

ZEIT ZUR NEU-VERPFLICHTUNG

CHRISTLICH-JÜDISCHER DIALOG 70 JAHRE NACH
KRIEGSBEGINN UND SHOAH

EDITORISCHE HINWEISE

Die Zwölf Berliner Thesen, die Erklärung sowie die Referate von Marc Saperstein und Deborah Weissman wurden von Christian Wiese aus dem Englischen ins Deutsche übertragen. Die Einführung von Martin Klöckener übersetzte Benedict Viviano ins Englische, die Zusammenfassung des Referates von Richard Sklba übertrug Eva Schulz-Jander ins Englische. Das Vorwort von Deborah Weissman übersetzte Christoph Münz ins Deutsche. Das Vorwort von Bernhard Vogel wurde von Wilfried Becker ins Englische übersetzt.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2009, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin/Berlin

Gestaltung: SWITSCH Kommunikationsdesign, Köln.

Satz: workstation gmbh, produktionsservice für analoge und digitale medien, Bonn.

Umschlagsfoto: (c) fotolia

Druck: Druckerei Franz Paffenholz GmbH, Bornheim.

Printed in Germany.

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung der Bundesrepublik Deutschland.

ISBN 978-3-940955-94-4

INHALT

- 5** | VORWORT
Bernhard Vogel | Konrad-Adenauer-Stiftung
- 11** | VORWORT
*Deborah Weissman | Internationaler Rat
der Christen und Juden*
- 13** | VORWORT
Eva Schulz-Jander | Deutscher Koordinierungsrat
- 15** | ZEIT ZUR NEU-VERPFLICHTUNG
- 24** | DIE GESCHICHTE EINER BEZIEHUNG
IM WANDEL
- 51** | 10 THESEN VON SEELISBERG
- 53** | DER INTERNATIONALE RAT
DER CHRISTEN UND JUDEN UND
DIE UNIVERSITÄT FRIBOURG
Martin Klöckener
- 63** | STOLPERSTEINE, WEGGABELUNGEN UND
UMWEGE AUF DEM WEG ZUM REICH GOTTES
Marc Saperstein
- 81** | DIE NEUENTDECKUNG
„EINES UNERMESSLICHEN ERBES“
Richard Sklba
- 85** | „DER LANGE, HOLPRIGE WEG“
Deborah Weissman
- 94** | DIE AUTOREN

VORWORT

„Die Versöhnung mit Israel herbeizuführen, mit Israel und dem gesamten Judentum der Welt. Das war mein vornehmstes Anliegen aus dem Gefühl einer tiefen inneren Verpflichtung heraus, auch aus dem Gefühl heraus, dass die Menschheit gerade doch dem Judentum so viel verdankt auf allen Gebieten des menschlichen Geistes und auf dem Gebiete der Religion.“ Dieses Ziel war zentral für die Politik Konrad Adenauers. Schon 1949 hatte er betont: *„Im Geiste der Toleranz sehen wir in unseren jüdischen Landsleuten vollberechtigte Mitbürger. Wir wünschen, dass sie mit gleichen Rechten und Pflichten am geistigen, politischen und sozialen Aufbau unseres Landes teilhaben. Wir können und wollen ihrer Mitarbeit nicht entbehren.“*

Versöhnung und Verständigung auf der Grundlage eines Austausches über das gemeinsame geistige und geistliche Erbe ist unserer Stiftung, die mit Stolz den Namen Konrad Adenauers trägt, eine bleibende Verpflichtung. National wie international gehört der Dialog mit der jüdischen Welt zu den Kernaufgaben der Konrad-Adenauer-Stiftung. Seit Beginn unserer Arbeit begleiten wir das jüdisch-christliche Gespräch und wollen dazu beitragen, Missverständnisse und Irritationen zu beseitigen.

Der Gesprächsbedarf hat nicht nachgelassen. Die theologische Diskussion um Judenmission und um die Neuformulierung der Karfreitagsbitte im außerordentlichen Ritus der katholischen Kirche sowie die Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Pius-Bruderschaft sind Beispiele. In dieser Situation einer teils hitzigen Debatte ist es gut, dass es auch positive Signale gibt und Impulse, die Weichen stellen für eine sachliche, auf wissenschaftlicher Grundlage basierenden Auseinandersetzung. Nach mehrjährigen Diskussionen hat der Internationale Rat der Christen und Juden (ICCJ) zwölf

Thesen zur Neubewertung des christlich-jüdischen Dialogs erstellt. Mit ihnen will er dem jüdisch-christlichen Gespräch eine neue Basis geben. Dieser Aufruf zur Neuverpflichtung wird nun in Berlin, der Stadt, in der zur Zeit des Nationalsozialismus der Holocaust des europäischen Judentums vorbereitet wurde, veröffentlicht.

Der Grundstein für den theologischen Dialog war nach ersten Begegnungen in den zwanziger Jahren im schweizerischen Seelisberg gelegt worden. Dort trafen sich 1947 Mitglieder christlicher und jüdischer Organisationen und formulierten in einer „Dringlichkeitskonferenz gegen Antisemitismus“ zehn Thesen zur Neuorientierung in der christlichen Lehre und Verkündigung. Die damaligen theologischen Forderungen an Christen, die jüdische Identität Jesu anzuerkennen und antijüdische Interpretationen der Passionsberichte zurückzuweisen, sind inzwischen beinahe Selbstverständlichkeiten geworden. Seinerzeit bildeten sie den programmatischen Ausgangspunkt des christlich-jüdischen Dialogs.

Die neue Veröffentlichung sechzig Jahre später spiegelt den weiten Weg, der in den wechselvollen Beziehungen zwischen Christen und Juden seit dem zurückgelegt worden ist. Der Blick zurück zeigt, welche Klippen zu umschiffen waren, wie wichtig es ist, sich gegenseitig zuzuhören und aufmerksam zu sein für die Verletzungen des anderen. Im Dialog wurden neue Fragen gestellt, die veränderte Perspektiven für die theologische Forschung eröffneten und neue Untersuchungsgebiete erschlossen, in denen Gemeinsamkeiten, aber auch Ursachen für Gegensätze aufgedeckt werden und in ihrer jeweiligen Zeitgebundenheit analysiert werden können. Wesentlich neben der grundsätzlichen Frage des religiösen Pluralismus sind vor allem die Bundestheologie und das Verständnis für die tiefe Bindung der Juden an das Land Israel und damit Begründung für das Existenzrechts Israels. Alle Begegnungen und Gespräche werden als fortdauernder Lernprozess begriffen.

Die Neuansätze der Berliner Erklärung beziehen sich über eine Aktualisierung der theologischen Streitpunkte hinaus auch auf die Adressaten. Anders als in den Zehn Thesen von Seelisberg, die sich unter dem Eindruck der Shoah in der unmittelbaren Nachkriegszeit nur an Christen und christliche Gemeinschaften richteten, wendet sich die Neuverpflichtung auch an Juden und jüdische Gemeinschaften sowie an Muslime und alle Menschen guten Willens.

Die zwölf Berliner Thesen beschränken sich nicht nur auf theologische Fragen, sondern rufen angesichts der Herausforderungen für die gesamte Menschheit zur Zusammenarbeit aller aus ihrem Glauben lebenden Menschen auf. Sie bauen darauf, dass sich Menschen aus ihren Glaubensüberzeugungen heraus zum Einsatz für andere und zum Wohl des Ganzen aufgerufen fühlen. Diese Begründung für gesellschaftliches Engagement verdient besonders hervorgehoben zu werden, denn die sozialetischen Ableitungen müssen in Zukunft wieder einen größeren Stellenwert erhalten und in weite Bereiche der Gesellschaft ausstrahlen. Deswegen begrüßen wir die Ausweitung der Handlungsfelder in der neuen Erklärung.

Auf der Grundlage, dass jeder Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, will der Aufruf den Dialog mit den politischen und wirtschaftlichen Institutionen stärken. Es geht vor allem um soziale Gerechtigkeit in einer globalen Gesellschaft, um die ökologische Verantwortung und Fragen umfassender Bildung durch interreligiöse und interkulturelle Erziehung. Die Autoren stellen sich den schwierigen Problemen, insbesondere dem israelisch-palästinensischen Konflikt, in dem nach ihren Vorstellungen interreligiöse Dialoge beitragen könnten, Zerrbilder zu beseitigen und wechselseitiges Verständnis zu fördern. Auch hier gilt wieder, gerade aus der Erfahrung des Holocausts wachsam zu bleiben und dafür zu sorgen, dass keine Gruppe bei der gemeinsamen Suche nach Lösungen ins Abseits gestellt wird.

Das Besondere ist, dass die zwölf Thesen sich nicht nur auf Erkenntnis und Vermittlung von Werten beschränken, sondern auch die Gottesfrage als bewusste Grundlage für Entscheidungen ausdrücklich einbeziehen und auf die spirituelle Kraft vertrauen. In einer Gesellschaft, in der eine neue Offenheit für religiöse Themen unübersehbar ist, gilt es die zu unterstützen, die sich immer wieder durch Gottes Kraft aufgerufen fühlen, neue Aufbrüche zu wagen und auf der Grundlage der ihnen heiligen Schriften beim Aufbau einer besseren Gesellschaft mitzuwirken. Auf der Basis dieser Rückbindung mögen die neuen Thesen Wege in die jüdische Kultur eröffnen, ein produktives Gedächtnis an die Shoah wach halten und sachlich konstruktive Zugänge zur Rezeption des palästinensisch-israelischen Konflikts erschließen.

Zur Vertiefung der Zwölf Berliner Thesen sind zusätzlich die Vorträge des letzten Vorbereitungstreffens für diese Erklärung vom Herbst 2008 in Fribourg sowie die Seelisberger Thesen von 1947 abgedruckt. Martin

Klöckeners Einführung in die Anfänge des ICCJ zeigt, welche erstaunlich aktuellen Schwerpunkte die ersten Teilnehmer setzten, aber auch mit welchen Vorbehalten sie zu kämpfen hatten.

Rabbi Marc Saperstein warnt vor zu viel metaphorischer Redeweise anstelle von rationaler Analyse. Dies sei besonders heikel, wenn die Metapher nicht die Realität treffe, an Emotionen appelliere und überziehe, um den rationalen Diskurs zu umgehen. Ungeachtet dieser Vorbehalte schlägt er für den interreligiösen Dialog das Bild eines Orchesters mit großen Gruppen von Instrumenten vor. Übertragen bedeute das, das jeweilige Selbstverständnis der anderen Religion in ihrer Eigenlogik zu begreifen, um so Gemeinsames und Unterschiedliches zu erkennen. Er fordert ehrlichen Umgang mit der eigenen Tradition im Alenu-Gebet, das darum bittet, dass jeder Mensch den einen wahren Gott anerkenne und damit Ähnlichkeit zum Universalismus der Karfreitagsbitte habe. Statt gegenseitiger Schuldzuweisungen solle man sich lieber den drängenden Menschheitsproblemen zuwenden.

Aus katholischer Sicht nennt Bischof Sklba drei Merkmale für einen fruchtbaren Dialog: Unterscheidung der Positionen ohne Ausschluss der disputierenden Partner, Verpflichtung zur Umsetzung der Ergebnisse des Dialogs und bewusste Anerkennung der Vorläufigkeit der Aussagen. Wesentlich für den Dialog seien eine Kultivierung des kollektiven Gedächtnisses, die Fähigkeit, sich gegenseitig mit den Augen des anderen zu sehen, und das Bemühen, nach der Wahrheit zu suchen. Dabei sei die Frage der Bundestheologie mit ihren Auswirkungen für Juden und Christen zentral.

ICCJ-Präsidentin Deborah Weissman vertritt hinsichtlich der Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog eine ergebnisoffene Position, um einen Austausch zu ermöglichen, ohne die eigene Position aufzugeben. Die jüdische Tradition erlaube in ihren klassischen Texten eine Debattenkultur, die alternative Wahrheiten zulasse. Zwar gebe es Grenzen des Pluralismus, doch anzustreben sei nicht eine „Reproduktion der Uniformität“, sondern „eine Organisation der Vielfalt“, ein friedliches, lebendiges Nebeneinander von Verschiedenem. Doch dürften zentrale Punkte, für Juden etwa die Anerkennung des Existenzrechts des Staates Israel, nicht zur Disposition stehen.

Viele Anregungen des neuen Aufrufs lassen sich in dem Satz zusammenfassen: *„Wir wollen nichts vergessen, aber wir wollen gemeinsam eine bessere Zukunft bauen.“* Hier wird die Verbindung von Erinnern und Hinwendung zur Zukunft deutlich. Wir wollen nicht vergessen, dass es die jüdisch-christliche abendländische Kultur ist, die unseren Kontinent geprägt hat, und deren Kraft auch in Zukunft bestimmend für die Gestaltung unseres Gemeinwesens sein soll.

Berlin, im Juli 2009

Prof. Dr. Bernhard Vogel
Ministerpräsident a.D.
Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

VORWORT

Es ist mir eine Ehre und Freude, dieses Dokument vorzustellen, das im Zusammenhang mit der Jahreskonferenz des Internationalen Rates der Christen und Juden (ICCJ) im Juli 2009 in Berlin publiziert wurde. Wir kommen in Berlin zu einem Zeitpunkt zusammen, der den 70. Jahrestag des Ausbruchs des Zweiten Weltkriegs markiert. Ich bin der Überzeugung, dass viele Deutsche uns seit dem Kriegsende ein Beispiel für etwas gegeben haben, das Christen als *metanoia*, Umkehr, bezeichnen und das gewiss auch anderen Völkern als leuchtendes Vorbild dienen kann. Sie haben die Verantwortung für die Vergangenheit übernommen und gehören beispielsweise zu den entschiedensten Gegnern der Leugnung des Holocaust. Viele der politischen Mächtigen in Deutschland waren in Vergangenheit und Gegenwart aufrichtige Freunde des jüdischen Volkes und des Staates Israel, wofür ich unsere Dankbarkeit ausdrücken möchte.

Aus diesen Gründen könnte es für die Bekanntmachung und Veröffentlichung unserer Erklärung „Zeit zur Neuverpflichtung“ vermutlich keinen passenderen Ort geben als Berlin. Meiner Überzeugung nach handelt es sich um eine bahnbrechende Erklärung, denn – soweit ich sehe – noch nie zuvor hat eine große Gruppe von Christen und Juden gemeinsam an einer solchen Erklärung gearbeitet, in der sowohl Christen und die Kirchen als auch Juden und die jüdischen Gemeinschaften wie schließlich auch Juden und Christen gemeinsam zum Handeln aufgerufen werden. Die meisten der vorangegangenen Erklärungen in der Geschichte des Dialogs waren entweder unilateral oder überwiegend theologischer Natur. Es geht mir keineswegs darum, ihre Bedeutung zu vermindern. Eine jede dieser Erklärungen brachte uns auf dem langen und holprigen Weg zur Aussöhnung und Zusammenarbeit einen richtigen Schritt voran. Aber ich denke, unser Dokument unterscheidet sich insofern, als dass es die Theologie darüber hinaus in praktische liturgische, bildungsrelevante, soziale und andere Bereiche überführt.

Sicher wird es auch Kritik an dem Dokument geben. Ich hoffe allerdings, es wird eine konstruktive Kritik sein, von der wir alle lernen können. Wenn dieses Dokument fruchtbare Diskussionen sowohl zwischen Christen und Juden als auch innerhalb der beiden Gemeinschaften hervorbringt, dann würde ich in Anspielung auf die Liturgie des Pessach-Festes sagen: *Dayeinu!* Es wird genügen!

Einer Reihe von Persönlichkeiten, Organisationen und Institutionen, ohne deren Mitwirkung dieses Dokument weder entstanden wäre noch hätte veröffentlicht werden können, möchte ich meine tiefe Dankbarkeit und meinen Respekt zum Ausdruck bringen: unserem Partner in diesem Projekt, der Konrad-Adenauer-Stiftung, und insbesondere Dr. Karlies Abmeier. Mein Dank gilt zudem Dr. Eva Schulz-Jander, unserem Verbindungsmitglied zum Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit (DKR). Ein besonderer Dank geht an den ersten Vizepräsidenten des ICCJ, Professor Phil Cunningham, dem Hauptherausgeber unseres Dokuments. Über 35 jüdische und christliche Gelehrte und Persönlichkeiten aus aller Welt trugen zu dem Dokument bei, wie auch Vorstandsmitglieder und andere Mitarbeiter des ICCJ. Ein herzliches Danke richte ich auch an all die vielen Menschen, die dabei halfen, unser Dokument zu verfassen, zu bearbeiten und zu übersetzen.

Zu guter Letzt möchte ich Gott danken, der uns trägt, am Leben erhält und es ermöglicht hat, diese Zeit zu erleben.

*Dr. Deborah Weissman
Präsidentin, Internationaler Rat der Christen und Juden (ICCJ)
Jerusalem/Israel*

VORWORT

Gibt es überhaupt noch Wunder im 21. Jahrhundert? Für mich zumindest ist die Veröffentlichung unserer gemeinsamen Erklärung zur Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs „Zeit zur Neuverpflichtung“ in Berlin ein solches. Mutet es nicht wie ein Wunder an, dass siebzig Jahre nach Kriegsbeginn just an dem Ort, an dem die Vernichtung des europäischen Judentums geplant wurde und an dem die Schreibtische standen, von denen aus die Anweisungen zur Durchführung kamen, eine solche Erklärung der Öffentlichkeit vorgestellt wird? Siebzig Jahre – eine biblische Zahl, die allgemein mit dem babylonischen Exil des Volkes Israel in Verbindung gebracht wird, die aber auch, laut Psalm 90, die Spanne eines Menschenlebens umfasst – just diese Zeitspanne brauchte es, um den langen Weg zurückzulegen von der dunkelsten Zeit des christlich-jüdischen Verhältnisses hin zu einem Dokument, das eine internationale Gruppe von Juden und Christen aus den unterschiedlichsten Ländern wie Deutschland, Israel, Großbritannien, den USA und Polen gemeinsam erarbeitet haben.

Siebzig Jahre nach der größten Entzweiung der beiden religiösen und säkularen Kulturen können sich Menschen beider Traditionen, trotz aller Verletzungen, auf Augenhöhe begegnen und Gemeinsamkeiten aber auch Differenzen ansprechen und sie in gegenseitiger Achtung stehen lassen. Der Weg hierher war lang und steinig, aber auf ihm haben die einst Getrennten gelernt, dem religiös Anderen zuzuhören und aufmerksam zu sein für das, was ihn schmerzt. Aus diesem Wissen und Respekt heraus konnten in diesem Dokument ganz neue und radikale Fragen gestellt werden.

Welche Ereignisse ebneten den Weg? Da sind zuerst die Seelisberger Thesen von 1947. Sie bilden den ersten Schritt nach dem Entsetzen über die Shoah und richten sich in ihren Forderungen, von der alten judenverachtenden Theologie abzulassen, an die christlichen Gemeinschaften. Ein Jahr später, 1948, wurden die ersten Gesellschaften für Christlich-Jüdische

Zusammenarbeit in Deutschland gegründet, um das lähmende Schweigen zwischen Christen und Juden zu brechen. Als bald schlossen sie sich in einem Dachverband, dem Deutschen Koordinierungsrat, zusammen. 1950 rief der Dachverband zu einer Tagung „Gängige Irrtümer über das Gottesvolk des Alten Bundes“ für Pfarrer und Lehrer in Schwalbach auf. Als Resultat dieser Tagung entstanden die acht Schwalbacher Thesen, von denen wir sagen können, dass sie die Seelisberger Thesen erweitern und vertiefen. Sie suchen nach neuen Worten für eine nicht judenverachtende theologische Sprache und Auslegung der Schrift. Ferner sprechen sie das Versagen vieler Christen im Angesicht der Judenverfolgung an sowie die daraus folgende Verantwortung aller Christen, jede Form von Antisemitismus zu bekämpfen. Mit anderen Worten, die Schwalbacher Thesen des Deutschen Koordinierungsrates betonten bereits 1950 die gesellschaftlichen Konsequenzen eines neuen christlichen Verhältnisses zum Judentum. Andere Dokumente folgten, die christlichen Kirchen hatten sich auf den Weg gemacht, das Verhältnis zum Judentum neu zu bestimmen.

Alle Erklärungen und Dokumente, die den zwölf Berliner Thesen vorangingen, richteten sich vor allem an die christliche Gemeinschaft, während die zwölf Berliner Thesen Christen und die Kirchen sowie Juden und die jüdischen Gemeinschaften ansprechen und beide zum gemeinsamen Handeln aufrufen. Als Verbindungsmitglied des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit zum ICCJ bin ich besonders dankbar, dass wir an dieser Erklärung, ein Meilenstein im Christlich-Jüdischen Verhältnis, mitarbeiten konnten und dieses Dokument, das die Theologie im gesellschaftlichen und politischen Raum verankert, unterschreiben werden. In seinem dringlichen Appell gemeinsam an einer besseren Zukunft für alle zu wirken, reflektiert die Berliner Erklärung unser Jahresthema 2009 „So viel Aufbruch war nie“ auf exemplarische Weise.

*Dr. Eva Schulz-Jander
Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften
für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*

ZEIT ZUR NEU-VERPFLICHTUNG

ZUR SCHAFFUNG EINES NEUEN VERHÄLTNISSSES
ZWISCHEN JUDEN UND CHRISTEN

Im Sommer 1947 versammelten sich 65 Juden und Christen aus 19 Ländern im schweizerischen Seelisberg. Sie kamen zusammen, um ihre tiefe Trauer über die Shoah auszudrücken, ihre Entschlossenheit, den Antisemitismus zu bekämpfen, und ihren Wunsch, stärkere Beziehungen zwischen Juden und Christen zu fördern. Sie brandmarkten den Antisemitismus sowohl als Sünde gegen Gott und die Menschheit als auch als Gefahr für die moderne Kultur. Um diese grundlegenden Anliegen zur Sprache zu bringen, veröffentlichten sie zudem einen Aufruf in Gestalt von zehn Thesen an die christlichen Kirchen, ihr Verständnis des Judentums sowie die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum zu reformieren und zu erneuern.

Heute, mehr als 60 Jahre später, veröffentlicht der Internationale Rat der Christen und Juden einen neuen Aufruf – diesmal sowohl an die christlichen als auch an die jüdischen Gemeinden in der ganzen Welt. Er erinnert an das Jubiläum der Seelisberger Versammlung, die zugleich der Ausgangspunkt des Internationalen Rats der Christen und Juden war. Der heutige Aufruf spiegelt die Notwendigkeit wider, die Zehn Thesen von Seelisberg in Übereinstimmung mit den Fortschritten des interreligiösen Dialogs seit jenem bahnbrechenden Dokument des Jahres 1947 zu verfeinern.

Dieser neue Aufruf enthält – als Ziele präsentiert – zwölf Thesen, die sich an Christen und Juden, an christliche und jüdische Gemeinden gemeinsam richten. Nach den Zwölf Thesen und den mit ihnen zusammenhängenden konkreten Aufgaben führt das Dokument die Geschichte der Beziehungen zwischen Christen und Juden vor Augen, die den Kontext und den Anstoß für unsere Initiative liefert.

Wir, Mitglieder des Internationalen Rats der Christen und Juden, sprechen in diesem neuen Aufruf gemeinsam im Namen unserer jeweiligen Traditionen und im Blick auf eine jahrhundertelange Geschichte von Entfremdung, Feindseligkeit und Konflikt, die geprägt ist durch Fälle von Verfolgung und Gewalt gegen Juden im christlich dominierten Europa, aber auch durch Momente des Vertrauens und der wechselseitigen Anerkennung, von denen wir uns inspirieren lassen können.

Angespornt durch die Seelisberger Initiative haben wir darauf hingearbeitet, das Erbe von Vorurteil, Hass und wechselseitigem Misstrauen zu überwinden. Infolge einer ernsthaften Verpflichtung zum Dialog, zur selbstkritischen Befragung unserer Texte und Traditionen sowie zu gemeinsamem Studium und Handeln für mehr Gerechtigkeit verstehen wir einander besser, akzeptieren einander mitsamt all unseren Unterschieden und bejahen unser gemeinsames Menschsein. Wir begreifen die jüdisch-christlichen Beziehungen nicht als „Problem“, das es zu „lösen“ gilt, sondern vielmehr als fortdauernden Prozess des Lernens und Verfeinerns. Am wichtigsten ist vielleicht, dass wir zu Freundschaft und Vertrauen gefunden haben. Wir haben gemeinsam Licht gesucht und gefunden.

Die Reise war weder einfach noch leicht. Wir haben viele Hindernisse und Rückschläge erlebt, auch – einige recht ernsthafte – Konflikte mit Blick auf theologische oder historische Entwicklungen durchgestanden. Doch unsere Entschlossenheit, den Dialog trotz aller Schwierigkeiten fortzusetzen, ehrlich miteinander zu reden und vom guten Willen unseres Partners auszugehen, hat uns dabei geholfen, die Richtung beizubehalten. Wir glauben deshalb, dass die Geschichte, die Herausforderungen und Errungenschaften unseres Dialogs für all jene relevant sind, die mit Konflikten zwischen unterschiedlichen Gruppen und Religionen zu tun haben. In diesem Geiste veröffentlichen wir diesen Aufruf an christliche und jüdische Gemeinden in der ganzen Welt.

ZEIT ZUR NEU-VERPFLICHTUNG – DIE ZWÖLF THESEN VON BERLIN: EIN AUFRUF AN CHRISTLICHE UND JÜDISCHE GEMEINDEN IN DER GANZEN WELT

Wir, der Internationale Rat der Christen und Juden und unsere Mitgliedsorganisationen, erneuern unsere Verpflichtung auf die Zehn Thesen von Seelisberg, die unsere Anfänge inspiriert haben. Deshalb veröffentlichen wir den folgenden Aufruf an Christen, Juden und alle Menschen guten Willens:

Ein Aufruf an Christen und christliche Gemeinden

Wir verpflichten uns auf die folgenden Ziele und laden alle Christen und christlichen Gemeinden ein, sich uns in dem fortdauernden Bestreben anzuschließen, alle Spuren der Verachtung gegenüber Juden zu beseitigen und die Bande mit den jüdischen Gemeinden weltweit zu fördern.

