

Jüdisch-christlicher Dialog

Ein Kompendium

Herausgegeben von Christian Wiese,
Joachim Valentin und Doron Kiesel

HERDER 45

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier | Fördert
gute Waldnutzung
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

ISBN Print 978-3-451-39625-0

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83403-5

Inhalt

Unterwegs zu einer historisch fundierten, theologisch achtsamen Dialogizität	
Einleitung	11
<i>Christian Wiese / Joachim Valentin / Doron Kiesel</i>	

1

Rückschau auf den Dialog: Entwicklung – Krisen – Zwischenbilanz

„Ein Wandel ohne historische Parallele“ – Entwicklungen und Perspektiven	49
<i>Hans Hermann Henrix</i>	
Jüdisch-christlicher Dialog aus evangelischer Perspektive . . .	66
<i>Bernd Schröder</i>	
Komplexitäten aushalten: Überlegungen zum jüdisch- christlichen Dialog	100
<i>Karma Ben Johanan</i>	
Jüdische Erklärungen zum Christentum	99
<i>Jehoshua Ahrens</i>	

2

Wie miteinander reden? Erfahrungen – Herausforderungen – Lernschritte

Lernen, miteinander zu reden	
Die ersten Jahrzehnte eines neuen Verhältnisses zwischen Juden und Christen	143
<i>Philip A. Cunningham</i>	

<i>Gabriele Scherle: Kommentar</i>	170
<i>Dagmar Mensink: Kommentar</i>	180
<i>Frederek Mussall: Kommentar</i>	192

3

Neuere Perspektiven zum Verhältnis von Judentum und Christentum in der Antike

Was das Judentum dem Christentum verdankt	203
<i>Israel J. Yuval</i>	

Die Dankesschuld des Christentums gegenüber dem Judentum und der Mythos einer jüdisch-christlichen Tradition. Eine Antwort auf Israel J. Yuval	223
<i>Kathy Ehrensperger</i>	

Ja, und, aber: Die Bewertung des historischen Einflusses von Paulus. Eine Antwort auf Israel J. Yuval	240
<i>Mark D. Nanos</i>	

Schärfung der Grenzen Die Sortierung jüdischer Gruppen im antiken Christentum und das Blutverbot	265
<i>Johann Ev. Hafner</i>	

Borderlines – Wie Daniel Boyarin und andere die Ausdifferenzierung von Judentum und Christentum sehen . . .	280
<i>Micha Brumlik</i>	

4

Schrifthermeneutik(en) im Horizont
des jüdisch-christlichen Dialogs

Schrifthermeneutik im Horizont des jüdisch-christlichen Gesprächs	296
<i>Jürgen Ebach</i>	

Wie sind wir gemeint? Christliche Lektüren des Alten Testaments zwischen Verwerfung und Vereinnahmung	314
<i>Ilse Müllner</i>	

Jüdische Bibelwissenschaft als Teil einer jüdischen Theologie	336
<i>Hanna Liss</i>	

Von der Differenz des Gemeinsamen Hermeneutische Gegengeschichten deutsch-jüdischer Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert	358
<i>Christian Wiese</i>	

PaRDeS: Der vierfache Schriftsinn Eine gemeinsame hermeneutische Formel?	393
<i>Daniel Krochmalnik</i>	

5

Religiöser Pluralismus, Theologie der Religionen und
jüdisch-christliches Gespräch

Das Judentum und der religiöse Wert der Vielfalt und des Dialogs Entwurf einer Antwort auf <i>Nostra Aetate</i>	417
<i>Menachem Fisch</i>	

Die generative Funktion des jüdisch-christlichen Verhältnisses für eine Theologie der Religionen	441
<i>Christian M. Rutishauser SJ</i>	

Die Verbindung mit dem ‚Stamme Abrahams‘ und die Beziehung zu den anderen Religionen	464
<i>Reinhold Bernhardt</i>	

6

Theologie des Landes – Grundlagen – Konfliktlinien

Das Heilige Land in der jüdischen Tradition	487
<i>Susanne Talabardon</i>	

Zwischen Theologie und Politik Christlich-jüdischer Dialog vor dem Hintergrund des Nahost- konflikts	509
<i>Dirk Ansorge</i>	

7

Gegenwärtige Herausforderungen des Antisemitismus

Zum Spannungsverhältnis von gesellschaftlicher Moderne und Antisemitismus: die jüdische Gemeinschaft in Deutschland . .	537
<i>Doron Kiesel</i>	

Christlicher Antisemitismus. Grundlegung für eine Umkehr

554

Christian Staffa

8

Liturgie – Nähe und Distanz

Gemeinsame oder getrennte liturgische Praxis?

Zum Verhältnis jüdischer und christlicher Liturgie 569

Albert Gerhards

Jüdische und christliche Liturgie –

Affinitäten und Differenzen 588

Ruth Langer

9

Jüdisch-christlicher Dialog im Eingedenken
an den „Zivilisationsbruch“

Theodizee, Christologie und Eschatologie ‚nach Auschwitz‘

Überlegungen zur (Un-)Möglichkeit eines adäquaten christ-
lichen Zeugnisses angesichts des Äußersten 609

