

## Judentum und Christentum: Verhältnisbestimmungen am Ende des 20. Jahrhunderts

*Marianne Grohmann*

### *1. Theologie nach Auschwitz?*

BRITTA JÜNGST, Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996, 246 S. – STEVEN THEODORE KATZ, Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus. Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2001, 115 S. – SYLVIA MELCHARDT, Theodizee nach Auschwitz? Der literarische Beitrag Elie Wiesels zur Klärung eines philosophischen Problems (Pontes 10). Lit Verlag, Münster 2001, 135 S. – MICHAEL L. MORGAN, Beyond Auschwitz. Post-Holocaust Jewish Thought in America. Oxford University Press, Oxford 2001, 288 S. – CHRISTOPH MÜNZ, Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh <sup>2</sup>1996, 584 S. – BIRTE PETERSEN, Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort (VIKJ 24). Institut Kirche und Judentum, Berlin <sup>2</sup>1998, 143 S. – NORBERT RECK, Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1998, 267 S.

Auch wenn seit der Shoah, dem Holocaust, inzwischen über ein halbes Jahrhundert vergangen ist, ist Auschwitz als Synonym für die planmäßige Vernichtung großer Teile des europäischen Judentums nach wie vor die Bruchstelle zwischen Judentum und Christentum. Es bleibt der prägende Ausgangspunkt für Überlegungen auf jüdischer und auf christlicher Seite, wie sich das gegenseitige Verhältnis bestimmen lässt. Das Trauma der Shoah wirkt im Judentum bis heute nach, und »Post-Holocaust-Theology« versucht, damit umzugehen. In der christlichen Theologie wurde das Schlagwort »Theologie nach Auschwitz« in den 70er-Jahren des 20. Jahrh. geprägt; es bezeichnet Ansätze, die die Theologie durch die Ereignisse der NS-Zeit radikal in Frage gestellt sehen und darauf mit einem Umdenkprozess reagieren.

Hier sollen nun einige seit 1990 erschienene Arbeiten vorgestellt werden, die die Shoah explizit zum Thema der Theologie machen und in Auschwitz einen Bruch, einen Paradigmenwechsel für die Theologie sehen.

Einen Überblick über jüdische und christliche Ansätze einer »Theologie nach Auschwitz?« gibt BIRTE PETERSEN in ihrer evangelisch-theologischen Magisterarbeit (Hamburg 1992, <sup>2</sup>1998). Sehr ausführlich befasst sich CHRIS-

TOPH MÜNZ in seiner historischen, interdisziplinären Dissertation »Der Welt ein Gedächtnis geben« (Siegen 1995) mit jüdischer Holocaust-Theologie und sieht sie als Ausdruck von geschichtstheologischem Denken. SYLVIA MELCHARDT macht in ihrer katholisch-theologischen Diplomarbeit (Linz 1999) das literarische Werk von Elie Wiesel zum Ausgangspunkt für Holocaust-Theologien unter der Fragestellung »Theodizee nach Auschwitz?«. Eine neuere Darstellung aus dem US-amerikanischen Kontext stammt von MICHAEL L. MORGAN, Professor für Philosophie und Judaistik an der Indiana University: »Beyond Auschwitz« (Indiana 2001).

Gemeinsam ist Petersen, Melchardt, Münz und Morgan die Beschäftigung mit den geradezu »klassisch« gewordenen Vertretern jüdischer Holocaust-Theologie Richard L. Rubenstein, Emil L. Fackenheim und Eliezer Berkovits, deren Denken hier kurz vorgestellt werden soll:

Rubenstein<sup>1</sup> vertritt eine radikale Tod-Gottes-Theologie: Gott muss in Auschwitz gestorben sein, weil es unmöglich ist, dass der gerechte, allmächtige Gott der jüdischen Tradition den Holocaust zugelassen hat. Was bleibt, ist der Glaube an eine »Holy Nothingness«. Ein Gott, der gleichgültig gegenüber den Akteuren der Geschichte ist, existiert vielleicht. Die traditionellen Formen jüdischer Religiosität sind aber als gemeinsames geschichtliches Erbe und zur Lebensbewältigung wichtig.

Fackenheim<sup>2</sup> gilt als der einflussreichste und philosophisch geschulteste Holocaust-Denker. Als Reaktion auf die katastrophalen Ereignisse gilt das 614. Gebot, Gottes »gebietende Stimme von Auschwitz«: Hitler keinen nachträglichen Sieg zu beschern, indem Juden verzweifeln, sondern gerade als Juden zu überleben. Der jüdische Widerstand in Auschwitz und die Wiedererrichtung des Staates Israel sind Ausdruck des Lebenswillens Israels und Grundlagen für ein jüdisches Leben nach Auschwitz. F. versucht, sich in christliches Selbstverständnis hineinzuversetzen und hat Interesse am Dialog. Infolge der Shoah geht auch durch das Christentum ein Riss, ein Umdenken der christlichen Ersetzungslehre ist notwendig.

Berkovits<sup>3</sup> lehnt den jüdisch-christlichen Dialog ab, weil der Holocaust den Bankrott der christlichen Zivilisation und Religion bedeutet. Sein Denken kreist um die zwei Pole Verborgenheit, Schweigen Gottes, seine Verantwortung auch für das Böse in der Welt auf der einen Seite und der menschlichen Verantwortung, dem Gottesvolk, das trotzdem am Glauben festhält, auf der anderen Seite. Beides gehört zum Wesen Gottes: Selbstverbergung und rettende Erscheinung, Abwesenheit und Anwesenheit. Nicht der Holocaust, sondern die Wiedergeburt Israels ist eine Offenbarung Gottes.

<sup>1</sup> Im folgenden soll jeweils nur ein zentrales Werk der Holocaust-Theologen genannt werden, ausführlichere Literaturangaben finden sich bei den besprochenen Autoren: Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*. New York 1966.

<sup>2</sup> Emil L. Fackenheim, *God's Presence in History*. New York 1970.

<sup>3</sup> Eliezer Berkovits, *Faith after the Holocaust*. New York 1973.

Gemeinsam ist diesen drei Positionen, dass sie eine Theologie ablehnen, die die Shoah als Bestrafung für jüdische Sünden ansieht oder ihr irgendeinen religiösen Sinn gibt. Alle Holocaust-Denker hadern mit Gott, machen ihm den Prozess; aber gleichzeitig beten sie auf ihre Weise zu Gott – selbst der »Atheist« Rubenstein –, eine von Gott entleerte Welt können sie sich letztlich nicht vorstellen. In aller Gebrochenheit treten sie für die Sinnhaftigkeit eines jüdischen religiösen Lebens nach Auschwitz ein. Denken und Existenz, Reflexion und konkrete Leiderfahrung sind bei diesen Autoren eng miteinander verwoben.

Ausgehend von der Darstellung dieser »Klassiker« der Holocaust-Theologie setzen Petersen, Melchardt, Münz und Morgan ganz unterschiedliche spezifische Schwerpunkte:

Die Arbeit BIRTE PETERSENS ist trotz ihrer Kürze sehr differenziert. Neben einem Überblick über den jüdisch-christlichen Dialog in Westdeutschland seit der Shoah (29–41) und jüdische Holocaust-Theologien in den USA (42–61) entwickelt sie eigene Perspektiven einer christlichen »Theologie nach Auschwitz« (62–111). Sie konkretisiert diese anhand der zwei Bereiche Christologie und Gotteslehre, zu denen sie im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs bereits vorhandene Entwürfe darstellt und analysiert. Der Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung Christi ist durch die Shoah in Frage gestellt. P. plädiert für eine »von der Shoah »berührte« Christologie« (121), »die die radikale Negativität der Shoah voll anerkennt und trotzdem *versucht*, neu von Hoffnung zu reden, auch wenn dies fast unmöglich ist.« (123) Positionen zur Gotteslehre teilt sie in die Modelle »Ohnmacht und Leiden Gottes« und »Macht und Mitleiden Gottes« (93–111) ein. Sie tritt für eine Vermittlung zwischen beiden Extremen Allmacht und Ohnmacht/Leiden Gottes ein. Notwendig ist »theologischer Besitzverzicht« (Peter von der Osten-Sacken) und eine Beschäftigung mit der Shoah im Rahmen der Fundamentaltheologie (Johann Baptist Metz), »Theologie so zu treiben, daß sie von Auschwitz *berührt* ist.« (130) Auch wenn bei P. – was wohl in der Natur des Themas liegt – viele Fragen offen bleiben, ist ihre Magisterarbeit ein informativer Überblick über christliche Neuansätze nach der Shoah und jüdische Holocaust-Theologien.

Eine umfassendere Untersuchung von geschichtsphilosophischen und theologischen Entwürfen jüdischer Holocaust-Theologie bietet СHRИCТOPH MÜNZ. Sein Verdienst ist zweifelsohne, dass er die vor allem im anglophonen Raum geführte Diskussion durch ausführliche Darstellung und Interpretation für den deutschsprachigen Raum zusammengefasst hat (199–399). Er ordnet die genannten »Klassiker« der Holocaust-Theologie in den gesamten Kontext der Wahrnehmung der religiösen Problematik des Holocaust in

Israel und den USA (151–198), in Vorgänger (199–232) und neuere Entwicklungen ein und untersucht auch die innerjüdische Diskussion über und mit den Holocaust-Denkern (329–399). In seiner differenzierten Lektüre der jüdischen Holocaust-Theologien kommt er zum Schluss: »Der wichtigste, beeindruckendste und erschütterndste Moment aber ist, daß alle in einem Urteil übereinstimmen: Das Leben selbst, sein Sinn und seine ›Heiligkeit‹, dürfen nicht als zerstört betrachtet werden. Im Gegenteil, die Heiligkeit des Lebens, die Pflicht zur Hoffnung, die Würde alles Lebendigen zu beachten, ist nach Auschwitz mehr geboten und gefordert als je zuvor! Jeder der Autoren war auf seine Weise ›mit Gott in der Hölle‹, und alle setzen sie ihre existenzielle und intellektuelle Kraft daran, auch mit Ihm aus dieser Hölle herausgekommen zu sein.« (387f.)

Wie viele jüdische Autoren wehrt sich M. gegen eine Vereinnahmung des »jüdisch-Christlichen«. Eine zentrale Lehre aus dem Holocaust kann gerade die Einsicht in die Differenz und Eigenständigkeit beider Traditionen sein (479).

M.s eigene These (401–456) ist, dass Gedächtnis und Erinnerung im Judentum eine spezielle Struktur haben: sie sind zentral für jüdische Identität und qualifizieren diese geschichtstheologisch. »Das jüdische Gedächtnis mit seiner Fähigkeit zur *existenziellen RePräsentation von Erinnerung* war Jahrtausende hindurch Fixpunkt und Garant jüdischer Identität.« (483) Das Verhältnis von Judentum und Christentum stellt er etwas vereinfacht und polarisierend dar. Neben den bekannten Gegenüberstellungen *Orthopraxis* vs. *Orthodoxie*, keine Systematisierung vs. Dogmatisierung, dynamischer vs. statischer Offenbarungsbegriff, kein Absolutheitsanspruch vs. Absolutheitsanspruch ist M.s Spezifikum die polarisierende Gegenüberstellung von Gedächtniszentrierung, Geschichtsorientierung und Geschichtssensibilität auf jüdischer Seite und Gedächtnisarmut, Geschichtssensibilität und Glaube auf christlicher Seite. Insgesamt bleibt seine Unterscheidung von gedächtniszentriertem Geschichtsbewusstsein im Judentum und wissenschaftsorientierter Historiographie im Christentum (478 et al.) unklar. Wie immer man M.s eigenen geschichtstheologischen Ansatz bewerten mag, auf jeden Fall trägt er zur Beachtung jüdischer Holocaust-Theologie bei und hat für den deutschsprachigen Raum ein »Standardwerk« geschaffen.