1. Religiöse, rassische und alle anderen Formen von Antisemitismus zu bekämpfen

Biblisches

- Indem wir Jesu grundlegende Identität als Jude seiner Zeit anerkennen und seine Lehren innerhalb des Kontexts des Judentums des ersten Jahrhunderts interpretieren.
- Indem wir Paulus' grundlegende Identität als Jude seiner Zeit anerkennen und seine Schriften innerhalb des Kontexts des Judentums des ersten Jahrhunderts interpretieren.
- Indem wir betonen, dass die neuere Forschung sowohl über die Gemeinsamkeit als auch über die allmähliche Trennung von Christentum und Judentum entscheidend ist für unser grundlegendes Verständnis des jüdisch-christlichen Verhältnisses.
- Indem wir die beiden Testamente in der christlichen Bibel als einander ergänzend und wechselseitig bejahend darstellen und nicht als einander widerstreitend oder als unterlegen bzw. überlegen. Glaubensgemeinschaften, die eine Perikopenordnung verwenden, werden ermutigt, biblische Texte auszuwählen und miteinander zu verbinden, die eine solche bejahende Theologie bieten.
- Indem wir uns gegen christliche Fehldeutungen biblischer Texte über Juden und Judentum wenden, die Zerrbilder oder Feindseligkeit hervorrufen.

Liturgisch

- Indem wir die Verbindung zwischen der jüdischen und christlichen Liturgie betonen.
- Indem wir auf den spirituellen Reichtum der jüdischen Schriftauslegung zurückgreifen.
- Indem wir christliche Liturgien von antijüdischen Perspektiven reinigen, insbesondere in Predigt, in Gebeten und Hymnen.

Katechetisch

- Indem wir in der Erziehung von Christen jeglichen Alters das christlich-jüdische Verhältnis positiv darstellen, die jüdischen Grundlagen des christlichen Glaubens hervorheben und präzise beschreiben, wie Juden selbst ihre eigenen Traditionen und Praktiken verstehen. Das betrifft auch die Curricula christlicher Schulen, Seminare und Erwachsenenbildungsprogramme.
- Indem wir das Bewusstsein der langlebigen Traditionen des christlichen Antijudaismus fördern und Modelle der Erneuerung des einzigartigen jüdisch-christlichen Verhältnisses bereitstellen.
- Indem wir den ungeheuren religiösen Reichtum der jüdischen Überlieferung hervorheben, insbesondere durch das Studium seiner maßgeblichen Texte.

2. Den interreligiösen Dialog mit Juden zu fördern

- Indem wir Dialog als etwas begreifen, das Vertrauen und die Gleichberechtigung aller Teilnehmenden voraussetzt, und jegliche Absicht ablehnen, andere davon zu überzeugen, den jeweils eigenen Glauben anzunehmen.
- Indem wir anerkennen, dass Dialog die Teilnehmenden dazu ermutigt, die jeweils eigenen Wahrnehmungen der eigenen Traditionen sowie die der Dialogpartner im Licht einer echten Verpflichtung gegenüber dem Anderen kritisch zu überprüfen.

3. Ein theologisches Verständnis des Judentums zu entwickeln, das dessen eigenständige Integrität bekräftigt

- Indem wir alle Lehren ausschließen, denen zufolge die Christen die Juden als ein Volk im Bundesverhältnis mit Gott abgelöst haben.

- Indem wir die gemeinsame Sendung von Juden und Christen zur Vorbereitung der Welt auf das Reich Gottes oder das kommende Zeitalter hervorheben.
- Indem wir gleichberechtigte, wechselseitige Arbeitsbeziehungen mit jüdischen religiösen und zivilen Organisationen schaffen.
- Indem wir sicherstellen, dass aufkommende theologische Bewegungen aus Asien, Afrika und Lateinamerika sowie feministische, befreiungstheologische oder andere Ansätze ein korrektes Verständnis des Judentums und der christlich-jüdischen Beziehungen in ihre theologischen Formulierungen integrieren.
- Indem wir organisierten Bemühungen zur Bekehrung von Juden entgegenreten.

4. Für den Frieden Jerusalems zu beten

- Indem wir den Glauben an eine inhärente Verbundenheit von Christen und Juden fördern.
- Indem wir zu einem volleren Verständnis der tiefen Bindung des Judentums an das Land Israel als einer grundlegenden religiösen Perspektive sowie der Verbindung vieler jüdischer Menschen zum Staat Israel als einer Frage des physischen wie kulturellen Überlebens gelangen.
- Indem wir darüber nachdenken, auf welche Weise das spirituelle Verständnis des Landes in der Bibel besser in christliche Glaubensperspektiven einbezogen werden kann.
- Indem wir die Politik der israelischen und palästinensischen Institutionen kritisieren, wenn eine solche Kritik moralisch berechtigt ist, und zugleich die tiefe Bindung beider Gemeinschaften an das Land anerkennen.
- Indem wir Angriffe gegen den Zionismus kritisieren, wenn sie zum Ausdruck von Antisemitismus werden.
- Indem wir uns mit jüdischen, christlichen und muslimischen Friedensarbeitern, mit Israelis und Palästinensern, zusammenschließen, um Vertrauen und Frieden in einem Nahen Osten aufzubauen, in dem alle sicher in eigenständigen, lebensfähigen Staaten leben können, die auf internationalem Recht und garantierten Menschenrechten beruhen.
- Indem wir die Sicherheit und den Wohlstand christlicher Gemeinden in Israel wie in Palästina fördern.
- Indem wir auf bessere Beziehungen zwischen Juden, Christen und Muslimen im Nahen Osten und in der übrigen Welt hinarbeiten.

Ein Aufruf an Juden und jüdische Gemeinden

Wir verpflichten uns auf die folgenden Ziele und laden alle Juden und jüdischen Gemeinden ein, sich uns in dem fortdauernden Bemühen anzuschließen, alle Spuren der Feindseligkeit und Zerrbilder gegenüber Christen zu beseitigen und die Bande mit den christlichen Kirchen weltweit zu fördern.

5. Die Bemühungen vieler christlicher Gemeinden im späten 20. Jahrhundert anzuerkennen, ihre Einstellungen gegenüber Juden zu reformieren

- Indem wir durch verstärkten intensiven Dialog mit Christen diese Reformen kennenlernen.
- Indem wir die Implikationen des Wandels innerhalb der Kirchen mit Blick auf Juden und ihr Verständnis des Judentums diskutieren.
- Indem wir Juden jeglichen Alters im Kontext der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen und gemäß der angemessenen Bildungsstufe jeder Gruppe über diesen Wandel unterrichten.
- Indem wir grundlegende, präzise Hintergrundinformationen über das Christentum in die Curricula jüdischer Schulen, Rabbinerseminare und Erwachsenenbildungsprogramme aufnehmen.
- Indem wir das Neue Testament sowohl als heiligen Text des Christentums als auch als Literatur studieren, die weitgehend von Juden in einem der frührabbinischen Literatur ähnlichen historisch-kulturellen Kontext verfasst wurde, und so einen Einblick in die Entwicklung des Judentums in den frühen Jahrhunderten unserer Zeitrechnung bieten.

6. Jüdische Texte und jüdische Liturgie im Licht dieser christlichen Reformen neu zu überdenken

- Indem wir uns mit jüdischen Texten auseinandersetzen, die fremdenfeindlich oder rassistisch erscheinen, und begreifen, dass viele religiöse Traditionen sowohl erhebende, inspirierende als auch problematische Texte beinhalten. Alle religiösen Überlieferungen sollten den Akzent auf Texte legen, die Toleranz und Offenheit fördern.
- Indem wir problematische Texte in ihren historischen Kontext hineinstellen, insbesondere Texte aus Zeiten, in denen Juden eine ohnmächtige, verfolgte und gedemütigte Minderheit waren.

- Indem wir die mögliche Neuinterpretation, Änderung oder Auslassung von Teilen der jüdischen Liturgie ansprechen, die Andere auf problematische Weise behandeln.

7. Zwischen fairer Kritik an Israel und Antisemitismus zu unterscheiden

- Indem wir biblische Beispiele gerechter Kritik als Ausdruck von Loyalität und Liebe verstehen und fördern.
- Indem wir Christen helfen zu verstehen, dass – neben religiösem Glauben und religiöser Praxis – gemeinschaftliche Identität und Verbundenheit miteinander ein wesentlicher Teil jüdischen Selbstverständnisses sind und somit die Verpflichtung gegenüber dem Überleben und der Sicherheit des Staates Israel den meisten Juden von großer Bedeutung erscheinen lassen.

8. Den Staat Israel darin zu ermutigen, darauf hinzuarbeiten, die in seinen Gründungsdokumenten formulierten Ideale zu verwirklichen – eine Aufgabe, die Israel mit vielen Völkern der Welt teilt

- Indem wir religiösen und ethnischen Minderheiten, einschließlich der Christen, die innerhalb des jüdischen Staates leben, gleiche Rechte garantieren.
- Indem wir eine gerechte und friedvolle Lösung des israelisch-palästinensischen Konflikts erreichen.

Ein Aufruf an christliche wie jüdische Gemeinden und an Andere

Wir verpflichten uns auf die folgenden Ziele und laden Juden, Christen und Muslime gemeinsam mit allen Menschen des Glaubens und guten Willens ein, einander stets zu respektieren und die Unterschiede und die Würde des jeweils Anderen zu achten.

9. Interreligiöse und interkulturelle Erziehung zu fördern

- Indem wir negative Bilder Anderer bekämpfen und die grundlegende Wahrheit lehren, dass jeder Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist.
- Indem wir der Beseitigung von Vorurteilen gegenüber dem Anderen hohen Vorrang im Erziehungsprozess einräumen.

- Indem wir zum wechselseitigen Studium religiöser Texte ermutigen, so dass Juden, Christen, Muslime und Mitglieder anderer religiöser Gruppen von- und miteinander lernen können.
- Indem wir gemeinsames gesellschaftliches Handeln beim Verfolgen gemeinsamer Werte unterstützen.

10. Interreligiöse Freundschaft und Zusammenarbeit sowie soziale Gerechtigkeit in der globalen Gesellschaft zu fördern

- Indem wir uns an der Einzigartigkeit jedes Menschen erfreuen und jedes Menschen politisches, wirtschaftliches und soziales Wohlergehen fördern.
- Indem wir Mitglieder von Glaubensstraditionen, die in eine neue Heimat emigriert sind, wo sie zur religiösen Minderheit geworden sind, als gleichberechtigte Bürger anerkennen.
- Indem wir nach gleichen Rechten für alle Menschen streben, ungeachtet ihrer Religion, ihres Geschlechts oder ihrer sexuellen Orientierung.
- Indem wir erkennen und uns damit auseinandersetzen, dass es in jeder Tradition, auch der eigenen, Gefühle religiöser Überlegenheit und damit einhergehend ein Gefühl gibt, andere Religionen seien weniger wert.

11. Den Dialog mit politischen und wirtschaftlichen Institutionen zu verstärken

- Indem wir mit politischen und wirtschaftlichen Institutionen zusammenarbeiten, wo immer es möglich ist, um interreligiöse Verständigung zu fördern.
- Indem wir das wachsende Interesse politischer und wirtschaftlicher Gruppen an interreligiösen Beziehungen nutzen.
- Indem wir Diskussionen mit politischen und wirtschaftlichen Institutionen über die dringende Notwendigkeit von Gerechtigkeit in der globalen Gemeinschaft anregen.

12. Mit all jenen Verbindung zu suchen, deren Arbeit auf die Forderungen der Verantwortung für die Umwelt antwortet

- Indem wir das Bekenntnis zu dem Glauben stärken, dass jedem Menschen die Fürsorge für die Erde anvertraut ist.

- Indem wir die gemeinsame jüdische und christliche biblische Verpflichtung gegenüber der Schöpfung und die Verantwortung anerkennen, sie im öffentlichen Diskurs und Handeln zum Tragen zu bringen.

All diesen Herausforderungen und Verantwortlichkeiten fühlen wir – der Internationale Rat der Christen und Juden und seine Mitgliedsorganisationen – uns verpflichtet.

Berlin, Juli 2009

Bei der internationalen Konferenz und der jährlichen Mitgliederversammlung des Internationalen Rats der Christen und Juden.

DIE GESCHICHTE EINER BEZIEHUNG IM WANDEL

EINFÜHRUNG

Vor gerade einmal vierzig Jahren erhaschte die ganze Menschheit einen ersten Blick vom Mond auf die Erde und gewann eine neue Perspektive auf die Schönheit und Zerbrechlichkeit unseres Planeten. Was auch immer unsere Unterschiede sein mögen, jene Fotos aus der Weite des Weltraums zeigten uns unsere gemeinsame Heimat. Die Frage, wie wir füreinander und für unsere Welt Sorge tragen, gewann neue Dringlichkeit.

Für viele Juden und Christen rief diese Sicht auf unseren Planeten den Ausruf des Psalmisten in Erinnerung: „Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst?“ Sowohl die antike Poesie der Psalmen als auch die Technologie, die uns zum Mond brachte, veranlassen uns dazu, innezuhalten und über unsere menschliche Berufung nachzudenken.

Das Nachdenken zwingt uns, die Narben anzuerkennen, die unser Planet trägt, einschließlich der Folgen von Kriegen, des Missverhältnisses, was Wohlstand und Zugang zum Lebensnotwendigen betrifft, sowie des Raubbaus an den Ressourcen. Wir sind uns dessen bewusst, dass Gewalt das Gewebe der Menschheit zerreißt und Furcht verstärkt.

Die Religion, so gestehen wir, ist in diese Gewalt verstrickt gewesen. Über die Jahrhunderte hinweg haben Männer und Frauen die Religion dazu benutzt, die Verunglimpfung und

Verfolgung jener zu motivieren und zu rechtfertigen, deren Glaube sich von ihrem eigenen unterschied. Gewalt im Namen der Religion hat zu Blutvergießen geführt und die Religion selbst pervertiert. Immer, wenn die Religion sich an Gewalt mitschuldig macht, muss sie in Frage gestellt werden.

Wenn Religionen Dienst an Anderen und Achtung vor jenen fördern, die anders sind, sind sie machtvolle Kräfte des Guten. Sie inspirieren Fürsorge für den Anderen und Güte. Sie fordern uns dazu heraus, nach einer Zeit zu streben, in der Menschen „ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen; kein Volk wird gegen das andere ein Schwert aufheben, und sie werden hinfort nicht mehr kriegen lernen“ (Jesaja 2,4).

Die Beziehung zwischen Christen und Juden ist ein solches Schwert, das zur Pflugschar umfunktioniert wird. Die Geschichte dieser beiden Völker ist weitgehend von Rivalität und Konflikt geprägt. Jahrhunderte christlicher Herabsetzung des Judentums und des Machtmissbrauchs haben zum Antisemitismus beigetragen und einen fruchtbaren Boden für den nationalsozialistischen Völkermord an den Juden bereitet. Konfrontiert mit dem Schrecken dieser Finsternis haben sich Juden und Christen einander im Dialog zugewandt, auf der Suche nach dem Licht gegenseitigen Verständnisses und wechselseitiger Freundschaft.

Dieser andauernde Dialog setzt die Arbeit fort, die 1947 im schweizerischen Seelisberg begonnen wurde. Dort rief eine multinationale Gruppe aus 65 Juden und Christen die christlichen Kirchen dazu auf, über ihr Verständnis des Judentums und ihre Beziehung zu Juden nachzudenken und beides zu erneuern. Ihr Aufruf wurde bekannt als die Zehn Thesen von Seelisberg.

Wir, Mitglieder des Internationalen Rats der Juden und Christen, sind mehr als sechs Jahrzehnte nach der Seelisberger Konferenz zusammengekommen, durchdrungen vom Geist ihres Werks. Wir sind uns dessen bewusst, dass die Menschheit noch immer von Völkermord heimgesucht wird, dass der Hass gegen Andere auch weiterhin Gewalt anheizt. Doch die Heilung der Beziehung zwischen Christen und Juden in den Jahren seit Seelisberg zeigt, dass sich Feindschaft und Feindseligkeit verwandeln lassen. Diese Stellungnahme wurde gemeinsam von Juden und Christen verfasst und richtet sich an die jüdischen und christlichen Gemeinden

sowie an alle Menschen guten Willens. Sie ist aus unserer Überzeugung erwachsen, dass unser Planet, wenn religiöse Menschen sich dem Werk der Versöhnung verpflichten, friedlicher wird. Die Erklärung entspringt dieser Erkenntnis und dieser Hoffnung.

A. DIE INNERE VERFLOCHTENHEIT DES LEBENS VON JUDEN UND CHRISTEN ÜBER DIE JAHRHUNDERTE

1. Ein ambivalentes Verhältnis

Christentum und Judentum sind unter den Weltreligionen durch eine einzigartige Beziehung miteinander verbunden. Juden wie Christen betrachten die Texte des biblischen Israel als Heilige Schrift, auch wenn sie jene Texte auf unterschiedliche Weise anordnen und deuten. Christen und Juden teilen viele religiöse und ethische Grundsätze, obwohl sie einige gemeinsame Begriffe unterschiedlich verstehen. Juden und Christen erwarten für die Welt ein ähnliches Schicksal in einem messianischen Zeitalter, stellen sich allerdings das Kommen dieses Zeitalters auf unterschiedliche Weise vor. Tatsache ist, dass Christentum und Judentum sich über viele Jahrhunderte hinweg miteinander auseinandergesetzt und dabei bisweilen die religiösen Vorstellungen und Bräuche der jeweils anderen Religion beeinflusst haben. All diese Kräfte haben zu einem zwiespältigen Verhältnis geführt, das den Umgang miteinander geprägt hat.

Die beiden Traditionen sind auch deshalb miteinander verbunden, weil Jesus als Jude geboren wurde, gelebt hat und gestorben ist. Die ersten Christen waren Juden, und erst Jahrhunderte – nicht Jahrzehnte – nach dem Tode Jesu haben sich Judentum und Christentum in einem Prozess, der sich an verschiedenen Orten auf unterschiedliche Weise vollzog, voneinander getrennt. Die römische Zerstörung Jerusalems und seines Tempels im Jahre 70 und die Verfolgungen von Christen gehörten mit zu den Faktoren, welche die Verfasser der Evangelien und ihre frühen Interpreten dazu veranlassten, die Rolle des römischen Statthalters bei der Hinrichtung Jesu herunterzuspielen. Sie versuchten zudem zu erklären, weshalb viele Juden nicht den christlichen Behauptungen über Jesus zustimmten. Schmähungen waren oft die Folge. Christen betrachteten Juden nun als obsoletes Bundesvolk, das durch das neu mit dem Bund beschenkte Gottesvolk der christlichen Kirche ersetzt worden sei. Christliche Autoren betrachteten die christliche Kirche zunehmend als das neue und wahre Israel (*verus Israel*). Diese Substitutionstheologie wird

vielfach als „Supersessionismus“ bezeichnet. Doch über viele Jahrhunderte fühlten sich viele Heidenchristen auch weiterhin von den Synagogen angezogen und waren dort willkommen, auch zu Pessach.

Christliche Lehrer wie Johannes Chrysostomos (ca. 350–407) beklagten die Anziehungskraft der Synagoge und hielten gehässige Predigten gegen Juden und Judentum, mit denen sie zu einem – als *adversus Judaeos* – bekannten literarischen Genre beitrugen. Sie beharrten darauf, dass die Juden das Alte Testament nicht verstünden und das Judentum der Rabbinen auf einem Irrtum beruhe. Augustinus von Hippo (354–430) stellte die Juden als Kinder Kains dar, deren Zerstreuung und Erniedrigung als Gottes Strafe zu verstehen sei. Die Juden, so behauptete er, dienten als Zeugen der christlichen Wahrheit, und ihnen solle daher kein Schade zugefügt werden. Diese grundlegende theologische Auffassung blieb für die folgenden tausend Jahre einflussreich.

Sobald das Christentum im späten vierten Jahrhundert als offizielle Religion des Römischen Reichs etabliert war, wurde die Situation der Juden schwieriger. Römische Gesetzbücher wie der *Codex Justinianus* begannen die jüdischen Rechte auszuhöhlen. Diese Aushöhlung vollzog sich allmählich während der folgenden vier Jahrhunderte, zur selben Zeit, als das christianisierte Rom auch große Anstrengungen unternahm, die Heiden und jene zu besiegen, die als christliche Häretiker galten.

Im sechsten Jahrhundert hatten sich Judentum und Christentum vollständig voneinander getrennt, und jüdische Formen des Christentums hatten zu bestehen aufgehört. Über die Jahrhunderte waren Christen und Juden jedoch durch ihre Verehrung für dieselbe Heilige Schrift miteinander verflochten. Größtenteils ist das, was die Christen „Altes Testament“ und die Juden „Tanach“ nennen, ein und dasselbe, obwohl Inhalt und Struktur beider Bücher und die Interpretationsmethoden sich voneinander unterscheiden. Daher die Aussage: „Juden und Christen sind durch dieselbe Bibel getrennt.“ Juden und Christen sind zudem durch mehrere theologische Überzeugungen getrennt, insbesondere durch die christliche Behauptung der Göttlichkeit Jesu.

Da Juden sowohl in der islamischen Welt als auch in der Christenheit eine Minderheitsgruppe waren, dachten sie über mögliche Gründe für die Blüte beider Überlieferungen nach. Eine Auffassung hielt das Christentum für eine Form des Götzendienstes. Eine andere stufte das Christentum

gemäß den Noachidischen Geboten ein, die nichtjüdische ethische Maßstäbe definierten, ohne eine Bekehrung zum Judentum zu verlangen. Eine dritte Anschauung, die Juda Halevi (1075–1141) und Maimonides (1135–1204) vertraten, bekräftigte, dass das Christentum die Völker in die Verehrung des Gottes Israels eingeführt und so den Weg zur Erlösung vorbereitet habe. Das positive Argument des Menachem Ha-Meiri (1249–1316) lautete, das Christentum solle als eine Form des Monotheismus verstanden werden. Er prägte die Wendung „durch die Wege der Religion gebundene Völker“, um bestimmte rabbinische Gesetze zu interpretieren und eine fruchtbarere Interaktion zwischen Juden und Christen zu ermöglichen.

Verbreitete Vertreibungen und antijüdische Aktivitäten in Westeuropa kennzeichnen das Spätmittelalter, grob gesprochen, die Zeit nach 1000, und führten zum sozialen Niedergang oder zur Zerstörung der dortigen jüdischen Gemeinden. Als die westliche Christenheit homogener wurde, galten Juden als die letzte „andere“ Gruppe. Vor allem während des Ersten Kreuzzugs (1096) löschte die von der christlichen Predigt inspirierte Gewalt des Pöbels Dutzende jüdischer Gemeinden aus. Im Verlaufe der Zeit – und trotz der Bemühungen verschiedener Päpste – wurden Juden des Ritualmords an christlichen Kindern, der Schändung christlicher Hostien oder der Verursachung des Schwarzen Todes bezichtigt. Sie wurden als „Kinder des Teufels“ dämonisiert. Diese Beschuldigungen führten gewöhnlich zu Gruppenvertreibungen oder -hinrichtungen. Auf Geheiß Papst Gregors IX. und mit Hilfe der Inquisition wurden Tausende jüdischer Bücher verbrannt (Paris 1242). Christliche Geistliche hielten Bekehrungspredigten, denen beizuwohnen die Juden gezwungen wurden, und veranstalteten Zwangsdisputationen (etwa 1240 in Paris oder 1263 in Barcelona). Das Vierte Laterankonzil (1215) verlangte, dass Juden ein kennzeichnendes Abzeichen tragen mussten. Im 16. Jahrhundert waren Juden – mit der bemerkenswerten Ausnahme Roms – aus einem Großteil Westeuropas vertrieben worden. Seit 1555 waren sie in einigen Städten, darunter Rom, Venedig und Prag, auf Ghettos beschränkt. Reisen waren strikt begrenzt, und die Juden wurden oft nachts in ihr Ghetto eingeschlossen.

Es gab einige Ausnahmen dieser Feindseligkeit. Die *Convivencia* beschreibt die verhältnismäßige „Koexistenz“ von Juden, Christen und Muslimen im mittelalterlichen Spanien und Portugal bis zum 13. Jahrhundert. In Nordeuropa lebten Juden und Christen im Allgemeinen friedlich und in frucht-

barem Austausch zusammen. Ein vollständig negatives Bild des jüdischen Lebens im christlichen Europa in dieser Zeit übersieht die Fortexistenz und Ausbreitung jüdischer Ansiedlung in dieser Region.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts führte zu positiveren Einstellungen gegenüber Juden unter Christen. Die humanistische Tradition betonte die fortdauernden Qualitäten der jüdischen theologischen Lehre. Zwar lösten die Religionskriege zwischen Katholiken und Protestanten auch antijüdische Gewalt aus, die zum Teil durch Luthers Traktat *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) inspiriert war, doch es gab auch kleinere philosemitische christliche Reformbewegungen. Die Wiedertäufer und die calvinistische Kirche etwa beurteilten das Festhalten des Judentums an den Lehren des Alten Testaments mit Wohlwollen, auch wenn sie behaupteten, die Juden verstünden diese nicht vollständig.

Das Interesse am christlichen Alten Testament trug dazu bei, in den Niederlanden und später in einigen amerikanischen Kolonien Juden gegenüber Toleranz zu fördern. Zur Zeit der amerikanischen Revolution halfen das rasche Anwachsen religiöser Gruppen, der zunehmende Wunsch nach einer Trennung von Kirche und Staat sowie die aufklärerische Betonung der Rechte des Einzelnen ein freundlicheres Klima gegenüber Juden zu schaffen. Obwohl christliche Siedler und Missionare die Ablösungstheologie in die Neue Welt mitbrachten, milderte sich deren gesellschaftliche Auswirkung in Regionen, in denen die grundlegenden Menschenrechte betont wurden, ab.

Bemerkenswert im 16. Jahrhundert war auch eine kleine englisch-protestantische millenarische Bewegung, die die jüdische Rückkehr ins Land Israel als wesentliches Element der Wiederkunft Christi betonte. Diese Idee breitete sich dann nach Kontinentaleuropa und im 18. Jahrhundert nach Nordamerika aus.