Joachim Valentin

Im Schatten der Gottesfinsternis: Sprachversuche jüdischer

Religionsphilosophie nach Auschwitz 638

Christian Wiese

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 717

Unterwegs zu einer historisch fundierten, theologisch achtsamen Dialogizität

Einleitung

Christian Wiese / Joachim Valentin / Doron Kiesel

1. Prolog: Leo Baecks kritische Anfragen an das Christentum

Zu den jüdischen Gelehrten vor der Shoah, deren Stimme auch für Überlegungen zum jüdischen-christlichen Dialog der Gegenwart sowie als Perspektive für dessen Zukunft größte Bedeutung zukommt, zählt im deutschsprachigen Kontext – neben Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig – insbesondere Leo Baeck. Als unvergessener Intellektueller, als Rabbiner, als Verfasser des maßgeblichen zeitgenössischen religionsphilosophischen Werkes zur jüdischen Identität in der Moderne, als Integrationsfigur der verfolgten jüdischen Minderheit zwischen 1933 und 1945, war er in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zugleich einer der wichtigsten Vertreter einer pointiert kritischen, zugleich dialogischen Auseinandersetzung mit dem Christentum. Seit der Jahrhundertwende kämpfte er unermüdlich gegen die Vorstellung einer exklusiv christlichen „Leitkultur“ an und machte selbstbewusst geltend, das Judentum sei nicht nur ein gleichberechtigter, wertvoller Bestandteil einer pluralen westlichen Kultur, sondern zugleich unerlässlich für das Selbstverständnis des Christentums. In seinem 1905 veröffentlichten, 1922 grundlegend überarbeiteten Buch *Das Wesen des Judentums* legte er eine fulminante Apologie der jüdischen Religion vor und begegnete theologischen wie religionsgeschichtlichen Herabwürdigungen aus christlicher Perspektive mit dem Postulat der religiösen und ethischen Ebenbürtigkeit einer ebenso vernunftgemäßen wie humanen jüdischen Tradition. Stellvertretend für seine Generation jüdischer Gelehrter forderte er eindringlich eine angemessene, gerechte Darstellung jüdischer Religion, Geschichte und Kultur in Vergangenheit und Gegenwart und erhob gegenüber der christlichen Theologie den

Anspruch auf eine gleichberechtigte Mitwirkung auf dem Gebiet der Erforschung der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments.¹

Vor der Zeit des Nationalsozialismus reflektierte Baeck historisch auf für christliche Theologie herausfordernde Weise über das spannungsvolle Verhältnis von Nähe und Distanz der christlichen Tradition seit der Antike zum Judentum und erhob das Jüdische im Christentum zum eigentlichen Maßstab für dessen Treue zu dessen Ursprüngen und für die religiös-ethische Kraft des Christentums in der Gegenwart. Seine dezidierte Betonung des Jude-Seins Jesu von Nazareth, mit der Baeck wie kaum ein anderer dem jüdisch-christlichen Dialog den Boden bereitet hat, war mit einer deutlichen theologischen Kritik christlicher Theologie verbunden, ging aber mit der versöhnlichen Neigung einher, inmitten der theologischen Markierung von Differenz Raum für eine grundsätzliche Achtung vor dem Christentum zu lassen und ihm seine Gültigkeit im Sinne einer eigenen historischen Sendung zuzusprechen. Spätestens 1933 mussten Baecks Thesen und seine Warnung vor einer „Entjudaisierung“ des Christentums jedoch enorme politische Brisanz gewinnen. 1938 veröffentlichte er seine Schrift *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte* und hob in stillschweigender Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Ideen eines „arischen Jesus“ eindringlich die Bedeutung Jesu für das Judentum und jene der jüdischen Frömmigkeit für das Verständnis Jesu hervor.² Ebenso unmissverständlich wie vergeblich sprach er damit das zeitgenössische Christentum in Deutschland auf dessen Verantwortung gegenüber der verfolgten jü-

¹ Vgl. Christian Wiese, Ein unerhörtes Gesprächsangebot. Leo Baeck, die Wissenschaft des Judentums und das Judentumsbild des liberalen Protestantismus, in: Georg Heuberger/Fritz Backhaus (Hg.), *Leo Baeck 1873–1956. „Mi gesa rabbanim“ – Aus dem Stamme von Rabbinern*, Frankfurt a.M. 2001, 147–171; Yaniv Feller, *The Jewish Imperial Imagination: Leo Baeck and German-Jewish Thought*, Cambridge/New York 2024, 48–72.

² Leo Baeck, *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, in: Baeck, *Werke*, Bd. 4: *Aus drei Jahrtausenden. Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, hg. von Albert H. Friedlander/Bertold Klapert/Werner Licharz, Gütersloh 2000, 403–447; vgl. dazu Christian Wiese, *Das Evangelium als ‚Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte‘. Spuren des zeitgenössischen jüdischen geistigen Widerstands gegen die theologisch-völkische Religionswissenschaft des Eisenacher ‚Entjudungsinstituts‘*, in: Harry Oelke/Christopher Spehr (Hg.), *Das Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘. Kirche und Antisemitismus in der NS-Zeit* [Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 82], Göttingen 2021, 119–154.

dischen Minderheit an und stellte sich auf diese Weise offen und mutig der nationalsozialistischen Ideologie entgegen. Das Buch wurde von der Gestapo beschlagnahmt und eingestampft.

Manches von dem, was Leo Baeck vor 1933 über das Christentum geschrieben hat, in seinen polemischen wie dialogischen Aspekten, lässt sich nur auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte verstehen. In vielerlei Hinsicht ist der jüdisch-christliche Dialog der letzten Jahrzehnte über die Fronten der damaligen Zeit hinausgewachsen, jedenfalls in dem Maße, in dem sich die Kirchen – oft mühselig – mit ihrer antijudaistischen und antisemitischen Tradition auseinandergesetzt haben und neue, wegweisende Schritte in Richtung einer Anerkennung ihrer jüdischen Wurzeln und der eigenständigen Würde des Judentums gegangen sind. In anderer Hinsicht ist jedoch Vieles, was Baeck dem Christentum auch an Herausforderung zugemutet hat, ungebrochen aktuell, insbesondere auch seine Warnung davor, was aus dem Christentum würde, wenn es versuchte, das Jüdische, das es in sich trägt, zu bekämpfen oder zu verdrängen.

