler, Ascher Finkel, George G. Fox, Israel Goldstein, Morris Goldstein, Roland Gradwohl, Jules Isaac, Jacob Posen, Richard L. Rubenstein, Samuel Sandmel, Hugh J. Schonfield, Hillel Silver u. v. a. Vgl. auch Homolka, Walter: *Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology Today*, Leiden, 2017.

20 Vgl. z. B. den Titel ‚Die Heimkehr‘ für Ben-Chorins Trilogie über Jesus, Paulus und Maria.

21 Vgl. Lapide, *Der Rabbi von Nazareth*, 122 f.

22 Levinson, Nathan Peter, *Nichts anderes als Jude. Jesus aus der Sicht eines heutigen Juden*. In: Goldstein, Horst. *Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche*, Düsseldorf 1979, 44–57, hier: 56.

23 Neusner, Jacob, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, München 1997.

Flusser²⁴). Aber auch noch im Widerspruch formuliert bezieht sich das jüdische Interesse vor allem auf Jesus.

Nicht selten wird dabei der Anspruch erhoben, Jesus näher zu stehen als das Christentum. Deshalb beschäftigen sich Juden vielfach auch ‚auf eigene Faust‘ mit ihm, jenseits des christlich-jüdischen Dialogs. Nur ein Teil solchen Bemühens wird von christlichen Theologen zur Kenntnis genommen (insbesondere, wenn es sich dabei um Beiträge aus Israel handelt, die in hebräischer Sprache publiziert sind) oder ist auch nur dazu gedacht. Man will sich nicht vom Christentum über Jesus belehren lassen, denn alles Wesentliche über ihn steht in den Evangelien, und diese können Juden auch selbst lesen. Ja, sie können sie vielleicht besser verstehen als Christen – nicht nur, weil die Kirche über Jahrhunderte hinweg den Eindruck vermittelt hat, dass sie kaum imstande ist, der Lehre Jesu zu folgen, sondern vor allem, weil der Geist der Evangelien nur vom Judentum her richtig zu erfassen sei. Wenn es überhaupt so etwas wie ein ‚Anrecht‘ auf Jesus gebe, dann komme dies wohl eher dem Judentum zu als dem Christentum. Stattdessen jedoch ‚haben Christen nicht nur versucht, dem Judentum seine Erwählung und die Gnadengaben Gottes streitig zu machen, sie haben auch Jesus von Nazareth seinem Volk entfremdet. Heute meinen Juden, dieses geschichtliche Unrecht, diese Fehlinterpretation der Vergangenheit korrigieren zu müssen.“²⁵

Jesus war Jude‘ – diese Wahrheit setzte sich zunächst bei jüdischen Vordeknern und von dort aus auch im Christentum immer mehr durch. Während dies für Christen einen Akt des Loslassens erfordert, bedeutet es für Juden einen Akt der Annahme. Bisweilen schwingt dabei auch ein gewisser Stolz mit, wenn Jesus als einer der ‚größten Söhne des Judentums‘ deklariert wird.

Bezüglich der rein menschlichen Natur Jesu gab und gibt es keine Kompromisse; dies kann geradezu als die Grenzlinie zwischen Christentum und Judentum gelten (an der sich erweist, ob jemand gegenüber dem christlichen Glauben lediglich viel Entgegenkommen zeigt, oder ob er als Konvertit betrachtet wird). Im Hinblick auf andere klassische Streitpunkte der Christologie gibt es jedoch von einzelnen jüdischen Denkern durchaus Verständigungsangebote: So wird etwa die Messianität Jesu im Judentum generell bestritten (wie überhaupt der Messiasglaube nach langen Jahrhunderten der Enttäuschung spätestens seit SHABTAI ZVI bei vielen Juden in Misskredit geraten ist) – es gibt aber auch den versöhnlichen Gedanken, dass dieser Streit getrost beigelegt

24 Flusser, David, Jesus. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (rowohlts monographien, Bd. 140), Reinbek bei Hamburg 1968, 44–60.

25 Levinson, Nichts anderes als Jude, 57.

werden kann, bis der Messias kommt (z. B. ROSENZWEIG,²⁶ LAPIDE²⁷). Wenn der Messias einmal die Züge Jesu tragen sollte, dann werde kein Jude daran Anstoß nehmen. Dieses Konzept kann jüdischerseits an die Überlieferung von den zwei Messiassen, dem Messias Ben-Joseph und dem Messias Ben-David, anknüpfen, welche die Spannung zwischen den Verheißungen vom leidenden Gottesknecht und von der Herstellung der Königsherrschaft Gottes zu überbrücken sucht. Hier zeigt sich eine gewisse Verwandtschaft mit der christlichen Lehre vom zweimaligen Kommen Jesu – einmal in Niedrigkeit und einmal in Hoheit, einmal zur Erlösung und einmal zum Gericht –, durch welche das offenkundige Problem gelöst werden sollte, dass Jesus bisher *nicht* alle Verheißungen erfüllt hat, die über den Messias gegeben wurden (wenngleich in der Griechischen Bibel zum Teil dieser Anspruch erhoben wird). Das messianische Friedensreich ist noch nicht angebrochen.