2. Das Jahrhundert vor Seelisberg

Im 19. Jahrhundert wurde der Diskurs zwischen Juden und Christen zum Teil etwas positiver. Die Juden Mittel- und Osteuropas durften das Ghetto verlassen und begannen sich in die herrschende europäische Gesellschaft zu integrieren. Der Wunsch, sich zu assimilieren, veranlasste einige Juden jedoch auch, ihr Erbe zu verbergen oder preiszugeben. Einige – von missionarischen Absichten getriebene – Christen hegten nun ein stärkeres

Interesse am jüdischen Volk und seinen Glaubensüberzeugungen und -praktiken. Der Versuch, den historischen Jesus neu zu entdecken, veranlasste einige Gelehrte zu einem größeren Interesse am Judentum des ersten Jahrhunderts, wobei sie allerdings häufig die Unterschiede zwischen Jesus und seinen angeblich korrupten jüdischen Zeitgenossen hervorhoben. In dieser Zeit sahen sich Christen und Juden aus unterschiedlichen Gründen zum Gespräch veranlasst. Juden wollten ihr Los in der Gesellschaft verbessern und strebten nach Bürgerrechten. Christen wollten Juden zur Konversion bewegen oder die Angleichung des Judentums an das Christentum fördern.

Der Antisemitismus – zunehmend in rassistischen Kategorien verstanden – wurde immer selbstverständlicher Teil des Lebens der europäischen Gesellschaft. Die übereilte Verurteilung des loyalen französischen Offiziers Alfred Dreyfus wegen Spionage, die auf der Grundlage einer höchst fragwürdigen Beweislage erfolgte, war eine öffentliche Sensation. Vom Staat geförderte Verfolgungen oder Pogrome in Russland und anderen Teilen Osteuropas führten zur Massenemigration nach Westeuropa und in die Vereinigten Staaten. Ereignisse wie diese begannen einen dunklen Schatten auf die europäische Judenheit zu werfen. Einige Politiker begannen nun auch pseudo-wissenschaftliche Behauptungen hinsichtlich der angeblichen „arischen“ Rassenüberlegenheit und jüdischen Minderwertigkeit für ihre Zwecke auszunutzen.

Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert begannen sich jedoch einige jüdische und christliche Gelehrte ernsthaft für die jeweils andere Religion zu interessieren. Ihre Schriften verkörperten die Entstehung eines weiteren Augenblicks der positiven Einstellung zwischen Angehörigen der beiden Glaubensüberlieferungen.

Abraham Geiger (1810–1874), ein führender deutscher Reformrabbiner, war einer der ersten jüdischen Gelehrten, die Jesus in den Kontext des Judentums des ersten Jahrhunderts stellten. Hermann Cohen (1842–1918), ein deutscher Philosoph und Marburger Professor, begann ausführliche Kritiken des Christentums zu verfassen. Franz Rosenzweig (1886–1929) entwarf eine Lehre der zwei Bundesschlüsse. Martin Buber (1875–1965) erkannte das Christentum als Weg zu Gott an, in der Hoffnung, Christen würden das gleiche mit Blick auf das Judentum tun. Claude Montefiore (1858–1938), ein liberaler Führer des englischen Judentums und Gelehrter, verfasste eine positive Studie zu den Evange-

lien. Joseph Klausner (1874–1958) erörterte Jesus und Paulus im Kontext des jüdischen Messianismus.

Léon Bloy (1846–1917), Joseph Bonsirven (1880–1958), Herbert Danby (1889–1953), Robert Travers Herford (1860–1950), Charles Journet (1891–1975) und Jacques Maritain (1882–1973) gehörten zu den ersten christlichen Gelehrten, die ausführlich über den Talmud, den Midrasch und die Mischna schrieben oder für ein bejahendes theologisches Verständnis des Judentums und des jüdischen Volkes eintraten. Ihre Forschung forderte die Christen dazu heraus, das rabbinische Judentum zu würdigen und Zerrbilder der Pharisäer zu beseitigen. George Foot Moore (1851–1931) veröffentlichte ein dreibändiges Werk mit dem Titel *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. James Parkes, ein anglikanischer Geistlicher, der in den 1930er Jahren in Mitteleuropa tätig war, war einer der ersten Christen, die vor den Gefahren des Nationalsozialismus warnten. In seinem Buch *The Conflict of Church and Synagogue: A Study of the Origins of Antisemitism* machte er die Jahrhunderte christlicher antijüdischer Lehre für den zeitgenössischen Antisemitismus verantwortlich.

Das frühe 20. Jahrhundert war zudem Zeuge der Anfänge eines wissenschaftlichen Dialogs. Ein Parlament der Weltreligionen kam 1893 in Chicago zusammen. Seit ihren Anfängen im Jahre 1904 hatte die London Society for the Study of Religions auch einige jüdische Mitglieder, darunter Claude Montefiore. Und 1927 wurde die *London Society of Jews and Christians* gegründet. 1936 entstand der *World Congress of Faiths*, dem Mitglieder aller Religionen angehörten.

Auch praktische Angelegenheiten brachten einige Juden und Christen zusammen. Im Wahlkampf um das amerikanische Präsidentenamt 1924 war Alfred E. Smith, ein Katholik, der ohne Erfolg die Nominierung als Kandidat der Demokraten erstrebte, Schmähungen des Ku Klux Klan ausgesetzt, deren Mitglieder auch antisemitisch waren. Ihr Slogan „America for the Americans“ bedeutete eine Bedrohung für alle Minderheiten. Um ihrem Einfluss entgegenzutreten, riefen der *Federal Council of Churches of Christ in America* und der *B'nai B'rith* ein von Juden und Christen getragenes Komitee des guten Willens ins Leben. Vier Jahre später, als Smith zum demokratischen Präsidentschaftskandidaten wurde, tat sich die Römisch-Katholische Kirche mit Protestanten und Juden zusammen und sie gründeten die *National Conference of Christians and Jews*, die von den 1940er bis zu den 1980er Jahren für die Ausrichtung einer jährlichen „Woche der Brüderlichkeit“ bekannt war.

Mitte der 1930er Jahre kamen Flüchtlinge aus Nazi-Deutschland nach Großbritannien, wo jüdische Organisationen sich zunehmend schwer taten, sich um die große Zahl an Einwanderern zu kümmern. 1936 umfasste ein neu gebildetes Inter-Aid Committee Vertreter zahlreicher jüdischer und christlicher Wohlfahrtsorganisationen. Auch wenn die Hilfe für die Flüchtlinge vielfach ausblieb, wurde 1938, nach dem Generalangriff auf Synagogen und jüdisches Eigentum während der sogenannten „Kristallnacht“, eine Bewegung für Flüchtlingskinder ins Leben gerufen, mit dem Ziel, für jüdische Kinder, die von ihren Eltern nach England und Schottland geschickt worden waren, ein passendes Heim zu finden.

Zu Beginn des Zweiten Weltkriegs erkannten viele Menschen nicht die Bedrohung, die von den Nationalsozialisten ausging, und einige prominente Christen unterstützten sie sogar. Andere führende christliche Theologen begannen den Antisemitismus der Nazis anzuprangern und erkannten zugleich die darüber hinausgreifende Notwendigkeit, bessere Beziehungen zwischen Christen und Juden zu fördern. William Temple, der Erzbischof von Canterbury, berief im März 1942 eine Versammlung ein, die zur Entstehung des *Council of Christians and Jews* führte. Bestand eines der Ziele der Organisation darin, alle Formen rassistischer und religiöser Intoleranz zu bekämpfen, so wurde der Akzent vor allem auf die Bekräftigung der Juden und Christen gemeinsamen moralischen Werte sowie auf die Bildungsarbeit – insbesondere unter jungen Menschen – gelegt. William W. Simpson, ein methodistischer Geistlicher, der an den Bemühungen um die Flüchtlinge beteiligt gewesen war, wurde zum Sekretär ernannt. Er hatte diese Stellung bis 1974 inne.

3. Die Seelisberger Konferenz und die Anfänge des Internationalen Rats der Juden und Christen

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wurde das Ausmaß der Shoah – der Ermordung von zwei Dritteln der europäischen Judenheit, eines Drittels der jüdischen Gemeinschaft weltweit – in der ganzen Welt bekannt. Juden und Christen begannen zu untersuchen, auf welche Weise die traditionelle christliche Lehre zum industriellen Völkermord des Dritten Reiches beigetragen und ihn sogar gefördert haben könnte. Jules Isaac trieb diese Forschung voran, als er in *Jésus et Israël* (1948) die Wechselwirkung zwischen dem Antijudaismus der christlichen Theologie und dem rassenbiologischen Antisemitismus hervorhob. Der Titel seiner zweiten Studie *L'Enseignement du mépris* benannte, was es zu identifizieren und

aus der christlichen Theologie zu entfernen galt: *die Theologie der Verachtung*.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs erkannten William Simpson und andere, dass ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen auf internationaler Ebene aufgebaut werden musste. 1946 fand in Oxford eine Konferenz statt. Dekan Heinrich Gruber aus Berlin und Hermann Maas aus Heidelberg, beides christliche Pastoren, erhielten eine Sondergenehmigung, um teilnehmen zu können. Rabbiner Leo Baeck, die führende Gestalt der deutsch-jüdischen Gemeinschaft während des Dritten Reiches, der Theresienstadt überlebt hatte und nun nach dem Krieg als Emigrant in London lebte, war einer der Redner. Die Teilnehmer der Konferenz beschlossen, dass sobald wie möglich ein Dringlichkeitstreffen zum Problem des Antisemitismus in Europa abgehalten werden sollte. Es fand 1947 im Schweizer Dorf Seelisberg statt.

In der Geschichte des jüdisch-christlichen Dialogs wird auf die Konferenz von Seelisberg vornehmlich auf Grund der Zehn Thesen Bezug genommen, die sich konkret an „die Kirchen“ wandten. Die ersten vier Thesen betonten die tiefe, grundlegende Verwurzelung des Christentums im Judentum. Die folgenden sechs Thesen machten deutlich, dass das Judentum in der christlichen Lehre nicht länger negativ dargestellt werden dürfe. Diese Herausforderung bildete eine der Grundlagen für die nachfolgende Erforschung der komplexen Beziehungen zwischen den beiden religiösen Traditionen.

Auch wenn viele Christen damals die Zehn Thesen für eine kühne Erklärung hielten, wird nun Juden und Christen gleichermaßen zunehmend klar, dass das Dokument der Aktualisierung und neuer Perspektiven bedarf. So erörtert das Seelisberger Dokument etwa an keiner Stelle die Bedeutung der Bundestheologie. Auch Fragen wie jene nach dem religiösen Pluralismus oder dem Staat Israel werden darin nicht angesprochen – dies sind jedoch für den gegenwärtigen interreligiösen Dialog entscheidend wichtige Themen. Die Zehn Thesen wandten sich zudem nur an Christen. Heute, nach sechs Jahrzehnten des ausgedehnten Dialogs, müsste ein neuer Text angemessenerweise Christen wie Juden ansprechen. Auch spiegelt die Einführung zu den Zehn Thesen den Einfluss der Begrifflichkeit des Dritten Reiches wider, etwa indem sie die Wendung „jüdisches Problem“ oder „Judenfrage“ verwendet, als sei der Antisemitismus nicht in erster Linie ein „Problem der Nichtjuden“.

Obwohl die Zehn Thesen von Seelisberg über die Jahrzehnte hinweg in vielfacher Hinsicht zur Verbesserung des jüdisch-christlichen Verhältnisses beigetragen haben, ist die Zeit nunmehr reif für eine Verfeinerung der Erklärung, und zwar sowohl um der Widerlegung gegenwärtiger antijüdischer Theologien und des Antisemitismus willen als auch damit Juden und Christen gemeinsam notwendige umfassendere menschliche Angelegenheiten ansprechen können.

Die Dringlichkeitskonferenz zum Antisemitismus in Seelisberg 1947 rief auch zur Schaffung eines Internationalen Rates der Christen und Juden „ohne Verzögerung“ auf. Im folgenden Jahr wurde im schweizerischen Fribourg eine Verfassung für die entstehende Organisation angenommen, ein Büro in Genf eröffnet und eine Adresse in London eingerichtet.

Die Anfangsphase der Existenz des ICCJ dauerte nur kurz. Die Mitgliedsorganisation aus den Vereinigten Staaten – die *National Conference of Christians and Jews* (NCCJ) – kam nach dem Treffen in Fribourg zu dem Schluss, ein internationaler Rat der Christen und Juden werde ein zu enges und zugleich zu stark religiöses Programm verfolgen, um den Antisemitismus und andere Formen des Gruppenvorurteils wirksam zu bekämpfen. Sie schuf ein *World Brotherhood-Projekt*, während die christlich-jüdischen Dialoggruppen in Europa sich weiterhin vor allem auf die Verbesserung der Beziehungen zwischen Juden und Christen konzentrierten. Das Büro des ICCJ in Genf wurde geschlossen, während die Londoner Adresse fortbestand.

In den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg wurde eine Anzahl wichtiger Erklärungen und Dokumente veröffentlicht. In seiner ersten Versammlung in Amsterdam 1948 erklärte der Weltrat der Kirchen, der Antisemitismus, „unabhängig von seinem Ursprung [sei] absolut unvereinbar mit dem Bekenntnis und der Praxis des christlichen Glaubens. ... [Er] ist eine Sünde gegen Gott und die Menschen.“ Obwohl die Erklärung kraftvoll und präzise war, bedurfte es nach wie vor der Erforschung der Art und Weise, in der christliche antijüdische Lehren und Handlungen den Antisemitismus geprägt und genährt hatten – ein Thema, das für den ICCJ in seinem Anfangsstadium von besonderem Interesse war.

Eine weitere Herausforderung ergab sich, als 1950 eine Anweisung des Vatikan, die den ICCJ beschuldigte, er sei „indifferent“, d.h. er halte alle Religion für gleich gültig, Katholiken daran hinderte, mit dem ICCJ

zusammenzuarbeiten. Diese Beschränkung änderte sich vollständig, als die katholische Kirche während des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) eine positivere Haltung gegenüber anderen Religionen annahm.

Dennoch arbeitete eine wachsende Anzahl europäischer jüdisch-christlicher Dialoggruppen Mitte der 1950er Jahre an der Schaffung eines „Informal Liaison Committee“ und 1962 an der Gründung eines „International Consultative Committee“ zusammen, das unter der Leitung William Simpsons stand. Nachdem sich der NCCJ diesem Beratungsgremium angeschlossen hatte, schlug dessen Repräsentant auf einem Treffen 1974 im schweizerischen Basel vor, der Name des Komitees solle „International Council of Christian and Jews“ lauten. So wurde der ICCJ – 26 Jahre nach seiner ersten Gründung auf der Konferenz von Fribourg 1948 – endlich Wirklichkeit.

B. SECHS JAHRZEHNTE DES WACHSTUMS

1. Entwicklungen im Bereich der Bibelwissenschaft

Die Gelehrten, die sich der historisch-kritischen Erforschung des christlichen Alten Testaments widmeten, erzielten während des 19. Jahrhunderts bedeutende Fortschritte: Die biblischen Texte wurden vor dem Hintergrund zeitgenössischer Schriften untersucht, die philologische Forschung blühte und es bestand ein großes Interesse an der Rekonstruktion der Geschichte des antiken Israel.

Einige einflussreiche Gelehrte jedoch, wie etwa Julius Wellhausen (1844–1918), verkündeten eine christliche Lehre der Verachtung der Juden, indem sie behaupteten, alttestamentliche Passagen ließen sich daran datieren, wie sie eine „authentische Spiritualität“ widerspiegeln. Wellhausen und andere machten geltend, die Texte, die sie als engstirnig und starr beurteilten, seien Beweis für einen Niedergang von der hochstehenden Spiritualität der hebräischen Propheten zu einer sterilen Gesetzmäßigkeit, die angeblich im Judentum nach dem Babylonischen Exil vorgeherrscht habe. Die unausgesprochene Botschaft – von einigen späteren christlichen Gelehrten ganz explizit zur Sprache gebracht – lautete, bei der Jesusbewegung habe es sich um eine religiöse Reformation gehandelt, die zu den authentischen hebräischen Quellen zurückgekehrt sei und sie – gegen ihre Verzerrung durch das gesetzliche Judentum – in ihrem ursprünglichen Sinne gedeutet habe. Diese Charakterisierung wurde mit dem Fachbegriff des „Spätjudentums“ verbunden – eine zwar vermeint-

lich, in Wirklichkeit jedoch alles andere als neutrale Form der Beschreibung des jüdischen Glaubens und Lebens zur Zeit Jesu.

Lässt sich gemäß diesem Konstrukt das nachexilische Judentum oder Judentum des Zweiten Tempels im Sinne eines durch eine seelenlose Spiritualität gekennzeichneten religiösen Scheiterns beschreiben und kann man das Judentum zur Zeit Jesu als „spät“ darstellen, so hätte ein spirituell legitimes Judentum zu existieren aufgehört und das heutige Judentum hätte keine Existenzgrundlage. Die biblische Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg hat solche eigennützigen Argumente in Frage gestellt.

Die Entdeckung von Texten wie der Schriftrollen von Qumran und der Nag Hammadi-Bibliothek und haben die Bibelforscher daran erinnert, dass sich Judentum und Christentum während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung durch eine beträchtliche Vielfalt auszeichneten. Gelehrte, die zum historischen Jesus und zu Paulus forschen, haben zudem erkannt, dass ihr Programm und ihre Methoden bisweilen auf anfechtbaren Voraussetzungen beruhten. Vorangegangene Generationen von Forschern haben Jesus und Paulus als ständig mit ihren Zeitgenossen streitend dargestellt, doch eine wachsende Anzahl von Gelehrten setzt sich nun mit der historischen Tatsache auseinander, dass Jesu und Paulus' Debatten mit ihren jüdischen Zeitgenossen ihre feste Verwurzelung im Judentum und ihre fortdauernde Identifizierung mit ihm widerspiegeln. Der Neutestamentler Lloyd Gaston machte geltend, alles in der kritischen Forschung, das Jesus wie einen Juden des ersten Jahrhunderts erscheinen lasse, sei dem vorzuziehen, was ihn wie einen Christen des 20. Jahrhunderts klingen lasse.

Das offenkundigste Beispiel einer wissenschaftlichen Neubewertung betrifft die Rolle des „Gesetzes“ im Neuen Testament. Die Gelehrten pflegten das „Gesetz“ als „aufgehoben“, „annulliert“ oder „ersetzt“ zu beschreiben. Die gegenwärtige Forschung vermeidet gewöhnlich diese anachronistischen antinomischen Darstellungen des frühesten Christentums. Jesus wird vielfach nicht als Lehrer dargestellt, der das „Gesetz“ in Frage stellte, sondern als jemand, dessen Lehre in der *Tora* (dem Pentateuch), den *Neviim* (den Propheten) und den *Ketuvim* (den Schriften) gründete. Texte wie Matthäus 5,17: „Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“ erhalten in gegenwärtigen Studien stärkeres Gewicht.

Die neuere Forschung stellt den historischen Paulus verstärkt in erster Linie als „Apostel der Heiden“ (vgl. Römer 11,13; Galater 2,8) dar. Seine Sendung bestand nicht darin, die jüdische Torafrömmigkeit zu verurteilen, sondern darin, die Nichtjuden in eine Bundesbeziehung mit dem Gott Israels einzuladen. Die motivierende Kraft seiner Theologie ist *Einbeziehung*, nicht *Ausschluss*. Seine apostolische Vision, so könnte man sagen, kommt nirgendwo deutlicher zur Geltung als in Römer 15,8f.: „Christus ist ein Diener der Juden geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheißungen zu bestätigen, die den Vätern gegeben sind; die Heiden aber sollen Gott loben um der Barmherzigkeit willen.“

Eines der ständigen Themen, mit denen sich die Bibelwissenschaft konfrontiert sieht, ist der „Gottesmordvorwurf“: die Anschuldigung gegen die Juden, sie seien – kollektiv oder individuell – an der Ermordung Gottes schuldig (so nahegelegt etwa in 1 Thessalonicher 2,14–16; Matthäus 27,25; Johannes 19,13–16, Apostelgeschichte 3,14–15). Angesichts dessen, in welchem Maße diese Beschuldigung christliche Antipathie gegen die Juden angestachelt hat, sind die einschlägigen Texte des Neuen Testaments, die von einem „Prozess“ erzählen, der zur Hinrichtung Jesu geführt habe, von großer Bedeutung. Viele Forscher zögern, mit Blick auf diese Passagen den Begriff „Prozess“ zu verwenden, da so viele Fragen hinsichtlich ihrer historischen Zuverlässigkeit bestehen.

Ein beträchtlicher wissenschaftlicher Konsens besteht in der Übereinstimmung mit Krister Stendahls Aussage, dass „...als die Geschichte wuchs und sich fortentwickelte, die Last der Schuld an Jesu Kreuzigung sich von Pilatus auf die Hohenpriester, von den Hohenpriestern auf die Pharisäer und auf ‚die Juden‘ verlagerte.“ Die historische Forschung zum Tod Jesu hebt häufig vergessene Fakten wie die Reputation des Pontius Pilatus hervor. Der Schriftsteller Philo führt „die Bestechungen, Beleidigungen, Diebstähle, Gewalttaten und mutwilligen Verletzungen“ an, „die sich ständig wiederholenden Hinrichtungen ohne Prozess, die unaufhörliche, äusserst schwere Grausamkeit“. Dazu kommt, dass die Tempelführung von den römischen Behörden eingesetzt war und Kaiphas nur mit der Zustimmung des Pilatus als Hoherpriester fungieren konnte; die Kreuzigung wurde von den Römern als Strafe für Verbrechen gegen den Staat verwendet, und Jesus wurde als Prätendent der Stellung des „Königs der Juden“ gekreuzigt; nur ein winziger Teil des jüdischen Volkes dürfte zur Zeit seines Todes überhaupt von Jesus gehört haben; vor allem aber scheint Jesus beim gewöhnlichen Volk beliebt gewesen zu sein (vgl. Lukas 20,19).

Sowohl Kaiphas als auch Pilatus war daran gelegen, während der unberechenbaren Pessachzeit den Frieden aufrechtzuerhalten, und Jesus, der regelmäßig das Kommen des „Reiches Gottes“ verkündete, wurde als Bedrohung von Ordnung und Stabilität wahrgenommen.

Jede christliche Neigung, das jüdische Volk der Schuld am Tode Jesu zu bezichtigen, entbehrt jeglicher historischer Plausibilität. Diese Sichtweise ist zudem theologisch sinnlos. Aus christlicher Perspektive ist jeder Mensch schuld am Tode Jesu. Mit den Worten S. Mark Heims: „In dem Augenblick, in dem wir den Finger auf irgendwelche ‚sie‘ als Jesu Mörder richten, haben wir die Sünde begangen, welche gerade die Besonderheit des Kreuzes überwinden sollte.“

Tragischerweise ist die Praxis, neutestamentliche Texte als Beweis dafür zu deuten, dass die Juden von Gott verflucht worden seien und in der christlichen Gesellschaft erniedrigt werden sollten, in der europäischen Christenheit zur Gewohnheit geworden. Heute ist offenkundig, dass Christen bei der Interpretation jener neutestamentlichen Passagen, die Geringschätzung und Gegnerschaft gegen das Judentum hervorgerufen haben, eine besondere Verantwortung haben.

2. Die Wirkung der Shoah

Jedes Nachdenken über die Shoah muss Elie Wiesels Diktum bedenken, dem zufolge „die Opfer zu vergessen bedeutet, sie ein zweites Mal zu ermorden.“ Die Erinnerung an jene zu bewahren, die unter dem Nationalsozialismus ihr Leben verloren haben, bleibt für Juden wie Christen eine vorrangige Verpflichtung.

Die Shoah eröffnet Möglichkeiten für eine wirkungsvolle Reflexion über eine Reihe zentraler Fragestellungen, welche die globale Gesellschaft herausfordern. Für gläubige Menschen wird es zur zentralen Frage, zu verstehen, wie Gott dem Wohlergehen der Menschheit gegenübersteht. Wird Gott als allmächtig und zutiefst am Ergehen der Menschheit beteiligt dargestellt, so kann die Shoah das Bild eines gefühllosen Gottes hinterlassen, der seine göttliche Macht nicht nutzte, um jene zu retten, mit denen er in einer Bundesbeziehung stand. In einem anderen Sinne hinterlässt die Marginalisierung des Einflusses auf die menschliche Gesellschaft eine Leere, die nur zu leicht durch eine katastrophale Ideologie gefüllt wird. Die Herausforderung besteht somit darin, das Verständnis der

Beziehung zwischen Gott und der menschlichen Gemeinschaft so zu verfeinern, dass letztere als Bundespartnerin erscheint, der eine Mitverantwortung für die Zukunft der gesamten Schöpfung zukommt.

Die Reflexion über die Shoah treibt das Bemühen voran, die Menschenrechte und die Menschenwürde ins Zentrum des religiösen Glaubens zu stellen. Dass es erst des Massenmords der Nazis bedurfte, um internationale Bündnisse zu initiieren, die die Menschenrechte unterstützen und dem Völkermord entgegenzutreten, ist in hohem Maße tragisch. Die Glaubensgemeinschaften sind dazu verpflichtet, anzuerkennen, dass ihre Existenz niemals so gelebt werden kann, dass sie die Menschenwürde und die Rechte Anderer vernachlässigt oder beeinträchtigt.

Die Shoah legt Menschen aller Glaubensrichtungen die Verantwortung auf, religiöse Intoleranz und Gewalt zu bekämpfen. Der klassische christliche Antisemitismus stellt zwar nicht die einzige Ursache der Shoah dar, hat jedoch zu ihrer Umsetzung beigetragen und die christliche Opposition dagegen geschwächt. Keine religiöse Tradition kann eine moralische Führungsfunktion übernehmen, solange sie sich nicht selbst aller gewalttätiger Tendenzen entledigt hat, einschließlich der erniedrigenden Sprache und Metaphorik mit Blick auf jene, die außerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft stehen. Das stellt eine besondere Herausforderung für die religiöse Erziehung und Predigt dar.

Die Shoah spiegelt die Bedeutung der Solidarität über rassische, ethnische und religiöse Grenzen hinweg in Zeiten des relativen sozialen Friedens wider. Sind solche Bindungen nicht vorhanden, wenn es zu sozialen Krisen kommt, so wird es sich als schwierig oder unmöglich erweisen, sie kurzfristig unter Zwang zu schaffen.