In einem eindrucksvollen Versuch, über den Abgrund von Weltkrieg und Völkermord hinweg im Gespräch mit dem Christentum zu bleiben, brachte Baeck 1954 in seinem Essay „Some Questions to the Christian Church from the Jewish Point of View“ seine Position zu den Bedingungen eines Dialogs zwischen Judentum und Christentum nach der Shoah in großer Klarheit zur Sprache. Es ist ein Text mit Vermächtnischarakter, der angesichts der furchtbaren zeitgeschichtlichen Erfahrungen die Alternative zwischen zwei Möglichkeiten aufzeigt: dem distanzierten Hinüber- und Herüßerrufen über einen unüberbrückbaren Abgrund hinweg und einem *wirklichen* Dialog, d. h. wechselseitigen offenen, kritischen Fragen und Antworten, im Wissen sowohl um das gemeinsame Fundament als auch um die tiefe Differenz zwischen beiden Traditionen. In einer Zeit, in der alle Menschen zunehmend „nahe Nachbarn werden, ohne Möglichkeit, einander auszuweichen oder zu meiden“, gebe es, so Baeck, für Judentum und Christentum, die einander über die Jahrhunderte niemals „wirklich ins Angesicht geschaut haben“, letztlich keine Alternative zu dem Versuch, endlich „aus der Seele des Glaubens“ heraus miteinander ins Gespräch zu kommen, „ernsthaft, mit jener Sympathie, die wesentlich ist für menschliches Verstehen“.³

³ Leo Baeck, Some Questions to the Christian Church from the Jewish Point of

Dass Baeck sich, wie zahlreiche andere jüdische Gelehrte nach 1945, für die er hier stellvertretend genannt sei, für den dialogischen Ansatz entschied, ist nach der Verstrickung der Kirchen in die Geschichte des Antisemitismus und der Shoah keineswegs selbstverständlich und in der Wirkung kaum zu überschätzen. Eine Voraussetzung war dabei für ihn grundlegend: die Forderung nach Bewahrung der Würde der Dialogpartner, ohne die es keine wahrhaftige Beziehung geben könne. Dazu gehörte aus seiner Sicht das Bewusstsein, dass bei allem Gemeinsamen tiefgreifende Differenzen zwischen Judentum und Christentum bestehen und dass es Grenzen des wechselseitigen kritischen Befragens gebe: „Der Glaube des Anderen ist sein Heiligtum, das weder in Frage gestellt noch bestritten werden kann.“⁴ Berechtigt hingegen seien *jüdische Fragen an das Christentum* und *christliche Fragen an das Judentum* hinsichtlich der Aufrichtigkeit, Vorurteilslosigkeit und Gerechtigkeit der wechselseitigen Wahrnehmung in Geschichte und Gegenwart, d.h. nach dem *Modus* der interreligiösen Begegnung.

Die Fragen, die Baeck an das Christentum richtete, berühren jene zentralen Themen, mit denen sich die christlichen Kirchen nach 1945 in ihren theologischen Erklärungen und Diskussionen in einem teils schmerzhaften Prozess erst mit der Zeit ernsthaft auseinandersetzen. Ist das Christentum bereit zu einer echten dialogischen Beziehung oder setzt es weiter auf machtvoll durchgesetzte Überlegenheitsbewusstseins als das „neue Israel“? Kann das Christentum, das in seiner Geschichte die Hoffnung auf das Kommen des messianischen Reiches Gottes durch den Glauben an die bereits vollendete Erlösung ersetzt hat, das jüdische Bewusstsein der Unerlöstheit der Welt als relevant wahrnehmen und einer aktiven, auf menschliche Freiheit und Gerechtigkeit zielenden Hoffnung im eigenen Glauben neues Gewicht verleihen? Sind die Kirchen – unbeschadet der Verpflichtung zu dem ihr eigenen und vom Judentum unterschiedenen Zeugnis – bereit, nicht nur die herabwürdigenden Methoden der „Judenmission“ zu ändern, sondern ernsthaft eine grundsätzliche Absage an missionarische Bestrebungen gegenüber Jüdinnen und Juden

View“, in: Baeck, Werke Bd. 5: Nach der Schoa – Warum sind Juden in der Welt? Schriften aus der Nachkriegszeit, hg. von Albert H. Friedlander, Gütersloh 2002, 447–462, hier 451.

⁴ Baeck, Some Questions (wie Anm. 3), 452.

zu vollziehen? Vor allem aber stellte Baeck die Frage nach der christlichen Bereitschaft, die jahrhundertealte Verwerfungs- und Substitutionstheologie aufzugeben, das Judentum in seiner Eigenständigkeit wahrzunehmen und seine religiös-kulturelle Existenzberechtigung vorbehaltlos anzuerkennen. Mit großem Ernst erhob er die Frage nach der christlichen Bejahung der Treue Gottes gegenüber seinem erwählten Volk Israel zum Kriterium eines aufrichtigen Dialogs, einschließlich der damit verbundenen Implikationen: Würdigung der lebendigen Geschichte des Judentums, mitsamt ihren Erneuerungen und Transformationen; Anerkennung der Schriften Israels nicht bloß als „Altes Testament“, sondern als Grundlage des Neuen Testaments, ohne die letzteres sprachlos würde, und als Hebräische Bibel, als jüdische Bibel mit einer ganz eigenständigen Auslegungsgeschichte; sowie Bejahung eines beständigen dialogischen Kontakts zum zeitgenössischen Judentum als einem kritischen Gegenüber und Partner. Wenn das Christentum sich diesen Fragen stellte, könnte, so Baeck, eine wirkliche Begegnung „von Angesicht zu Angesicht“ und in wechselseitiger kritischer Zeugenschaft stattfinden: „Judentum und Christentum werden einander Mahnung und Warnung sein: das Christentum das Gewissen des Judentums und das Judentum jenes des Christentums.“⁵

2. Herausforderungen – Wegmarken – Perspektiven

Ent-Antijudaisierung des Christentums

Der Wucht der Fragen Baecks kann man sich auch heute nur schwer entziehen. Das gilt namentlich für die eindringliche Frage, ob die Kirchen willens seien, den eigenen Anteil an der Geschichte der Judenfeindschaft vorbehaltlos aufzuarbeiten. Und so ist es nicht zufällig, dass die Auseinandersetzung mit der verhängnisvollen Wirkungsgeschichte des christlichen Judenhasses, seinem Zusammenspiel mit dem modernen Antisemitismus und der Rolle von Theologie und Kirche bei der Diskriminierung, Entrechtung, Verfolgung und Ermordung eines Großteils der europäischen Juden in Deutschland und darüber hinaus zu den Grundelementen theologischer

⁵ Baeck, *Some Questions* (wie Anm. 3), 462.