Damit ist ein weiterer grundsätzlicher Dissens zwischen Judentum und Christentum angesprochen: ob die Welt erlöst ist oder nicht. Der traditionelle Standpunkt des Judentums steht fest: dass die entscheidende Erlösung noch nicht geschehen ist (und Jesus *deshalb* nicht der Messias war). Diese Überzeugung wurde auch von im christlich-jüdischen Gespräch engagierten Personen in unserer Zeit vehement erneuert (z. B. Buber²⁸). Der christlichen Umdeutung, dass sich das vollzogene Erlösungswerk auf das geistliche Leben beziehe, fehlt für viele die Überzeugungskraft, da auch hier von Erlösung zu wenig zu spüren ist („erlöster müssten die Christen aussehen“, kann das Judentum hier mit Nietzsche NIETZSCHE sagen). Aber von den meisten am Dialog beteiligten jüdischen Gesprächspartnern wird betont, dass das Warten auf die volle Erlösung und die endgültige Ankunft des Messias etwas Juden und Christen *Gemeinsames* ist, das uns eher verbindet als trennt.

Sogar im Hinblick auf den Glauben an Jesus als ‚Sohn Gottes‘ gibt es Verständigungsansätze. Die Gottessohnschaft wird ihm von manchen Juden im Sinne einer besonderen Erwählung zuerkannt, so wie auch das Volk Israel als Gottes Sohn bezeichnet wird – oder aber in dem Sinne, wie alle Menschen ‚Kinder Gottes‘ sind und Jesus ihnen gerade dies durch seine Verkündigung von Gott als ‚Vater‘ deutlich machen wollte. Eine solche Deutung entspricht

26 Rosenzweig, Die Schrift, 226.

27 Lapidé, Pinchas, Eine jüdische Theologie des Christentums. Bausteine zum Brückenschlag. In: Lapidé, Pinchas, Mußner, Franz, Wilckens, Ulrich, Was Juden und Christen voneinander denken. Bausteine zum Brückenschlag (Ökumenische Forschungen – Kleine ökumenische Schriften, Bd. 9), Freiburg/Basel/Wien 1978, 11–39, hier: 25 f.

28 Buber, Martin, Kirche, Staat, Volk, Judentum. Aus dem Zwiegespräch mit Karl Ludwig Schmidt im jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933. In: Buber, Martin, Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933–1935, Berlin 1936, 149–166, hier: 153 f.

durchaus den Erkenntnissen der christlichen exegetischen Wissenschaft. Nur wenige Neutestamentler behaupten heute noch, dass mit der biblischen Rede von Jesus als Sohn Gottes eine Aussage über seine metaphysische Natur beabsichtigt sei. Es scheint, dass die letzten zwei Jahrhunderte historisch-kritischer Forschung für Christentum und Judentum hier bedeutende Möglichkeiten der Annäherung eröffnet haben – während zugleich innerhalb der christlichen Theologie für manche Dogmen ein Begründungsnotstand eingetreten ist, der dringend nach einer Neukonzeption verlangt. „Was uns trennt, sind die Dinge, die nicht nur Juden von Christen trennen, sondern auch Wissen vom Glauben“,²⁹ sagte Pinchas Lapide einmal.

Neben einem im jüdischen Denkhorizont unter Umständen möglichen Verständnis von Jesus als (zukünftigem) Messias und als Sohn Gottes (vgl. Ps 2, 7) können auf Jesus auch andere biblische Begriffe wie die vom Rabbi, Lehrer oder Prophet angewandt werden. Obwohl nach jüdischer Überlieferung mit dem Prophet Maleachi (um 520 v. Chr.) der prophetische Geist in Israel erlosch, ist z. T. die Bereitschaft vorhanden, Jesus die Würde eines Propheten zuzuschreiben.³⁰ All dies schließt jedoch nicht die Anerkennung seiner Gottheit ein. „Der Glaube Jesu einigt uns, [...] aber der Glaube an Jesus trennt uns“,³¹ schrieb Schalom Ben-Chorin im Vorwort zu seinem bekannten Buch ‚Bruder Jesus‘. Freilich gibt es nicht nur jene Form ökumenischer Begegnung, die zu einer zunehmenden Annäherung kontroverser Positionen führt, sondern auch die Möglichkeit, trotz bleibender Meinungsverschiedenheiten in der gegenseitigen Akzeptanz zu wachsen.