Die Forschung zu den Rettern während der Shoah zeigt, dass moralische Erziehung Menschen in einem jungen Alter eingepflanzt werden muss, insbesondere in der Familie. Fürsorge für den Anderen muss zu einer tief verwurzelten, natürlichen Reaktion werden.

3. Wandel der Institutionen und ihrer Lehren

In den sechs Jahrzehnten seit Seelisberg haben zahlreiche christliche Kirchen – mit jeweils unterschiedlichem Grad an Autorität – Erklärungen zur Thematik der Juden und des Judentums sowie der christlich-jüdischen

Beziehungen veröffentlicht. Sie sind das Ergebnis der von der Shoah verursachten Selbstprüfung und einer präzedenzlosen Zahl ernsthafter Dialoge zwischen Juden und Christen. Einige Erklärungen sprechen historische Fragestellungen an, insbesondere die Shoah, andere setzen sich mit biblischen oder theologischen Themen auseinander. Kirchen, die über zentralisierte Autoritätsstrukturen verfügen, haben gewöhnlich eine größere Anzahl von Dokumenten hervorgebracht, deren Ziel darin besteht, die Bildungsarbeit und die Praxis zu verändern, während eher gemeindlich organisierte Kirchen dazu neigen, Texte für Studium und Diskussion zu produzieren. In jedem Fall liegt die Herausforderung darin, neue Perspektiven und Einstellungen durchgehend in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft zu verinnerlichen.

In der katholischen Kirche und in den traditionellen Reformationskirchen des Westens sind die folgenden Ideen häufig zur Sprache gebracht worden. Demgegenüber steht die östliche Christenheit im Allgemeinen erst am Anfang einer umfassenden Auseinandersetzung mit den Implikationen positiver Beziehungen zu den Juden.

- Juden bleiben in einer Bundesbeziehung mit Gott. Der „neue Bund“ der christlichen Kirchen hat Israels durch die Tora hindurch gelebtem Bund mit Gott kein Ende gesetzt.
- Die Herabwürdigung des Judentums und jegliche Form von Antisemitismus sind Sünde gegen Gott.
- Über die Jahrhunderte hinweg haben die christliche Predigt und Lehre mit zum Antisemitismus beigetragen. Bestimmte neutestamentliche Texte sind regelmäßig fehlinterpretiert oder aus dem Zusammenhang gerissen und verwendet worden, um Feindschaft zu schüren. Auf der Grundlage des Neuen Testaments lässt sich keine göttliche Verfluchung der Juden postulieren.
- Es besteht eine fortdauernde gottgewollte Beziehung zwischen Judentum und Christentum, die unter den Weltreligionen einzigartig ist. Das Judentum hat im göttlichen Plan seinen eigenen besonderen Zweck, der über den der Wegbereitung für das Christentum hinausgeht.
- Jesus war und blieb allezeit ein Jude, ein Sohn Israels. Er stand nicht im Gegensatz zur Tora oder zum Judentum seiner Zeit.
- Christen müssen lernen, das jüdische Selbstverständnis der eigenen religiösen Erfahrung zu verstehen und zu bejahen. Das bedeutet zugleich Respekt für die jüdische Bindung an *Erez Jisrael* – das Land Israel.

- Christen können aus den Überlieferungen des Judentums über die Jahrhunderte und aus dem lebendigen Glauben zeitgenössischer Juden mehr über den Einen Gott und ihre Beziehung zu Gott sowie über das Christentum lernen.
- Die Hebräische Bibel (*Tanach*) besitzt unabhängig von ihrer späteren christlichen Neudeutung aus der Perspektive des Glaubens an Christus spirituellen Wert als Offenbarungstext.
- Das christliche Verständnis der Beziehung zwischen „Altem Testament“ und „Neuem Testament“ unter dem Aspekt von Verheißung und Erfüllung muss unter dem Vorbehalt der Erwartung der vollständigen Erfüllung der Pläne Gottes im kommenden Reich betrachtet werden.
- Juden und Christen haben beide die Bundespflicht, das kommende Zeitalter oder die Herrschaft Gottes vorzubereiten, indem sie Frieden, Gerechtigkeit und der Unversehrtheit der gesamten Schöpfung nachstreben.

Diese Überzeugungen bedeuten einen echten Wandel – in manchen Fällen sogar eine totale Umkehrung – von Einstellungen, die unter Christen beinahe zwei Jahrtausende lang herrschend waren. Sie stellen christliches Selbstverständnis vor tiefgreifende theologische Herausforderungen.

Juden werden durch solch ungewohnte christliche Lehren ebenfalls herausgefordert. In dem Maße, in dem das jüdische Selbstverständnis vom Christentum beeinflusst worden ist, haben auch bedeutsame Reformen der christlichen Haltung unweigerliche Folgen für jüdisches Denken. Dazu zählt auch die Entwicklung einer positiven jüdischen religiösen Sicht des Christentums als eines legitimen, nicht durch Götzendienst bestimmten Glaubens.

Es überrascht nicht, dass einige Mitglieder beider Gemeinschaften es vorziehen, den Dialog zu vermeiden oder zu marginalisieren. Die zentralen Identitätsfragen, die sich aus einem substantiellen christlich-jüdischen Dialog ergeben, werden als Bedrohung oder Einschränkung bisheriger Deutungen wahrgenommen. Der ICCJ glaubt jedoch, dass der Dialog zwischen Juden und Christen sich zusammen mit dem wechselseitigen Vertrauen und Respekt, der jene, die daran teilnehmen, in ihrer jeweiligen religiösen Identität und Praxis stärkt, intensivieren muss.

4. Lektionen aus Jahrzehnten des Dialogs

Seit der Konferenz von Seelisburg hat die sich vertiefende Begegnung von Juden und Christen gezeigt, dass eine nachhaltige Beziehung wirklichen Wandel hervorzubringen vermag. Wir sind über die anfänglichen, vorläufigen Gespräche, in denen wir erst unsere vorgeprägten Vorstellungen ablegen und den „Anderen“ durch sein eigenes Selbstverständnis kennen lernen mussten, hinausgekommen. Wir sind nun an einem Punkt angelangt, an dem Einfühlsamkeit und ehrliche Selbstkritik offene Diskussionen über grundlegende Unterschiede und eine freimütige Auseinandersetzung mit unvermeidlich aufkommenden Differenzen und Konflikten ermöglicht haben. Die kritische Erforschung von Religion und Geschichte hat ein klareres gemeinsames Verständnis der Komplexität der historischen, biblischen und theologischen Fragestellungen geschaffen, die Christen und Juden zugleich vereinen und trennen. Wir verstehen, dass es sich bei den jüdisch-christlichen Beziehungen nicht um ein „Problem“ handelt, das es zu „lösen“ gilt, sondern vielmehr um einen fortdauernden Prozess des Lernens und der Verfeinerung. Dieser Prozess ermöglicht es uns nicht nur, in Frieden miteinander zu leben, sondern bereichert zugleich auch unser Verständnis der jeweils eigenen Tradition und unserer selbst als Kinder Gottes und religiöse Menschen.

Selbst innerhalb der Dialoggemeinschaft sind wir noch immer dabei, die tiefverwurzelten Denk- und Angststrukturen zu verstehen, die wahre Gegenseitigkeit verhindern. Wir sind uns sehr genau bewusst, dass Teile der jüdischen wie der christlichen Welt vom Dialog unberührt sind und ihm widerstrebend oder sogar ablehnend gegenüberstehen, so dass noch viel Arbeit zu tun bleibt. In einigen Fällen sind Fortschritte, die auf dem Dialog basieren, ignoriert oder umgekehrt worden. Das deutet darauf hin, wie notwendig es ist, dass in beiden Traditionen Theologien entwickelt werden, die die dauerhafte religiöse Authentizität und Integrität des jüdischen oder christlichen „Anderen“ bejahen.

Wir sind im Begriff, die unterschiedlichen Erinnerungen und Vorstellungen besser verstehen zu lernen, die Christen und Juden in ihren Austausch mitbringen. Wir sind überzeugt, dass ein echter Dialog niemals versucht, den Anderen von der Wahrheit der eigenen Ansprüche zu überzeugen, sondern durch die Begegnung mit dem Selbstverständnis des Anderen – soweit dies möglich ist – nach einem eigenen Sinneswandel strebt. Tatsächlich ist ein interreligiöser Dialog im vollen Sinne des Wortes aus-

geschlossen, wenn eine der beteiligten Parteien die andere bekehren möchte. Es entspricht zudem der Erfahrung von Christen und Juden, dass der interreligiöse Dialog tiefere Einsichten in die eigene religiöse Tradition eröffnet.

Dialog hat zumeist dort stattgefunden, wo Juden und Christen in geographischer Nähe zueinander leben. Es ist wichtig, auch unter jenen, die in großer Entfernung von der anderen Gemeinschaft leben oder keinen Kontakt mit ihr haben, Stereotype zu beseitigen und ein richtiges Verständnis der Traditionen des jeweils anderen zu fördern.

In jüngster Zeit haben Juden wie Christen verstanden, wie entscheidend wichtig es ist, einen Dialog mit Muslimen aufzubauen. Diese Erkenntnis lässt es als Versuchung erscheinen, anzunehmen, die Arbeit an den jüdisch-christlichen Beziehungen sei vollendet und wir könnten unsere Aufmerksamkeit nun unseren muslimischen Brüdern und Schwestern zuwenden. So gewiss der Dialog mit dem Islam eine dringliche Angelegenheit darstellt, so wäre es doch ein Fehler, die Bemühungen um das jüdisch-christliche Verhältnis aufzugeben, denn erstens können sie als erfolgreiches Modell dienen und zweitens ist die Arbeit noch unvollendet. Den Islam zu ignorieren, wäre ebenfalls ein Fehler, und zwar auf Grund der Größe und geopolitischen Bedeutung der muslimischen Gemeinschaft ebenso wie wegen der übereinstimmenden und voneinander abweichenden Ansprüche der drei Traditionen. Die Einbeziehung des Islam in den interreligiösen Dialog kann jedoch nicht einfach dadurch geschehen, dass man einen anderen Stuhl an den Verhandlungstisch stellt; auch wenn wir aus dem jüdisch-christlichen Gespräch viele wichtige Lehren gezogen haben, wird jenes mit dem Islam seine eigenen Methoden entwickeln, die die unterschiedliche Dynamik widerspiegeln, die aus den bilateralen wie trilateralen Begegnungen erwächst.

Als Juden und Christen sind wir zu einem immer tieferen Verständnis der Tatsache gelangt, dass die fortdauernde Bedeutung unseres Dialogs in etwas anderem bestehen muss als in der Förderung von Toleranz und Verständnis, so lobenswert diese Ziele auch sein mögen. Er muss uns auch dazu befähigen, als religiöse Menschen zusammenzuarbeiten, um den Herausforderungen der heutigen Welt zu begegnen – vor allem wohl mit Blick auf einen verantwortlichen Umgang mit der Umwelt und den Schutz des menschlichen Lebens und der Freiheit.

5. Christlich-jüdischer Dialog und der Staat Israel

Die Gründung des Staates Israel hat eine tiefe Wirkung auf das zeitgenössische jüdische Selbstverständnis und – im Gefolge dessen – auf den Dialog zwischen Christen und Juden ausgeübt. Aus verschiedenen Gründen sind Gespräche über den Staat Israel und den Nahen Osten häufig schwierig und strittig, selbst dann, wenn wechselseitiges Vertrauen zwischen Juden und Christen herrscht.

Erstens sind religiöse und politische Faktoren auf eine Weise mit den komplexen geopolitischen Gegebenheiten, Streitigkeiten und der Geschichte der Region verbunden, die nicht leicht zu verstehen ist. Zweitens bestehen innerhalb der jüdischen und christlichen Gemeinschaft eine ganze Bandbreite von Ansichten über den Staat Israel. Drittens sind Juden und Christen gewöhnlich durch eine grundsätzliche Differenz in der Wahrnehmung der Bedeutung des Landes Israel – im Unterschied zum Staat Israel – voneinander getrennt. Diese Differenz rührt aus der Art und Weise, wie sich beide Gruppen nach ihrer Trennung voneinander entwickelt haben, insbesondere daher, wie sie auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer im Jahre 70 unserer Zeitrechnung und auf das endgültige Ende der jüdischen Selbstbestimmung im Jahre 135 reagiert haben.

Die frühen Rabbinen ersetzten den verschwundenen Tempel als zentralen Ort des Gottesdienstes durch das jüdische Haus, und das gemeinschaftliche Gebet und Studium nahmen den Platz der Opferrituale des Tempels ein. Das schöpferische Werk der Rabbinen ermöglichte es dem Judentum und dem jüdischen Volk, ohne ein Heimatland zu überleben. Die Bindung an das Land Israel blieb jedoch im jüdischen historischen Gedächtnis bewahrt und fand seinen Ausdruck durch die Jahrhunderte, in denen kein Staat Israel existierte, überall in der rabbinischen Kultur, Tradition und Liturgie.

Neue Deutungen und ein neues Verständnis des Tempels und des Landes begannen auch unter Juden und Nichtjuden in den frühesten Kirchen Gestalt anzunehmen. In den Anfängen des Christentums wurde der auferstandene Jesus zum Mittelpunkt des Gottesdienstes. Sein Sieg über den Tod selbst wurde als für die gesamte Menschheit bedeutsam erfahren und nicht auf einen spezifischen geographischen Ort beschränkt. Diese universalistische Sicht verband sich später mit einer Polemik, die den

Verlust der nationalen Souveränität der Juden als Beweis für die göttliche Bestrafung ihrer Weigerung betrachtete, Jesus Christus zu akzeptieren.

Über die Zeiten hinweg haben Christen einander widerstreitende Haltungen gegenüber dem Land Israel an den Tag gelegt. Während einige sich auf das himmlische Jerusalem im Leben nach dem Tode konzentrierten, förderten andere Pilgerfahrten zu den Orten, an den Jesus gelebt hatte. Seit einigen Jahrhunderten erwarten einige Strömungen des christlichen Evangelikalismus eine jüdische Sammlung im Heimatland ihrer Vorfahren als Voraussetzung der Wiederkunft Christi. Zwar erblickten einige Christen in der Gründung des Staates Israel 1948 keinerlei religiöse Bedeutung, doch viele begrüßten ihn als Schaffung eines Zufluchtsorts für die unterdrückten Juden überall auf der Welt. Andere sahen darin das Schwinden der Vorstellung, Juden müssten Gottes Willen nach heimatlose Wanderer sein, wiederum andere erkannten darin den Anbruch des Endes aller Tage. Diese unterschiedlichen Perspektiven, die innerhalb des Christentums und unter Christen zusammenwirken, stellen einen bedeutsamen Faktor im christlichen Dialog mit Juden über den Staat Israel dar.

Unter Juden kam die Idee der Wiederherstellung einer nationalen Heimstätte im 19. Jahrhundert im Zusammenhang des Zionismus auf, einer von vielen nationalistischen Bewegungen der damaligen Zeit. Der Zionismus war ein pluralistisches Unterfangen, das viele unterschiedliche Sichtweisen umfasste – religiöse und säkulare, liberale und konservative, sozialistische und kapitalistische. Nicht alle Zionisten waren Juden, und nicht alle Juden waren Zionisten. Die Shoah jedoch überzeugte nahezu alle Juden, einschließlich derer, die zuvor der Idee gleichgültig oder ablehnend gegenübergestanden hatten, von der Notwendigkeit einer jüdischen Heimstätte, in der Juden ihr eigenes Schicksal bestimmen konnten. Die Gründung des Staates Israel war das wichtigste kollektive Projekt des jüdischen Volkes in der Moderne. Seine Sicherheit hat nunmehr für die große Mehrheit der Juden weltweit, die einen Zusammenhang zwischen ihrem Überleben als Volk und dem Überleben seiner nationalen Heimstätte herstellen, vorrangige Bedeutung. Diese Überzeugung bringen viele Juden mit in den Dialog ein.

Diese zentrale jüdische Bindung an Israel zu erkennen und zu würdigen bedeutet nicht, dass irgendeine spezifische religiöse Perspektive – sei sie jüdisch, christlich oder muslimisch – gegenwärtige politische Konflikte

lösen könne oder solle. Die Geburt des Staates Israel als politische Wirklichkeit hat viele nachdenkliche Christen veranlasst, ihre theologischen Prämissen hinsichtlich des Exils und der Rückkehr des jüdischen Volkes – des Volkes Israel – zu überdenken. Doch eine erneuerte Theologie bietet keine Antworten auf konkrete *politische* Probleme. Ähnlich können auch muslimische territoriale Ansprüche auf das Land Palästina – oder überhaupt irgendein Land –, die auf islamischer Theologie beruhen, nicht die einzige Grundlage für politische Lösungen bilden; das gleiche gilt für territoriale Ansprüche jüdischer Gruppen, die auf theologischen Behauptungen beruhen. Kurz – territoriale Ansprüche und politische Stabilität können nicht auf umstrittenen Deutungen unterschiedlicher Heiliger Schriften oder Theologien beruhen. Fragen der Legitimität von Grenzen, Rechten, Staatsbürgerschaft, Entschädigung und Sicherheit lassen sich allein durch die Übereinkunft aller beteiligten Parteien auf der Grundlage des internationalen Rechts lösen und durch glaubwürdige Maßnahmen zu ihrer Verwirklichung unterstützen.

Zu den bedrängendsten politischen und sozialen Problemen zählt die katastrophale Not des palästinensischen Volkes. Streitigkeiten darüber, was zu dieser Situation beigetragen hat, dürfen die internationale Gemeinschaft nicht von der dringenden Notwendigkeit ablenken, das Leid und die Rehabilitation der palästinensischen Flüchtlinge anzusprechen. Eine gleichzeitige palästinensische Anerkennung des Selbstverständnisses Israels ist für die Schaffung von Frieden und Stabilität ebenfalls dringend erforderlich.

Der Staat Israel hat viele Leistungen und Errungenschaften vorzuweisen, steht aber auch vor vielen Problemen und Herausforderungen, wenn es darum geht, seinen eigenen Idealen gerecht zu werden, einschließlich der Forderung, all seinen Bürgern gleiche Rechte zu garantieren. Er steht diesbezüglich unter den Völkern der Erde nicht alleine da.

Wenn Juden, Christen und Muslime sich am interreligiösen Dialog über diese Fragen beteiligen, besteht immer ein Potential für Antisemitismus und Islamfeindlichkeit sowie für übersensible Wahrnehmungen und Unterstellungen bezüglich dieses zweifachen Fluchs. Die am Dialog Beteiligten sollten in der Lage sein, die Regierung Israels und seine Politik frei zu kritisieren, ohne automatisch des Antisemitismus oder Antizionismus bezichtigt zu werden. Ebenso sollten sie frei sein, das Versagen –

säkularer wie religiöser – muslimischer Führer und die Politik muslimischer Nationen zu kritisieren, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, sie hegten irrationale Ängste gegenüber dem Islam. Lokale christliche Führer können gleichfalls kritisiert werden, ohne dass dadurch der Vorwurf antichristlicher Motive heraufbeschworen wird.

Wenn aber Kritik allein den Staat Israel an Maßstäben misst, die von anderen Nationen nicht verlangt werden, wenn Israel wegen Vergeltungsschlägen angeprangert wird, ohne dass auch die Angriffe verurteilt werden, die sie hervorgerufen haben, wenn der Islam auf der Grundlage von Aussagen und Aktionen radikaler Extremisten als Religion von Terroristen gebrandmarkt wird oder wenn den Palästinensern die Anerkennung als eigenständige Nationalität verwehrt wird – kurz, immer wenn Stereotypen und Falschmeldungen heraufbeschworen werden, gilt es die Wirksamkeit von ethnischem und religiösem Fanatismus anzuerkennen und zu begegnen.

Juden können von ihren Dialogpartnern erwarten, dass sie die Rechte des Staates Israel als Nation unterstützen, ohne jedoch zu verlangen, dass sie all seine Aktionen und politischen Maßnahmen verteidigen. Muslime können von ihren Dialogpartnern erwarten, dass sie die Rechte und Bedürfnisse der Palästinenser verteidigen, ohne aber zu verlangen, dass sie all ihre Ansprüche und Aktionen unterstützen oder über Versagen hinwegsehen. Christen können von ihren Dialogpartnern erwarten, dass sie die Not der Christen in der Region anerkennen, die vielfach als herumgestoßene Minderheiten zwischen den streitenden religiösen Mehrheiten gefangen sind, ohne von ihnen zu verlangen, dass sie ihre eigenen Prioritäten aufgeben. Und auch diese Christen sollten Kritik erwarten, wenn ihre Erklärungen antisemitischen Zwecken dienen.

Wir glauben, dass interreligiöse Dialoge schwierigen Fragen nicht ausweichen können, wenn sich sinnvolle und dauerhafte Beziehungen entwickeln sollen. Bilaterale und trilaterale interreligiöse Dialoge können zum Frieden beitragen, indem sie Zerrbilder beseitigen und echtes wechselseitiges Verständnis fördern. Der interreligiöse Dialog kann führende Politiker zudem dazu ermutigen, das Wohlergehen aller zu erstreben und nicht nur das der eigenen religiösen oder ethnischen Gruppe.

C. DER VOR UNS LIEGENDE WEG

1. Die sich wandelnde Welt des 21. Jahrhunderts

Die heutige Welt ist ein Ort der Turbulenzen und des raschen Wandels. In den beinahe 70 Jahren seit dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs sind etwa 28 Millionen Menschen in Kriegen und anderen Konflikten getötet worden. Ungefähr 75 Millionen Menschen sind zu Flüchtlingen gemacht worden. Diese Flüchtlinge, die Krieg und Verfolgung zu entkommen versuchen, und die Einwanderer, die vor Armut und Hoffnungslosigkeit fliehen, verändern die demographische Wirklichkeit Westeuropas und des amerikanischen Kontinents. Viele sind in ihrer neuen Umwelt Vorurteilen und Diskriminierung begegnet. Einige haben Hass und Vorurteile mitgebracht, die in anderen Konflikten und Kulturen gewachsen sind. Bevölkerungen, die einst an einem spezifischen Ort eine herrschende Stellung innehatten, können feststellen, dass sie allmählich in eine Minderheits-situation hineingleiten. Sowohl wachsende Minderheiten als auch verschwindende Mehrheiten sind der Versuchung ausgesetzt, auf die sich verlagernde demographische Situation mit einer „Belagerungsmentalität“ zu reagieren, die religiöse Dogmatik und fundamentalistische Perspektiven verschärft. Viele Menschen, die inmitten sich umbildender Bevölkerungen leben, haben mit dem Problem multipler Identitäten zu kämpfen gehabt und jeweils versucht, nationale, ethnische, religiöse sowie Fragen der Geschlechter- und der Altersdifferenz in ein Gleichgewicht zu bringen. In einer solchen Umwelt ist interreligiöser Dialog umso notwendiger, aber auch schwieriger. Doch der Dialog befähigt Menschen dazu, ihre Erfahrungen bei der Auseinandersetzung mit einander widerstreitenden Identitäten auszuloten.

Wir sind uns heute weitaus klarer der Konflikte bewusst, die weltweit durch einen Prozess der Globalisierung ausgelöst werden, der die Welt zugleich kleiner und größer macht. Sie ist größer, weil noch vor einem Jahrhundert – trotz enormer Auswanderungswellen in die Neue Welt – die meisten Menschen eher in einem kleinen geographischen Bereich geboren wurden, aufwuchsen, lebten und starben. Ihre Erfahrung der Welt beschränkte sich auf die Reichweite von Zügen und Schiffen, da der Luftverkehr erst Mitte des 20. Jahrhunderts zunahm. Heute ist kein Ort dieser Welt unerreichbar. Medienberichte treten zur Reise hinzu und zeigen Länder und Kulturen, die jenseits der Erfahrungswelt der meisten

Menschen liegen. Wir sind der unermesslichen Vielfalt menschlichen Lebens ausgesetzt, und unser Horizont hat sich erweitert. Die Welt erscheint größer.

Dieselben Technologien, die jede Ecke des Globus auf unsere Fernseh- und Computerbildschirme bringen, lassen unsere Welt zugleich schrumpfen. Ein Vulkanausbruch, ein Tsunami, eine Bombenexplosion – alles ist innerhalb von Minuten in der ganzen Welt bekannt und hat globale Auswirkungen. Die Verheißung augenblicklicher Kommunikation – dass sie die Welt zusammenbringt, Verständnis erleichtert und Schranken überwindet – wird vielfach durch die Erkenntnis getrübt, dass sie zugleich Verleumdung verbreitet und Hass fördert. So gewiss die Technologie ein unschätzbar wertvolles Mittel der Kommunikation, Information und Forschung darstellt, so sind ihre Ventile doch bisweilen mit Fehlinformation und Diffamierung verunreinigt. Im Internet existiert eine Fülle von Hassseiten, Verunglimpfung verbreitet sich mit elektronischer Geschwindigkeit aus und zügellose Pornographie entmenschlicht Menschen und degradiert sie zu Objekten. Während wir jedes Vorurteil ablehnen, das auf Rassedenken, Ethnizität und Ideologie beruht, geht uns als engagierten religiösen Individuen und Organisationen alles, was in religiösem Vorurteil und Fanatismus wurzelt, in besonderer Weise an.

Der rasche demographische, technologische und gesellschaftliche Wandel, der die heutige Kultur kennzeichnet, fordert Christen und Juden – und überhaupt alle Menschen – heraus und führt zu neuen Unsicherheiten. Es besteht daher eine nie gekannte Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs, des Verständnisses und der Zusammenarbeit, um mit unserer sich wandelnden Welt Schritt zu halten und gemeinsam den Herausforderungen zu begegnen.

2. ICCJ und die Zukunft

Wir, der Internationale Rat der Christen und Juden, haben bei unserer Zusammenkunft anlässlich des Gedenkens an die Verkündung der Zehn Thesen von Seelisberg über die seitdem vergangenen sechs Jahrzehnte sowie über die einzigartigen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts nachgedacht. An diesem Punkt der Geschichte unserer Welt und unserer religiösen Traditionen fühlen wir uns mehr denn je dem Werk der Schaffung von Verständnis und Solidarität zwischen Juden und Christen ver-

pflichtet. Uns ist klar geworden, dass die entstehenden Realitäten des 21. Jahrhunderts eine Neubewertung unserer interreligiösen Beziehungen und neue Prioritäten für die Zukunft erfordern. Diese Erkenntnis führt zu dem vorliegenden Dokument.