Selbstreflexion nach 1945 gehört. Die schmerzliche Erkenntnis der tiefen Dimension der Mitverantwortung von Christ:innen und christlichen Kirchen für die Verbrechen der Shoah, zunächst von einigen wenigen Theolog:innen getragen, die sich dem Schock des Zivilisationsbruchs von Auschwitz und der Erschütterung der eigenen Tradition aussetzten, ist in den vergangenen Jahrzehnten zu einem entscheidenden Aspekt theologischer Neuorientierung und zum Fundament geworden, auf dem das jüdisch-christliche Gespräch der Gegenwart überhaupt erst möglich geworden ist. Der – noch längst nicht abgeschlossene – Prozess der Anerkennung und historisch konkreten Erhellung christlicher Schuldgeschichte hat bis in kirchliche Erklärungen und Ordnungen und ansatzweise in gelebte religiöse Strukturen hinein das Bewusstsein gefördert, dass die christliche Tradition, der zufolge Israel von Gott verworfen ist, sowie das Verschweigen und Verzerren jüdischen Selbstverständnisses durch die Zeiten hindurch unendliches Leid über jüdische Menschen gebracht haben und mit in die Geschichte des mörderischen Antisemitismus der Nazis hineingehören. Mit dieser Einsicht sind die Kirchen, obgleich nie davor gefeit, in Theologie und Praxis in überlieferte Stereotype zurückzufallen, zumindest ein Stück des Weges gegangen, der zu einer Überwindung der tief verwurzelten „Lehre der Verachtung“ (Jules Isaac) des Judentums führt.

Es gehört jedoch zu den wichtigen Erfahrungen des christlich-jüdischen Gesprächs in Deutschland, dass es sich dabei nicht um rein innerchristliche Lern- und Verständigungsprozesse handelt, sondern um eine von Juden und Christen gemeinsam getragene Auseinandersetzung mit der Geschichte, wie sie sich seit Jahrzehnten in zahlreichen nationalen wie internationalen Kontexten vollzogen hat und weiter vollzieht. Ohne die Herausforderung, den Widerspruch, die ermutigende Dialogbereitschaft und die Geduld jüdischer Gesprächspartner:innen hätten der Diskurs über Ursachen, Formen und Konsequenzen des christlichen Antisemitismus und die kritische Sichtung juden- und judentumsfeindlicher Elemente christlicher Theologie nicht die Dynamik und Intensität annehmen können, die sich – mit Vorläufern nach dem Ende Zweiten Weltkriegs – spätestens seit den 1980er Jahren beobachten lässt. Das Erschrecken über die ungeheure Tatsache, dass der präzedenzlose Völkermord an der jüdischen Minderheit in Europa in einem Herzland der christlich geprägten abendländischen Kultur stattfand, ist – obwohl allein aus

christlicher Perspektive Anlass äußerster Scham und Bestürzung – zu einer gemeinsamen christlich-jüdischen Herausforderung und zum Motiv für eine im Gespräch vollzogene Reflexion über die *condition humaine* und über Religion und Ethik nach Auschwitz geworden.

„Was ist der Wert der Religion, insbesondere des Christentums, wenn sie keinen Schutz vor Brutalität gewährleistet und sogar eine willige Teilnehmerin am Völkermord werden kann?“, fragte Doris Bergen in der Einleitung zu ihrem Buch *The Twisted Cross*.⁶ Diese Frage führt ins Zentrum dessen, was auf christlicher Seite im Dialog präsent bleiben muss, nicht allein, weil das Gespräch mit dem Judentum der Frage nach der Verstrickung des Christentums (durch seine Tradition der Stigmatisierung des Judentums) sowie der christlichen Kirchen (durch ihr Schweigen und ihr theologisch-politisches Komplizentum) in die Geschichte des Völkermords an den Juden Europas nicht ausweichen darf, sondern auch mit Blick auf die Herausforderungen der Gegenwart. Die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit berührt zugleich universale Fragen hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Gewalt sowie des Potenzials der Religionen, Inhumanität in jeder Form entgegenzuwirken, und der christlich-jüdische Dialog der Gegenwart sollte dazu befähigen, Antworten auf solche Fragen zu suchen. Dass auf die Trauer und das Entsetzen über den furchtbaren, grausamen Terror der Hamas-Bewegung in Israel am 7. Oktober 2023 und dessen verheerende Konsequenzen neben Solidarität auch eine weltweite Welle antisemitischer Rhetorik, Gewaltandrohungen und tatsächliche Gewalt folgten, stellt eine erschreckende Zäsur dar. Dass Bilder von als Geiseln verschleppten Jüdinnen und Juden, darunter auch Kinder und Überlebende der Shoah, mit Hohn heruntergerissen, dass Hassbekundungen offen artikuliert, dass vereinzelt Häuser jüdischer Bürgerinnen und Bürger mit Davidsternen und Hakenkreuzen gekennzeichnet werden, dass sich jüdische Gemeinden bedroht und allein gelassen fühlen, dass Menschen in unserer Gesellschaft in Angst um ihre Sicherheit leben müssen, dass Synagogen und Gemeindehäuser stärker denn je polizeilichen Schutzes bedürfen, kann Christinnen und Christen, kann die Gesellschaft, ob religiös oder säkular, nicht unberührt lassen. Die Geschichte zeigt, dass Hass und Gleichgültigkeit, die Preisgabe einer Minderheit an

⁶ Doris Bergen, *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich*, Chapel Hill, NC 1996, XII.

Diskriminierung, Verfolgung und Gewalt in einer Gemeinschaft nie auf eine spezifische Gruppe begrenzt bleibt, sondern einen Prozess des Inhumanen in Gang setzt und verschärft, der die Gemeinschaft insgesamt erfasst und von innen heraus zerstört.