Auch SYLVIA MELCHARDT befasst sich mit den »klassischen« Holocaust-Theologen und rezipiert in ihrer Darstellung Münz (27–48). Ihre Fragestellung ist die Theodizee. In einer systematischen Einleitung zeigt M. die Unangemessenheit der bekannten Theodizeemodelle angesichts von Auschwitz (4–26). Unter der Prämisse, dass literarische Sprache den Greueln von Auschwitz eher gerecht wird, befasst sie sich mit Elie Wiesel. Dieser wirkte –

neben seiner Professur am Department of Religion, Literature and Philosophy in Boston – vor allem als Schriftsteller und Überlebender der Shoah. Er war es, der den Begriff »Holocaust« im modernen europäischen und amerikanischen Denken etablierte, ist sich aber gleichzeitig auch seiner problematischen Konnotationen bewusst (20). Er ist kein »Holocaust-Theologe« im engeren Sinn, prägt diese aber durch sein literarisches Werk. Wiesel zweifelt an Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, verweigert das Gebet; trotzdem bleibt Gott der Adressat seines Protests, seiner Klage und Anklage. Ausgehend von der Frage: »Wo war Gott?« gelangt er zur Frage »Wo war der Mensch in Auschwitz?«. M. bezeichnet dies als »praktische Theodizee« (120): sein Engagement für Frieden und Gerechtigkeit, die Erinnerung, das Erzählen von Einzelschicksalen, die Rebellion gegen Gott und die Frage nach einer Antwort.

Aus dem US-amerikanisch-jüdischen Kontext kommt die Untersuchung von MICHAEL L. MORGAN. Er legt seinen spezifischen Schwerpunkt – neben einer Darstellung klassisch gewordener Positionen von »Post-Holocaust Jewish Thought in America« – auf die Rolle des Sechs-Tage-Kriegs (79–90) und die Bedeutung der Holocaust-Denker für zeitgenössisches jüdisches Selbstverständnis im Kontext der Postmoderne (196–218).

M. sieht »Post-Holocaust Jewish Thought« als Element der Postmoderne seit den 60er/70er-Jahren. Wie die Terminologie zeigt, ist der Fokus von M. mehr philosophisch als theologisch, ihn interessiert mehr die Beziehung zwischen Geschichte und Identität als theologische Aspekte. Nach M. wurde der Holocaust erst durch den Sechs-Tage-Krieg (1967) zentral für amerikanisch-jüdische Identität. Er führte zu großer Solidarität mit Israel in der jüdischen Gemeinde in den USA, und der Sieg Israels wurde zum Weg, die Schrecken des Holocaust zu verarbeiten, das Trauma der Passivität im Holocaust zu überwinden. Die Autoren des »Post-Holocaust Jewish Thought« regten neue Denkweisen an und entdeckten die Vergangenheit als wesentlich für jüdische Identität.

Das Erbe für heutiges amerikanisch-jüdisches Selbstverständnis sieht M. in drei Punkten: (1) Die Kontinuität mit der Vergangenheit kann nicht als selbstverständlich gelten, sie muss erst verdient werden. Alle traditionellen jüdischen Erzählungen müssen von Auschwitz her neu bewertet werden. (2) Es gibt seit Auschwitz keine ewig gültigen Wahrheiten mehr. Religiöser Glaube, Werte und Denken sind historisch bedingt und jederzeit revidierbar. (3) Trotzdem ist eine vorbehaltlose Antwort auf die Schrecken, die Inhumanität und das Trauma notwendig und möglich. Post-Holocaust-Denker nehmen die Herausforderung mit dem Dilemma zwischen Diskontinuität

und Riss auf der einen Seite und Kontinuität und Wiederentdeckung auf der anderen Seite auf. Im Gegensatz dazu beobachtet M. im zeitgenössischen amerikanischen Bewusstsein eine geringere Bedeutung des Holocaust und eine Konzentration auf jüdische Erneuerung. Diese ist nach M. aber nur mit einem Bewusstsein für die Geschichte möglich (217–218).

Einen anderen Zugang wählt NORBERT RECK in seiner katholisch-theologischen Dissertation »Im Angesicht der Zeugen« (1998): Für ihn stellt die Wahrnehmung der Zeugnisse von Überlebenden eine angemessenere Annäherung an Auschwitz dar als die wissenschaftliche Reflexion. Wie Melchardt geht R. davon aus, dass die Kategorie des Leids und der Theodizee in christlich-theologischen Zugängen zu Auschwitz unangemessen ist. Eher wird die Kategorie des Zivilisationsbruchs der Situation nach Auschwitz gerecht (23–48). Wie Münz untersucht auch R. jüdisches und christliches Geschichtsverständnis (49–94) unter der Fragestellung, wieweit ein historisches Ereignis wie Auschwitz für Theologie und Religion überhaupt eine Rolle spielen kann. »Als Zivilisationsbruch bedeutet Auschwitz für das jüdische Volk nicht allein den Verlust eines Drittels seiner Angehörigen, sondern er trifft es im Zentrum seiner religiösen und nationalen Identität.« (66) In christlicher Theologie dagegen ist die Bewertung unterschiedlich, gibt es immer wieder Vorbehalte dagegen, ein historisches Ereignis theologisch zu überhöhen.

R. sieht Auschwitz aber sehr wohl als präzedenzloses Ereignis an, das bisherige – auch theologische – Selbstverständlichkeiten in Frage stellt. Er selbst entfaltet – vor dem Hintergrund seiner jahrelangen Gedenkarbeit im ehemaligen KZ Dachau – eine Theologie nach Auschwitz, »die sich von den Zeugnissen der Opfer leiten lässt.« (93) Die Dokumente aus Konzentrationslagern und Erzählungen von Überlebenden sollen als Gegenüber ernstgenommen, nicht vergegenständlicht werden und in die Theologie Eingang finden.

Rs Anliegen – ein »Ortswechsel vom Schreibtisch zum Angesicht der Opfer von Auschwitz« (211) – kann sicher nicht ernst genug genommen werden, und R. wird ihm insofern gerecht, als er viele Originalzitate bringt. Aber es bleibt doch über weite Strecken programmatisch. Während die Annäherung an Auschwitz, die Sprachlosigkeit, die Erschütterung und die fundamentale Verunsicherung von Glauben und Theologie durch die Anfragen der Opfer in seiner Arbeit viel Raum einnimmt, sind die Konsequenzen für Glauben und Theologie (201–245) verhältnismäßig knapp gehalten. Es stellt sich die Frage, ob eine christliche Theologie überhaupt auf die Zeugnisse der Opfer antworten kann.

Die Erfahrungen der Opfer, aber auch der Täter und vor allem der

Täterinnen, sind auch bei BRITTA JÜNGST Ausgangspunkt für Theologie nach der Shoah: In ihrer Berliner Dissertation »Auf der Seite des Todes das Leben« verknüpft J. zwei Themenkomplexe miteinander: feministische Theologie und jüdisch-christliches Gespräch. Ihre Arbeit macht die Themenvielfalt in diesen beiden Diskussionsbereichen deutlich. Frauenerfahrungen lassen sich nicht verallgemeinern, sondern sind je nach Kontext zu differenzieren. Um den großen Graben zwischen jüdischen und christlichen Erfahrungen bewusst zu machen, lässt J. konkrete Erfahrungen von Zeugen der Shoah und von Tätern und Sympathisantinnen im Nationalsozialismus zu Wort kommen, die bei ihren Nachkommen auf beiden Seiten bis heute wirken. Ein Beispiel für die Unterschiedlichkeit von Frauenerfahrungen ist auch die Debatte um den Antijudaismus in feministischer Theologie, die J. differenziert darstellt. Ihre eigenen Überlegungen zu Voraussetzungen eines jüdisch-christlichen feministischen Gesprächs verwebt J. in eine kursorische Lektüre des Buches Ruth. Zielpunkt ihrer Untersuchung ist zunächst auf christlicher Seite die Einsicht in die Notwendigkeit der Umkehr, dann die Suche nach einer »Halacha der Zukunft« (228). In den – auch messianischen – Hoffnungen und Visionen sieht J. das Judentum und Christentum Gemeinsame: »... die größte Nähe liegt nicht in den, sondern jenseits der Erfahrungen im Unerfahrenen, in den Hoffnungen und Visionen. Jüdisches und feministisches Denken traut sich, an Visionen eines anderen Weltzustandes, an der Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit, an der Wirklichkeit liebevoller und gerechter Beziehungen, eines messianischen Friedensreiches, am Vertrauen auf die Verheißungen Gottes festzuhalten und also eschatologisch zu glauben in einer Zeit der Negierung oder aber des Verlustes aller politischen Utopien.« (220)

Gemeinsam ist allen Werken, die sich mit Holocaust-Theologien beschäftigen, ihre nicht nur intellektuelle, sondern auch emotional-existenzielle Auseinandersetzung mit dem Thema. Jenseits eines »Betroffenheitspathos« versuchen sie, der eigenen Sprachlosigkeit angesichts der Shoah durch authentische, oft literarische Textzeugnisse von Überlebenden Raum zu geben.

Keine »Theologie nach Auschwitz«, aber den Versuch einer Analyse des weiteren Kontextes, der »Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus« unternimmt STEVEN THEODORE KATZ (Center for Judaic Studies, Boston) in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Dr.-Leopold-Lucas-Preises 1999. K. sieht zwar Elemente von Kontinuität in der antijüdischen Theologie des Neuen Testaments von Erfüllung, Ablösung und Ablehnung und in der mittelalterlichen Gewalt gegenüber Juden. Er betont aber insgesamt die Diskontinuität zwi-

schen dem christlichen und dem nationalsozialistischen Antisemitismus: Das Neue, Singuläre liegt in der extremen Kriminalität des Nazi-Regimes mit seinem dezidierten Ziel der Vernichtung des Judentums. Die rassistischen Prinzipien der Nazi-Weltanschauung haben keine Vorläufer im Christentum: Auch Jesus, Paulus und die ersten Juden-Christen wären nach der Nazi-Ideologie in Todeslagern ermordet worden. »Der Nazi-Mythos, obwohl nicht völlig originell, ist mehr und etwas anderes als ein Recycling-Produkt der paulinisch-evangelischen Abwertung des Judentums.« (15) Paulus und die Verfasser der Evangelien wollten Israel retten, während Hitler das jüdische Volk nur vernichten wollte. Obwohl K. inhaltlich eine Diskontinuität sieht, unterscheidet er terminologisch – wie im angloamerikanischen Bereich üblich – nicht zwischen religiösem, rein theologisch motiviertem Antijudaismus und rassistischem Antisemitismus, sondern verwendet Antisemitismus für jede Art von abwertender Haltung gegenüber dem Judentum.

Gemeinsam ist den Forscherinnen und Forschern, die sich mit »Theologie nach Auschwitz« im weitesten Sinn befassen, die Basis: Auschwitz bedeutet einen Zivilisationsbruch, Theologie kann nicht mehr so betrieben werden wie vorher. Dass weite Teile christlicher Theologie diese radikale Infragestellung nicht sehen, sondern eher die »Gefahr, dass geschichtliche Ereignisse eine normative Funktion bekommen«<sup>4</sup>, bleibt weitgehend ausgeklammert. Die Hauptmotivation von jüdischer Seite – z. B. bei KATZ oder MORGAN –, das schmerzliche Thema des Holocaust immer wieder zur Sprache zu bringen, ist die Hoffnung, durch Reflexion und Analyse eine Wiederholung zu verhindern.