Wir laden Juden und Christen überall auf der Welt dazu ein, sich uns in dem Streben nach den Zielen anzuschließen, die wir uns gesetzt haben, Zielen, die aus unserer gemeinsamen Überzeugung erwachsen, dass Gott von uns – gerade als Juden und Christen – erwartet, dass wir die Welt für die Herrschaft Gottes, das kommende Zeitalter der Gerechtigkeit und des Friedens Gottes vorbereiten. Wir bitten alle Frauen und Männer mit ähnlichen Idealen eindringlich, zusammenzuwirken, um menschliche Solidarität, wechselseitiges Verständnis und Wohlstand zu fördern. Wir laden alle ein, uns dabei zu begleiten, wenn wir uns weiterhin bemühen, ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen und unter allen Völkern zu schaffen.

10 THESEN VON SEELISBERG

- 1.** Es ist hervorzuheben, dass ein und derselbe Gott durch das Alte und das Neue Testament zu uns allen spricht.
- 2.** Es ist hervorzuheben, dass Jesus von einer jüdischen Mutter aus dem Geschlechte Davids und dem Volke Israels geboren wurde, und dass seine ewige Liebe und Vergebung sein eigenes Volk und die ganze Welt umfasst.
- 3.** Es ist hervorzuheben, dass die ersten Jünger, die Apostel und die ersten Märtyrer Juden waren.
- 4.** Es ist hervorzuheben, dass das höchste Gebot für die Christenheit, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, schon im Alten Testament verkündigt, von Jesus bestätigt, für beide, Christen und Juden, gleich bindend ist, und zwar in allen menschlichen Beziehungen und ohne jede Ausnahme.
- 5.** Es ist zu vermeiden, dass das biblische und nachbiblische Judentum herabgesetzt wird, um dadurch das Christentum zu erhöhen.
- 6.** Es ist zu vermeiden, das Wort „Juden“ in der ausschließlichen Bedeutung „Feinde Jesu“ zu gebrauchen oder auch die Worte „die Feinde Jesu“, um damit das ganze jüdische Volk zu bezeichnen.

- 7.** Es ist zu vermeiden, die Passionsgeschichte so darzustellen, als ob alle Juden oder die Juden allein mit dem Odium der Tötung Jesu belastet seien. Tatsächlich waren es nicht alle Juden, welche den Tod Jesu gefordert haben. Nicht die Juden allein sind dafür verantwortlich, denn das Kreuz, das uns alle rettet, offenbart uns, dass Christus für unser aller Sünden gestorben ist.
- 8.** Es ist zu vermeiden, dass die Verfluchung in der Heiligen Schrift oder das Geschrei einer rasenden Volksmenge: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ behandelt wird, ohne daran zu erinnern, dass dieser Schrei die Worte unseres Herrn nicht aufzuwiegen vermag: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“, Worte, die unendlich mehr Gewicht haben.
- 9.** Es ist zu vermeiden, dass der gottlosen Meinung Vorschub geleistet wird, wonach das jüdische Volk verworfen, verflucht und für ein ständiges Leiden bestimmt sei.
- 10.** Es ist zu vermeiden, die Tatsache unerwähnt zu lassen, dass die ersten Mitglieder der Kirche Juden waren.

DER INTERNATIONALE RAT DER CHRISTEN UND JUDEN UND DIE UNIVERSITÄT FRIBOURG

Martin Klöckener

DER ICCJ IN FRIBOURG 1948¹

Vom 21. bis 28. Juli 1948 tagte der Internationale Rat der Christen und Juden zum ersten Mal an der Universität Fribourg². Die Chronik spricht von rund 130 Teilnehmern aus siebzehn Ländern. Gewählt wurde der Ort nicht zuletzt aufgrund des internationalen Renommées seiner Universität, sondern auch wegen seiner günstigen Lage an der Eisenbahnachse zwischen Lausanne und Bern und seiner Brückenfunktion zwischen den Kulturen. Die Teilnehmer waren hauptsächlich im internationalen Priesterseminar „Salesianum“ untergebracht, und zwar in Zimmern ohne fließendes Wasser. Es waren in jeder Hinsicht andere Zeiten: Nachkriegszeiten, Zeiten der Not, aber auch Zeiten des Umbruchs und der Kreativität in der jüdisch-christlichen Begegnung. Die Konferenz erhielt Grußadressen vom schweizerischen Bundespräsidenten Celio, vom Bundesrat Petitpierre, vom Bischof von Freiburg, Mgr. François Charrière, und von John Foster Dulles, damals Chef der US-Delegation bei der UN-Versammlung in Paris. Bei der Eröffnung sprachen Oskar Vasella, Rektor der Universität, Staatsrat Jules Bovet im Namen des Kantons Fribourg, und Everett R. Clinchy, Präsident des ICCJ. Den Vorsitz der Konferenz hatte Henri N. MacCracken, Präsident

des Vassar College im Staat New York, der bei der Eröffnungssitzung unfreiwillig für Humor sorgte, als er sich nach seiner Rede, in der er von einer „historischen Stunde“ sprach, hinsetzte und der Stuhl unter seinem Gewicht zusammenbrach³. Die Konferenzsprachen waren Englisch und Französisch.

WEGE DES DIALOGS VOR DER KONFERENZ IN FRIBOURG 1948

Die Fribourger Konferenz von 1948 gehört mit der Oxford-Konferenz von 1946 und der Seelisberger Konferenz von 1947 zu den Gründungsereignissen des ICCJ. Wir können hier die komplizierte Vorgeschichte des ICCJ nicht im Einzelnen darlegen. Es reicht zu erwähnen, dass bei der Londoner Konferenz von Juden und Christen im Jahr 1928 angeregt wurde, eine „Gesellschaft von Juden und Christen“ zu gründen, die die beiden folgenden Ziele verfolgen wollte:

1. Die religiösen Missverständnisse zwischen Juden und Christen zu überwinden und das Wohlwollen und die Zusammenarbeit zwischen ihnen zu fördern, und dies mit gegenseitigem Respekt für die Unterschiede in Glauben und Leben.
2. Die Bekämpfung der religiösen Intoleranz⁴.

Im selben Jahr, 1928, wurde in den USA die „National Conference of Christians and Jews“ (NCCJ) gegründet. Ähnliche nationale Räte von Christen und Juden entstanden auch in einigen wenigen anderen Ländern. Die nächste Entwicklung ist durch die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs geprägt. Unter Hitlers Bomben rückten Christen und Juden im „British Council of Christians and Jews“ enger zusammen; 1944 wurde von der amerikanischen Vereinigung angeregt, die Zusammenarbeit durch die Abhaltung internationaler Konferenzen zu institutionalisieren. So kam es 1946 zur ersten internationalen Konferenz in Oxford, die sich schwerpunktmäßig mit den Themen „Freedom, Justice and Responsibility“ (Freiheit, Gerechtigkeit und Verantwortung) beschäftigte und zwei für den weiteren Weg wichtige Beschlüsse fasste: „eine internationale Dachorganisation der christlich-jüdischen Vereinigungen der ganzen Welt zu schaffen, sowie eine Dringlichkeitskonferenz zur Behandlung des Antisemitismus in Europa einzuberufen“.⁵

DIE SEELISBERG-KONFERENZ VON 1947

Dass beide Ziele in der Schweiz verwirklicht werden konnten, spricht gewiss für die Gastlichkeit und die Verhandlungskultur dieses Landes, hat aber nicht zuletzt damit zu tun, dass nach der Oxford-Konferenz die anvisierte internationale Dachorganisation mit einem Sekretariatsbüro in Genf präsent war.

Die Dringlichkeitskonferenz zur Behandlung des Antisemitismus fand vom 30. Juli bis 5. August 1947 in Seelisberg (Kanton Uri) statt. Aus Fribourg kamen zwei Teilnehmer: der Dominikaner Jean de Menasce, ein zum Christentum konvertierter Jude ägyptischer Herkunft und Professor für Missionswissenschaft und Religionsgeschichte an unserer Theologischen Fakultät, sowie Abbé Charles Journet, der spätere Kardinal, damals Rektor des diözesanen Priesterseminars und ebendort Professor für Systematische Theologie. Beide waren mit dem Philosophen Jacques Maritain eng verbunden. P. de Menasce, der mit dem Zionismus sympathisierte, öffnete Maritain in den 1920er Jahren die Augen für die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels; Journet verband mit Maritain der Wunsch nach Erneuerung des Katholizismus. Maritain, damals Botschafter Frankreichs beim Heiligen Stuhl, konnte nicht nach Seelisberg kommen, sandte aber eine Botschaft „Contre l'Antisémitisme“⁶ an den Sekretär der Konferenz, Mgr. Pierre Visseur. Darin erinnerte Maritain an die sechs Millionen ermordeter Juden und betonte, dass dieser brutale Hass sich letztlich auch gegen Jesus Christus richtete, weil dieser Jude war. Maritain betrachtete die Gründung eines hebräischen Staates in Palästina als „notwendig und legitim“, ohne auf die politischen und sozialen Implikationen in dieser kurzen Botschaft eingehen zu können; er war außerdem davon überzeugt, dass die Christen eine große Arbeit des Nachdenkens und der inneren Reinigung vor sich hätten, wenn sie den religiösen Antisemitismus überwinden wollten. Die Christen sollten nämlich bedenken, dass Jesus aus einer jüdischen Jungfrau geboren wurde, dass er selbst „par excellence de nature“ Jude war, dass auch die Apostel und die ersten Märtyrer Juden waren, dass manche absurde Ausdrücke wie „gottesmörderische Rasse“ und „perfidia judaica“ aus dem katholischen Vokabular verschwinden sollten. Nicht zuletzt aufgrund des starken Eindrucks, die seine Botschaft in Seelisberg hinterließ, wurde Maritain zum „Ehrenpräsidenten des Internationalen Rates“ ernannt. In die Geschichte des jüdisch-christlichen Dialogs ist die Seelisberger Konferenz vor allem aufgrund der Zehn Thesen eingegangen, die primär an die Christen gerichtet waren. In der

Forschung wird betont, dass mit diesen Thesen ein bleibendes Fundament für den theologischen Dialog zwischen Juden und Christen gelegt wurde, „auch wenn seither die Beziehung von Kirche und Synagoge um einiges komplexer und differenzierter gesehen wird“.⁷

DIE ARBEIT DER KONFERENZ IN FRIBOURG 1948

Während der Konferenz in Fribourg wurde 1948 mit der formellen Konstituierung des „Internationalen Rates der Christen und Juden“ das zweite Desiderat von Oxford in die Tat umgesetzt. Dies geschah im Anschluss an die Konferenz in einer Sitzung „der Vertreter der amerikanischen National Conference of Christians and Jews, die seit 1928 besteht und mehr als 16.000 Mitglieder hat, des britischen Council of Christians and Jews, dem eine beträchtliche Zahl prominenter Persönlichkeiten des geistigen, gesellschaftlichen und politischen Lebens Großbritanniens angehört, und der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz“.⁸

Die Arbeit der Fribourger Konferenz fand in drei Kommissionen statt: In der „Erziehungskommission“ wurde das Programm einer „interkulturellen Erziehung“ entworfen, die schon vom Beginn des Schulunterrichts an in den Kindern Verständnis und Wohlwollen gegenüber Menschen anderer Rassen, anderen Glaubens und anderer Nationalität wecken und die Bedeutung fremder Beiträge für die eigene Kultur vermitteln sollte. In der „Bürgerlichen Kommission“ wurde erwogen, dass die nationalen Räte sowie der Internationale Rat von Christen und Juden verschiedene Maßnahmen zur Aufklärung sowie zum vermehrten internationalen Austausch anregen sollten, wie etwa, dass Kinder, die ethnischen oder religiösen Minderheiten angehörten, in Ferienlagern mit andern Kindern zusammen treffen sollten. In der „Religiösen Kommission“ wurde über die Bedeutung des Geistes von Seelisberg für Kirche und Synagoge sowie über die Religionsfreiheit beraten. Auf besonderes Interesse stießen einige Vorträge im Plenum, die sich mit den spirituellen und ethischen Grundlagen unserer Kultur beschäftigten.

So unterstrich Everett R. Clinchy in der Eröffnungsansprache den prägenden Einfluss, den die Kultur „jüdisch-christlicher“ Tradition in den letzten Jahrhunderten auf den Rest der Welt – vom Westen her – ausgeübt habe: auf die russische, die islamische, die hinduistische und die fernöstlichen Kulturen, die ihrerseits dadurch herausgefordert wurden. Man könne sagen, dass all diese Kulturen gegenüber manchen Gruppen ihre Pflicht

verletzt hätten, eine universale, interkulturelle Brüderlichkeit zu praktizieren. Doch wenn wir Zukunft haben wollten, führe kein Weg an einer solchen Brüderlichkeit vorbei. Diese werde sich „weder automatisch noch als natürliches Ergebnis“ einstellen; sie könne aber die Frucht einer neuen interkulturellen Erziehung sein, einer Erziehung zur Gerechtigkeit, zur Freundschaft, Verständigung und zur Zusammenarbeit unter den Religionskulturen der Welt.⁹

Charles Journet und Jules Isaac sprachen aus katholischer bzw. jüdischer Sicht über die Grundlagen unserer Kultur angesichts der ihr drohenden Gefahren. Journet sah in der Öffnung zu Gott und zu seinem Reich, wie es im Alten Testament bei Jesaja geschah und wie es Jesus verkündigte, den Motor der Weltgeschichte. Der Botschaft vom Gottesreich verdanken wir nicht nur die Idee des Fortschritts in der Geschichte, sondern auch die Betrachtung der Gerechtigkeit als eine transzendente, nicht bloß profane Tugend sowie die Idee der Menschenwürde. Bedroht ist diese Kultur für Journet durch den Atheismus, durch Hass, Grausamkeit und Gewalt in den menschlichen Herzen.¹⁰ Isaac stellte sich zwei Fragen: „Was verdient, gerettet zu werden? Was können wir tun, um es zu retten?“ Auf die erste Frage wird geantwortet mit Verweis auf die spirituellen Grundlagen unserer Kultur: Gerechtigkeit, Freiheit, Menschenwürde, Wahrheitssuche, d.h. all das, was die Größe, Würde und Noblesse des menschlichen Geistes ausmacht. Isaac findet es vor allem in der griechischen, jüdisch-christlichen und römischen Kultur, die den Westen wesentlich geprägt haben, schlägt aber auch als Weg zur Rettung unserer Kultur Kontakte mit den spirituellen Eliten des Islams, Indiens und des Fernen Ostens vor, besonders mit den Eliten, die den spirituellen Frieden aufbauen wollen: „Man muss unsere Türe und Fenster ganz öffnen ... das ist der Weg zur Rettung“.¹¹

Rückblickend kann man über die Aktualität mancher Vorschläge und Diskussionen der Fribourger Konferenz von 1948 staunen, die das Interkulturelle, die Geschwisterlichkeit und die ethisch-geistige Zusammenarbeit unter den Kulturen der Welt betonten.

Die Konferenz verabschiedete einige Erklärungen, Empfehlungen und Grußworte, die darauf schließen lassen, dass eine dem Zionismus und Ökumenismus freundliche Atmosphäre herrschte. Jules Isaac hatte in seiner Rede bereits die Israelis, die den jüdischen Staat errichteten, als *David redivivus* betrachtet, die sich erneut der Feindeswelt der Philister

und Goliaths entgegenstemmten. Die christlichen Mitglieder der religiösen Kommission sprachen in einer Erklärung von ihrem Gebet für den Frieden in Palästina, für einen Frieden, „der auf der Gerechtigkeit gründet ... und die allen, Juden, Christen und Muslime erlaubt, in Eintracht und gegenseitiger Verständigung zu leben“. Zugleich begrüßten sie – nicht zuletzt vom Standpunkt der Bekämpfung des Antisemitismus und in der Hoffnung, dass Israel durch die erneute Einwurzelung im Lande der Bibel eine neue spirituelle Kraft haben und seine Berufung vollenden werde – die „Restauration“ eines jüdischen Staates in Palästina. Die jüdischen Mitglieder der religiösen Kommission betonten in einer gesonderten Erklärung, dass sie dies ebenfalls wünschten. Erwähnenswert ist auch das Grußwort der Christen an die 1948 in Amsterdam tagende Konferenz der Kirchen, die zur Gründung des Weltkirchenrates führen sollte. Darin wird diese gebeten, über den Antisemitismus zu beraten.

CHAIM WEIZMANN, DOKTOR UND EHRENDOKTOR DER UNIVERSITÄT FRIBOURG

Dass die Fribourger Konferenz in der Universität eine zionismusfreundliche Atmosphäre hinterließ, geht nicht zuletzt aus der Tatsache hervor, dass Chaim Weizmann am 12. September 1949 zum ersten Präsidenten des Staates Israel gewählt wurde. Weizmann war 1899 in Fribourg mit *summa cum laude* promoviert worden. Aus Anlass des goldenen Jubiläums der Promotion wurde er von den akademischen Autoritäten an der Universität feierlich empfangen wurde. Eine Gedenktafel in der Ehrenhalle vor der Aula Magna erinnert noch heute daran. Die großen menschlichen Qualitäten der geehrten Persönlichkeit, die bewegend über ihre eigene Studienzeit in Fribourg sprach, trug entscheidend zu diesem Anlass bei. „Lasst uns hoffen“, so die Worte von Rektor Vasella, „dass die Erwartungen des Präsidenten, der eine politisch bedeutende Erklärung der heiligen Stätten in Palästina geboten hat, erfüllt werden, und lasst uns uns freuen, dass unsere Universität die Gelegenheit hatte, vor den Augen einer großen Öffentlichkeit unseren Geist menschlicher Verständigung und loyaler Solidarität mit früheren Studenten anderen Glaubens unter Beweis zu stellen.“¹²

KRITIKEN UND WIDERSPRUCH ZUR FRIBOURGER KONFERENZ

Aber nicht alle waren mit der Konvergenz der Fribourger Konferenz mit den Zielen von Zionismus und Ökumenismus einverstanden. Am 25. Juli 1948 schrieb Journet an Maritain: «Il y a ici la seconde séance du Congrès international de chrétiens et juifs qui avait siégé l'an dernier au Seelisberg. Je ne comprends pas bien le sens de ce Congrès, qui envoie des 'Messages aux Églises'. Il était question hier d'en envoyer un pour saluer avec joie l'érection de l'État d'Israël. Un protestant s'est levé pour dire que c'était une question purement politique. Un rabbin a protesté, en disant que c'était une question mystique, qu'Israël tenait mystiquement à sa Terre, comme on l'avait vu lors des premiers congrès sionistes, et qu'il croyait, en s'exprimant ainsi, parler au nom de tous les Juifs. »¹³ Am 13. August 1948 antwortete Maritain besorgt: «Il faudrait conseiller Visseur [Dr. Pierre Visseur, Secrétaire de la Conference...]. Ces gens de la Conference of Christians and Jews ont bonne volonté mais sont gaffeurs. »¹⁴ Journet und Maritain befürchteten, dass diese religiös-politischen Erklärungen die Konferenz in manchen kirchlichen Kreisen diskreditieren könnten, wie es in der Tat geschah. Die Katholische Kirche war danach sorgsam darauf bedacht, im Zusammenhang mit dem Staat Israel jede religiös-politische Erklärung zu vermeiden, die die Muslime im Allgemeinen und die palästinensischen Christen im Besonderen brüskieren könnte. Selbst die Entstehungsgeschichte des Konzilsdekrets *Nostra aetate* ist davon geprägt.¹⁵ Und Pius XII. ließ das Heilige Offizium in einer „Instruktion über die ökumenische Bewegung vom 20. Dezember 1949“ die Gefahr des Indifferentismus beschwören. Als „indifferentistische Organisation“, die die Unterschiede in Glauben und Leben ignorierte oder minimalisierte, bezeichnete Rom 1950 auch den ICCJ, nicht zuletzt wegen seines Programms einer „interkulturellen Brüderlichkeit“.¹⁶

EINE ZWEITE ICCJ-KONFERENZ AN DER UNIVERSITÄT FRIBOURG 1987

1987, vierzig Jahre nach den Seelisberger Thesen, fand nochmals eine Konferenz des ICCJ an der Fribourger Universität statt, dieses Mal mit rund 200 Teilnehmern.¹⁷ Das Thema war die Überwindung der Vorurteile als erzieherische Herausforderung. Aber diese Konferenz wird vor allem wegen der lebhaften Diskussionen über die Errichtung eines Karmel-

Klosters in Auschwitz, der Seligsprechung Edith Steins und den Empfang des österreichischen Präsidenten, Kurt Waldheim, durch Papst Johannes Paul II. in Erinnerung bleiben.

DEN JÜDISCH-CHRISTLICHEN DIALOG ERMUTIGEN

Wie man sieht, sind die jüdisch-christlichen Beziehungen auch sechs Jahrzehnte nach Seelisberg (1947) und Fribourg (1948) eine sehr sensible Angelegenheit geblieben. Auf der theologischen und interreligiösen Ebene sind seitdem nicht zu leugnende Fortschritte erreicht worden, die es uns erlauben, heute auf einer neuen Basis miteinander zu arbeiten. Aber viele Vorurteile und Feindbilder – nicht nur zwischen Christen und Juden, sondern allgemein in unserer Welt – begegnen weiterhin in der Volksseele und in verschiedenen Formen des Fundamentalismus auf allen Seiten. Dem ICCJ wird also die Arbeit nicht ausgehen, und nicht nur dem ICCJ. So hoffe ich, dass die Überlegungen dieser drei Tage und die Arbeit hier an der Universität zur Vorbereitung der Berliner Thesen 2009 ein entscheidender Beitrag sein werden, um auf diesem so wichtigen Feld weiter voranzuschreiten. Ich wünsche Ihnen allen, dass unsere Überlegungen in Übereinstimmung mit den früheren Freiburger Konferenzen wirklich Früchte tragen werden.

- 1| *Die Unterlagen für den historischen Abschnitt dieses Eröffnungsvortrags wurden von Mariano Delgado bereitgestellt. Vgl. auch: Mariano Delgado, Konferenz des Internationalen Rates der Christen und Juden an der Universität Fribourg 60 Jahre nach dessen Gründung, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 93 (2009) Nr. 1.*
- 2| *Vgl. die Chronik der Konferenz und weitere Informationen in: Qu'est-ce que le Conseil international de chrétiens et de juifs?, in: L'Amitié judéo-chrétienne, no 1 (September 1948) 13; Le Congrès de l'association internationale des chrétiens et de juifs à Fribourg (21–28 Juillet 1948), in: L'Amitié judéo-chrétienne, no 2 (Januar 1949) 12–13; Die christlich-jüdische Konferenz von Freiburg, in: Neue Zürcher Zeitung (NZZ), 11 August 1948, 7; Christlich-jüdische Konferenz, in: Freiburger Nachrichten, Nr. 171, 27. Juli 1948, 3; Fin du Congrès judéo-chrétien, in: Le Fribourgeois, no 114 (1948) 3; Le Conseil international de chrétiens et juifs, in: La Liberté [Fribourg], 30. Juli 1948, 4.*
- 3| *Vgl. William W. Simpson – Ruth Weyl, The International Council of Christians and Jews. A Brief History. Heppenheim 1988, 28.*
- 4| *Vgl. ebd. 15.*
- 5| *Archiv für Zeitgeschichte (AfZ), NL Jean Nordmann, CJA, Ornstein an Nordmann, [24.] Juni 1948 (ohne Signatur: Dossier 294); siehe auch Simpson – Weyl 24.*

- 6| *Jacques Maritain: Contre l'Antisémitisme*, in: *Nova et Vetera* 22 (1946–47) 312–317 (Maritain schrieb diesen Text am 28. Juli 1947 in Rom), auch veröffentlicht in: *Jacques Maritain, Le mystère d'Israël et autres essais. Nouv. éd. augmentée. Ed. par le Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain. Paris 1990, 221–231.*
- 7| Vgl. *Christian M. Rutishauser, Jüdisch-christliche Arbeit von 1947–2007: was feiern – warum wir feiern!*, in: *60 Jahre Seelisberger Thesen. Der Grundstein jüdisch-christlicher Begegnung ist gelegt! Bern – Fribourg – Zürich 2007, 14–19, hier 17.*
- 8| *Die christlich-jüdische Konferenz von Freiburg*, in: *NZZ vom 11. August 1948, 7.*
- 9| Vgl. die *Eröffnungsansprache* in: *AfZ* [s. oben Anm. 5].
- 10| *Der Text ist veröffentlicht in: Charles Journet: Chrétiens et juifs*, in: *Nova et Vetera* 24 (1949) 238–244; *La Liberté*, 31. Juli 1948, 2.
- 11| Siehe *AfZ* [s. oben Anm. 5].
- 12| Vgl. *Universitas Friburgensis Helvetiorum, Bericht über das Studienjahr 1948–49. Erstattet vom derzeitigen Rektor Oskar Vasella. Freiburg/Schweiz 1949, 16–17.*
- 13| *Jacques Maritain: Correspondance, vol. 3, 1940–1949*, ed. *Fondation du Cardinal Journet, Fribourg 1998, 663–671. 663–667, hier 664.*
- 14| *Ebd.* 669.
- 15| Vgl. *Benedict T. Viviano, L'histoire de „Nostra aetate“, la Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, in: *Mariano Delgado – Benedict T. Viviano (Hgg.), Le dialogue interreligieux. Avec la collab. de Patrizia Conforti. Fribourg 2007, 11–20.*
- 16| Vgl. *Simpson – Weyl* 29.
- 17| Vgl. *ebd.* 63–64.

STOLPERSTEINE, WEGGABELUNGEN UND UMWEGE AUF DEM WEG ZUM REICH GOTTES

Marc Saperstein

Während meines Rabbinatsstudiums am Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion in New York sagte einmal einer meiner Lehrer zu uns: „Sollten Sie jemals Monate im voraus gebeten werden, einen Titel für eine Predigt anzugeben und Sie haben so lange vor dem eigentlichen Datum nicht die leiseste Vorstellung, worüber Sie reden möchten, so können Sie als Titel immer angeben: Für eine Zeit wie diese.“ Als ich vor anderthalb Monaten um einen Titel gebeten wurde, war ich versucht, diesem Rat zu folgen. Stattdessen habe ich einen etwas anschaulicheren Titel gewählt, ohne allerdings wirklich zu wissen, was ich sagen würde. Es bleibt Ihnen überlassen, zu beurteilen, wie treffend er meine folgenden Ausführungen beschreibt.