Vieles ist an historisch-theologischen Reflexionen über die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit an der Shoah, die in Variationen weltweit von der katholischen wie protestantischen Kirche zur Sprache gebracht worden sind, geleistet worden.⁷ Unhintergebar ist die Formulierung der Studie *Christen und Juden III* des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 14. März 2000: „Der Schoa zu gedenken bedeutet [...] für alle Christen die Erkenntnis, dass sie Folge und Kumulation eines fast zweitausendjährigen fehlgeleiteten Verhältnisses zum Judentum ist.“⁸ Es kommt aber immer auch wieder zu irritierenden Debatten, in denen eine kategorische Unterscheidung zwischen „Antijudaismus“ und Antisemitismus dazu dient, dem radikalen Ernst der Schuldgeschichte von Theologie und Kirche auszuweichen; dabei wird nicht bedacht, dass etwa eine Differenzierung zwischen religiös, kulturell, politisch oder rassistisch akzentuierenden Formen des Antisemitismus, die auf eine präzise historische Wahrnehmung judenfeindlicher Motive und Begründungszusammenhänge zielt, nur dann auf verantwortliche Weise geschieht, wenn sie eine Verharmlosung angeblich „nur“ antijudaistischer Judentumsbilder durch Ausblendung der politischen Zusammenhänge ausschließt.⁹ Gerade deshalb ist mit Blick auf den christlich-jüdischen Dialog der Zukunft hervorzuheben, wie entscheidend wichtig es ist, dass der Prozess der selbstkritischen Konfrontation mit

⁷ Vgl. die Dokumente in Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 1: Dokumente von 1945–1985, Paderborn/München 1980; Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2: Dokumente von 1986–2000, Paderborn/Gütersloh 2001.

⁸ Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland „Christen und Juden III: Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum“, in: Henrix/Kraus, *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2 (wie Anm. 7), 862–932, hier 898.

⁹ Vgl. dazu Christian Wiese/Doron Kiesel, *Zur politischen Dimension des Theologischen. Kontinuität und Diskontinuität von christlichem Antijudaismus und politischem Antisemitismus*, in: Doron Kiesel/Ronald Lutz (Hg.), *Religion und Politik. Analyse, Kontroversen, Fragen*, Frankfurt a.M. 2015, 207–254; Christian Wiese, „Moderner Antisemitismus und sein Verhältnis zum Antijudaismus im 20. Jahrhundert. Perspektiven der historischen Antisemitismusforschung“, in: *Evangelische Theologie* 83 (2023), 146–159.

der Geschichte seine historische Fundierung verstärkt im Gespräch mit den differenzierten Sichtweisen der jüdischen Geschichtsschreibung und mit der interdisziplinären Antisemitismusforschung vorangetrieben wird. Entsprechende Gespräche zwischen Kirchengeschichtsschreibung und den genannten Disziplinen führen zu der begründeten historischen Einsicht, dass theologischer „Antijudaismus“ zu keiner Zeit ein „rein theologisches“ Phänomen war, sondern dass religiöse Juden- und Judentumsfeindschaft mit ihren Bildern und Mythen stets den konkreten politischen Umgang mit der jüdischen Minderheit widerspiegelte und beeinflusste, sei es unmittelbar oder sei es durch die Prägung von Mentalitäten, die Verfolgung, Entrechtung und Gewalt, mindestens aber die Minderprivilegierung jüdischer Menschen als selbstverständlich und berechtigt hinzunehmen nahelegten. Stets waren religiöse, kulturelle und politisch-gesellschaftliche bzw. wirtschaftliche Gründe auf das engste miteinander verwoben, nie blieb theologisches Denken über Juden und Judentum ohne konkrete existenzielle Wirkung auf jene, über die man nachdachte.

Exemplarisch wird dies an Saul Friedländers vielschichtiger Darstellung der Geschichte der Verfolgung der deutschen Juden zwischen 1933 und 1939 sowie des Völkermords an den europäischen Juden während des Zweiten Weltkriegs deutlich. Dieses Meisterwerk der gegenwärtigen jüdischen Historiographie zur Shoah zeichnet sich durch die historische Präzision, analytische Kraft und moralische Intensität aus, mit der Friedländer die komplexe Thematik der Rolle des Christentums in der Entstehung des modernen Antisemitismus und der konkreten Verstrickung der Kirchen in die nationalsozialistische Judenpolitik in sein Narrativ hineinverwoben hat.¹⁰ Dabei geht es um den theologischen Beitrag von Theologie und Kirche zum antisemitischen Diskurs der 1930er und 1940er Jahre, ihre teilweise Bejahung der Entrechtung des deutschen Judentums, ihr kirchenpolitisches Versagen angesichts der dramatischen mörderischen Verschärfung

¹⁰ Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden*, Bd. 1: *Die Jahre der Verfolgung 1933–1939*, München 1998; Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden*, Bd. 2: *Die Jahre der Vernichtung, 1939–1945*, München 2006. Zu Friedländers Deutungen vgl. Christian Wiese, *Saul Friedländer's Representation of the Churches' Responses to Nazism*, in: Christian Wiese/Paul Betts (Hg.), *Years of Persecution, Years of Extermination. Saul Friedländer and the Future of Holocaust Studies*, London/New York 2010, 157–192.