III. Gemeinsame Traditionen

„Der Glaube Jesu einigt uns“ – damit ist eine weitere Argumentationslinie für einen christlich-jüdischen Dialog aus jüdischer Sicht angedeutet. Ist erst einmal das Judesein Jesu anerkannt, so eröffnet dies eine Fülle weiterer *Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen*. Hier lässt sich insbesondere auf den ethischen Gehalt der Bergpredigt verweisen (die allerdings aufgrund der ‚Antithesen‘ auch problematisiert wird, z. B. von Neusner³²), weiterhin auf das Unser Vater als durch und durch jüdisches Gebet, auf das Vertrauens-

29 Küng, Hans, Lapide, Pinchas, Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog, Stuttgart/München 1976, 48.

30 Vgl. Mt 16:14; Lk 1: 76; 7: 16; 24: 19; Joh 4: 19.

31 Ben-Chorin, Schalom, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München¹³ 1991, 11.

32 Neusner, Ein Rabbi spricht mit Jesus, 7 f.

verhältnis zu Gott als Vater (das keineswegs etwas ‚unterscheidend Christliches‘ ist, wie man christlicherseits lange beansprucht hat), auf das doppelte Liebesgebot als Mitte der Schrift (auch dies etwas genuin Jüdisches), auf die unübertroffenen Gleichniserzählungen Jesu, auf den Glauben an die Gnade und Vergebung Gottes und anderes mehr. Außer einigen Inhalten der Griechischen Bibel, die von gläubigen Juden anerkannt werden können, gibt es natürlich umso mehr in der Hebräischen Bibel, was von jeher zum Bestand des Christentums gehörte und somit gleichfalls eine starke Verbundenheit zwischen Juden und Christen begründet. Hierzu zählen der Glaube an die Einheit Gottes, an Gott als Schöpfer, an die Gottebenbildlichkeit des Menschen, an Sündenfall und Erlösung, an Gottes Herrschaft in der Geschichte bzw. Heilsgeschichte, die Zehn Gebote, der Aufruf zu sozialer Gerechtigkeit und der gemeinsame Gebetsschatz der Psalmen, um nur einiges zu nennen. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Judentum und Christentum *einer gemeinsamen Tradition angehören*, und dies ist ein wichtiger Grund dafür, das Gespräch miteinander zu suchen.

Diese gemeinsame Tradition ist in der *Bibel* grundgelegt, der Heiligen Schrift von Juden und Christen,³³ und hier blieb sie auch über die dunkelsten Zeiten gegenseitiger Entfremdung hinweg bewahrt. Die Bibel ist somit eine weitere Ursache für jüdisches Interesse am Christentum. Es wird allgemein anerkannt, dass das Christentum nicht nur das sogenannte ‚Neue Testament‘, sondern ebenso die Thora, die Propheten und die Weisheitsliteratur zu vielen Völkern bis ans ‚Ende der Welt‘ gebracht hat³⁴ – eine Mission, die das Judentum nicht selbst erfüllte, sondern gleichsam indirekt durch das Christentum. Das jüdische Volk hegt ja nicht den Anspruch, alle Menschen zum eigenen Glauben zu bekehren – stattdessen wird auch den ‚gerechten Heiden‘ ein Platz in der ‚kommenden Welt‘ zuerkannt, jenen Menschen, die sich an die ‚sieben noachidischen Gebote‘ halten (Verbot von Gotteslästerung, Götzendienst, Mord, Unzucht, Diebstahl und unreiner Speise, Gebot einer rechtlichen Ordnung; vgl. Gen 9, 1–17). Auch gläubige Christen vermögen, solche ‚Gerechten aus den Völkern‘ zu sein (vgl. Apg 15, 19.20), weshalb dem Christentum aus jüdischer Sicht heilsgeschichtliche Bedeutung beigemessen werden kann. Andere

33 Die (Hebräische) Bibel verbindet Kirche und Israel – ungeachtet der Unterschiede, die zwischen dem jüdischen Thanak und dem sogenannten ‚Alten Testament‘ der christlichen Tradition bestehen.

34 Vgl. Ps 22: 28; Jes 52: 10; Mt 28: 19.

vertreten die Meinung, dass das Christentum durch die Verbreitung des biblischen Glaubens das Kommen des Messias vorbereitet habe (z. B. LAPIDE³⁵).