Mein eigentlicher Auftrag bestand darin, auszuführen, was aus meiner Sicht die drängendsten Themen und theologischen Herausforderungen des jüdisch-christlichen Dialogs der Gegenwart sind. Meine Antwort fällt ein wenig eigenartig aus, denn ich werde nicht über Themen wie Israel, Mischehen oder die Seligsprechung von Pius IX. oder Pius XII. reden.

Vielmehr möchte ich gerne mein Verständnis dreier Fragen hinsichtlich unserer Interpretation der interreligiösen Verständigung mit Ihnen teilen – und zwar als jemand, der nicht professionell am Dialog teilnimmt, d.h. als Historiker und nicht als Theologe.

VORSICHT VOR METAPHERN

Vor einigen Monaten hörte ich eine Aussage im Radio, während ich mich eigentlich auf etwas anderes konzentrierte, so dass ich gestehen muss, dass ich nicht die Quelle anzugeben vermag. Das Argument erschien mir jedoch äußerst scharfsinnig und stichhaltig. Der Redner erwähnte das übliche rhetorische Bild des Marsches in die Zukunft und betonte, diese Metapher sei völlig irreführend. Marschierst man vorwärts, so lautet die Prämisse, kann man die vorausliegende Strecke über eine gewisse Entfernung hinweg klar erkennen. Die eigentlich angemessene Metapher – zumindest für jene unter uns, die keine Propheten sind – müsste aber lauten: *rückwärts laufen* in die Zukunft. Wir erblicken nichts von dem, was vor uns liegt; alles, was wir sehen, ist die Landschaft hinter uns, der Weg, der uns dorthin geführt hat, wo wir jetzt sind. Unser Fortschritt in die Zukunft ist blind; die einzige Wegweisung stammt aus unserer Vision und Erinnerung der Vergangenheit sowie der Probleme, denen wir dort begegnet sind, wo wir schon waren.

Abgesehen von der Erkenntnis des problematischen Charakters dieses konkreten Bildes des „Marsches in die Zukunft“ wirft dieser Kommentar eine umfassendere Frage auf – sie bildet den ersten Punkt, den ich ansprechen möchte. Es geht dabei um die Versuchung, zuzulassen, dass anschauliche Metaphern an die Stelle rechten logischen Denkens treten, d.h. um die rhetorische Strategie, anschauliche Metaphern zu benutzen, um mangels angemessener Beweise zu überreden und zu überzeugen, sowie um die Notwendigkeit, eine Metapher zu erkennen, die anstelle eines wahrhaft rationalen Arguments daherkommt.¹ Während des Zweiten Weltkriegs sprach Churchill von dem „weichen Unterleib Europas“ als einem strategischen Ziel. Jene, die dann tatsächlich an der Invasion Siziliens und Italiens teilnahmen, stellten fest, dass diese Metapher keineswegs die Realität widerspiegelte.

Hier einige abschreckende Beispiele für die Macht der Metapher im vererblichen Diskurs. Das erste stammt aus dem Werk eines deutschen liberalen Intellektuellen, das 1819 im Zusammenhang der Debatten über

die Emanzipation der Juden veröffentlicht wurde: Die Juden sind wie „eine schnell wachsende parasitäre Pflanze“, die sich um den noch gesunden Baum schlingt, um daraus ihren Lebenssaft zu saugen, bis der Stamm – von innen zerfressen – verfault und zerfällt.² Das zweite – aus Hitlers *Mein Kampf* – beschreibt die Erfahrung des Autors in Wien während der Jahre vor dem ersten Weltkrieg: „Gab es denn da einen Unrat, eine Schamlosigkeit in irgendeiner Form, vor allem des kulturellen Lebens, an der nicht wenigstens ein Jude beteiligt gewesen wäre? Sowie man nur vorsichtig in eine solche Geschwulst hineinschnitt, fand man, wie die Made im faulenden Leibe, oft ganz geblendet vom plötzlichen Lichte, ein Jüdlein.“ Das dritte hat Ella Lingens-Reiner, eine jüdische Ärztin, die dazu ausersehen worden war, in der Krankenstube in Auschwitz zu assistieren, Fritz Klein zugeschrieben, einem SS-Arzt, der für nahezu das ganze Jahr 1944 zum Lagerarzt in Birkenau ernannt worden war. Eines Tages standen sie gemeinsam da und beobachteten, wie schwarzer Rauch aus den Schornsteinen der Krematorien stieg, und Lingens-Reiner fragte Klein: „Wie können Sie das mit dem von Ihnen geleisteten hippokratischen Eid vereinbaren?“ Die Antwort lautete: „Wenn ein vereiterter Blinddarm vorliegt, entfernen wir den Blinddarm, um den Patienten zu retten. Der Jude ist der vereiterte Blinddarm der Menschheit.“³

In all diesen Fällen wird metaphorische Sprache verwendet, um ein anschauliches Bild zu schaffen, das an die Emotion appelliert und darauf abzielt, den Prozess der rationalen Analyse und des Denkens zu umgehen – möglicherweise mit katastrophalen Folgen. (Man bemerke, dass keine dieser Metaphern des modernen Antisemitismus sich auf den traditionellen christlichen Diskurs beruft, sondern auf völlig andere Bereiche zurückgreift.)

Das Problem liegt nicht allein in einem dermaßen offenkundig böswilligen Gebrauch der Metapher. Bilder treten auch in weniger verletzenden Zusammenhängen an die Stelle der Analyse. Praktisch jedes bedeutsame Wort in meinem Titel – „Stolpersteine, Weggabelungen und Umwege auf dem Weg zum Reich Gottes“ – ist eine Metapher, und eine problematische zumal. Der Begriff des „Reichs“, der die metaphorische Darstellung Gottes als König impliziert, ist für unsere biblischen und liturgischen Traditionen von zentraler Bedeutung, aber in unserem gegenwärtigen Kontext, in dem Könige entweder relativ ohnmächtige Repräsentationsfiguren oder aber autokratische Tyrannen sind, sicher nicht unproblematisch. Und „Weg“: Ist dies wirklich die angemessene Metapher für unsere Erfahrung in der Geschichte? Sie mag zwar für die Vergangenheit funktionieren

(wie in Karl Schleunes Buch *The Twisted Road to Auschwitz*), aber gilt das auch mit Blick auf die Zukunft – wie etwa in „Der vor uns liegende Weg“, einer wichtigen Überschrift im Entwurf unseres Dokuments?⁴ Gibt es tatsächlich ein Ziel der Geschichte, an dem der Weg endet? Gibt es einen einzigen Weg oder vielmehr parallele Wege? Oder vielleicht Umwege, die vom unmittelbaren Weg wegführen? Könnte eine gleichermaßen plausible Metapher für die Komplexitäten der Geschichte nicht auch das eines *Labyrinths* sein? Oder vielleicht sogar – wie viele meinten – jenes einer langen ovalen Bahn oder eines Möbiusbands, das zu sich selbst zurückkreist? Gibt es ein unfehlbares Satellitennavigationsgerät, das uns jederzeit, unabhängig davon, wo wir uns befinden, zum Ziel führt, solange wir nur den Anweisungen folgen?

Eine der verbreitetsten Wegmetaphern, die wir im jüdisch-christlichen Dialog verwenden, ist die des „Scheidens der Wege“. Sie impliziert das Bild von Menschen, die gemeinsam einen Weg zurücklegen, bis sie an eine Weggabelung gelangen und auseinandergehen. Doch führen die beiden Wege schließlich zum selben Ziel? Oder schlängelt sich ein Weg – der vom jüdischen Volk gewählt – in Schleifen und Kreisen dahin, ohne jemals das Ziel zu erreichen, zu dem der andere führt? Oder gibt es vielleicht gar kein Ziel, sondern nur einen Weg – oder zwei Wege – und der Zweck liegt nicht darin, ein Ziel zu erreichen, sondern in der Reise selbst? Natürlich gibt es keine beweisbare Antwort auf diese Fragen, die sich ja im Wesentlichen nicht um die Wirklichkeit, sondern um Metaphern und Bilder drehen.

Vielleicht ist ja gerade die Metapher des Scheidens der Wege irreführend.⁵ Daniel Boyarin hat eine ganz andere Analogie eingeführt, die auf den Sprachen des südöstlichen Frankreich und des nordwestlichen Italien beruht. Heute gibt es Grenzen, auf deren beiden Seiten entweder Französisch oder Italienisch gesprochen wird. Doch „vor Ort“, wenn man von einer Region zur anderen reist und auf die lokalen Dialekte jedes einzelnen Dorfes achtet, stellt man fest, wie sich mehr und mehr Elemente, die man mit der anderen Sprache assoziiert, allmählich mit der ersten vermischen, bis die Elemente der zweiten Sprache allmählich vorzuherrschen beginnen.⁶ Das ist eine wunderbare alternative Metapher, die an jene des Scheidens der Wege treten könnte – kein plötzlicher Bruch, sondern viele Individuen ohne klar voneinander abgegrenzte Identität der einen oder anderen Religion, lediglich eine allmähliche Differenzierung.⁷

Lassen Sie mich etwas detaillierter auf ein weiteres Beispiel des metaphorischen Denkens eingehen. Im Sommer des Jahres 2000 bereitete ich einen Vortrag für die Konferenz des Holocaust Centre in Oxford zum Thema „Remembering for the Future“ vor, in dem ich den Forschungsstand hinsichtlich der Frage nach der Kontinuität oder Diskontinuität zwischen der christlichen antijüdischen Lehre und Politik sowie den Todeslagern der Nazis erkundete.⁸ Viele Forscher lassen sich eindeutig auf der einen oder anderen Seite dieser Kluft einordnen – sie betonten entweder die Elemente der Kontinuität mit der christlichen Vergangenheit oder das Neue der nationalsozialistischen Politik. Einen beliebten Kompromiss, den viele in der jüdischen wie der christlichen Gemeinschaft befürworten, die ich respektiere, verkörpert das Bild des „fruchtbaren Bodens“ – die christliche Lehre der Verachtung über viele Jahrhunderte hinweg hat demnach einen fruchtbaren Boden bereitet, in dem die „giftige Pflanze des Hasses“ der Nationalsozialisten gegen die Juden „blühen“ und die Verwirklichung einer Politik des Massenmordes hervorbringen konnte.⁹

Erinnern wir uns daran, dass dies schlicht eine Metapher ist, die nicht die Argumente ersetzt, mit denen es die Gültigkeit der Behauptung einer Kontinuität zwischen christlichen Lehren und den Todeslagern nachzuweisen gilt. Um die Metapher rechtfertigen zu können, würde man Nachweise erwarten, die einen Zusammenhang zwischen dem Maß an traditioneller religiöser Frömmigkeit und Hingabe von Christen innerhalb der allgemeinen deutschen Bevölkerung und dem Ausmaß ihrer Unterstützung für die antijüdischen Programme der Nazis dokumentieren. Meines Wissens liegen für einen solchen Zusammenhang keinerlei Beweise vor: Die deutsche katholische Zentrumsparterie mag dem Nationalsozialismus entgegengekommen sein, doch sie bildete keineswegs eine unterstützende Basis. Man muss nicht auf die traditionelle christliche Lehre über die Juden verweisen, um zu erklären, weshalb die meisten polnischen Katholiken unter der Besatzung der Nazis nicht bereit waren, sich den deutschen Behörden zu widersetzen und Juden zu beschützen, weil alle wussten, dass eine solche Zuwiderhandlung durch kollektive Hinrichtung geahndet würde. Die stillschweigende Annahme, die Massen im besetzten Polen hätten sich erhoben, um den Betrieb der Todeslager auf ihrem Territorium zu verhindern, wären sie nicht vom traditionellen christlichen antijüdischen Diskurs inspiriert gewesen, ist offenkundig absurd.

Auch wenn ich selbstverständlich die Erklärung „Dabru Emet“ unterschrieben habe, war ich nicht mit der Formulierung „Ohne die lange Geschichte

des christlichen Antijudaismus und christlicher Gewalt gegen Juden hätte die nationalsozialistische Ideologie keinen Bestand finden und nicht verwirklicht werden können“ einverstanden. Es handelt sich dabei um eine den Tatsachen widersprechende Aussage, die unmöglich zu beweisen ist. Das historische Zeugnis und weitere nachfolgende Beispiele des Völkermords (etwa in Kambodscha) scheinen mir die weitaus pessimistischere Schlussfolgerung nahezu legen, dass eine autoritäre Regierung eine Minderheit auch ohne eine jahrhundertelange Tradition der negativen Haltung in erschreckend kurzer Zeit – mit tödlichen Folgen – dämonisieren kann. Die Nazis brauchten keinen „fruchtbaren Boden“, um ihr Programm in die Tat umzusetzen, und es ist alles andere als klar, dass das Erbe des christlichen Antijudaismus ihr Werk einfacher gemacht hat. Ihr Ziel bestand nicht darin, eine Pflanze großzuziehen, sondern darin, ein Volk zu vernichten. Lassen wir in der Tat „Vorsicht vor Metaphern“ walten.

KEINE VORBEDINGUNGEN ODER ULTIMATEN

Eine der grundlegenden Regeln des Dialogs, wie ich ihn verstehe, besteht darin, dass wir ohne Vorbedingungen hineingehen. Der Zweck liegt darin, unser eigenes Verständnis unserer Glaubenstradition auf eine Weise zur Sprache zu bringen, die dem Anderen verständlich ist, und mit Verständnis auf die Selbstaussage der anderen Tradition in ihrer Integrität zu hören, um unser Verständnis sowohl der Gemeinsamkeiten als auch der Unterschiede zu vertiefen. Es geht ganz gewiss nicht darum, die Anderen davon zu überzeugen, dass sie falsch liegen, oder Druck auf sie auszuüben, damit sie sich verändern. Sollte sich innerhalb einer Tradition – infolge der durch die Kommunikation des Dialogs angeregten Dynamik – von innen heraus ein Wandel ergeben, so ist das selbstverständlich willkommen, aber dies ist etwas völlig anderes als eine Haltung, die voraussetzt, der andere müsse X, Y oder Z ändern, ansonsten gäbe es nichts, worüber man reden könne.

Hier ist ein innerjüdischer Witz: Ein Jude und ein Christ setzen sich hin, um zum ersten Mal einen Dialog zu führen. Der Jude sagt zum Christen: „Wenn es irgendetwas geben soll, worüber wir reden können, so musst Du die Lehren über die Trinität, die Inkarnation, die Jungfrauengeburt und die stellvertretende Sühne aufgeben.“ „Das ist eine ziemlich schwerwiegende Forderung“, erwidert der Christ. „Um ehrlich zu sein, bleibt dann von der christlichen Theologie nicht viel übrig. Sag mir: Was wärest

Du Deinerseits bereit, aufzugeben?“ Der Jude denkt einen Augenblick lang nach und sagt: „Ich gehe zurück zu meinem Volk. Ich glaube, ich kann es dazu bringen, das zweite ‚Jekum Purkan‘ aufzugeben“ (aus dem Kontext werden Sie verstehen, dass es sich dabei um einen der geringfügigsten Abschnitte der traditionellen jüdischen Liturgie handelt).

Im Allgemeinen findet ein Dialog zwischen jenen Repräsentanten der unterschiedlichen Religionen statt, die eine Haltung der Offenheit gegenüber neuen Erkenntnissen, alternativen Prämissen, einer Erweiterung der eigenen Weltanschauung und der Möglichkeit teilen, von jenen zu lernen, die sich von ihnen unterscheiden. Fundamentalistische evangelikale Christen und ultra-orthodoxe Juden mögen in der Tat voneinander einiges über gemeinsame Probleme und Herausforderungen in einer säkularen Welt zu lernen haben, doch sie verspüren nur selten die Neigung, miteinander zu reden. Wie steht es aber mit liberalen Juden und evangelikalen Christen? Hier wird es ziemlich kompliziert.

Ich habe einmal an einem solchen Dialog teilgenommen und dabei gehört, wie ein führender amerikanischer evangelikaler Theologe seine Position in vollkommen kompromissloser Weise formulierte: „Wir Evangelikalen verfechten die Ansicht, dass das Judentum als Religion durch das ganze Christus-Geschehen abgelöst worden ist und seinen vorbereitenden Zweck erfüllt hat. Seit der Messias gekommen ist und sein alles vollendendes Opfer gebracht hat, gibt es unserer Auffassung nach im Judentum als Religion weder Tempel noch Altar, Versöhnung, Vergebung, Heil oder ewige Hoffnung. Es bedarf harter und schriller Ausdrücke, um die Heilsdiskontinuität [des Judentums] auszusagen – Aufhebung, Ablösung und Verneinung. Und diese Ausdrücke werden hier – soviel kann ich versichern – niedergeschrieben, auch wenn uns klar ist, wie hart und schrill dies in der Tat für jüdische Ohren klingen muss.“¹⁰

Diese Worte wurden nicht in arroganter Herablassung ausgesprochen, sondern mit einem gewissen Maß an seelischem Schmerz. Wie reagiere ich als gläubiger Jude darauf? Stehe ich auf und gehe aus dem Raum? Tue ich den Sprecher als theologischen Neandertaler ab, der der ernsthaften Aufmerksamkeit unwürdig ist? Sage ich ihm, dass er, wenn er ein Gespräch mit uns führen möchte, seinen Glauben ändern müsse? Das heißt, dass er zumindest die Ablösungstheologie aufgeben müsse (wenn schon nicht die Trinitäts- und Inkarnationslehre), dass er Gottes fortdauernden Bund mit dem jüdischen Volk akzeptieren oder einräumen müsse, dass

Juden ohne Christus das Heil erlangen können. Ich spreche nur für mich, wenn ich sage, dass dies nicht *mein* Ansatz wäre. Ich würde gewiss seine Einsicht bestätigen, dass seine Worte für jüdische Ohren hart und schrill klingen, doch intellektuell kann ich die Grundlage dieser Glaubensaussagen in der klassischen christlichen Lehre nachvollziehen, und emotional vermag ich die Integrität eines Menschen zu würdigen, der sie heute – trotz all des Drucks, sie durch eine pluralistischere, tolerantere, „offenere“ Anschauung zu ersetzen – bekräftigt. Letztlich sagt mir seine Sicht des Judentums nichts über das Judentum, sondern über diesen Theologen und seine eigene Religion; mein eigenes Verständnis des Wertes des Judentums hängt nicht davon ab, ob er meinen Glauben als gültigen Weg der Erfüllung dessen anerkennt, was Gott von einer winzigen Minderheit des Menschengeschlechts erwartet und fordert.

Gestatten Sie mir, in diesem Zusammenhang für einige Augenblicke auf die Thematik zurückzukommen, die im vergangenen Frühjahr so starke Emotionen hervorgerufen hat: die Erlaubnis Papst Benedikts XVI. an Katholiken, die sich dafür entscheiden, die dem „außerordentlichen Ritus“ entsprechende Version des Karfreitagsgebets „Für die Juden“ zu verwenden. Wie wir alle wissen, lautet der von Papst Benedikt autorisierte Text (in deutscher Übersetzung), Gott „möge ihre [der Juden] Herzen erleuchten, damit sie Jesus Christus erkennen, den Heiland aller Menschen“ und er möge „gnädig gewähren, dass, wenn die Fülle aller Völker in Deine Kirche eintritt, ganz Israel gerettet werde“. Das wurde – meiner Ansicht nach zu Recht – als Rückschritt gegenüber der Fassung im Missale Romanum Papst Pauls VI. von 1970 empfunden, die von der Fülle der Erlösung für das jüdische Volk spricht, ohne die Anerkennung Jesu als des Heilands der gesamten Menschheit zu erwähnen.

Ein Sturm der Entrüstung seitens der Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft folgte, insbesondere in Europa. Die offiziellen jüdischen Gemeinschaften in Deutschland, Österreich und Italien verkündeten, nachdem eine ultimative „Forderung“ des Zentralrats der Juden in Deutschland, das Gebet zu ändern, nicht erfüllt worden war, sie würden – als Ausdruck ihrer Bestürzung – alle Programme des Dialogs mit der Kirche aussetzen. Der Rektor unseres Schwesterseminars, des Abraham Geiger-Kollegs, schrieb, „die Bestürzung der jüdischen [...] Offiziellen [sei] in der allgemeineren Beobachtung begründet, dass hochrangige Vertreter der katholischen Kirche aufs Neue zu betonen scheinen, dass das Missionieren der Juden ein selbstverständlicher Auftrag der Kirche sei“ – eine Behauptung,

für die kein Nachweis erbracht wurde (und ich frage mich, ob ein solcher Nachweis existiert). Meine Deutung lautet, dass sich die Haltung der katholischen Kirche in dieser Frage nach wie vor – und auch in Zukunft – substantiell von jener der *World Evangelical Alliance* unterscheidet, die kürzlich ein Dokument veröffentlicht hat, das seine Mitglieder dazu aufruft, ihre „Verpflichtung zur Judenmission“ zu erneuern.¹¹

Mein eigene Interpretation fällt ganz anders aus:

- a. Da ich den Einfluss traditionalistischer Gruppen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft kenne, die sich jeglichem Wandel widersetzen, vor allem in Richtung auf den Liberalismus, verstehe ich diese Entscheidung des Papstes als eine im Wesentlichen von internen Überlegungen bestimmte, d.h. als Zugeständnis an die Traditionalisten, das wichtig genug erschien, um zu riskieren, einen gewissen Aufruhr innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu verursachen. Ich glaube, wir Juden müssen uns unter solchen Gegebenheiten daran erinnern, dass die Kirche eine riesige, komplexe Institution ist und dass ihr die Aufrechterhaltung möglichst guter Beziehungen zur jüdischen Gemeinschaft zwar wichtig ist, aber – und das sollte man auch nicht erwarten – nicht ganz oben auf ihrer Prioritätenliste steht.
- b. Ich würde behaupten, dass wir Juden in unserer eigenen Liturgie dasselbe Problem haben – ein Punkt, der gegen Ende des Entwurfs des ICCJ-Dokuments in allgemeiner Weise anerkannt wird. Einer der wichtigsten Abschnitte der jüdischen Liturgie ist das Alenu-Gebet, das kurz vor dem Ende jedes Morgen-, Nachmittags- und Abendgebets gesprochen wird. Der Anfang betont eine partikularistische Aussage zur jüdischen Identität und Mission: Laut einer Übersetzung preisen wir Gott, „weil er uns nicht wie die Völker der Länder gemacht und uns nicht den Geschlechtern der Erde gleichgestellt hat“. Der ursprüngliche Text des Gebets beschreibt sodann einen klaren Gegensatz: „Denn sie verneigen sich vor der Eitelkeit und Leere und beten zu einem Gott, der nicht rettet, wir aber knien nieder und werfen uns nieder in Anerkennung des Königs der Könige der Könige, des Heiligen Einen, ER sei gepriesen.“

Im Spätmittelalter berichtete irgendein vom Judentum zum Christentum übergetretenes Genie den kirchlichen Behörden, das Wort „Leere“ in der Wendung „sie verneigen sich vor der Eitelkeit und Leere“ (sie stammt eigentlich aus Jesaja 45,20 – einer Polemik gegen den Götzendienst) sei

eine Chiffre für „Jesus“, da der Zahlenwert der Buchstaben im hebräischen Wort *wa-rek* identisch mit jenem für „Jeschu“ sei. Die Juden machten sich demnach der Gotteslästerung schuldig, was die Grundregeln ihrer Tolerierung verletzte: Juden durften ihre eigenen Gebete sprechen, aber nicht die *sancta* des Christentums beleidigen.¹² Infolgedessen schritten mehrere Regierungen ein und verboten die Passage, so dass die aschkenasischen Gemeinden sie aus ihren gedruckten Gebetbüchern entfernten. Die sefardischen und orientalischen Gemeinden behielten sie bei. Heute besteht selbst unter aschkenasischen orthodoxen Gemeinden die Tendenz, den ursprünglichen Wortlaut wiederherzustellen.

Dies ist meines Erachtens ein innerjüdisches Problem. Selbst wenn man jeglichen Bezug auf Jesus ignoriert, behaupten die umstrittenen Formulierungen, dass die nichtjüdischen Völker keinen Zugang zum wahren Gott haben, der allein von Juden verehrt wird. Alle liberalen und Reformgebetbücher lassen diese Wendungen aus, und die meisten ersetzen die vorangehenden durch eine positive Formulierung.

Ich frage mich allerdings, wie Juden reagieren würden, wenn eine Gruppe von Christen den Oberrabbinern Israels oder der United Synagogue in Großbritannien sagte: „Ihr müsst alle Juden daran hindern, jene Worte zu sprechen, die wir in ihren Gebeten als so beleidigend empfinden. Ansonsten werden wir den Dialog mit Euch aussetzen.“ Juden würden es ablehnen, auf der Grundlage solchen äußeren Drucks zu handeln.

Im Grunde bietet die Fortsetzung des Alenu-Gebets eine klarere Analogie zu dem Problem, das die Karfreitagsliturgie aufwirft. Ist der erste Teil partikularistisch, weil er die Einzigartigkeit jüdischer Identität geltend macht, so ist der zweite Teil universalistisch, da er die Hoffnung zum Ausdruck bringt, dass Gott alle Götzen von der Erde entfernen werde und die falschen Götter vollständig zerstört würden, dass „alle Menschen Deinen Namen anrufen werden [...], dass alle, die auf Erden wohnen, anerkennen werden, dass sich Dir jedes Knie beugen und Dir jede Zunge Treue schwören muss [...].“ Als ich aufwuchs, brachte man mir bei, dieser Universalismus sei ein Vorbild der Offenheit, weil das Gebet darum bitte, jeden Menschen – ohne Ausnahme – mit in den Dienst des einen wahren Gottes einzubeziehen. Erst viel später begann ich mich zu fragen, weshalb dies so anders sei, als der Universalismus der Kirche, der darum betet, dass alle (einschließlich der Juden) Jesus als den universalen Heiland anerkennen mögen.¹³ Und ich fragte mich – wobei ich natürlich die offen-

kundigen historischen Unterschiede verstand –, weshalb Hindus den „Universalismus“ unseres Gebets nicht als verletzend ablehnen sollten, wenn Juden den „Universalismus“ des „außerordentliche Ritus“ der Karfreitagsliturgie zurückweisen.¹⁴ Stellen wir keine Vorbedingungen für den Dialog oder veröffentlichen Ultimaten, selbst wenn uns Aspekte anderer Traditionen verwirren oder sogar verletzen.