der Judenpolitik der Nazis seit dem Novemberpogrom 1938 und dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs sowie um ihre weitgehende Unfähigkeit, dem Völkermord etwas entgegenzusetzen, das dem ethischen Anspruch des Christentums entsprochen hätte. In ihrer nüchternen Klarheit spiegeln Friedländers Analysen die erschreckende Dimension des moralisch-politischen Versagens der christlichen Kirchen in Deutschland und im gesamten von den Nazis besetzten Europa wider. Christliche Selbstreflexion nach der Shoah kann sich aus seiner Sicht nicht der Erkenntnis entziehen, dass die Rolle der christlichen Kirchen entscheidend war für die „Dauerhaftigkeit und Allgegenwart“ antijüdischer Überzeugungen, zumal der christliche Glaube gerade innerhalb der deutschen Gesellschaft – trotz der vielfach feindseligen Haltung der NSDAP-Führung gegenüber der christlichen Tradition und der organisierten Kirche – weiterhin starken Einfluss ausübte und gerade die tief verwurzelte religiöse Judenfeindschaft die Anfälligkeit gegenüber der antisemitischen Propaganda der Nazis begründete, die Zustimmung zu judenfeindlichen Maßnahmen erleichterte und das Gewissen vieler Christ:innen angesichts der Diskriminierung und Verfolgung der jüdischen Minderheit beruhigte.¹¹ Ohne verallgemeinern zu wollen, gelangt Friedländer zu einigen für die europäische Christenheit äußerst herausfordernden Schlussfolgerungen. Sie betreffen einmal die Verbreitung des christlichen Antisemitismus, der in seinen oft sehr unterschiedlichen Formen und Nuancen seinen Weg „in den Geist und das Herz von Millionen und Abermillionen protestantischen wie katholischen Gläubigen“ fand und „etwaige Antriebe von Mitleid und Nächstenliebe“ außer Kraft setzte „oder gar einen aggressiven Antisemitismus schürte“. Sie beziehen sich zweitens auf das fatale, schockierende Schweigen gegenüber dem Leiden der Juden und den genozidalen Absichten der Nazis:

„Auch wenn sporadische Proteste einiger katholischer Bischöfe und führender protestantischer Kirchenvertreter in der Tat stattfanden, bewahrte die überwiegende Mehrheit katholischer und protestantischer Autoritäten angesichts der Deportationen der Juden und des zunehmenden Wissens um ihre Vernichtung öffentliches Stillschweigen.“¹²

¹¹ Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden*, Bd. 2 (wie Anm. 10), 81.

¹² Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden*, Bd. 2 (wie Anm. 10), 603–604.

Eine Theologie nach der Shoah, die angesichts dieses einzigartigen Verbrechens eine grundlegende, radikale theologische wie politische Neuorientierung versucht, erfordert mehr als nur sporadische Bekenntnisse von Vertreter:innen der Kirche, vielmehr geht es um eine fundamentale Überprüfung christlicher Lehre und Praxis, zugleich darum, dass sich bis an die Basis von Kirchengemeinden die Einsicht durchsetzt, dass jegliche Verachtung oder Bedrohung der Würde und Integrität jüdischer Existenz die eigene religiöse Glaubwürdigkeit und Legitimation antastet und zutiefst in Frage stellt. Entscheidend wichtig ist es, die Erschütterung über die Mitverantwortung für die Shoah theologisch in wahrhafte Achtung und Solidarität umzuwandeln und gesellschaftspolitisch bedingungslos auf die Seite der nach wie vor, gegenwärtig sogar wieder zunehmend von Antisemitismus bedrängten, gefährdeten jüdischen Gemeinschaft in Deutschland und anderen Teilen Europas und der Welt zu treten – gerade auch nach den Ereignissen des 7. Oktober 2023.

Der Versuch aber, möglichst differenziert den christlichen Anteil an der Geschichte antisemitischen Denkens und Handelns herauszuarbeiten, bildet die konstruktive Basis einer „Ent-Antijudaisierung“ christlicher Theologie¹³ und der selbstverständlichen Bejahung der Existenzberechtigung des Judentums in einer pluralistischen Gesellschaft und Kultur. Die Hoffnung, die sich damit verbindet, ist die, dass Christinnen und Christen den Reichtum der ihrer Religion eingeschriebenen jüdischen Wurzeln und den Reichtum jüdischen Glaubens entdecken und in ein wirkliches Gespräch eintreten mögen, in dem Gemeinsames wie Trennendes offen zur Sprache kommen darf und Differenz gleichermaßen als Bereicherung wie als Inspiration zum offenen Dialog begriffen wird. Das ist zugleich der Testfall des Ernstes und der Tragfähigkeit des christlich-jüdischen Dialogs, die grundlegend in Frage gestellt sind, wenn Christinnen und Christen, wenn die christlichen Kirchen nicht ihrer Verantwortung gerecht werden, allen Formen des Antisemitismus entschieden entgegenzutreten, darunter dem sogenannten „sekundären Antisemitismus“ ebenso wie antisemitischen Zuspitzungen „israelkriti-

¹³ Vgl. Ekkehard W. Stegemann, Die Befreiung der Theologie vom Antijudaismus als wissenschaftliche Aufgabe, in: *Judaica* 48 (1992), 214–225.

scher“ Einstellungen in der politischen Linken oder Tendenzen islamistischer Judenfeindschaft.¹⁴

Elemente einer neuen dialogischen Theologie im pluralen Kontext

Die eigentliche theologische Neuorientierung im christlichen Kontext betrifft zentrale Aspekte: insbesondere eine umfassende, gerechte Wahrnehmung des Glaubens des nachbiblischen Judentums bis in die Gegenwart, ein kritisches Nachdenken über eine Christologie, die nicht von der Abgrenzung Jesu vom Judentum lebt, sondern die jüdische Signatur des Christentums in ihr Selbstverständnis aufnimmt, eine neue hermeneutische Selbstverständigung über die Hebräische Bibel und das Alte Testament als des gemeinsamen und doch differenten Erbes von Judentum und Christentum oder eine theologische Reflexion über die Bedeutung des Landes für das Judentum, die geeignet ist, antizionistischen Ressentiments und israelbezogenem Antisemitismus differenziert zu begegnen. In all diesen Bereichen sind in den vergangenen Jahrzehnten in der akademischen Theologie der protestantischen wie katholischen Kirche, den exegetischen Disziplinen wie der systematischen Theologie, ebenso wie in kirchlichen Erklärungen substanzielle Fortschritte gemacht worden, vielfach im Gespräch mit jüdischen Forscher:innen. Hier das theologisch bereits Geleistete und die Desiderata auch nur cursorisch zu skizzieren, wäre unmöglich – zahlreiche der Beiträge dieses Bandes leisten das *en detail*. Betont werden soll hier stattdessen, dass christliche Selbstreflexion nicht als *innerchristlicher Diskurs* zu leisten ist, sondern allein in beständigem Gespräch mit jüdischer Geschichtsschreibung, Exegese, Philosophie, Literatur unterschiedlicher Zeiten, mit internationalen jüdischen Gesprächspartner:innen in den vielstimmigen gegenwärtigen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Debatten, und stets auch angesichts der von jüdischen Dialogpartner:innen formulierten Reflexionen über jüdische Wahrnehmungen des Christentums und über Kriterien eines bedeutsamen Dialogs.¹⁵

¹⁴ Aus der Fülle der Literatur vgl. zu den unterschiedlichen Erscheinungsformen des Antisemitismus eine jüngst erschienene Handreichung: Sina Arnold/Uffa Jensen/Peter Ullrich (Hg.), Was ist Antisemitismus? Begriffe und Definitionen von Judenfeindschaft, Göttingen 2024.