## 2. Verhältnisbestimmungen von jüdischer Seite

### a. Reformjudentum

MAX DIENEMANN, *Liberales Judentum* (JVB Klassiker 2). Jüdische Verlagsanstalt, Berlin 2000, 69 S. - FRIEDRICH G. FRIEDMANN, *Heimkehr ins Exil. Jüdische Existenz in der Begegnung mit dem Christentum*. Verlag C.H. Beck, München 2001, 288 S. - LUDWIG GEIGER, *Abraham Geiger. Leben und Werk für ein Judentum in der Moderne*. Jüdische Verlagsanstalt Berlin, Berlin 2001, 513 S. - SUSANNAH HESCHEL, *Der jüdische Jesus und das Christentum*. Abraham Geigers Herausforderung an die

<sup>4</sup> So R. Slenczka in seiner Rezension des ersten Bandes der Christologie von Friedrich-Wilhelm Marquardt (ThLZ 116 [1991] 304–308, 305), dessen Dogmatik sich als Ganze »nach Auschwitz« versteht und die im folgenden (3a.) noch besprochen wird.

christliche Theologie (Sifria 2). Jüdische Verlagsanstalt Berlin, Berlin 2001, 406 S. – MICHAEL NAGEL, »Emancipation des Juden im Roman« oder »Tendenz zur Isolierung? Das deutsch-jüdische Jugendbuch in der Diskussion zwischen Aufklärung, Reform und Orthodoxie (1780–1860) (Haskala 19). Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 1999, 458 S. – HELENE SCHRUFF, Wechselwirkungen. Deutsch-jüdische Identität in erzählender Prosa der »Zweiten Generation« (Haskala 20). Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 2000, 262 S.

Eine Reihe von neueren Veröffentlichungen zeigt einmal mehr, dass jüdisches Interesse am Christentum, wenn es überhaupt besteht, am ehesten im Reformjudentum – sowohl als Entstehungskontext als auch als Untersuchungsgegenstand – verankert ist.

Programmatisch und – obwohl schon 1935 verfasst und 2000 nachgedruckt – noch immer aktuell ist das Büchlein des Offenbacher Rabbiners MAX DIENEMANN über »Liberales Judentum«. Er stellt Grundgedanken, Geschichte und Organisation des liberalen bzw. Reformjudentums dar. Hauptunterschied zur Orthodoxie ist, dass die Bibel als von Menschen geschriebenes Buch in ihren historischen Entwicklungen angesehen wird. Mit Formen und Geboten wird freier umgegangen. Die moralische Haltung und die Verantwortung des und der einzelnen sind Kriterien ihrer Einhaltung. In D.s Büchlein geht es – 1935! – um Stärkung jüdischer Identität, das Verhältnis zum Christentum wird hier nicht thematisiert.

In dem Aufsatzband »Heimkehr ins Exil« hat Christian Wiese Essays von FRIEDRICH G. FRIEDMANN aus 40 Jahren herausgegeben. F., geboren 1912 in Augsburg in einem liberal-jüdischen Elternhaus, emigrierte 1933 zunächst nach Rom, dann über London 1940 in die USA, war Professor für Philosophie an der Universität Arkansas, kehrte 1960 nach Deutschland zurück und lehrte bis zu seiner Emeritierung 1978 an der Universität München Nordamerikanische Kulturgeschichte. Er versteht seine Überlegungen weder als historische noch als systematisch-theologische Analyse des Verhältnisses von Judentum und Christentum, sondern – im Anschluss an Franz Rosenzweig – als »erzählende Philosophie«, als ein Nachdenken über Juden und Christen, das stark von den eigenen biographischen Erfahrungen geprägt ist. Mit dem Titel »Heimkehr ins Exil« umschreibt F. einerseits seine Erfahrung des Fremdseins als einer der wenigen deutschen Juden, die nach Deutschland zurückgekehrt sind; andererseits sieht er das Exil prinzipiell als eine Bestimmung jüdischer Existenz an.

Es Buch enthält autobiographisch geprägte Erzählungen und Reflexionen über das Judesein in Deutschland, Berichte von jüdisch-christlichen Begegnungen und Korrespondenzen vor allem mit Katholiken und historisch-philosophisch reflektierende Essays zu seinem Programm eines religiösen

Humanismus. Die Welt des assimilierten, emanzipierten Judentums seiner Kindheit und Jugend, die Illusion einer deutsch-jüdischen Symbiose wurde durch den Nationalsozialismus zerstört, seine nächsten Angehörigen wurden in Konzentrationslagern ermordet; und trotzdem ist F. nach Deutschland zurückgekehrt. Sein Bild vom Christentum ist ambivalent: Einerseits sieht er – im Gegensatz zu Katz – eine unmittelbare Kontinuität zwischen jahrhundertlangem christlichem Antijudaismus und rassistisch begründetem Antisemitismus des 20. Jahrh. Andererseits ist sein Verhältnis zum Christentum geprägt durch persönliche Begegnungen mit katholischen Theologen – z.B. Karl Rahner – und ein Interesse an benediktinischer Frömmigkeit. So setzt er durchaus Hoffnungen in das jüdisch-christliche Gespräch, vor allem mit jüngeren Menschen.

F. sieht zwischen Judentum und Christentum Parallelen »als Paradigmata menschlicher Existenz« (76), z.B. im Zusammenhang von Gottesdienst und Ethik, im Konflikt von Vernunft und Glauben, aber auch darin, dass bei beiden die Religion so etwas wie »versunkenes Kulturgut« (77) geworden ist. Unterschiede bestehen aber theologisch in der Betonung von Sünde, Erlösung und Gnade im Christentum und in der größeren Bedeutung von Geboten und Gesetzen im Judentum. Der gravierendste Unterschied sind aber wohl die grausamen Erfahrungen des 20. Jahrh., die einen unüberbrückbaren Abstand erzeugt haben. Inspiriert von Franz Rosenzweig versteht F. Judentum und Christentum trotzdem als zwei ebenbürtige, komplementäre Heilsgeschichten. Bemerkenswert ist bei F., dass er als Ideal des jüdisch-christlichen Verhältnisses wechselseitige Bereicherung, Anregung und Horizonterweiterung ansieht (136.146 u. ö.).

Abraham Geiger (1810–1874), Rabbiner und einer der Begründer des Reformjudentums und der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrh. ist Thema von zwei im Jahr 2001 in der Jüdischen Verlagsanstalt Berlin erschienenen Publikationen. Von historischem Interesse ist der Nachdruck des 1919 bei Georg Reimer erschienenen Werkes von LUDWIG GEIGER, »Abraham Geiger. Leben und Werk für ein Judentum in der Moderne«. Der Herausgeber, Abraham Geigers Sohn, verfasste die ausführliche Biographie (1–231), Gottlieb Klein (Praktische Theologie), Felix Perles (Bibel), Ismar Elbogen (Jüdische Geschichte und Literatur), Samuel Posnanski (Geschichte der Sekten und der Halacha; Die nordfranzösische Exegetenschule), Immanuel Löw (Sprachwissenschaft), Hermann und Heynemann Vogelstein (Systematische Theologie) befassen sich mit den Schriften des jüdischen Theologen und Historikers Geiger. Hilfreich ist die umfassende Bibliographie der Schriften Geigers, zusammengestellt von Moritz Stern (415–470). Das Buch zeigt die Vielfalt von Geigers Wirken auf und gibt einen

Einblick in die Welt des deutschen Judentums in der 2. Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrh.

»Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie« ist die bereits 1988 verfasste, 1998 in der amerikanischen Originalausgabe erschienene Dissertation der reformjüdischen Theologin SUSANNAH HESCHEL. H. beschäftigt sich weniger mit Geigers innerjüdischen Reformbestrebungen, sondern sie konzentriert sich mehr auf sein Verhältnis zum Christentum. Sie interpretiert Geigers Standpunkt als Umkehrung des Blicks: Einer jahrhundertlangen vorurteilsbehafteten, abwertenden christlichen Sichtweise des Judentums setzt Geiger seine Gegendarstellung, eine selbstbewusste jüdische Theologie, entgegen. Nicht das Judentum wird vom Christentum bewertet, sondern umgekehrt werden die Texte der Anfänge des Christentums der kritischen Prüfung eines jüdischen Theologen unterzogen. H. zeichnet den Gang von Geigers Forschungen über das Verhältnis von antikem Judentum und frühem Christentum nach. Dabei schließt sie sich durchaus der polemischen Seite von Geigers Sichtweise des Christentums an.

Geiger reklamiert Jesus für das Judentum und deutet ihn als Pharisäer. Er bewertet die Pharisäer neu als die innerjüdischen Reformkräfte im Gegensatz zu den Sadduzäern und zieht Parallelen zu seinen eigenen Liberalisierungsbemühungen in der religiösen Praxis. Die Trennung vom Judentum erfolgte nicht durch Jesus, sondern durch die ersten Christen. Mit seiner Bewertung des frühen Christentums als Beginn einer Paganisierung und Verrat an Jesu ursprünglicher, jüdischer Botschaft stieß er auf heftigen Widerstand der christlichen Theologen. Die gleichzeitig im 19. Jahrh. sich entwickelnde christlich-theologische Leben-Jesu-Forschung blendete das Judesein Jesu weitgehend aus.

Geigers Wirkung in der christlichen Theologie liegt bis heute darin, dass sich das Judesein Jesu nicht mehr verdrängen lässt: in der Berücksichtigung der rabbinischen Literatur für die Entstehungsgeschichte des NT und in der Einsicht in die tendenziöse Sichtweise der Pharisäer im NT. Problematisch erscheint allerdings seine polarisierende Sichtweise auch in H.s Interpretation: »Während seiner letzten Lebensjahre vertrat Geiger immer pointierter die Auffassung, das Christentum sei für die negativen Aspekte verantwortlich, die er innerhalb des Judentums fand, während alles Positive am Christentum dem Judentum zuzuschreiben sei.« (94) H. liefert mit ihrem Buch eine spannend zu lesende Zusammenfassung von Geigers Werk. Sie widerlegt überzeugend die weit verbreitete Meinung (z.B. bei Gerschom Scholem), dass Geigers Sichtweise des Judentums rein apologetisch sei und nach Assimilierung strebe. Darin, dass Geigers Werk auch heute noch eine

notwendige Herausforderung für die christliche Theologie ist, ist ihr zuzustimmen. Ihre These, dass die Wissenschaft des Judentums »eines der frühesten Beispiele postkolonialen Schreibens« (29) bildet, ist aber etwas zu plakativ.

In den Bereich der Germanistik führen zwei in der Reihe Haskala erschienene Arbeiten, die Habilitationsschrift von M. Nagel und die Dissertation von H. Schruff. MICHAEL NAGEL untersucht in seinem Buch »Emancipation des Juden im Roman« oder »Tendenz zur Isolierung? Das deutsch-jüdische Jugendbuch in der Diskussion zwischen Aufklärung, Reform und Orthodoxie (1780–1860)« den Niederschlag der Emanzipationsdiskussion im deutsch-jüdischen Jugendbuch zwischen 1780 und 1860. Mit den drei Polen Aufklärung, Reform und Orthodoxie wird eine Entwicklung umschrieben: von der Hoffnung auf gesellschaftliche Gleichstellung über Reformen im Sinne einer Anpassung an das christliche Umfeld bis hin zu deren Stagnation und damit eine Bewahrung jüdischer Besonderheiten. N. untersucht eine Fülle von bisher kaum bearbeitetem Material in Zeitschriftenbeiträgen, Buchvorworten, Briefen und pädagogischen Abhandlungen. Allerdings sind die großen Linien und der Spiegel gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen in der Fülle dieser unterschiedlichen Materialien nicht immer erkennbar.