Gegenüber dem verbreiteten Desinteresse vieler Juden („Was geht uns das Christentum an?“) argumentieren manche, dass das Judentum als Mutterreligion für das Christentum als seine Tochterreligion *Mitverantwortung* trage und an seinen Geschicken Anteil nehmen müsse.³⁶ Das Christentum gehöre gleichsam zur Wirkungsgeschichte des Judentums. Das schließe natürlich Kritik nicht aus. Denn natürlich bleibt es aus Sicht des Judentums ein Stein des Anstoßes, dass sein berühmtester Vertreter, Jesus, zum Ursprung einer anderen Religion geworden ist, durch die eben nicht nur die Bibel, sondern auch manche Heterodoxien über die ganze Welt verbreitet wurden und in deren Namen das Judentum selbst so großes Leid erdulden musste.

IV. Spezifische Anliegen

Andere betonen, dass Juden zumindest aus eigenem *praktischem Interesse* heraus den Kontakt zum Christentum pflegen sollten. Der Dialog ‚lohne‘ sich, wenn er dem Abbau von Vorurteilen und einer Verminderung der Gefahr von Verfolgung, sowie der Anerkennung des Staates Israel diene (z. B. Levinson³⁷).

Dieser Gedankengang ist besonders nach der *Shoah* aktuell. So engagieren sich manche Gesprächspartner im christlich-jüdischen Dialog in der Hoffnung, auf diese Weise dazu beitragen zu können, dass etwas Derartiges sich niemals wiederholt. Andere gehen noch einen Schritt weiter und sind davon überzeugt, dass sich bei der heutigen Generation christlicher Gesprächs-

35 So schon bei Jehuda Halevi (1075–1141) und Moses Maimonides (1135–1204). In unserer Zeit vgl. Lapide, Pinchas Das Ja und das Nein der Juden. In: Lapide, Pinchas, Moltmann, Jürgen, Israel und die Kirche: ein gemeinsamer Weg? Ein Gespräch, München 1980, 43–78, hier: 63 f.; Id., Eine jüdische Theologie des Christentums. Bausteine zum Brückenschlag. In: Lapide, Pinchas, Mußner, Franz, Wilckens, Ulrich, Was Juden und Christen voneinander denken. Bausteine zum Brückenschlag (Ökumenische Forschungen – Kleine ökumenische Schriften, Bd. 9), Freiburg/Basel/Wien 1978, 11–39, hier: 24.

36 „Das Judentum ist die Mutter des christlichen Glaubens. Es ist am Schicksal des Christentums interessiert: Sollte eine Mutter ihr Kind verleugnen, selbst ein eigensinniges, aufsässiges?“ – Heschel, Abraham Joshua, Keine Religion ist ein Eiland. In: Rothschild, Frith A. (Hrsg.) Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Bd. 251), Berlin/Düsseldorf 1998, 324–341, hier: 332.

37 Levinson, Nathan Peter, Hat sich der jüdisch-christliche Dialog nach 1945 gelohnt? In: Görg, Manfred, u. a.: Christen und Juden im Gespräch. Bilanz nach 40 Jahren Staat Israel, Regensburg 1989, 56–69.

partner tatsächlich eine Sinnesänderung vollzogen hat, welche von jüdischer Seite eine Antwort verlangt.

Ein weiterer wichtiger Grund für die Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen Juden und Christen liegt in den großen politischen *Aufgaben*, vor denen die Menschheit am Beginn des dritten Jahrtausends steht. Aufgrund ihrer gemeinsamen Traditionen und Grundwerte können sich Juden und Christen nicht nur gegen den Antijudaismus, sondern allgemein für die Würde und Rechte von Mensch und Natur einsetzen. Ein Beispiel für diese Sichtweise ist die Rede von Elio Toaff, die er anlässlich des Besuchs von Papst Johannes Paul II. in der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986 hielt: „Wir können auch gemeinsam für die Durchsetzung des Menschenrechtes auf Freiheit kämpfen, eine vollständige Freiheit, die an ihre eigene, unüberschreitbare Grenze erst dort stößt, wo sie die Freiheit anderer verletzt oder einschränkt. [...] Es müsste unsere gemeinsame Aufgabe sein, zu verkünden, dass sich aus dieser grundlegenden Freiheit des Menschen unverzichtbare Menschenrechte ergeben: das Recht auf Leben, auf Gedankenfreiheit, auf Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit. [...] In diesem für die Geschichte der Beziehungen zwischen unseren beiden Religionen so wichtigen Augenblick neigt das Herz zu der Hoffnung, dass die unglückseligen Erfahrungen der Vergangenheit von einem fruchtbaren Dialog abgelöst werden möchten, der uns bei aller bestehenden Unterschiedlichkeit die Möglichkeit geben möge, in einträchtigem Einsatz und in aufrichtiger und ehrlicher Zusammenarbeit jene allgemein gültigen Ziele zu verfolgen, die sich aus unseren gemeinsamen Wurzeln ergeben.“³⁸ – Diese Argumentation ist gewissermaßen die *ultima ratio* in der Begründung der christlich-jüdischen Dialogs, denn sie kann auch von jenen nachvollzogen werden, welche die Hoffnung auf eine fruchtbare Auseinandersetzung auf theologischem Gebiet nicht teilen. Eine solche Einladung umfasst nicht nur die Gläubigen verschiedener Religionen, sondern überhaupt alle Menschen ‚guten Willens‘.