¹⁵ Vgl. u. a. die Überlegungen von David Novak, Introduction: What to Seek

Exemplarisch sei hier angesichts jüngster Debatten über die Bedeutung und über die Kanonizität des „Alten Testaments“ im christlichen Kontext lediglich die umstrittene Frage einer christlichen Hermeneutik der Hebräischen Bibel und ihres Verhältnisses zu jüdischer Bibel-exegese und Hermeneutik genannt. Jüdische Intellektuelle wie Leo Baeck, Martin Buber und Franz Rosenzweig fürchteten nicht so sehr ein Christentum, das eine eigenständige, christliche Deutung der Hebräischen Bibel vertrat, sondern ein seiner Wurzeln beraubtes, neo-marcionitisches, „entjudetes“ Christentum.¹⁶ Ihr leidenschaftliches Plädoyer dafür, dass das Christentum um seiner selbst willen, um nicht sein eigenes Wesen zu verfehlen, an der Hebräischen Bibel festhalten und zugleich die eigenständige jüdische Exegese anerkennen und zur Kenntnis nehmen möge, fand im Zuge des christlich-jüdischen Dialogs in den christlichen Theologien der letzten Jahrzehnte ein starkes Echo. Das Bewusstsein wuchs, dass sich eine ungebrochene Fortsetzung der Tradition christlicher Usurpation des „Alten Testaments“, Missachtung der jüdischen Exegese oder Ausgrenzung der Hebräischen Bibel aus dem Bereich christlichen Selbstverständnisses von selbst verbiete. Der Versuch, Theologien zu entwerfen, die eine neue Sicht der Hebräischen Bibel als des gemeinsamen Erbes von Judentum und Christentum sowie eine Anerkennung ihrer – differenzen – „zweifachen Nachgeschichte“ zu begründen, zählt bis heute zu den wichtigsten Aufgaben kritischer Selbstreflexion des Christen-

and What to Avoid in Jewish-Christian Dialogue, in: Tikva Frymer-Kensky/ David Novak/Peter Ochs/David Fox Sandmel/Michael A. Signer (Hg.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder, CO/Oxford 2000, 1–6; auf der Suche nach einem neuen wechselseitigen Verstehen und einem neuen Selbst-Verstehen beider Dialogpartner muss Novak zufolge vorrangig als Ziel gelten, den jeweils Anderen erstens „im bestmöglichen Licht innerhalb seiner eigenen Tradition“ wahrzunehmen, ohne Verzerrungen, und zweitens „die Rechtfertigung für die andere Tradition aus der eigenen Tradition heraus zu finden“: „Man kann nicht das Verstehen des Anderen als eine Art Flucht vor einer vollen Bindung an die Autorität des Judentums für Juden oder jene des Christentums für Christen benutzen“ (2). Zu vermeiden seien die gefährlichen Merkmale früherer Konfrontationen: „Disputation, Proselytentum, Synkretismus, Relativismus und Triumphalismus“ (2).

¹⁶ Vgl. dazu Christian Wiese, Franz Rosenzweigs und Martin Bubers Kritik des protestantischen Neo-Marcionismus im Kontext der Zeit, in: Micha Brumlik (Hg.), *Luther, Rosenzweig und die Schrift. Ein deutsch-jüdischer Dialog*, Hamburg 2017, 245–283 und den Beitrag von Christian Wiese in diesem Band, 359–393.

tums.¹⁷ Die Stimmen Baecks, Bubers und Rosenzweigs wurden, wie es Willy Schottroff formuliert hat, als eine „offene Anfrage an das christliche Bibelverständnis“ verstanden – nämlich „wann es endlich aus der Distanz eines verobjektivierenden Umgangs mit dem Alten Testament heraustreten und jenseits von umdeutender Aneignung oder abwertender Verwerfung zu einer wirklichen Gemeinsamkeit mit dem Judentum im Bemühen um die Erschließung des wahren Gehaltes der Schrift kommen werde“.¹⁸

3. „Dialogizität“ und epistemische Demut: Reflexionen zum Umgang mit religiöser Differenz

Der vorliegende Band ist aus einer besonderen Konstellation in der multireligiösen Stadt Frankfurt hervorgegangen, die neben der *Evan-gelischen Akademie Frankfurt* und der *Katholischen Akademie Raba-nus Maurus – Haus am Dom* auch die neu gegründete *Jüdische Aka-demie Frankfurt am Main* unter der Ägide des Zentralrats der Juden in Deutschland beheimatet, die 2025 ihre Tore öffnen wird. Alle drei Institutionen waren als Kooperationspartner im Beirat eines großen interdisziplinären Verbundprojekts vertreten, das von 2017 bis 2021 unter dem Titel „Religiöse Positionierung: Konstellationen und Mo-dalitäten in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten“ federführend an der Goethe-Universität Frankfurt durchgeführt wurde.¹⁹ Im Zentrum des Projekts stand die Frage nach den Bedin-gungen und Grenzen eines konstruktiven, respektvollen Umgangs mit religiöser Vielfalt und Differenz. Im Unterschied zu interreligiö-sen Pluralismus- und Dialogkonzepten, die eher auf eine – eigene Wahrheitsansprüche relativierende – Überwindung von Gegensätzen zielen, ging das Projekt davon aus, dass Religionen unvermeidlich positionell sind, d.h. sich genötigt sehen, ihren eigenen Standpunkt

¹⁷ Vgl. Erhard Blum/Christoph Macholz/Ekkehard Stegemann (Hg.), *Die He-bräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. Festschrift für Rolf Rend-torff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990.