HELENE SCHRUFF untersucht in ihrem Buch »Wechselwirkungen« zeitgenössische Prosatexte von jüdischen Schriftstellerinnen und Schriftstellern der »Zweiten Generation« – d. h. Kinder von Überlebenden der Shoah – in Deutschland und Österreich: Maxim Biller, Esther Dischereit, Barbara Honigmann, Doron Rabinovici, Robert Schindel, Lothar Schöne und Rafael Seligmann. Mit den Stichworten »Eltern«, »Religion«, »Shoah«, »Antisemitismus«, »Gojim«, »Heimat« und »Israel« versucht S., Verbindungslinien und vergleichbare Momente in der Suche nach jüdischer Identität aufzuzeigen. Ihr Ergebnis ist, dass Identitätsfindung ein dynamischer Vorgang ist und nur Mosaiksteine fragmentarischer Identitäten beschrieben werden können. Ein den behandelten Autorinnen und Autoren gemeinsames Element ist ihre weitgehend säkulare Identität, sie propagieren ein jüdisch-Sein ohne dezidiert religiöse Identität. Das Nachdenken über deutsch-jüdische Identität um die Wende vom 19. zum 20. Jahrh. bildet zwar ihren Hintergrund, aber eine unmittelbare Anknüpfung ist nicht möglich. Eine These des Historikers Dan Diner<sup>5</sup> aufnehmend, spricht auch S. von einer »negativen Symbiose«

<sup>5</sup> Dan Diner, *Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz* (Babylon 1, 1986, 9–20).

zwischen Deutschen und Juden seit 1945: Auschwitz ist für beide der jeweilige Bezugspunkt ihrer Identität, aber auf ganz unterschiedliche Weise.

### *b. Hermeneutik*

ISAAC KALIMI, *Early Jewish Exegesis and Theological Controversy. Studies in Scriptures in the Shadow of Internal and External Controversies (Jewish and Christian Heritage Series 2)*. Royal van Gorcum, Assen 2002, 209 S. – JON D. LEVENSON, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism. Jews and Christians in Biblical Studies*. Westminster/John Knox Press, Louisville 1993, 192 S. – SHEMAR-YAHU TALMON, *Juden und Christen im Gespräch. Gesammelte Aufsätze, Band 2 (InfJud 11)*. Neukirchener Verlagshaus, Neukirchen-Vluyn 1992, 242 S.

Die Exegese der Hebräischen Bibel ist ein Gebiet, in dem Verhältnisbestimmungen von Judentum und Christentum fest verankert sind und wo christlich-jüdisches Gespräch bereits erfolgreich praktiziert wird. Hier sollen nun drei Aufsatzbände mit hermeneutisch-theologischem Schwerpunkt behandelt werden.

»The Hebrew Bible« ist eine Sammlung von sechs bereits 1987–1993 andernorts erschienenen Essays des in Harvard Jewish Studies lehrenden JON D. LEVENSON. Seine Grundthesen sollen hier zusammengefasst werden, insofern sie seine Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum betreffen.<sup>6</sup> Der Titel »The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism« – auch Überschrift des ersten Aufsatzes (1–32) – problematisiert die Terminologie: L. unterscheidet strikt zwischen »Old Testament« und »Hebrew Bible«, weil Juden und Christen ein unterschiedliches Buch meinen, wenn sie von »Bibel« sprechen. Christliche historisch-kritische Forschung befinde sich immer im Dilemma, einerseits von christlichen Prämissen auszugehen und damit das AT in seiner Zuordnung zum NT zu interpretieren, und andererseits historisch exakt sein zu wollen und damit die Hebräische Bibel in ihrem Eigenwert zu sehen. Einen Ausweg aus dieser Krise sieht L. in einer sorgfältigen Trennung beider Momente, der historischen Forschung und der religiös-theologischen Hintergründe.

L.s. Hauptthese ist, dass die historisch-kritische Methode, die an sich ein »neutrales« Werkzeug ist, in der konkreten Praxis des modernen »liberalen« Protestantismus nicht so objektiv vertreten wird, wie sie vorgibt. Ihre Ideale sind Objektivität und kritische Distanz zum eigenen religiösen Kontext,

<sup>6</sup> Zur ausführlicheren Diskussion von L.s. Thesen vgl. Marianne Grohmann, *Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 2000, 100–107.

aber in der Praxis dient sie immer wieder der Untermauerung, Wiederholung und Neufassung christlicher, vor allem protestantischer Glaubenssätze, legt ihre eigenen religiösen Prägungen aber nicht offen dar. An Wellhausen, Eichrodt, von Rad u. a. demonstriert L., wie sehr ihre sich historisch-kritisch und objektiv ausgebende Forschung von der protestantischen Theologie und ihrer Paulus- und Luther-Interpretation geprägt ist und wirft ihnen Antijudaismus und Abwertung des postbiblischen Judentums vor: Bei diesen Altorientalistinnen und Alttestamentlern werde die Natürlichkeit und Frische des Alten Israel verherrlicht, in einer Rückprojizierung paulinischer Theologie der Glaube ohne das mosaische Gesetz als ursprünglicher Idealzustand dargestellt und das nachbiblische Judentum als Verfallserscheinung bewertet.

Auch am Unternehmen »Biblische Theologie« – wobei er diese, terminologisch etwas unscharf, nicht von einer Theologie des AT unterscheidet, – kritisiert L. prinzipiell, dass sie sich ihrer eigenen Kontextgebundenheit nicht bewusst ist. Der genuin christliche Charakter des Unternehmens »Biblische Theologie« drückt sich z.B. in der Suche nach einer »Mitte der Schrift« aus. Dieses Streben nach Systematisierung, nach Vereinheitlichung der Theologie und der Glaubensinhalte hat keine Parallele im Judentum. Auf jüdischer Seite gibt es diesen Druck zur Vereinheitlichung nicht.

L.s Beobachtungen sind provokant und mitunter polemisch formuliert. Es ist schwer, seinen pauschalen Vorwurf des Antisemitismus bzw. Antijudaismus der historisch-kritischen Methode zu akzeptieren. Die Wissenschaftler, die er untersucht, stehen an den Anfängen historisch-kritischer Bibelforschung, viele ihrer Thesen werden heute nicht mehr in dieser Form vertreten. Dennoch ist unumstritten, dass manche antijüdischen Vorurteile in ihre Arbeiten einfließen. Christliche Theologie hat sich mit diesem Erbe auseinanderzusetzen.

L.s Kritik am – seiner Meinung nach christlich geprägten – Unternehmen »Biblische Theologie« relativiert sich ein wenig angesichts der Tatsachen, dass er einerseits durchaus ein Einfließen von Theologie in historische Forschung auch auf jüdischer Seite zugibt – z. B. in der Höherbewertung des Pentateuch gegenüber Propheten und Schriften –, und dass er andererseits selbst eine Art jüdische Biblische Theologie verfasst hat.<sup>7</sup> Andere jüdische Forscher nehmen seine Kritikpunkte auf, befürworten aber das Unternehmen »Biblische Theologie« durchaus.

<sup>7</sup> Jon D. Levenson, *Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible*. San Francisco 1985.

So betont der in Jerusalem und Leiden lehrende Bibelforscher und Judaist ISAAC KALIMI in seinem Aufsatzband »Early Jewish Exegesis«, Juden seien sehr wohl an Biblischer Theologie interessiert, nur nicht an der teilweise praktizierten christlichen.<sup>8</sup> Wie Levenson begründet auch K. seine Ablehnung christlicher Biblischer Theologie mit deren jahrelang gepflegtem Antijudasimus und mit der gängigen christlichen Praxis, das AT vom NT her zu lesen, was sowohl von einem jüdischen als auch von einem wissenschaftlichen Standpunkt her nicht vertretbar ist. Dennoch gibt es ein jüdisches Interesse an Biblischer Theologie als einer Theologie der Hebräischen Bibel im Sinne einer Weiterentwicklung der innerbiblischen Interpretation, der Zusammenstellung theologischer Vorstellungen, Botschaften und Werte der biblischen Autoren, Redaktoren und des jeweiligen jüdischen oder christlichen Kanons. Allerdings ist diese klar von der – in jüdischer Forschung weiter verbreiteten – Religionsgeschichte Israels zu unterscheiden: Theologie der Hebräischen Bibel/des AT studiert die unterschiedlichen religiösen Botschaften in ihrer Gesamtheit, sucht nach sozialen und menschlichen Werten der Bibel, arbeitet mit linguistischen, literarischen, exegetischen Methoden, teilweise synchron und ahistorisch. Religionsgeschichte Israels dagegen arbeitet historisch, diachron, mit philologischen und historisch-kritischen Methoden, strebt nach Objektivität und vergleicht mit anderen Religionen des Alten Vorderen Orients.

K. plädiert für eine spezifisch jüdische Biblische Theologie, die sich in Inhalt, Zugang und Methode von der christlichen unterscheidet, weil sie die Hebräische Bibel für sich, nicht vom NT her liest. Wie Levenson argumentiert auch K. gegen die Suche nach einer Mitte der Schrift, sondern plädiert für den Pluralismus alttestamentlicher Theologien in unterschiedlichen Kontexten und vor ihrem je speziellen Hintergrund.

K.s Ziel ist eine »nicht-konfessionelle« Theologie der Hebräischen Bibel (162): Die möglichst objektiv betriebene intellektuelle Forschung über unterschiedliche biblische Theologien wird dann in Kirche und Synagoge auf je

---

<sup>8</sup> So im dritten Teil seines Aufsatzbandes (105–159). Vorstufen dieses Teils wurden auf der SBL-Konferenz in Leuven 1994 präsentiert und erschienen auch in deutscher Sprache: Isaac Kalimi, Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? Das jüdische Interesse an der Biblischen Theologie (JBTh 10, 1995, 45–68). – In den ersten beiden Teilen von »Early Jewish Exegesis« geht es um innerbiblische Interpretation und die Rezeption biblischer Texte in den Apokryphen, in jüdisch-hellenistischer Literatur, Qumran und rabbinischen Quellen. Zwei konkrete Beispiele sind die Geschichte und Lokalisierung der Aqedah und ihre Assoziation mit dem Tempel (7–58) und Texte aus der Joseph-Erzählung (59–103).

spezifische Art und Weise angewendet. Die Grenze christlicher alttestamentlicher Theologie liegt dort, wo sie antijüdisch wird.<sup>9</sup>

K.s Überlegungen sind ein wichtiger Diskussionsbeitrag. Sein Bemühen um Differenzierung, das Korrektiv einer möglichst objektiven Forschung dient dem Ziel eines besseren Verständnisses von Judentum und Christentum.

Der Aufsatzband »Juden und Christen im Gespräch« von SHEMARYAHU TALMON – geboren 1920, Professor für Bibelwissenschaften an der Hebräischen Universität Jerusalem mit Schwerpunkt Qumran-Forschung – ist aus seiner regen Vortragstätigkeit von 1979 bis 1986, auch in Deutschland, hervorgegangen. Er enthält ein weites Spektrum von Themen, die einerseits für die Bibelwissenschaft und andererseits für den jüdisch-christlichen Dialog relevant sind: »Zu gemeinsamen Fragen aus biblischer Sicht« (9–156) zählt er z.B. Offenbarungsverständnis (11–30) oder die Bedeutung Jerusalems (83–97). Einen Schwerpunkt bilden – wie bei Friedmann – die Bibelinterpretationen und -übersetzungen von Martin Buber und Franz Rosenzweig (130–156) und die Wirkung ihres Denkens bis heute (166–177, 188–200), gerade auch auf das Verhältnis von Judentum und Christentum. Schließlich geht es um zentrale Aspekte des jüdisch-christlichen Gesprächs wie Partikularität und Universalismus (159–165), Sakralisierung der Geschichte und Säkularisierung des Glaubens (178–187). T. stellt kritische Anfragen der jüdischen Theologie an das europäische Christentum (209–225) und zeigt Probleme der Zusammenarbeit der Wissenschaft des Judentums mit christlicher Theologie auf (226–233).