KEIN FALSCHES ZEUGNIS

Mein Mentor im jüdisch-christlichen Dialog, Krister Stendahl – gesegneten Angedenkens –, pflegte zu sagen, das erste Gebot des Dialogs laute: „Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen wider Deinen Nächsten.“

Mein Lehrer Eugene Borowitz hat einmal ein Buch verfasst mit dem Titel *Contemporary Christologies: A Jewish Response* [„Zeitgenössische Christologien: Eine jüdische Antwort“]. Es basierte auf einer sorgfältigen Lektüre des Werks führender christlicher Theologen, die ihm von mehreren christlichen Intellektuellen empfohlen worden waren, die er respektierte. Ich erinnere mich daran, wie Borowitz öffentlich über die Rezeption dieses ungewöhnlichen Buchs innerhalb der jüdischen Gemeinschaft sprach. Ein bedeutender traditionalistischer Intellektueller sagte zu Borowitz: „Mein Problem mit dem Buch ist, dass Sie die Kategorie des Götzendienstes nicht ernst nehmen“ – tatsächlich eine wichtige Kategorie im jüdischen Recht. Borowitz erwiderte: „Ich lese diese Autoren sehr sorgfältig, und ich habe in ihren Darlegungen über Jesus oder die Trinität nichts gefunden, das meinem Verständnis von Götzendienst entspräche.“ Die Antwort darauf lautete: „Nun, dann sind sie keine wirklichen Vertreter des Christentums.“

Diese Antwort erinnert an die alte Bemerkung: „Verwirr mich nicht mit Fakten, ich habe mir meine Meinung bereits gebildet.“ Diese geistige Haltung, die wahren Dialog so diametral entgegengesetzt ist, ist uns von beiden Seiten her vertraut: Die Betonung liegt in diesem Fall auf den problematischsten Elementen der anderen Religion: Diese werden vereinfacht, aus dem Zusammenhang gerissen, als Wesen des anderen Glaubens identifiziert und dann den vernunftgemäßen und politisch korrekten Bestandteilen der eigenen Religion gegenübergestellt. Ich möchte diese Tendenz gerne veranschaulichen, dabei aber nicht so sehr auf die Theologie verweisen, sondern auf das Problem des Fanatismus und der Intoleranz innerhalb unserer religiösen Überlieferungen.

Vor etwa einem Monat sah ich die Anzeige für ein Buch mit dem Titel *The Legacy of Islamic Antisemitism: From Sacred Texts to Solemn History*, herausgegeben von Andrew G. Bostom (Prometheus Books, 2008). Seine 766 Seiten enthalten Passagen (in Übersetzung) aus dem Koran und eine Fülle von Material von klassischen muslimischen Kommentatoren, aus dem *Leben des Propheten*, Sammlungen von Hadith-Texten oder dem Propheten zugeschriebenen Aussagen, die in autoritativer Überlieferung weitergegeben wurden, sowie Passagen von Rechtsexperten. Dazu enthält der Band zahlreiche Essays von Islamforschern, allesamt hochangesehene Autoritäten. All dieses Material konzentriert sich auf einen einzigen Aspekt: den islamischen Diskurs über die *dhimmi* sowie die Politik und das Verhalten gegenüber diesen tolerierten religiösen Minderheiten im Allgemeinen und gegenüber Juden und Judentum im Besonderen.

Soweit ich es beurteilen kann, ist von diesem Material nichts gefälscht. Es ist alles in der islamischen Tradition und in der Forschung über die islamische Überlieferung vorhanden. Doch das gesamte in dem Buch dargebotene Material ist negativ. Der Zweck des Buches besteht nicht darin, ein umfassendes Bild des muslimischen Diskurses sowie der Politik und des Verhaltens gegenüber den jüdischen Minderheiten in islamischen Ländern zu zeichnen, sondern darin, die negativen Züge auszuwählen und in ausführlicher Länge in englischer Sprache zu präsentieren. Wenn man dieses Buch liest, ist es unmöglich, sich vorzustellen, wie die jüdischen Gemeinden unter islamischer Herrschaft – die zu einem bestimmten Zeitpunkt (im 10. Jahrhundert) 90 % der Juden der Welt ausmachten – toleriert wurden, überlebten und sogar blühten, wie ihre Kultur auf Grund der Anregung durch Texte, die den Juden in arabischer Sprache zugänglich waren, auf unschätzbare Weise bereichert wurde und sie wiederum eine reiche jüdische Literatur in arabischer Sprache hervorbrachten.

Ich vermag den Zweck dieses Buches nicht anders als dahingehend zu verstehen, dass es die Botschaft vermitteln will, eine friedliche Koexistenz von Juden und Muslimen in der Gegenwart sei unmöglich. In der massiven Forschung, die zu diesem, wie ich finde, verderblichen Zweck mobilisiert wird, erinnert das Buch an Eisenmengers 2100seitiges Buch *Entdecktes Judentum*, das 1699 veröffentlicht wurde und klassische jüdische Texte durchstöberte, um Beweise für eine ungeminderte jüdische Feindseligkeit gegenüber allen Nichtjuden – insbesondere Christen – zu präsentieren.¹⁵

Wie wir alle wissen, gibt es auch eine substantielle jüdische Literatur, die eine vergleichbare einseitige Sicht des Christentums sowie christlicher Politik und des christlichen Umgangs mit den Juden präsentiert. Joshua Trachtenbergs *The Devil and the Jews*, das die negativen Judenbilder in christlichen Quellen aufzeichnet und dokumentiert, weist diesen Charakter auf.¹⁶ Das gleiche gilt für Dagobert D. Runes *The War Against the Jew*, das letzte Buch dieses produktiven Autors, das nicht thematisch organisiert ist, sondern kurze Einträge in alphabetischer Ordnung aufweist.¹⁷ Simon Wiesenthals Buch *Every Day Remembrance Day: A Chronicle of Jewish Martyrdom* listet an jedem Tag des Jahres vom 1. Januar bis zum 31. Dezember Geschehnisse auf, bei denen Juden verfolgt oder ermordet wurden, und zwar, wie Wiesenthal formuliert, auf eine Weise, die stets „von Christen gelenkt wurde: zuerst von der römisch-katholischen Kirche, dann von der orthodoxen Kirche“.¹⁸ Zu nennen ist schließlich das Buch des produktiven Autors Dan Cohn-Sherbok mit dem Titel *The Crucified Jews: Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism*.¹⁹

Infolge solcher Bücher gehen viele halbwegs kenntnisreiche Juden mit einer ganzen Litanei von Verfolgungen in ihrem Repertoire in den Dialog hinein: Kreuzzüge, Ritualmordvorwurf, Vorwurf der Hostienschändung, Inquisition, Vertreibungen, Pogrome. Ironischerweise ist an die Stelle der Schmähung „Eure Vorfahren haben unseren Heiland getötet“ auf der anderen Seite die Schmähung „Eure Vorfahren haben unsere Vorfahren getötet“ getreten. Ich habe einen großen Teil meiner akademischen Karriere – bei der Lehre vor amerikanischen Studierenden, bei Reden vor Synagogenpublikum (und nun bei Limmudim) sowie in Essays und Rezensionen – mit dem Versuch verbracht, diese übermäßig vereinfachenden Darstellungen der Vergangenheit zu bekämpfen, und zwar nicht allein deshalb, weil ich mich einem weit ausgewogeneren und nuancierteren Geschichtsbild verpflichtet fühle, sondern auch weil ich glaube, dass diese Haltung wahrscheinlich Selbstgerechtigkeit unter Juden und Schuldgefühle bei Christen fördert – beide Emotionen sind jedoch einem gesunden Dialog nicht zuträglich.

Hören wir auf, vormoderne Lehren und Verhaltensweisen mit den Maßstäben des gegenwärtigen Multikulturalismus, Pluralismus und der political correctness zu beurteilen. Erkennen wir an, dass unsere beiden Traditionen – und so auch die islamische Überlieferung – mehrwertig sind und Material enthalten, das verwendet werden kann, um eine engstirnige, vorurteilsvolle Sicht des Anderen, des Außenseiters, zu rechtfertigen, aber

auch als Grundlage für Toleranz, Verständnis und wechselseitige Achtung. Genug von diesen Werken von (im metaphorischen Sinne) Staatsanwälten und feindseligen Zeugen. Hören wir auf, falsches Zeugnis wider unsere Nächsten – oder wider die Vorfahren unsererer Nächsten – abzulegen.

Es gibt drängende Herausforderungen, die heute eine Zusammenarbeit zwischen solchen Juden, Christen und Muslimen erfordern, die einen auf der Schrift beruhenden Glauben äußerst ernst nehmen und dennoch offen für die Inspiration durch das Beste der modernen Kultur sind und die Freiheit der säkularen Demokratie schätzen. Die Bedrohung durch die Schädigung der Umwelt, die die Heimat plündert, die wir alle teilen und die uns anvertraut wurde, damit wir sie an zukünftige Generationen weitergeben, und die wirtschaftlichen Turbulenzen, die die Grundlage unserer Annahmen zu erschüttern scheinen wie ein Erdbeben, haben eine gemeinsame Ursache: dass wir der kurzfristigen materiellen Genusssucht Vorrang vor langfristigen Verpflichtungen einräumen. Angesichts dieser Herausforderungen scheinen die Formulierung eines Karfreitagsgebets oder einer Erklärung zur Politik der israelischen Regierung nahezu banal. Der ICCJ hat gezeigt, dass er ein Bündnis zu stärken vermag, das auf Wissen und Achtung beruht, ein Bündnis, das uns die Stolpersteine, Wegablungen und Umwege bewältigen lässt, dieweil wir unseren schwierigen Rückwärts-Marsch in die Zukunft fortsetzen.

- 1| *Erstmals angeregt, über dieses Thema nachzudenken, wurde ich durch eine Rede Barney Franks, eines langjährigen Mitglieds des amerikanischen Repräsentantenhauses in den 1980er Jahren – also während der Zeit der Regierung Ronald Reagans. An einer Stelle seiner Rede zitierte Frank eine Wendung, die häufig benutzt wurde, um Reagans Wirtschaftspolitik zu rechtfertigen: „Eine Flut lässt alle Schiffe steigen“ – anders gesagt: Von einer allgemeinen Verbesserung der Wirtschaft profitieren alle. Frank sagte: „Das mag für die Menschen in Schiffen zutreffen, aber wie verhält es sich mit dieser Flut, wenn man auf dem Grund des Gewässers steht und versucht, den Kopf über Wasser zu halten?“ Das allgemeine Argument, das Frank anführte (und das mich seither begleitet), beinhaltete nicht nur eine Kritik einer bestimmten Wirtschaftspolitik, sondern eine allgemeine Aussage darüber, was geschieht, wenn man zulässt, dass Metaphern an die Stelle der Analyse treten.*
- 2| *Christoph Henrich Pfaff, „Über das Verhältnis christlicher Regierungen und Staaten gegen die Juden in dem gegenwärtigen Zeitpunkte“, zitiert nach Jacob Katz, Vom Vorurteil zur Vernichtung: Der Antisemitismus 1700–1933, München 1989, S. 149.*

- 3] Zitiert nach Robert Jay Lifton, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, New York, S. 232. [Ärzte im Dritten Reich, Stuttgart 1994].
- 4] Man beachte auch ein Kapitel mit dem Titel „Vorzimmer des Holocaust“, das die Politik des Vatikans in den 1920er und 1930er Jahren erörtert – eine Metapher, die impliziert, die Menschen im Vorzimmer hätten sich darüber im Klaren sein müssen, was in der Haupthalle geschehen würde; vgl. David I. Kertzer, *The Popes Against the Jews: The Vatican's Role in the Rise of Modern Anti-Semitism*, New York 2001, S. 264–291.
- 5] Vgl. Philip Alexanders alternativen Vorschlag des Bildes zweier Kreise, die sich in der Antike in unterschiedlichen Graden überschritten und schließlich voneinander getrennt hätten; vgl. Philip Alexander, „The ‚Parting of the Ways‘ from the Perspective of Rabbinic Judaism“, in: James D. G. Dunn (Hg.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, Tübingen 1991, S. 2.
- 6] Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999, S. 9. Boyarin erörtert auch das Problem der Familienmetaphern in ihrer Anwendung auf Religionen: Ist das Christentum eine „Tochterreligion“ oder eine „Schwesterreligion“ des Judentums? (ebd., S. 1f.).
- 7] Sind Sprachen tatsächlich eine angemessene Analogie für die Religion? In seinem Buch *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London 2002) schlug der britische Oberrabbiner Jonathan Sacks vor, man solle sich die unterschiedlichen Religionen in der Tat wie unterschiedliche Sprachen vorstellen, denen jeweils eine bestimmte Stärke und Schönheit eigen sei, die in Einklang mit den Menschen stünden, die sie von früher Kindheit an lernten, aber auch bestimmte Schwächen. Das erscheint mir als eine recht gewagte Analogie für einen orthodoxen Juden, ja für einen orthodoxen Gläubigen überhaupt, und leider sah sich Rabbiner Sacks vom ultraorthodoxen jüdischen religiösen Gericht (Beth Din) in Großbritannien dazu gedrängt oder gezwungen, Formulierungen zu entfernen, die die Möglichkeit andeuteten, das Judentum besitze kein Monopol auf die Wahrheit und andere Religionen könnten ebenfalls Wahrheiten vermitteln.
- Mein eigener Vorschlag einer Metapher für die interreligiösen Beziehungen wäre das Bild eines Orchesters. Große Gruppen oder Familien von Instrumenten: Streicher, Holzbläser, Blechbläser, Schlaginstrumente. Innerhalb der Familien unterschiedliche Instrumente, die die Vielfalt innerhalb religiöser Traditionen widerspiegeln. Die meisten Instrumente werden von mehreren Musikern gespielt. Jeder Einzelne spielt einen Part, leistet einen Beitrag; bisweilen spielen alle unisono, bisweilen gibt eine Familie oder Gruppe von Instrumenten die Melodie vor, während andere schweigen, eine Harmonie oder Gegenmelodie beisteuern oder dieselbe Melodie im Kontrapunkt spielen. Die Vorführung ist unvollständig, wenn nicht jeder Musiker seine Rolle spielt und dabei auf die anderen hört und auf den göttlichen Dirigenten achtet, der von den Musikern abhängig ist, wenn er Harmonien statt Dissonanzen schaffen will. Doch auch dies ist nur eine Metapher und kein Ersatz für Analyse.
- 8] Marc Saperstein, „Christian Doctrine and the ‚Final Solution‘: The State of the Question“, in: John K. Roth (Hg.), *Remembering for the Future: The Holocaust in an Age of Genocide*, 3 Bde., Hampshire 2001, Bd. 2, S. 814–841.

- 9| Vgl. die „Schulderklärung“ der französischen Bischöfe vom 30. September 1997, zitiert nach Daniel. J. Goldhagen, *A Moral Reckoning: The Role of the Catholic Church in the Holocaust and Its Unfulfilled Duty of Repair*, New York 2002, S. 226. Vgl. John Pawlikowski, „The Holocaust and Contemporary Christology“, in: Elisabeth Schüssler Fiorenza und David Tracy (Hg.), *The Holocaust as Interruption*, Edinburgh 1984, S. 44: „There is no question that Christian anti-Semitism provided an indispensable seedbed for Nazis.“
- 10| Vernon C. Grounds, „The Problem of Proselytization: An Evangelical Perspective“, in: Marc Tanenbaum (Hg.), *Evangelicals and Jews in an Age of Pluralism*, Grand Rapids 1984, S. 207.
- 11| *Jewish Chronicle*, 3. Oktober 2008, S. 6.
- 12| Obwohl die Wendungen „wa-rek“ und „Leere“ ursprünglich natürlich nicht als Chiffre für Jesus gedacht waren, ist es nicht unvorstellbar, dass einige mittelalterliche oder frühneuzeitliche Juden an Jesus dachten, wenn sie diese Worte im Gebet sprachen, und bei einigen Juden dürfte das auch heute noch der Fall sein.
- 13| Ich fragte mich auch (ironisch natürlich), ob die Taliban die mit diesem Gebet verbundenen Gefühle in die Tat umsetzten, wenn sie die im Jahre 2001 die Buddha-Statuen in Bamiyan zerstörten.
- 14| Ich würde dem Universalismus des Alenu (das dafür betet, dass alle Menschen die Wahrheit erkennen werden, die jetzt nur wir erkennen) das Beispiel eines positiveren Universalismus in unserer Liturgie gegenüberstellen, das jene Aspekte der *condition humaine* betont, die alle Menschen teilen. Es stammt aus einem zentralen Gebet der Tage der Ehrfurcht – dem Unetaneh tokef, das, wie die Forschung gezeigt hat, ursprünglich auf einem byzantinischen christlichen liturgischen Gebet beruht und starke Affinitäten zum *Dies irae* des lateinischen Requiems aufweist; vgl. Eric Werner, *The Sacred Bridge: Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church During the First Millennium*, New York 1959, S. 252–255. „Dies hier ist der Tag des Gerichts [...] und alle Geschöpfe der Welt führst Du vor Dir vorbei wie eine Herde. [...] Du bestimmst die Grenze jedem Geschöpf und schreibst ihr Urteil. [...] Des Menschen Ursprung kommt vom Staub, und an seinem Ende kehrt er zum Staub zurück, unter Lebensgefahr erwirbt er sein Brot; er gleicht einer leicht zerbrechlichen Scherbe, trockenem Gras, einer welkenden Blume, vorüberziehendem Schatten, schwindender Wolke, verwehtem Hauch, dahinfliegendem Staub und dem flüchtigen Traum. Doch Du bist der König, der lebendige, ewige Gott.“
- 15| Eine nützliche und verständliche Erörterung des Werkes Eisenmengers findet sich im ersten Kapitel von Jacob Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung* (S.21–30). Katz räumt Eisenmengers „enorme Gelehrsamkeit“ ein und stellt fest, dass er „seine Quellen nicht verfälschte“, dass er jedoch eine Auswahl jüdischer Texte präsentierte, die nicht die Realität jüdischer Einstellungen und jüdischen Verhaltens gegenüber den zeitgenössischen Christen widerspiegelten.
- 16| Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Antisemitism*, New Haven 1943; ND Philadelphia 1983; vgl. mein neues Vorwort zu diesem Nachdruck.
- 17| Dagobert D. Runes, *The War Against the Jew*, New York 1968. Im Vorwort erfahren wir: „Von Kanzel zu Kanzel, in jeder Kirche Christi, wurde kalter Hass gegen die unglückseligen jüdischen Familien entfesselt. Und diese Lehre des Hasses hat bis zum heutigen Tage [1968] nicht aufgehört. Schon bald verwandelte sich der kalte Hass in feuriges Handeln, und von einem Ende Europas bis zum anderen setzte die allmächtige katholische Kirche die Juden Feuer und Schwert aus. Kein Kind, keine Frau, kein Behinderter wurde verschont“ (S. xvi). Das Buch ist für jeden, der historisches Wissen und ein noch so minimales Gespür für Genauigkeit und Fairness besitzt, peinlich.

- 18| *Simon Wiesenthal, Every Day Remembrance Day: A Chronicle of Jewish Martyrdom, New York 1988, S. 9. Ein Beispiel wäre der 25. August: Das erste Datum ist hier „1255 – Ein Jude in Lincoln, England, wird Opfer einer Blutbeschuldigung“. Das zweite Datum ist „1941 – Während einer nächtlichen Razzia werden mehrere tausend Juden aus dem Ghetto Minsk, Weissrussland, geholt und ermordet“; es folgen weitere im Gefolge der deutschen Invasion der UdSSR begangene Gräueltaten und weitere mit dem Holocaust zusammenhängende Ereignisse in den Jahren 1942, 1943 und 1944 (S. 191). Zwar wird nicht ausdrücklich ein Zusammenhang zwischen der Blutbeschuldigung und der Ermordung der Minsker Juden behauptet, doch genau die Nebeneinanderstellung auf der Seite impliziert eine solche Kontinuität.*
- 19| *Dan Cohn-Sherbok, The Crucified Jew: Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism, London 1992; vgl. die Rezension von Eugene Fisher in Missiology.*

DIE NEUENTDECKUNG „EINES UNERMESSLICHEN ERBES“

EINE KATHOLISCHE REFLEXION ÜBER DIE ZWÖLF BERLINER THESEN

*Zusammenfassung des Referates von
Bischof Richard Sklba*

Skiba sieht Parallelen zwischen den jüdischen und den christlichen Gemeinschaften im ersten Jahrhundert und denen nach der Shoah zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Drei Charakteristika des frühen Austausches könnten für einen modernen fruchtbaren interreligiösen Dialog beispielgebend sein. Erstens hätten die leidenschaftlichen Debatten in den frühen Gemeinschaften auf der Suche nach Wahrheit Differenzierung ohne Exklusion erbracht. Zweitens habe ihr Dialog moralisches Gewicht besessen, weil die Partner zur Umsetzung ihrer Erkenntnisse verpflichtet gewesen seien, und drittens seien sie sich der Vorläufigkeit ihrer Aussagen bewusst gewesen.

Zu den drängenden Fragestellungen des jüdisch-christlichen Dialogs zählt Skiba eine Kultivierung des kollektiven Gedächtnisses in den Köpfen und Herzen der Christen, die mehr sei als eine psychologische Erinnerung oder die Erzählung eines Geschichtsbuches. Sie sei ein spiritueller Akt, der in den folgenden Generationen entwickelt werden müsse, bis sie ein dauerhafter Teil der christlichen Kultur geworden sei. Ferner zeige das Beispiel Papst Johannes Pauls II. im Umgang mit dem Konzilsdokument *Nostra Aetate* Formen einer besseren Kommunikation, die auch die Umstände des

Gesprächs einbeziehe, durch die Missverständnisse hervorgerufen werden können. Wesentlich sei aber vor allem das Beispiel des Papstes, der versucht habe, die jüdische Position und Tradition aus ihrer jüdischen Perspektive zu verstehen und nicht nur aus der eigenen christlichen zu betrachten. Dazu gehört das Verständnis für die Ängste, die aus historischen Gründen unter Juden verbreitet seien. Über die Form der Kommunikation hinaus habe Papst Benedikt XVI. mehr den Inhalt des Dialogs betont. Ihm sei an der gemeinsamen Verpflichtung nach Wahrheit zu suchen gelegen, die durch Vernunft und durch Glauben erkannt werde. Gegenstand des Austausches seien religiöse Glaubensüberzeugungen und lang gehegte Grundsätze des Glaubens und seiner Praxis.

Die theologische Herausforderung sieht Sklba zentral in der Interpretation der Bundestheologie, das heißt die theologische Betrachtung der Diskontinuität zwischen den beiden Gemeinschaften. Ihr Verständnis sei wesentlich für die Identität Israels und der Kirche. Von dieser Vorstellung hänge jüdischerseits der Anspruch Israels auf das Land, christlicherseits die Art und Weise, in der sich christliche Heilstheorien auf die jüdische Gemeinschaft mit Gott beziehen, vor allem aber die Frage der Mission ab. In jüngster Zeit seien wieder erhebliche Diskussionen hierüber entbrannt. Dem könne man nur mit gemeinsamer Forschung zu diesem, den Dialog bestimmenden Begriff begegnen. Für Christen besitze die Heilstat Christi universale Bedeutung. Gleichzeitig sei Gottes Berufung Israels dauerhaft und unwiderruflich. Für die Auflösung dieser Spannung sei noch keine Formel gefunden. „Wir Christen vertreten die Auffassung, dass der Messias den Bund mit Israel fortsetzt und vertieft, das dennoch mit seiner eigenen Stimme reden muss.“

Sklba findet viel Lob für die Berliner Thesen, insbesondere wegen des Appells an christliche, jüdische und muslimische Gemeinschaften, wirtschaftlichen und politischen Ausgleich zu schaffen. Der Aufruf zu sozialer Gerechtigkeit berge Veränderungspotential für alle am Gespräch Beteiligten. Positiv wertet er die Absage an die traditionelle Lehre der Verachtung der Juden, die sich in der Ablösungstheologie und im religiösen Antijudaismus zeige, sowie die Ermutigung an die jüdischen Gemeinschaften, den Wandel der christlichen Gesprächspartner wahrzunehmen. Daher plädiert er für gemeinsame „learning teams“, in denen Unterscheidung ohne Ausschluss geübt werde. Die Lösungsvorschläge für die Herausforderungen im Umgang miteinander in den neuen Thesen sowie die Aufforderung zu ausgewogener Forschung hebt er hervor.

Er schließt mit einem Bericht einer Begegnung Papst Benedikts XVI. mit Rabbi Jacob Neusner. Sklbas Beobachtung der beiden Gelehrten in ihrer gemeinsamen Suche nach Gott und wechselseitigen Wertschätzung habe für ihn die Erfüllung der Verheißung Gottes gespiegelt, allen, die an ihn glauben, Erlösung zu schenken.

„DER LANGE, HOLPRIGE WEG“

Deborah Weissman

Der Titel meines Vortrags leitet sich von dem Beatles-Lied „The long and winding road“ her. Der Weg des jüdisch-christlichen Dialogs ist nicht nur „lang und gewunden“, sondern auch voller Stolpersteine, in den Kirchen, in Israel und anderswo.