¹⁸ Willy Schottroff, Franz Rosenzweig und die Bibel, in: Schottroff, *Das Reich Gottes und der Menschen*, München 1991, 99–135, hier 135.

¹⁹ <https://buber-rosenzweig-institut.de/projekte/loewe-projekt-religioese-posi-tionierung-modalitaeten-und-konstellationen-in-juedischen-christlichen-und-islamischen-kontexten/> (Zugriff am 29. Juli 2024).

gegenüber differenten Wirklichkeits- und Wertvorstellungen zu vertreten, und zwar innerhalb der eigenen plural verfassten Tradition ebenso wie gegenüber konkurrierenden religiösen und nichtreligiösen Weltbildern. Die Existenz des Anderen oder des Fremden, so die Prämisse des Projekts, nötigt zu Positionierungen im Sinne einer Repräsentation und Affirmation des Eigenen. Dabei ist beides – aufgrund der lebendigen Begegnung oder Konfrontation mit dem Anderen – nicht als statisches Gegenüber festgeschriebener Positionen, sondern immer schon als relationale Bestimmtheit und somit als offenes, dynamisches Geschehen zu verstehen.

Diversität als Wahrnehmung von Verschiedenheit und Andersheit kann dabei, so die Ausgangsprämisse, faktisch sehr unterschiedlich gedeutet werden: als bereichernde Vielfalt, aber auch als irritierende, mit der eigenen Überzeugung unvereinbare Differenz, ja sogar als fundamentale Bedrohung des eigenen Selbstverständnisses. Je nachdem können sich daraus entsprechend unterschiedliche Handlungsoptionen ergeben: die Relativierung eigener wie fremder Wahrheits- und Geltungsansprüche, das argumentative Werben für die jeweils eigene Position, das pragmatische Ertragen der Existenz des Anderen, religiöse Apologetik, Polemik und Diskriminierung bis hin zur missionarischen Überwältigung des Differenten oder dessen gewaltvoller Unterdrückung. Möglich sind aber auch Formen dialogischer Annäherung und des echten Gesprächs, sofern es gelingt, die widerstreitenden Positionierungen zum Ausgangspunkt wechselseitiger Anerkennung werden zu lassen. Auf dem Hintergrund dieser möglichen alternativen Folgen erfahrener Diversität stellt sich die Frage, welches Potenzial, aber auch welche Widerstände religiöse Traditionen hinsichtlich eines konstruktiv-dialogischen Umgangs mit religiöser und/oder weltanschaulicher Differenz in sich bergen.

Im Gegensatz zu interreligiösen Projekten, die sich vornehmlich auf die Frage nach den gemeinsamen ethischen Werten der unterschiedlichen religiösen Traditionen konzentrieren und die Notwendigkeit, Diversität und Differenz theologisch auszuhandeln, bewusst ausblenden, sowie zu den relativierenden Neigungen mancher Ansätze pluralistischer Theologien ging das Projekt von einer vorläufigen These aus, die sich im Laufe des Projekts verifizieren ließ: Die Frage, ob religiöse Positionierungen einen eher destruktiven, integrativen oder dialogischen Charakter haben, hängt nicht in erster Linie vom Inhalt der vertretenen Positionen ab, sondern von den jeweili-

gen historischen, politischen und kulturellen *Konstellationen*, etwa herrschenden Machtverhältnissen zwischen Minderheiten und Mehrheiten, in deren Kontext sie sich vollziehen, sowie von den *Modalitäten*, unter denen sie in gesellschaftliche Diskurse eingebracht werden. Der Begriff der „Pluralismusfähigkeit“ bzw. „Pluralitätsfähigkeit“ religiöser Positionierungen beschreibt dabei nicht die Befähigung zu einem Standpunkt jenseits eigener Glaubens- und Wertvorstellungen, sondern eine Haltung der bewussten Bejahung von Pluralität und Diversität, die das Recht des Anderen auf Anerkennung voraussetzt und die eigene Position im Sinne einer kritisch zu reflektierenden Standortgebundenheit im öffentlichen Diskurs bezieht.²⁰

Eine Perspektive bei der Näherbestimmung des Konzepts der „Positionierung“ ergab sich im Anschluss an sprach- und literaturwissenschaftliche Theorien, insbesondere des russischen Intellektuellen Michail M. Bakhtin, die mit dem Begriff der „Dialogizität“ verbunden sind. Dabei handelt es sich um ein Element eines Theoriekonzepts, das nach den philosophischen, den kommunikationstheoretischen sowie den historisch-gesellschaftlichen und politischen Bedingungen und Implikationen dialogischer Praxis fragt und darüber reflektiert, wie differierende argumentative Positionen auch tatsächlich als solche zur Sprache gebracht werden können, ohne sie miteinander in Einklang bringen zu müssen. „Dialogizität“ verweist also im Wesentlichen auf die Möglichkeit eines dialogischen Verständnisses von „Positionierung“, das programmatisch die Möglichkeit der Anerkennung bleibender Pluralität und Differenz mit einbezieht. Das Konzept versucht zudem eine kommunikative Praxis zu begründen, die auf einer Bejahung der Polyphonie differenter Stimmen beruht und dazu befähigt, den eigenen Standpunkt zu affirmieren, ohne ihn monologisch geltend zu machen oder absolut zu setzen, d.h. die eigene Position klar zur Sprache zu bringen, ohne die Gesprächspartner:innen zu überwältigen oder ihrer Position die Anerkennung zu verweigern.²¹

²⁰ Zum Theoriekonzept der „Positionierung“ vgl. Christian Wiese, „Religiöse Positionierung“ im Spannungsfeld von Diversität, Differenz und Dialogizität – eine Problemskizze, in: Christian Wiese/Stefan Alkier/Michael Schneider (Hg.), *Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten*, Berlin 2017, 1–29.

²¹ Aus der Fülle der Literatur zu Bakhtin und seinem Konzept der Dialogizität