Wie Levenson problematisiert auch T. den Begriff »jüdische Theologie« im Sinne einer Systematischen Theologie. Er kann sie nur im Sinne der Judaistik verstehen, wobei er hier im 19. Jahrh. – anders als Heschel – die Gefahr der Verklärung und Idealisierung des Judentums sieht. T. richtet Anfragen an einige christliche Grundbegriffe und Dogmen – wie z.B. die Abwertung der Hebräischen Bibel in der westlichen christlichen Tradition –, die besonders im Verhalten des europäischen Christentums zum Judentum zum Ausdruck kommen. Ziel seiner Anfragen ist ein besseres Verstehen und damit die Basis für eine bessere Zusammenarbeit. Der christlichen Dogmatisierung steht auf jüdischer Seite »das Annehmen des Pluralismus« (215) gegenüber. Im Gegensatz zu Katz sieht T. eine unmittelbare Kontinuität zwischen christlichem Antijudaismus und modernem Antisemitismus der Nazizeit, neu sei nur die rassistische Begründung.

<sup>9</sup> K. registriert sehr wohl das Bemühen um ein Umdenken, eine christliche Theologie ohne Antijudaismus, und nennt Marquardt und Zenger als Beispiele.

Ein Ansatzpunkt für neue Verständigungsmöglichkeiten zwischen Judentum und Christentum liegt nach T. in der historischen Exegese, weil sie »ein neues Verständnis für die Entwicklungsgeschichte des christlichen Glaubens hervorgebracht« (219) hat, und in einem modernen Humanismus religiöser Färbung. »Der Universalitätsanspruch des eigenen Glaubens muß im Lichte anderer Universalitätsansprüche verstanden werden.« (225) Anerkennung der Andersheit des anderen ist Voraussetzung für jeden Dialog.

### *3. Verhältnisbestimmungen von christlicher Seite*

#### *a. Dogmatik*

MANUEL GOLDMANN, »Die große ökumenische Frage ...«. Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition und ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel (NBST 22). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997, 455 S. – BERTOLD KLAPPERT, Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog (NBST 25). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000, 464 S. – FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. Chr. Kaiser Verlag, München 1988, <sup>2</sup>1992, 477 S. – DERS., Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1990, <sup>2</sup>1993, 308 S.; Bd. 2, 1991, <sup>2</sup>1998, 460 S. – DERS., Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Bd. 1, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 482 S.; Bd. 2, 1994, 415 S.; Bd. 3, 1996, 565 S. – DERS., Eia, wärn wir da. Eine theologische Utopie. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, 608 S. – JOSEF WOHLMUTH, Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1996, 250 S.

In dem Sammelband »Miterben der Verheißung« des Wuppertaler Systematikers BERTOLD KLAPPERT sind Aufsätze aus 20 Jahren zusammengestellt, die sein unermüdliches Engagement für den christlich-jüdischen Dialog und eine schuldbewusste Erneuerung der christlichen Theologie widerspiegeln – vor allem im Zusammenhang mit dem Rheinischen Synodalbeschluss 1980 und der Arbeit in zahlreichen Ausschüssen im Bereich Christentum – Judentum. Den Rahmen des Buches bildet Auschwitz als einschneidende Herausforderung für die Theologie im Gegenüber zum Judentum. Themen sind grundlegende dogmatische (Christologie, Rechtfertigungslehre, Ekklesiologie) und ethische Fragen (z.B. Reich Gottes und Gerechtigkeit), Würdigung von Theologen der Bekennenden Kirche wie Karl Barth und Hans Joachim Iwand, Darstellung des Werks von zeitgenössischen »Mit-

streitern« wie Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt und das Verhältnis von Ökumene und christlich-jüdischem Dialog.

K.s spezifischer Schwerpunkt ist eine Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion, und nur auf diesen Aspekt des vielseitigen Aufsatzbandes soll in diesem Rahmen näher eingegangen werden. Der Titel »Miterben der Verheißung« orientiert sich an Eph 3,6 und umschreibt das von K. vorgeschlagene Modell der Verhältnisbestimmung von Christen und Juden als ein Partizipationsmodell: Die Heiden werden in den Bund Gottes mit Israel hineingenommen, sie haben teil am Reichtum Israels. K. entwickelt sein Bild vom Verhältnis Kirche und Israel aus der eschatologischen Vision einer Völkerwallfahrt zum Zion bei Deutero- und Trito-Jesaja und Eph 2,11–22: »Die Wallfahrt der Völker zum Zion vollzieht sich also konkret als Anschluß an das Gottesvolk Israel einerseits und als Bekenntnis zu der Einzigartigkeit des Gottes Israels andererseits.« (309, Hervorh. im Orig.) Eine Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion hat nach K. vier Aufgaben: Christus von der Tora, von der Menschensohn-Verheißung, von der Völkerwallfahrt zum Zion und vom Schalom für Israel her zu verstehen. Sie ist eine Antithese zum Völkeransturm gegen Zion, eine Auslegung der Wirklichkeit des ungekündigten Bundes Gottes mit Israel, sie setzt die durch den Messias Jesus beginnende Völkerwallfahrt zum Zion – für die Heiden ohne Beschneidung – fort. Die bleibende Differenz zwischen Juden und Nichtjuden darf dabei nicht verwischt werden.

Eine umfassende Dogmatik, in der das Verhältnis von Christentum und Judentum einen zentralen Stellenwert einnimmt, ist das Opus magnum des 2002 verstorbenen Berliner Theologen FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT. Sein 1988–1997 erschienenes siebenbändiges Werk ist ein Versuch, christliche Dogmatik »nach Auschwitz« vom Judentum her ganz neu aufzurollen. Die Rezeption könnte gegensätzlicher nicht sein: Sie reicht von Verehrung seiner zahlreichen Freunde und Freundinnen<sup>10</sup> bis zu Skepsis in weiten Bereichen der deutschsprachigen universitären Theologie.<sup>11</sup> Es ist im Grunde unmöglich, dieses umfangreiche Werk auf wenigen Seiten zusammenzufassen. Hier sollen – unter der Fragestellung seiner Verhältnisbestim-

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Susanne Hennecke/Michael Weinrich (Hg.), »Abirren«. Niederländische und deutsche Beiträge von und für Friedrich-Wilhelm Marquardt. Erev Rav, Wittingen 1998. – Hanna Lehming u. a. (Hg.), Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquards Theologie im Gespräch, Gütersloh 1999.

<sup>11</sup> Vgl. z.B. die Rezension der Prolegomena M.s von Friedrich Mildenerger (ThLZ 114 [1989] 537–539), der bezweifelt, »ob das noch als ›Dogmatik‹ gelten kann, was hier als Position herausgearbeitet wird« (538).

mung von Judentum und Christentum – nur Grundlinien nachgezeichnet werden.

M.s Dogmatik hat einen ungewöhnlichen Aufbau: Prolegomena (im folgenden P), zwei Bände Christologie (im folgenden C), drei Bände Eschatologie (E) und eine Utopie (U). Traditionelle Loci scheinen auf den ersten Blick zu fehlen, tauchen aber teilweise an unerwarteten Stellen auf: So finden sich z.B. hermeneutische Überlegungen zum Verhältnis von »Jesus-Schriften« und Hebräischer Bibel im ersten Band der Christologie (C 1, § 2, 3), und die Gotteslehre steht als Zielpunkt der gesamten Dogmatik am Ende der Utopie. M. selbst bezeichnet seine Dogmatik als »Versuchs-anordnung in Biblischer Theologie« (P, 8). Eine Vollständigkeit der loci ist gar nicht beabsichtigt.

M.s Leitthema ist seine Bemühung um eine Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel aufgrund der radikalen Infragestellung christlicher Theologie »nach Auschwitz«. Er intendiert ein Neudenken der christlichen Theologie von ihren jüdischen Wurzeln her. Ziel ist einerseits radikale Selbstkritik und andererseits die Entwicklung einer evangelischen Dogmatik, in der jüdisches Selbstverständnis einen Ort hat, damit sich Auschwitz nie wieder ereignet. Er geht von einer grundsätzlichen Kontinuität von christlichem Antijudaismus und NS-Ideologie aus (P, 110). Ähnlich wie Reck lässt er Zeugnisse von Opfern zu Wort kommen, ohne sie zu hinterfragen und zu überprüfen. M. rezipiert amerikanische Holocaust-Theologen wie Rubenstein und Fackenheim (P, 118–147). Christen sind »von der jüdischen Auschwitz-Erfahrung mitbetroffen und müßten sich der Erschütterung der biblisch-jüdisch-christlichen Grundformen theologischen Denkens stellen« (P, 130).

Durchaus traditionsgemäß verhandelt M. sein Schriftverständnis, seine Hermeneutik, im Rahmen der Prolegomena. Provokant ist sein Programm »Dogmatik als Evangelische Halacha« (P, 166–262): Der Versuch ist originell, und das Anliegen, Glauben und Lebensvollzug stärker zusammen zu bringen, als das bisher in evangelischer Theologie geschah, ist zweifelsohne berechtigt. Aber die Bezeichnung »evangelische Halacha« erscheint mir doch als unklare Vermischung. M. deutet Halacha im Judentum als »die Wissenschaft von der Wegfindung des Glaubens« (P, 166). Halacha bezieht sich im Judentum aber doch stärker auf die Lebenspraxis als auf den Glauben. M. schränkt selbst ein, dass er Halacha nicht im »technischen Sinne« der »religionsgesetzlichen Teile des Talmud« (P, 181) im Unterschied zur Haggada versteht. Das Problem ist aber, dass der Begriff im Judentum genau in diesem »technischen Sinne« gebraucht wird. Wem dient eine solche Umdeutung eines Begriffes, der im Judentum anders verstanden wird und im Christentum

nicht geläufig ist? M. versteht Halacha aber in einem weiten Sinn, es geht ihm um den »Sinn des Halachischen« (P, 182). Ziel ist nach M. eine Vorordnung der Praxis vor der Theorie: »zurück von einer Schriftdogmatik an der Spitze des Denkens zur viva vox evangelii im Kontext des ganzheitlichen Lebens« (P, 187). Das Anliegen ist ein protestantisches, aber es stellt sich die Frage, ob »evangelische Halacha« der passende Begriff dafür ist.<sup>12</sup>

Zielpunkt von M.s Christologie ist, zwischen »historisch-kritischem Minimum christlicher Jesus-Historie«<sup>13</sup> und »synthetischem Maximum jüdischer Jesus-Historie«<sup>14</sup> den *vere homo* Jesus als »wahren Juden« durchzubuchstabieren (C 1, 120–139). Durch den Juden Jesus besteht ein unauflösbarer Zusammenhang zwischen Judentum und Christentum. Eine Exegese des Römerbriefes (C 1, 172–297) dient dazu, diese Verwurzelung Jesu im Judentum zu demonstrieren. Im zweiten Band entfaltet M. seine Christologie, die einerseits Elemente der dogmatischen Tradition wie die Zweinaturenlehre oder die Lehre vom *munus triplex* neu interpretiert und andererseits ernstnimmt, »daß ein Jude unser Herr sei« (C 2, 7–237). M. versteht Israel, einen von Hans Urs von Balthasar geprägten Begriff aufnehmend, als »formale Christologie« (C 2, § 7, 52–237) und meint damit, dass Christologie ihre Form und Struktur aus der Hebräischen Bibel bezieht: Die Beziehung zwischen Gott und Jesus hat in Gottes Beziehung zu Israel ihre vorgeprägte Form, Jesus ist nur in Kontinuität mit »der Ontologie des Seins des jüdischen Volkes« auszusagen (C 2, 98). »Und darum können wir, wenn wir von dem sprechen wollen, was Jesus uns bedeutet, nur sprechen, indem wir vom Sohn Gottes als einem Sohn seines Volkes Israel sprechen.« (C 2, 103) Die Christologie ist nur als Übertragung von Israelprädikaten auf Jesus verständlich: »Jesu Messianität ist darin zu suchen, daß er in den alten Ämtern des Gottesvolkes Israel als König, Priester und Prophet wirkte.« (C 2, 214) Unüberbietbarkeit und Unvergleichbarkeit Jesu ist uns nur als Hoffnung, als Verheißung zugänglich, wir können darüber höchstens in Analogien sprechen. Die christologischen Aussagen werden damit zu Prolegomena der dreibändigen Eschatologie.