Zum Schluss soll noch ein spezifisches Anliegen des christlich-jüdischen Dialogs aus jüdischer Sicht herausgestellt werden: So unterschiedlich die Positionen und Argumente im Einzelnen sind, in *einem* Punkt sind sich alle Autoren einig – ein christlicher Missionsauftrag unter dem jüdischen Volk ist unakzeptabel. Dialog mit dem Christentum ist ohne dessen Verzicht auf Mission nicht möglich. „Die Judenmission ist doch das Schibolet, ob jemand das

³⁸ In: Rendtorff, Die Kirchen und das Judentum, 640 f.

wahre Verhältnis begriffen hat“, schrieb Franz Rosenzweig einmal.³⁹ Diese Frage trifft tatsächlich den Nerv des Judentums, denn dieses stellt ja nicht nur eine Religion dar, sondern eine besondere Einheit von Volk, Land und Glaube. Hierin unterscheidet sich das Judentum von anderen Religionen. Der Versuch, einzelne Menschen diesem Volk zu entfremden oder gar dieses Volk zu spalten, wird als direkter Angriff auf die eigene Identität erlebt.

Hier findet sich abermals eine ‚Asymmetrie‘, die berücksichtigt werden muss. Denn das Christentum kennt keine solchen Vorbehalte gegenüber der Mission. Im Gegenteil, diese gehört zum eigenen Selbstverständnis – und wengleich manche Lehren in anderen Religionen als ‚falsch‘ betrachtet werden mögen, so wird man auch ihnen das Recht zur Mission nicht grundsätzlich absprechen. Deshalb schlagen die Wellen hoch, wenn es um die Frage der Judenmission geht, und man kann ihr im Gespräch nicht ausweichen.

Eine seltsame Situation entsteht für Juden, wenn sie mit der ‚Israel-Theologie‘ fundamentalistisch-evangelikaler Kreise konfrontiert werden: Zum einen werden hier Volk und Land Israel mit einer Aura umgeben, worin sie sich selbst kaum noch wiederzuerkennen vermögen, zum andern wird der christliche Glaube als einzige legitime Verwirklichungsform des Judentums propagiert. Dadurch wird die aus jüdischer Sicht unlösbare Einheit von Volk, Land und Glaube auseinandergerissen.

So muss man sich wohl christlicherseits das Recht zur Mission gegenüber dem Judentum versagen, wenn es in dieser Frage zu einer Einigung kommen soll. Dies ist mit gewissen Schwierigkeiten verbunden, denn das Recht zur Verbreitung der eigenen Glaubensüberzeugung ist ja ein Teil der Religionsfreiheit – jenes grundlegenden Menschenrechtes, von dem auch Elio Toaff sprach. Außerdem werden hiermit die innerchristlichen Probleme des Heilsexklusivismus und des eigenen Absolutheitsanspruchs berührt (die freilich nicht nur im Hinblick auf das Judentum in einer globalisierten Welt der Reflexion bedürfen). Die Griechische Bibel bietet, insbesondere in Röm 9–11, Anhaltspunkte für eine nicht nur praktische, sondern auch theologische Bewältigung dieses Problems, welche das jüdische Volk in die Errettung mit einschließt: „Hat Gott etwa sein Volk verstoßen? Das sei ferne! [...] Denn die Gnadengaben und die Berufung Gottes können ihn nicht gereuen. [...] Denn Gott hat alle zusammen in den Ungehorsam eingeschlossen, damit er alle begnadige.“ (Röm 11, 1.29.32)⁴⁰

39 Rosenzweig, *Die Schrift*, 226.

40 Bibelstellen werden hier und im Folgenden (sofern nicht anders angegeben) nach der Revidierten Elberfelder Übersetzung zitiert.