In Jerusalem habe ich das Privileg, Mitglied einer seit langem bestehenden jüdisch-christlichen Gruppierung namens „Der Regenbogen“ zu sein. Jedes Jahr veranstalten wir einmal im Monat Dialoge, die um eine bestimmte Thematik kreisen. In dem Jahr, in dem ich der Gruppe beitrug, lautete das Thema: „Befremdliche Texte meiner Tradition“. Wir alle müssen lernen, unseren Traditionen kritisch zu begegnen, mit einer liebevollen, von Loyalität getragenen Kritik von innen. Wie es mein früherer Lehrer, Professor Moshe Greenberg, ein Bibelgelehrter an der Hebräischen Universität, ausgedrückt hat: „Auch der auserlesenste Rebstock muss einmal im Jahr zurückgeschnitten werden, um ein noch fruchtbareres Wachstum zu gewährleisten.“¹

Aus meiner Sicht ist die Herausforderung des religiösen Pluralismus eine der drei wichtigen Fragen, vor denen die Welt steht – die anderen betreffen die Umwelt und die sozio-ökonomische Gerechtigkeit. Das scheint ein wesentliches Hindernis für Christen darzustellen, die offenbar nicht

über die Vorstellung hinwegkommen, der einzige Weg zum Vater sei jener über den Sohn. Ich stehe in einer fortlaufenden Diskussion darüber mit Rabbiner Jechiel Poupko aus Chicago. Er hat mir erzählt, dass er eine Debatte mit Professor David Sandmel führt. Laut Poupko betrachtet es Sandmel als Voraussetzung für den Dialog, dass das Christentum der Idee, der Sohn sei der einzige Weg zum Vater, eine Absage erteilt. Poupko dagegen behauptet, es mache ihm nichts aus, wenn Christen dies glaubten – er sei auf jeder Grundlage zum Dialog bereit. Ich selbst nehme so etwas wie eine „Mittelstellung“ ein – anders gesagt: Ich möchte meine christlichen Dialogpartner dazu herausfordern, sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen, bin aber letztlich dazu bereit, den Dialog unabhängig von dem Ergebnis fortzusetzen, das diese Auseinandersetzung hervorbringt.

KANN ES PLURALE „WAHRHEITEN“ GEBEN?

Man könnte geltend machen, Religionen, die den Anspruch vertreten, letzte Wahrheiten zu verkörpern (m. E. eine angemessenere Formulierung als „absolute Wahrheiten“), ließen keinen Raum für andere Glaubensformen und deren Wahrheit. Das dürfte jedoch eine allzu unbedachte oder oberflächliche Darstellung des wahren Charakters von Religionen sein. Ein anderes Verständnis ließe sich auf der Grundlage klassischer jüdischer Quellen formulieren:

Ein Midrasch² erzählt, als Gott sich daran gemacht habe, Adam zu erschaffen, habe der „Engel“ der Wahrheit sich gegen diesen Schritt ausgesprochen, da das menschliche Leben, wie er sagte, voller Lügen sein werde. Gott reagierte, indem er die „Wahrheit“ hinab auf die Erde schleuderte. Einige Kommentatoren haben diese Metapher weiter ausgestaltet und ihre Bedeutung darin gesehen, dass die Wahrheit in Millionen kleiner Stücke zersprungen sei. Verschiedene Menschen besäßen nun Teile der Wahrheit. Shlomo Fischer und Professor Suzanne Last Stone haben darauf hingewiesen, das Judentum weise „mehrere Merkmale“ auf, „die Pluralismus und die Bejahung von Verschiedenheit“ förderten.³

Eines dieser Merkmale ist „die innere Struktur des Judentums – seine Beschränkung auf ein Volk –, die zu einer positiven Wertschätzung der Rolle anderer Kollektive im göttlichen Plan geführt hat“.⁴ Ich würde dies einfach dahingehend korrigieren, dass dies nicht notwendigerweise zu einer positiven Wertschätzung geführt hat, jedoch dazu führen *könnte*.

Die Notwendigkeit eines Gleichgewichts zwischen dem Partikularen und dem Universalen ist bereits in Genesis 12,1-3 erkannt. Abram – später Abraham – wird erwählt, um Segen zu allen Geschlechtern der Erde zu bringen. Eine weitere biblische Quelle in diesem Zusammenhang ist Micha 4,5. Dort strömen die unterschiedlichen Völker nach Jerusalem, und ein jedes wandelt im Namen seines Gottes. In Vers 5 heißt es: „Und wir wandeln im Namen des Herrn, unseres Gottes.“ Einige Übersetzungen geben das „und“ als „aber“ wieder – aus meiner Sicht eine unnötige Entgegenstellung.

Eine weitere klassische, wunderbar lakonische Aussage über die Notwendigkeit des Gleichgewichts ist Hillels berühmtes Diktum in Mischna Awot 1,14: „Wenn ich nicht für mich bin, wer dann? Doch wenn ich für mich allein bin, was bin ich dann? Und wenn nicht jetzt, wann dann?“ Man könnte das in einen nationalen Kontext hinein fortschreiben, so dass es hieße: „Wenn wir nicht für uns sind, wer dann? Doch wenn wir nur für uns allein sind, was sind wir dann?“

Viele Juden *sind* jedoch leider von einem Extrem zum anderen übergegangen. Ein dramatisches Beispiel für dieses Problem findet sich im Werk von Leon Roth, eines bedeutenden jüdischen Philosophen des 20. Jahrhunderts. In einem Artikel mit dem Titel „Moralization and Demoralization in Jewish Ethics“⁵ verweist Roth auf die berühmte Mischnastelle in *Sanhedrin* 4,5: „... wenn ein Mensch eine Seele aus Israel rettet, rechnet es ihm die Schrift an, als habe er eine ganze Welt gerettet.“ Roth betont, dass in früheren Handschriften die Worte „aus Israel“ fehlen. Tatsächlich scheinen sie, was den Kontext betrifft – nämlich die Erschaffung Adams – die schlichte Bedeutung des Textes zu verzerren. Roth bezeichnet den Vorgang, in dem ein ursprünglich universalerer Text „partikularisiert“ wird, als „Demoralisierung“ des Textes. Er schreibt: „Die Hinzufügung des Wortes *me-Jisrael* (aus Israel) führt zu einer plötzlichen und aberwitzigen Entwertung.“

Sara Schenirer schreibt in ihrem Werk *Em B'Jisrael* 2,75–78 folgendes: „Wenn wir sagen, es sei eine mizwa, Menschen zu lieben, so bedeutet dies, dass es keinen Unterschied ausmacht, wer dieser Mensch ist, Jude oder Fremder [...]. So erwies unser Vater Abraham mit Liebe und Hingabe seinen Gästen Gastfreundschaft, indem er sie mit Kleidung und Nahrung versah. Er brachte für den König von Sodom sein eigenes Leben in Gefahr

und bat um G'ttes⁶ Gnade für Sodom und Gomorrah. Auch unser Herr Moses versäumte es nicht, fremden Hirten zur Hilfe zu eilen und sie gegen Angreifer zu verteidigen.“⁷

Ein weiterer Kommentar, diesmal aus Norditalien im 19. Jahrhundert, lautet: „*Und liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst* – Nicht, dass man jeden Menschen lieben soll, wie er sich selbst liebt, denn das ist unmöglich, und Rabbi Akiba hat bereits gelehrt: ‚Dein Leben hat Vorrang vor dem Leben Deines Freundes.‘ Vielmehr wie Dich selbst im Sinne von *[Deinen Nächsten]*, *der wie Du ist* – wie [in dem Vers] *denn Du bist wie Pharao*. So auch hier *Liebe Deinen Nächsten, der wie Du ist*; er ist Dir gleich und Dir darin ähnlich, dass auch er im Bilde Gottes geschaffen wurde, er ist ein Mensch genauso wie Du, und das schließt alle Menschen ein, denn sie wurden alle im göttlichen Bilde geschaffen. Die Tora schloss alles mit diesem Gebot ab, so wie sie begann mit *ein jeder Mensch soll seine Mutter und seinen Vater achten*, denn wer das menschliche Bild ehrt und es als vortrefflich erachtet, behandelt sich selbst und alle anderen Menschen gut.“⁸

Laut Fischer und Last Stone, um zu ihnen zurückzukehren, besteht ein weiteres Merkmal des traditionellen Judentums, das Pluralismus und Vielfalt fördert, in der „Tradition des intellektuellen Pluralismus innerhalb der normativen halachischen *Gemeinschaft*, die durch ihren skeptischen Umgang mit Wahrheitsansprüchen gestärkt wird.“⁹ Die jüdische Tradition der mündlichen Tora kann hier auf bestimmte Weise von Bedeutung sein: Sie trägt dazu bei, eine Kultur des Diskurses und der Debatte zu schaffen, die Raum für alternative Wahrheiten birgt. Die mündliche Tora beruht auf endlosen Diskussionen, welche die Teilnehmenden zwingen, den Gegenstand ihrer Untersuchung von vielen unterschiedlichen Perspektiven aus zu betrachten. Hinsichtlich der meisten Annahmen werden Fragen gestellt. Schüler werden dafür belohnt, schwierige Fragen zu stellen. Wenn ein Schüler eine besonders interessante Frage stellt, die vordem z.B. nur in einer relativ unbedeutenden rabbinischen oder mittelalterlichen Quelle gefragt wurde, spricht er¹⁰ einen Segenspruch.

Es ist bekannt, dass die „Häuser“ – modern ausgedrückt: Schulen – Hillels und Schammais ständig über Aspekte des jüdischen Rechts diskutierten. Der Talmud berichtet in *Erubin* 13b, schließlich sei eine göttliche Stimme vom Himmel her erklingen und habe verkündet: „[Die Worte] der einen

wie die der anderen sind Worte des lebendigen Gottes, aber die Halacha ist nach dem Hause Hillel [zu entscheiden].“

Diese Passage ist in dreierlei Hinsicht von Interesse: Erstens scheint sie die Vorstellung pluraler Wahrheiten zu bestätigen. Eine weitere rabbinische Passage (*Chagiga* 3a-b) bringt dies womöglich noch schärfer zur Geltung: „Dies sind die Gelehrten, die in Versammlungen sitzen und die Tora studieren, und einige erklären für unrein, andere für rein, einige erlauben und andere verbieten, einige erklären für geeignet, andere für ungeeignet. Doch es könnte einer sagen: ‚Wie soll ich dann Tora lernen?‘ Deshalb sagt der Text: Alle ‚sind von einem Hirten gegeben‘. Ein Gott hat sie gegeben, ein Führer hat sie aus dem Mund des Herrn aller Schöpfung verkündet, ER sei gepriesen.“

Vielleicht lässt sich das dahingehend zusammenfassen, dass es eine göttliche Quelle gibt – die Quelle der Wahrheit an sich –, dass aber auf der menschlichen Ebene viele Wahrheiten existieren.

Zweitens gilt es – selbst wenn man auf der theoretischen Ebene plurale Wahrheiten anerkennt – eine Entscheidung hinsichtlich des rechtmäßigen Verhaltens in der wirklichen Welt zu treffen. Ansonsten gäbe es kein Gemeinschaftsgefühl und die Gesellschaft versänke im Chaos.

Drittens scheint die Passage einer anderen, ebenfalls bekannten Passage aus einem anderen Traktat – *Baba Mezia* 59 – diametral zu widersprechen: „Darauf sagte Rabbi Elieser erneut zu den Gelehrten: ‚Wenn die Halacha mit mir übereinstimmt, so möge ein Beweis vom Himmel erfolgen‘. Da erscholl eine himmlische Stimme und sprach: ‚Was streitet ihr mit R. Elieser, da doch die Halacha immer mit ihm übereinstimmt?‘ Da stand Rabbi Jehoschua auf und widersprach: ‚Die Tora ist nicht im Himmel!‘ (Deuteronomium 30,12). ... ‚Wir achten nicht auf die himmlische Stimme, denn bereits am Berge Sinai hast Du in Deiner Tora geschrieben: ‚Nach der Mehrheit muss man sich richten‘. (Exodus 23,2). R. Nathan traf [den Propheten] Elia und fragte ihn: ‚Was tat der Heilige Eine in diesem Augenblick?‘ Elia erwiderte: ‚Er lachte [vor Freude] und sprach: ‚Meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt.‘“

Hören wir also auf die göttlichen Stimmen oder nicht? Vielleicht kann man allgemein sagen, dass wir dies nicht tun. Rationale Diskussionen werden auf der Grundlage von Texten und der Regeln der Mehrheit

geführt. Doch zu einem bestimmten Zeitpunkt der talmudischen „heiligen Geschichte“ war es nötig, dass eine göttliche Stimme die Vorstellung pluraler Wahrheiten billigte.

Nun könnte jemand behaupten, die in all diesen Talmudpassagen erwähnten pluralen Wahrheiten verkörperten eine ziemlich eng gefasste Form des Pluralismus, denn sie stammten allesamt von „toten männlichen“ Rabbinen innerhalb der normativen jüdischen Überlieferung. Kann dies dennoch die Grundlage für eine jüdische Bejahung des Anderen bilden, der wahrhaft anders ist?

Die mittelalterlichen Rabbinen haben einigermaßen deutlich gemacht, dass der Islam ein „wahrer“, nicht-götzendienersicher, monotheistischer Glaube sei. Das Christentum ist – etwa auf Grund des Glaubens an die Trinität und die Verwendung von Bildern – umstrittener. Doch viele Autoritäten betrachteten auch dieses als eine Religion der Wahrheit. So stellen die Tosafisten des 12. Jahrhunderts in ihrem Kommentar zu Avoda Zara 2a fest: „Wir sind gewiss, dass die Christen keine Götzen anbeten.“ Noch unmissverständlicher war Menachem ben Salomon HaMeiri aus der Provence (1249–1316). Er betonte mit Nachdruck, sowohl Christen als auch Muslime seien „von der Religion gebundene Völker“ und das theologische Problem des Schittuf (der Glaube an den Einen Gott gemeinsam mit anderen göttlichen Manifestationen) nicht auf Nichtjuden anwendbar sei; das trinitarische Christentum sei somit zulässig.¹¹ Kontroverser als dies ist die Stellung der östlichen Religionen, obwohl einige Autoritäten zu dem Schluss gekommen sind, auch sie könnten als wahre Glaubensformen gelten. In jedem Fall könnte man wohl geltend machen, dass – sobald eine philosophische Grundlage für die Vorstellung pluraler Wahrheiten vorhanden ist – die Parameter jener Wahrheiten nachrangig sind.

Rabbi Abraham Isaak HaKohen Kook, ein jüdischer Philosoph des 20. Jahrhunderts und Mystiker, schrieb: „Einige irren und denken, der Weltfriede könne nur durch vollkommenen Konsens geschaffen werden. [...] Doch in Wahrheit kann der Welt, im Gegenteil, wahrer Friede gerade allein durch die Vielfalt des Friedens zuteil werden, und das geschieht dann, wenn alle Seiten und Meinungen ans Licht kommen und es sich erweist, dass sie alle ihren Platz haben.“¹²

Wir sollten bedenken, dass Rav Kook 1935 starb, also vor der Shoah. Hätte er länger gelebt, so hätte er vielleicht seine Haltung korrigiert und

bestimmte Seiten und Meinungen ausgeschlossen – ich weiß es nicht. *Ich persönlich* glaube, dass es *Grenzen* des Pluralismus gibt, und ich trete gewiss nicht für einen nihilistischen Relativismus ein. Doch ich behaupte in *der Tat*, um mich sozialwissenschaftlicher Begrifflichkeit zu bedienen, dass wir in der Gesellschaft nicht „die Reproduktion der Uniformität“ brauchen, sondern „die Organisation der Vielfalt“.¹³

Nun gibt es im interreligiösen Dialog viele Hindernisse, die über die Frage von Pluralismus und Universalismus hinausreichen. Leider ist die jüdische Bindung an das Land und den Staat Israel in dieser Hinsicht eher zu einem Hindernis als zu einer Chance geworden. Als Zionistin glaube ich, dass man heute keine tiefe Beziehung zum jüdischen Volk haben kann, ohne etwas mit dem Staat Israel zu tun haben zu wollen. Das bedeutet jedoch nicht, dass man sich mit einer bestimmten Politik oder Einstellung identifizieren muss. Da es sich bei der israelischen Regierung um eine demokratisch gewählte Regierung handelt, kann man sie mit demokratischen Mitteln unterstützen oder ablehnen, ohne die eigene Loyalität gegenüber dem Staat in Frage zu stellen.

Meines Erachtens gilt dies jedoch auch für jene, die nicht Bürger des Staates Israel sind. Bisweilen lassen sich Verpflichtung und Liebe am besten durch Kritik zum Ausdruck bringen. Abraham bietet dafür ein wunderbares Vorbild. Beim Propheten Jesaja¹⁴ bezeichnet Gott Abraham als „meinen Geliebten“ oder „meinen Freund“. Doch es war Abraham in Genesis 18,25, der den Herrn anklagend fragte: „Soll nicht der Richter aller Welt gerecht richten?“ Kritik muss also nicht zwangsläufig ein Zeichen der Entfremdung sein.

Auf welche Weise Kritik angemessen zum Ausdruck gebracht werden soll, ist sicher diskutierbar. Doch Juden wie Nichtjuden sollten die Regierung Israels und ihre Politik frei kritisieren dürfen, ohne des Antisemitismus oder Antizionismus bezichtigt zu werden. Auf der anderen Seite werden Juden hellhörig, wenn die Kritik Israel an Maßstäben misst, deren Erfüllung von keinem anderen Volk verlangt wird, oder wenn antisemitische Stereotypen und Falschmeldungen benutzt werden (z.B. in der Schlagzeile „Die Israelis kreuzigen die Palästinenser im Libanon“).¹⁵

Vor einigen Jahren versuchte ein beliebter Autoaufkleber in den USA diese Anschauung zum Ausdruck zu bringen: „Wo auch immer ich stehe, ich stehe zu Israel.“ Juden könnten von ihren christlichen Freunden

erwarten, dass sie Israels Existenzrecht unterstützen, ohne zwangsläufig all seine Aktionen und politischen Maßnahmen verteidigen zu müssen. Das Spektrum an Meinungen in Israel ist häufig viel größer als jenes innerhalb der jüdischen Gemeinschaften in der Diaspora. Je mehr Menschen im Ausland wissen, was wirklich in Israel vorgeht und je stärker sie mit unterschiedlichen Gruppen in Israel in Verbindung stehen, desto komplexer und differenzierter wird ihr Bewusstsein der Angelegenheiten sein.

Wie im spezifischen Kontext unserer kulturellen Tradition üblich, möchte ich mit Hilfe eines *d'var Tora* zum Schluss kommen:

Zweimal in der Tora – einmal in Leviticus 11 und einmal in Deuteronomium 14 – finden wir eine Liste unkoscherer Vögel. Unter den darin aufgeführten Vögeln befindet sich die *chassida* – der Storch. Es scheint, als leite sich der Name dieses Vogels vom Wort *chessed* her – „Güte“. Unser bedeutender mittelalterlicher Bibelkommentator Raschi fragt, dem Midrasch folgend: „Weshalb heißt der Vogel *chassida*? Weil er Akte der *chessed* vollführt, indem er seine Nahrung mit anderen Störchen teilt.“ Es dauerte Jahrhunderte, bis die nächste logische Frage angesprochen wurde: nämlich, warum ist er dann nicht kosher? Diese Frage stellte im 19. Jahrhundert der Gerer Rebbe [Rabbi Jizhak Meir Alter], der als *Chiddushei HaRim* bekannt ist. Seine Antwort lautet: „Weil er Akte der *chessed* vollführt, indem er seine Nahrung mit anderen Störchen teilt. Nur mit anderen Störchen.“

In diesem kurzen Gleichnis haben wir die Stärke und die Schwäche unserer Gemeinschaft vor uns, das Dilemma von Partikularismus und Universalismus. Starke partikularistische Gemeinschaften bringen den Mitgliedern ihrer eigenen Gruppe *chessed* entgegen, doch wie verhalten sie sich gegenüber Außenseitern, die Mitglieder anderer Gemeinschaften sind? Dies ist die Bildungsaufgabe, vor der wir heute stehen: stolze junge Juden zu schaffen, die in ihrer eigenen Kultur verwurzelt sind und doch nicht wie die Störche sind, sondern wie Menschen, die auch Mitleid und Fürsorge gegenüber Mitgliedern anderer Gemeinschaften zu zeigen vermögen.

- 1| Zitiert nach Seymour Fox, Israel Scheffler und Daniel Marom (Hg.), *Visions of Jewish Education*, Cambridge 2003, S. 145.
- 2| *Bereschit Rabba* 8,5.
- 3| *Guidelines for Teachers: Tolerance and Principles of Religion*, veröffentlicht vom IFB (International Forum Bosnia), 2004, S. 85.
- 4| *Ebd.*
- 5| Leon Roth, „Moralization and Demoralization in Jewish Ethics“, in: *Modern Jewish Thought: Selected Issues, 1889–1966*, New York 1973.
- 6| Diese Schreibweise des Gottesnamens entspricht einem orthodoxen Grundsatz, der darauf zielt, die Übertretung des Gebotes zu verhindern, den Namen des Herrn zu Eitlem zu benutzen.
- 7| Ich verdanke diese Passage der modern-orthodoxen Organisation Edah. Vgl. <http://www.edah.org>. Sara Schenirer, Gründerin von Beis Ja'akov, der Vorreiterbewegung für Torabildung für Mädchen aus dem frühen 20. Jahrhundert. (Übersetzung nach Michael Walzer et al. (Hg.), *The Jewish Political Tradition*, New Haven 2000, Bd. 1).
- 8| (R. Jizhak Shemuel Reggio zu Leviticus 19,18) in *Shabbat Shalom*, Nr. 445, Mai 2006.
- 9| *Guidelines for Teachers: Tolerance and Principles of Religion*, *ebd.*
- 10| Ich verwende hier das männliche Pronomen absichtlich, um anzudeuten, dass Frauen leider über den Großteil der Geschichte hinweg an dieser Art des jüdischen Diskurses nicht beteiligt waren. Diesbezüglich ist glücklicherweise seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts ein Wandel eingetreten.
- 11| Vgl. Bet HaBechira, seinen Talmudkommentar, vor allem zu Baba Kamma 113b und Avoda Zara 20a.
- 12| Abraham Isaak HaKohen Kook, *Olat HaRa'aja*, Bd. 1, Jerusalem 1963, S.330.
- 13| Die Begriffe stammen von Anthony F. C. Wallace, *Culture and Personality*, New York 1961, S. 26f., 84–92.
- 14| Vgl. Jesaja 41.8.
- 15| Vgl. stopcrucifyingpalestine.blogspot.com (Zugriff am 9. September 2008).

DIE AUTOREN

Prof. Dr. Martin Klöckener

studierte Philosophie, Katholische Theologie, Latinistik und Pädagogik an der Theologischen Fakultät Paderborn und den Universitäten Würzburg und Bielefeld. 1985 Promotion, 1989–1994 Bibliotheksleiter am Deutschen Liturgischen Institut Trier, seit 1994 Inhaber des zweisprachigen Lehrstuhls Liturgiewissenschaften an der Universität Freiburg/Schweiz, 2008 Dekan der Theologischen Fakultät.

Rabbi Prof. Dr. Marc Saperstein

studierte in Harvard, Cambridge/England und Jerusalem. Vizepräsident der American Academy for Jewish Research. Seine Veröffentlichungen umfassen Schriften zur jüdischen Geistesgeschichte und zu christlich-jüdischen Beziehungen. Seit 1997 ist er Charles E. Smith Professor für Jüdische Geschichte und Direktor des Programms für Jüdische Studien an der George Washington Universität in Washington, seit 2006 Rektor des Leo Baeck Colleges in London.

Dr. Eva Schulz-Jander

immigrierte mit ihren Eltern in die USA und lebt seit 1967 in Deutschland. Sie studierte Romanistik, Germanistik und Philosophie in Houston, Montpellier und Berkeley. Sie ist Geschäftsführerin der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Kassel und Mitglied im Präsidium des Deutschen Koordinierungsrats (DKR).

Richard J. Sklba

studierte in Rom Katholische Theologie und wurde 1959 zum Priester, 1979 zum Weihbischof der Erzdiözese Milwaukee geweiht. Im ökumenischen Dialog aktiv ist er Co-Vorsitzender des amerikanischen evangelisch-lutherischen-katholischen Dialogs und Mitglied im orthodox-katholischen Dialogforum. 2005–2008 war er Vorsitzender des Ausschusses für ökumenische und interreligiöse Angelegenheiten der amerikanischen Bischofskonferenz.

Prof. Dr. Dr. h. c. Bernhard Vogel

studierte Politische Wissenschaft, Geschichte, Soziologie und Volkswirtschaft in Heidelberg und München. 1965–1967 MdB, 1967–1976 Kultusminister und 1976–1988 Ministerpräsident von Rheinland-Pfalz. 1992–2003 Thüringer Ministerpräsident. 1994–2004 MdL Thüringen. 1967–2008 Mitglied im Zentralkomitee der deutschen Katholiken, 1972–1976 Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. 1989–1995 und seit 2001 Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Dr. Deborah Weissman

ist Präsidentin des ICCJ und lebt seit 1972 in Israel. In den USA geboren, studierte sie dort Soziologie. An der Hebrew University wurde sie mit einer Dissertation zur „Sozialgeschichte der Ausbildung jüdischer Frauen“ promoviert. Schwerpunktmäßig unterrichtet sie christliche Gruppen aus aller Welt in Judaistik. Sie ist Co-Vorsitzende des interreligiösen Koordinationsausschusses und Mitglied einer interreligiösen Expertenkommission des ÖKR.

DER INTERNATIONALE RAT DER CHRISTEN UND JUDEN BEDANKT SICH FÜR DIE MITARBEIT AN DIESEM DOKUMENT BEI

DEN AUTOREN

Judith Banki

USA

Mary C. Boys

USA

Marcus Braybrooke

Großbritannien

Philip A. Cunningham

USA

Marianne Dacy

Australien

Judith Frishman

Niederlande

Hanspeter Heinz

Deutschland

Marcus Himmelbauer

Österreich

Edward Kessler

Großbritannien

Martin Klöckener

Schweiz

Stanislaw Krajewski

Polen

Ruth Langer

USA

Michael McGarry

Israel

John Pawlikowski

USA

Friedhelm Pieper

Deutschland

Dick Pruiksma

Niederlande

David Sandmel

USA

Joseph Sievers

Italien

Michael Signer

USA

Jesper Svartvik

Schweden

Deborah Weissman

Israel

DEN EXTERNEN LESERN

Amy-Jill Levine

USA

Peter Pettit

USA

DER EXTERNEN LEKTORIN

Barbara King Lord

USA

UND FÜR IHRE HILFREICHEN BETRACHTUNGEN BEI

Ehud Bandel

Australien

Anika Böhm

Deutschland

Edward Breuer

Israel