<sup>12</sup> N. Slenczka, Theologie im Gespräch mit dem Judentum. Zur Dogmatik Friedrich-Wilhelm Marquardts (ThLZ 123 [1998] 1161–1176, 1168f.) weist darauf hin, dass M. selbst in seiner Eschatologie sein Programm einer evangelischen Halacha modifiziert.

<sup>13</sup> Hier beruft sich M. auf Hans Conzelmann/Andreas Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, UTB 52, Mohr Siebeck, Tübingen 1980 (inzwischen 132000).

<sup>14</sup> M.s Quelle für eine jüdische Jesus-Interpretation ist David Flusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt. Hamburg 1968 (inzwischen in neuer Bearbeitung: Jesus. RTB, Hamburg 2000).

M. versteht unter Eschatologie »Lehre von dem, was wir Menschen zuletzt ... zu sagen lernen und was wirklich auch das Letzte ist, weil es *der* Letzte ist, der Eschatos, also: *Lehre von Gott*« (E 1, 29) und »*die Frage nach dem Grund ... christlichen Hoffens*« (E 1, 31). Die christliche Hoffnung liegt in den geschichtlichen Verheißungen Gottes an das jüdische Volk begründet. Als »*ein jüdisches Angebot an die Völker, sich am verheißungsvollen Leben Israels beteiligen zu können*« (E 1, 151) behandelt M. die sieben noachidischen Gebote (E 1, 200–335).<sup>15</sup> Durch die noachidischen Gebote ist das Christentum mit dem Judentum verbunden. Traditionelle Loci werden im zweiten und dritten Band der Eschatologie verhandelt: Tod (E 2, 30–132), Vorzeichen des Kommenden und Wehen der Endzeit (E 2, 133–392), Kommen Christi und Auferweckung der Toten (E 3, 19–163), Gericht und ewiges Leben (E 3, 164–528). Was sich aber hinter diesen Überschriften verbirgt, ist größtenteils »systematisch-theologisches Neuland«<sup>16</sup>. So zählt M. beispielsweise Themen wie Staat Israel, die palästinensische Befreiungstheologie oder Judenmission zu »Wegbereitung und Wehen« für das Kommende. Rolle der Kirche ist »Mitläufertum ... mit dem jüdischen Volk« (E 2, 164), und M. beschreibt dies näher: »Solche Partizipation ist aber mehr als Gesinnung und Theologie: *Wille zu gemeinsamer Geschichte*, also: Mitleiden, Mitfreuen, mithin Solidarität, die nicht nur empfunden, sondern tätig bekundet werden.« (E 2, 160)

Den Abschluss von M.s Dogmatik bildet seine theologische Utopie mit dem Titel »Eia, wärn wir da«, einer Zeile aus der dritten Strophe des Weihnachtsliedes »In dulci jubilo« (EG 35). Mit der Utopie, einem ungewöhnlichen Thema für eine Dogmatik, ergänzt M. seine Eschatologie. Er versucht, die Kategorie des Raumes für die Utopie wiederzugewinnen: Gotteserkenntnis steht unter Raumbedingungen. Mit Paradies (U, 103–159), neuem Jerusalem (U, 159–275) und Reich Gottes (U, 276–577) erinnert M. an drei biblische Utopieelemente. Zielpunkt von M.s Utopie ist eine Neuinterpretation der Gottes- und Trinitätslehre (U, 276–577). Dass diese erst am Ende der Dogmatik steht, hat wieder mit Auschwitz zu tun, mit der großen Ferne und Transzendenz Gottes: »*Nach Auschwitz* vermag ich von Gott *nur* zu reden unter dem *Vorbehalt, daß Gott will und er lebt*« und »*daß alle theologischen Aussagen ... lediglich Hoffnungssätze sind, daß Gott will und er lebt ...*« (U, 342) Die Trinitätslehre, die aus jüdischer Sicht als gravierender

<sup>15</sup> M. steht hier im Gespräch mit Klaus Müller, *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum* (SKI 15). Institut Kirche und Judentum, Berlin 1994 (Diss. Heidelberg 1991). – vgl. Klaus Müller, *Am Gebot hoffen lernen. Eine Lesehilfe zur Rezeption der noachidischen Tora in der Marquardtischen Eschatologie*, in: Lehming, *Wendung nach Jerusalem*, 173–184.

<sup>16</sup> Müller, *Gebot*, 176.

Unterschied zum Christentum gilt, wird von M. in größere Nähe zum Judentum gerückt: Er interpretiert sie in funktionaler Analogie zum jüdischen Monotheismus.<sup>17</sup> M. sieht in der Trinitätslehre Spuren radikaler Transzendenz, die gerade die christliche Vereinnahmung des Gottes Israels verhindern sollen. Sein Anliegen – belehrt von Jeschajahu Leibowitz (U, 363 ff.) und Emmanuel Lévinas (U, 467 ff.) – ist, »solche von Juden gebütete Transzendenz Gottes auch im christlichen Bekenntnis zu einer Drei-Einigkeit Gottes zu wahren« (U, 539). Die gesamte Dogmatik M.s steht in der Spannung zwischen Gottesferne, »Grundlosigkeit und Unbegründbarkeit« (U, 349) Gottes einerseits und Hoffnung, Gottessehnsucht und der Zuversicht, die sich z.B. in Gesangbuchliedern ausdrückt, andererseits.<sup>18</sup>

M.s Dogmatik ist aus Vorlesungen an der FU Berlin seit 1970 hervorgegangen, und der Vorlesungsstil wurde beibehalten. M. versteht Dogmatik als gesamtbiblische Theologie, die sich im Hören auf die Texte von AT und NT, aber auch auf die jüdische Auslegungstradition entfaltet. In seinem Bemühen, christliche Theologie »nach Auschwitz« ganz neu zu durchdenken, entfaltet M. selbst eine Art Midrasch: eine gewisse »Breite des Erzählens« (P, 8) ist durchaus intendiert. Er betreibt Theologie auf eine narrative, assoziative Art und Weise. Assoziativ ist auch M.s Umgang mit politischen Ereignissen sowohl der NS-Zeit als auch seiner eigenen Gegenwart, die immer wieder eingestreut werden. M.s Dogmatik löst sich zunehmend von den traditionellen Loci und beachtet die zeitgenössische exegetische Diskussion in seinen eigenen Exegesen wenig. Sie führt durchaus zu erfrischenden, neuen Erkenntnissen.<sup>19</sup> M.s Verhältnisbestimmung zum Judentum ist insgesamt ein demütiges Hören sowohl auf biblische als auch auf rabbinische und zeitgenössische jüdische Stimmen und ist Basis seiner gesamten Dogmatik.

MANUEL GOLDMANN'S Buch »Die große ökumenische Frage ...« (Diss. Heidelberg 1995/96) ist einer der seltenen Versuche, das Verhältnis von Judentum und Christentum auf umfassende Weise systematisch-theologisch zu beschreiben. Der Titel des Buches bezieht sich auf eine Äußerung Karl Barths 1966 im Vatikan: »Wir sollen nicht vergessen, dass es schliesslich nur eine tatsächlich grosse ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum

<sup>17</sup> Diese Interpretation der christlichen Trinitätslehre in Analogie zur Rede vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs lässt sich als »höchst eigenwillig« bezeichnen – so Ulrich H. Körtner in seiner Kurzanzeige (ThR 64 [1999] 112–114, 113).

<sup>18</sup> Vgl. Magdalene L. Frettlöh, Gotteslehre als Utopie – oder: eine Einladung in die Lobe-Räume Gottes (EvTh 59 [1999] 220–226, 226).

<sup>19</sup> Dies gesteht sogar N. Slencka (s.o. Anm. 12, 1166), zu, der M. sonst sehr kritisch beurteilt.

Judentum.«<sup>20</sup> G. setzt mit einer kritischen Würdigung des Israelverständnisses Barths ein (23–127). Er beurteilt dessen Israeltheologie als ambivalent: Einerseits bleibt es Barths Verdienst, in der Zeit des Nationalsozialismus an der bleibenden Erwählung Israels und am Zusammenhang von Kirche und Israel festzuhalten und die Israelfrage als zentrales Thema der Theologie anzusehen; andererseits gelingt dies bei Barth aber nur durch eine Vereinnahmung Israels im Rahmen der traditionellen Antithetik und durch eine Ausblendung jüdischen Selbstverständnisses.

G. beschreibt das komplexe Verhältnis von Judentum und Christentum anhand von Strukturverschiedenheiten. Sowohl Gemeinsamkeiten als auch Differenzen – im Sinne hermeneutischer Strukturverschiedenheiten, struktureller Differenzen – zwischen Judentum und Christentum werden auf eine Art und Weise beschrieben, »worin jüdisches Eigenverständnis nicht länger ausgeblendet oder dogmatisch überfahren, sondern so authentisch wie möglich zur Sprache gebracht und konsequent ins Denken, Reden und Handeln einbezogen wird« (7). Dies gelingt G., indem er anhand von Textbeispielen in Grundelemente rabbinisch-jüdischer Tradition (z. B. Schriftliche und Mündliche Torah, Halachah und Aggadah) einführt (129–277).

Dann markiert G., Michael Wyschogrods »Body of Faith«<sup>21</sup> aufgreifend, Strukturverschiedenheiten zwischen jüdischer und christlicher Tradition anhand der drei Gegensatzpaare *Tōrah* und *Logos*, *Mitzwah* und *Kerygma*, *Ge'ullah* und *Soteria* (279–374).

*Tōrah* und *Logos* versteht G. als Schlagworte für zwei unterschiedliche Denkformen: Während die vielfältige Auslegbarkeit im Judentum als Reichtum der Torah gilt, hat wissenschaftlich-systematisches Denken seinen Ursprungsort im Christentum. Die Gegenüberstellung von *Mitzwah* und *Kerygma* bezieht sich auf die unterschiedliche Art und Intensität der Praxisorientierung: Das organisierende sachliche Zentrum liegt beim Judentum in den *Mitzwot*, den Geboten der Torah, im Christentum im *Kerygma*, in der Botschaft vom Christusgeschehen. Das Gegensatzpaar *Ge'ullah* und *Soteria* zielt auf die unterschiedliche soteriologische Perspektive: Während im Judentum Erlösung diesseitig verstanden wird und auch im politisch-nationalen Bereich realisierbar ist, ist in christlichen Erlösungsvorstellungen ein überweltliches Geschehen, eine pneumatisch-innerliche Verwandlung zentral. G. ist sich der Vereinfachung bei dieser Gegenüberstellung von »Signalworten« sehr wohl bewusst; er füllt sie jeweils mit konkreten historischen Beispielen, und es gelingt ihm eine Gegenüberstellung ohne Wertung.

Ergebnis von G.s Studie ist, dass der christologische Dissens durch die Erkenntnis der Strukturunterschiede zwischen Judentum und Christentum

<sup>20</sup> Freiburger Rundbrief 28, 1976, 27, zitiert nach G., Frage, 1.

<sup>21</sup> Michael Wyschogrod, *The Body of Faith. Judaism as Corporeal Election*, Minneapolis 1983.

zwar nicht aufgehoben ist, aber neu formuliert werden muss. Dies versucht G. in Rückgriff auf Elemente von Barths Israellehre unter dem Titel einer »*Theologia Viatorum* im Gegenüber und Zusammensein mit Israel« (375–399): Er weist auf einzelne Motive in Barths Israeltheologie hin, die für ein zukünftiges Gespräch von Juden und Christen wegweisend sein können. Zuletzt gibt G. Anregungen, die Begegnung der Kirche mit Israel als anhaltende ökumenische Herausforderung zu sehen: Israel hält nicht nur die Christusfrage, sondern auch die Volk-Gottes-Frage offen, so dass die Kirche immer wieder ihr Volk-Gottes-Sein bewähren muss. Die Kirche kann von »Israels jahrhundertlang entwickelter Kultur des Tuns« (392) und seiner Lernkultur lernen.

Insgesamt wird G. der Komplexität des Verhältnisses von Judentum und Christentum gerecht und versucht, es auf höchst reflektierte und sensible Weise zu beschreiben. Das Buch spannt einen weiten inhaltlichen und methodischen Bogen zwischen rabbinischer Literatur und Barth-Forschung. In der Analyse des Verhältnisses von Christentum und Judentum lassen sich durchaus Parallelen von Friedmann zu G. ziehen, auch wenn letzterer die Strukturverschiedenheiten sicher differenzierter analysiert, während ersterer erfahrungsbezogen vorgeht. Immer wieder zeigt es sich, wie schwierig es ist, Parallelen zu ziehen, Vergleiche anzustellen, Unterschiede zu markieren, ohne allzu sehr zu vereinfachen.

Klappert, Marquardt und Goldmann ist gemeinsam, dass sie ihre Bestimmungen des Verhältnisses Judentum – Christentum in Auseinandersetzung mit der Israeltheologie Karl Barths entwickeln. Entscheidender Unterschied ist aber, dass die Selbstverständlichkeit, mit der Barth von Gott spricht, nach Auschwitz verloren gegangen ist. Goldmann ist im Vergleich zu Klappert und Marquardt gegenüber Barth kritischer, was seine Eignung für heutige Rezeption betrifft.

Der Band »Im Geheimnis einander nahe« des katholischen Dogmatikers JOSEF WOHLMUTH (Bonn) versammelt Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum aus den Jahren 1987–1996. Er spiegelt W.s intensive Beschäftigung mit jüdischer Philosophie des 20. Jahrh. und sein Engagement im jüdisch-christlichen Dialog wider. Der Titel des Buches lehnt sich an ein Buber-Zitat an: Niemand weiß um das Geheimnis des anderen, aber »nichtwissend können sie einander im Geheimnis anerkennen« (11). Grundthese ist bei W., dass wir – Juden und Christen – uns im Geheimnis näher sind, als wir bisher meinten; auf der Suche nach den gemeinsamen Wurzeln gründet die Hoffnung, dass sich Auschwitz nicht wiederholt.

W. geht davon aus, dass die Benennung der Differenzen Voraussetzung jedes Dialogs ist. So benennt er zunächst Unterschiede zwischen Judentum

und Christentum (29–62). Dann geht es um die Bereiche Schöpfung (63–97), Gotteslehre und Erlösung (99–182), Eschatologie (183–210) und theologische Ästhetik (211–231). Die jüdischen Autoren, mit denen sich W. vor allem auseinandersetzt, sind Martin Buber und Franz Rosenzweig, Walter Benjamin und Emmanuel Lévinas. Was Juden und Christen nach Buber gemeinsam ist, ist ein Buch und eine Erwartung. Unterschiede sind z.B. Inkarnation vs. Unmittelbarkeit, die Zäsur durch Christi Geburt vs. Zäsurlosigkeit seit der Schöpfung und immerwährende Erlösung. W. sieht in seiner Buber-Interpretation zwar die Gefahr der Vereinnahmung, entgeht ihr aber nicht, wenn er von seiner Vision spricht: »Judentum und Kirchen der Völkerwelt auf je verschiedene Weise vereint im einzigen Gottesbund, der die Menschheit auf Vollendung hin vorbereitet und offenhält.« (39)

W. ist einer der wenigen Theologen, die das jüdisch-christliche Gespräch in Kernfragen christlicher Dogmatik ansiedeln. So sieht er z. B. zwei Prämissen als gemeinsame Basis zwischen Lévinas und Christologie: ein fundamentaler Optimismus mit dem jüdischen Messianismus und eine Gemeinsamkeit der Hoffnung für die Menschheit und die Schöpfung. Christliche Theologie kann zweifelsohne Anregungen von Lévinas' Denken der Transzendenz bekommen. Aber in W.s Bemühen, Anknüpfungspunkte zwischen jüdischer Philosophie und christlicher Dogmatik zu finden, besteht doch die Gefahr, den jüdischen Denkern eine ihnen fremde Terminologie überzustülpen. Immer wieder scheint bei W. eine Tendenz zur Vereinnahmung durch, auch wenn er diese sicher nicht beabsichtigt.

#### *b. Sammelbände zum christlich-jüdischen Gespräch*

JOHANNES HEIL/RAINER KAMPLING (Hgg.), *Maria – Tochter Sion? Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft*. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 2001, 271 S. – WOLFGANG KRAUS (Hg.), *Christen und Juden. Perspektiven einer Annäherung*. Chr. Kaiser/GütersloherVerlagshaus, Gütersloh 1997, 202 S. – WOLFGANG KRAUS (Hg.), *Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen. Bewährungsfeld Anthropologie*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999, 194 S. – KLAUS WENGST, *Jesus zwischen Juden und Christen*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 160 S.

In dem von WOLFGANG KRAUS herausgegebenen Sammelband »Christen und Juden. Perspektiven einer Annäherung« werden geradezu klassisch gewordene Themen des christlich-jüdischen Gesprächs besprochen: z.B. Christologie ohne Antijudaismus? (W. Kraus, 21–48), Gesetz und Evangelium (Friedrich Mildenerberger, 49–66), Judenmission (Niels-Peter Moritzen, 89–94), Passionsgeschichte (Jürgen Roloff, 107–118, und Martin Rothgan-

gel, 119–142), Erwählung Israels (Wolfgang Kraus, 143–170, und Hans G. Ulrich, 171–191). Der Band ist das Ergebnis des 1992–1995 in Erlangen abgehaltenen Symposiums »Christen und Juden«. Ein wichtiges Anliegen ist nicht nur die theologische Reflexion, sondern auch Impulse für die Vermittlung in der Praxis (z.B. Peter Hirschberg, 95–106).

Auch das Büchlein »Jesus zwischen Juden und Christen« des Bochumer Neutestamentlers KLAUS WENGST behandelt geradezu programmatisch die im jüdisch-christlichen Gespräch immer wieder erörterten Themen: »Die Bibel und der eine Gott« (20–43), »Jesus eint – Jesus trennt« (44–82), »Kirche in der Gegenwart Jesu« (83–114), »Im Mithören des jüdischen Zeugnisses Gemeinsamkeiten entdecken und Unterschiede achten« (115–148). Es ist aus Vorträgen in Gemeinden, Akademien und auf Kirchentagen seit 1991 hervorgegangen und spiegelt jahrelange Erfahrung im gemeinsamen jüdisch-christlichen Lehren und Lernen wider. In der Person Jesu sieht W. zugleich Einendes und Trennendes zwischen Juden und Christen: Der irdische Jesus war ein Jude unter Juden, seine praktische Frömmigkeit hat Parallelen im Chassidismus, die sich mit Textbeispielen aus NT und rabbinischer Literatur belegen lassen. Das Trennende beginnt nach W. im Glauben an die Auferstehung Jesu. W. versucht, in einem christlichen Selbstklärungsprozess, »Hindernisse auszuräumen, die einem Dialog im Wege stehen, und Voraussetzungen zu schaffen, die ihn vielleicht ermöglichen« (9). Es geht ihm um Verständigung darüber, »wer wir als Kirche Jesu Christi angesichts Israels eigentlich sind« (9).

Historisch, auslegungs- und kunstgeschichtlich orientiert ist der interdisziplinäre Sammelband »Maria – Tochter Sion?« des Historikers JOHANNES HEIL und des katholischen Neutestamentlers RAINER KAMPLING. Sie untersuchen ein spezielles Thema, den Zusammenhang zwischen Judenfeindschaft, Mariologie und Marienfrömmigkeit, aus der Perspektive der modernen Antisemitismus- und historischen Vorurteilsforschung. Der Bogen reicht von der Patristik, wo die Mariologie ausformuliert wurde (in den Beiträgen von H. und K.), bis zur katholischen Marienfrömmigkeit in Polen vor 1939 (Viktoria Pollmann) und im Nationalsozialismus (Franz-Josef Bäumer). Schwerpunkte des Bandes bilden die mittelalterliche Theologie (Matthias Theodor Kloft, Hans-Martin Kirn, Winfried Frey) und antijüdische Mariendarstellungen in der Kunst (Annette Weber, Wolfgang Glüber, Michaela Haibl).

Der Zusammenhang zwischen Mariologie und Antijudaismus stellt sich auf doppelte Weise dar: Zum einen enthält die katholische Marienfrömmigkeit antijüdische Elemente, die sich real in Synagogenzerstörung und Marienkirchenbau (Spätmittelalter) niederschlagen. Zum anderen besteht eine

strukturelle Parallele zwischen beiden darin, dass sie Elemente von Auslegungsgeschichte sind und sich weit von ihrem ursprünglichen Kontext entfernt haben. Die Typologie verändert sich allerdings im Lauf der historischen Entwicklung: Bei den Theologen der Alten Kirche liegen Marienlob und -verachtung eng nebeneinander. Maria wird als Jüdin gesehen und mit der ungläubigen Synagoge gleichgesetzt – in negativer Abgrenzung zu den Völkern, die das Evangelium hören. Nicht Maria als Person, sondern Christologie und damit zwangsläufig auch Mariologie, steht von Anbeginn an im Mittelpunkt des Disputes zwischen Juden und Christen. Dass die Juden die Zeugung Jesu aus dem Heiligen Geist leugneten, geriet mit der Zeit fast schon zu einem stereotypen Element der Beschreibung jüdischer Christusgegnerschaft und – daraus gefolgert – ihrer »Blindheit«. Im Mittelalter entwickelt sich, ausgelöst durch die Mariologie, ein Dualismus zwischen der Kirche, die spirituell gut handelt und der Synagoge, die zu einem negativen, materiellen Gegenbild wird. Bei Bernhard von Clairveaux, der am Beginn einer eigenen hochmittelalterlichen Mariologie steht, ist Maria das Urbild der Kirche, barmherzig, spirituell, gut; ihr gegenüber steht die Synagoge, taub, blind und rein materiell. Die Synagoge erfüllt ihre Mutterrolle nur dem Gesetz nach, ist also Mutter aus Pflicht, während die Kirche Mutter aus Barmherzigkeit ist.

Der Band versammelt eine Reihe von (kunst-)historisch detaillierten Studien zu einzelnen Texten und Themen. Was fehlt, ist allerdings der Blick auf die historische Entwicklung – z. B. der Bruch in der Beurteilung von Maria als Typus des ungläubigen Judentums zum Bild für die barmherzige Kirche – sowie eine Analyse des Gesamtzusammenhanges.

Die beschriebenen Sammelbände zeigen, dass trotz seiner über 50-jährigen Geschichte im jüdisch-christlichen Gespräch nach wie vor ganz grundsätzliche Überlegungen über die prinzipielle Möglichkeit und Unmöglichkeit dieses Gesprächs angestellt werden. Es geht heute nicht nur um die Suche nach Gemeinsamkeiten von Judentum und Christentum, sondern zunächst ist die Benennung von Differenzen Voraussetzung für jedes weitere jüdisch-christliche Gespräch. Aus dieser Einsicht in die Unterschiede ist es auch möglich, aus verschiedenen Blickwinkeln an einem gemeinsamen Thema zu arbeiten.

So ist der von WOLFGANG KRAUS herausgegebene Sammelband »Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen« ein gelungenes Beispiel dafür, wie eine solche Zusammenarbeit an weiterführenden Themen aussehen kann. In dem Buch sind Beiträge von Forscherinnen und Forschern aus Naturwissenschaft und Theologie mit jüdischem und christlichem Hintergrund zusammengefasst, die 1997 auf einem interdisziplinären und inter-

religiösen Kongress in Koblenz gehalten wurden. Zunächst werden biblische und theologische Grundlagen aus jüdischer und christlicher Sicht dargestellt. Dann werden einzelne Themenbereiche im weiten Gebiet Bioethik und Menschenbild erläutert: Gendiagnostik, Organtransplantation, behinderte Menschen, Euthanasie. Beispiele: K. fragt nach biblischen Kriterien für heutiges, verantwortliches Handeln angesichts der Herausforderungen neuer Technologien (6–16). Nahum Rakover legt jüdisch-rabbinisches Verständnis des biblischen Menschenbildes dar; zentral ist hier die Gottesebenbildlichkeit des Menschen als eine Synthese aus Körper und Geist (17–21). Die naturwissenschaftlichen Beiträge widmen sich teilweise konkreteren Verfahren: z. B. Marion Kremer der Gendiagnostik (85–93), Regine Kollek der experimentellen Genübertragung (94–104) oder Meier Levinger den Fragen von Organtransplantation und Todeskriterien (105–109). Die theologischen Beiträge zeigen einmal mehr die Grenzen biblisch-theologischer Denks angesichts der ausdifferenzierten gegenwärtigen Wirklichkeit.

### *c. Die Kirchen und das Judentum*

Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000, hg. im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Kirchenamt der EKD. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, 224 S. – HANS HERMANN HENRIX/WOLFGANG KRAUS (Hgg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. II: Dokumente von 1986–2000. Bonifatius, Paderborn/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, 1036 S. – JUTTA OSTMEYER, Zwischen Schuld und Sühne. Evangelische Kirche und Juden in SBZ und DDR 1945–1990 (SKI 21). Institut Kirche und Judentum, Berlin 2002, 400 S.

In Wechselwirkung zu den dogmatischen Entwürfen stehen die kirchlichen Stellungnahmen als Ergebnis von konkreten jüdisch-christlichen Gesprächen.<sup>22</sup> Der Band »Christen und Juden I–III« stellt die drei EKD-Studien aus den Jahren 1975, 1991 und 2000 zusammen. Die Mitglieder der Studienkommission wechselten teilweise im Lauf der Jahre, mit einigen Personen gab es Kontinuität.

<sup>22</sup> Dass hier die Kirchen durchaus die Vorreiterrolle gegenüber theologisch-dogmatischen Entwürfen spielen, beschreibt z. B. Marquardt in seinen Prolegomena (396–458), wo er sich mit den wichtigsten bis dahin erschienenen kirchlichen Stellungnahmen auseinandersetzt. Die Personen, die am jüdisch-christlichen Dialog beteiligt sind, sind oft dieselben auf kirchlicher und auf universitätstheologischer Ebene: vgl. z. B. Jürgen Roloffs Beschreibung der Rezeption der EKD-Studie II in Kraus, Christen und Juden, 7–20

Die drei Themen der ersten Studie (1975) – die Erinnerung an die gemeinsamen Wurzeln (18–26), das »Auseinandergehen der Wege« (27–34) im Sinne der Klärung der vorhandenen Differenzen und »Juden und Christen heute« (35–46), die Arbeit an gemeinsamen, weiterführenden Aufgaben sind auch heute noch die drei wesentlichen Elemente im Verhältnis von Christentum und Judentum. In dieser ersten Studie ging es zunächst darum, überhaupt ein Bewusstsein für das Thema zu schaffen. Die zweite EKD-Studie (1991) zieht zunächst Bilanz über das Verhältnis der evangelischen Kirche zu den Juden seit 1945, vor allem seit 1975 (56–61) und legt dann den bisher erreichten Konsens dar (62–66): die Absage der Kirchen an den Antisemitismus, das Eingeständnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust, die unlösbare Verbindung zwischen Judentum und Christentum, die bleibende Erwählung Israels. Im letzten Punkt – der Bedeutung des Staates Israel – kann wohl noch nicht von einem umfassenden Konsens gesprochen werden. Schwerpunkt dieser Studie ist eine Analyse des Begriffs »Volk Gottes«. Auch die dritte Studie (2000) fasst zunächst die große Fülle von Erklärungen einzelner Gliedkirchen der EKD zusammen. Ausführlich widmet sie sich dem Thema Judenmission: Der Konflikt wird dargestellt und die Begriffe Zeugnis, Begegnung, Dialog statt Judenmission bevorzugt.

Die drei EKD-Studien zeigen eine allgemein im jüdisch-christlichen Gespräch zu beobachtende Tendenz: Stand am Anfang die Suche nach Gemeinsamkeiten im Mittelpunkt, so geht es zunehmend um Wahrnehmung unhintergehbare Differenzen: in der dritten Studie werden Unterschiede am meisten thematisiert. Die Studien werden zunehmend ausführlicher.

Der von HERMANN HENRIX und WOLFGANG KRAUS herausgegebene Band »Die Kirchen und das Judentum« versammelt evangelische, katholische, jüdische, aber auch gemeinsame jüdisch-christliche Stellungnahmen zum Verhältnis von Christentum und Judentum. Der Zeitraum dieses zweiten Bandes sind die Jahre 1986–2000, also ungefähr auch die Zeit der hier dargestellten dogmatischen Arbeiten. Dass die jüdischen Beiträge zahlenmäßig die wenigsten sind, zeigt einmal mehr die Asymmetrie im Verhältnis von Christentum und Judentum. Die Fülle der Dokumente ist so umfangreich, dass sie hier nicht detailliert besprochen werden können. Die katholischen Stellungnahmen sind geprägt vom persönlichen Engagement von Papst Johannes Paul II: vom interreligiösen Friedensgebet in Assisi am 1986 bis zu seinem Israel-Besuch 2000 im Rahmen des Jubiläumsjahres. In den Stellungnahmen evangelischer Kirchen sind immer wieder die Themen Staat Israel und Judenmission die »heißen Eisen«.

Die kirchlichen Erklärungen, sofern sie nicht Äußerungen einzelner sind,

spiegeln einen Prozess der Konsensfindung wider. Dementsprechend sind ihre Formulierungen immer Kompromisse. Sie enthalten auch Impulse für die Praxis. Es sind Absichtserklärungen der Kirchen, aber ihre praktische Umsetzung gestaltet sich lokal sehr unterschiedlich. Auf jeden Fall zeigt die zunehmende Fülle der Stellungnahmen,<sup>23</sup> dass ein Prozess der Bewusstseinsbildung in weiten Bereichen evangelischer und katholischer Kirchen stattgefunden hat, das Verhältnis zum Judentum neu zu überdenken. Verdienst von H. und K. ist – wie schon im ersten Band – die Sammlung, chronologische Ordnung und teilweise Übersetzung manchmal schwer zugänglicher Dokumente. Der Band bildet eine wichtige Textgrundlage und ein grundlegendes Nachschlagewerk für jede weitere Diskussion.

Das Verhältnis der Evangelischen Kirche zu den jüdischen Gemeinden in der ehemaligen DDR (bzw. zunächst in der Sowjetischen Besatzungszone) im Zeitraum 1945–1990 ist Untersuchungsgegenstand der historischen Dissertation von JUTTA OSTMEYER (Potsdam 1998, bei Julius H. Schoeps). Mit dem Titel »Zwischen Schuld und Sühne«, den sie nicht näher erörtert, umschreibt sie wohl das Spannungsfeld zwischen kirchlichen Schuldenerklärungen (42–65) und Versuchen der Aufarbeitung wie z. B. »Aktion Sühnezeichen« (227–233 et al.). In einem ersten Teil untersucht O. die innerkirchlich-theologische Auseinandersetzung mit dem Verhältnis Kirche – Israel im Spiegel der kirchlichen Presse (Informationsperiodika, Zeitungen, Zeitschriften). Im zweiten Teil geht es um die konkreten Beziehungen zwischen Kirche und jüdischen Gemeinden, vor allem anhand der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaften in der DDR. Mit dieser Studie liegt erstmals eine zusammenhängende Untersuchung über das Verhältnis Kirche – Judentum im Gesamtzeitraum der ehemaligen DDR vor. Quellenmaterial sind sowohl bisher teilweise schwer zugängliche Archiv-Materialien, die im Anhang veröffentlicht werden, als auch Interviews mit Protagonistinnen und Protagonisten der christlich-jüdischen Zusammenarbeit.

Zu den auch im »Westen« bekannten Problemen im christlich-jüdischen Dialog wie Kleinheit, Gespaltenheit und Überalterung der jüdischen Gemeinden und Skepsis gegenüber christlicher Vereinnahmung kamen in der DDR spezifische Hindernisse. Die Situation der jüdischen Gemeinden war geprägt durch die ambivalente Haltung des Staates: Trotz antifaschistischer Propaganda gab es z. B. 1952/53 antisemitische Repressionen. Aufgrund der finanziellen Abhängigkeit der jüdischen Gemeinde vom Staat war ihre Loyalität dem Staat gegenüber im allgemeinen aber größer als die der Kirche, die

<sup>23</sup> Der Zeitraum von Band 2 ist vergleichsweise kürzer, aber die Textmenge umfangreicher als in Bd. 1: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hgg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, 32001.

eine größere finanzielle Unabhängigkeit hatte. Christlich-jüdische Begegnung war immer ein Politikum, schon allein durch die Beschäftigung mit im Staat tabuisierten Themen. In der Frage des Schuldbekenntnisses zur Shoah und der Haltung zum Staat Israel vertraten die christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaften eine andere Linie als der Staat. Aufgrund der genannten Schwierigkeiten kommt O. zu dem Ergebnis, dass es sich bei der christlich-jüdischen Begegnung in der DDR nicht um »Dialog« im eigentlichen Sinn als Gegenüber von zwei gleichberechtigten Partnern gehandelt hat. Damit dass sie die Geschichte sowohl der evangelischen Kirche als auch der jüdischen Gemeinden untersucht, die bisher nur getrennt erforscht wurden, füllt sie eine Forschungslücke.

Das Verhältnis von Judentum und Christentum lässt sich nicht im luftleeren Raum bestimmen, sondern ist – auf beiden Seiten – nach wie vor von der Situation »nach Auschwitz« geprägt. Nicht neu, aber doch wieder von den besprochenen Ansätzen her bestätigt, ist die Erkenntnis, dass das christlich-jüdische Gespräch mehr von christlicher Seite aus gesucht wird als von jüdischer. Die Motivation von jüdischer Seite, sich überhaupt auf ein solches Gespräch einzulassen, ist immer wieder die Hoffnung, dass sich durch bessere Kenntnis des anderen die Shoah nicht wiederholt. Die Diskussionen haben sich in ganz unterschiedliche Bereiche ausdifferenziert. Im Bereich der Hermeneutik lassen sich noch am ehesten Gemeinsamkeiten feststellen. Die Themen, die in christlicher Dogmatik im Gegenüber zum Judentum behandelt werden, haben kaum Entsprechungen auf jüdischer Seite. Trotz seiner Asymmetrie bleibt das Verhältnis Christentum – Judentum ein zentrales Thema christlicher Theologie. Stand an den Anfängen des christlich-jüdischen Gesprächs die Betonung der Gemeinsamkeiten im Vordergrund, so geht es zunehmend darum, die Differenzen anzuerkennen und trotzdem im Gespräch zu bleiben. Von diesen Voraussetzungen her ist es möglich, an gemeinsamen Themen, wie z. B. der Bioethik, weiterzuarbeiten.