

Wie Juden das heutige Christentum sehen

Zur jüdischen Erklärung „Dabru Emet“

Hanspeter Heinz*

Während eines USA-Aufenthaltes (Nov./Dez. 2001) widmete sich der Autor dem Studium des jüdisch-christlichen Dialogs in Amerika und speziell der Erklärung „Dabru Emet“. Der folgende Beitrag ist eine von der Redaktion erstellte Kurzfassung des fünfzigseitigen Abschlußberichtes. Der Gesamttext ist erhältlich unter der E-Mail-Anschrift: hp.heinz@kthf.uni-augsburg.de.

Obwohl von der Öffentlichkeit bisher kaum wahrgenommen, ist der 10. September 2000 ein wichtiges Datum im jüdisch-christlichen Dialog. An diesem Tag, dem Vorabend des Jom Kippur 5761, erschien in der New York Times das Dokument *Dabru Emet* „Sprecht Wahrheit“ samt den Namen der vier Autoren und der 170 Mitunterzeichner. Gleichzeitig wurde der Text im Internet veröffentlicht.¹ Die Erklärung wurde vom *Institute for Christian and Jewish Studies* in Baltimore als „Nationalprojekt jüdischer Gelehrter“ herausgegeben.

„*Dabru Emet* ist eine jüdische Reaktion auf die positive Entwicklung, die das christlich-jüdische Verhältnis – trotz aller Rückschritte, die immer wieder zu beklagen sind – nach der Schoa genommen hat. Die jüdischen Verfasser fordern ihre Gemeinschaft auf, die Wahrheit zu sagen und ihre Furcht und ihr Mißtrauen gegenüber dem Christentum aufzugeben. Die Anstrengungen der Kirchen zur Verbesserung ihres Verhältnisses zum jüdischen Volk und zum Judentum sollten endlich anerkannt werden. Das Dokument selbst löste für sich ein, was es von anderen fordert. Wie kaum ein anderer jüdischer Text ist es ein Beweis für den unerhörten Wandel, der im Verhältnis von Juden und Christen stattgefunden hat.“²

* Dr. Hanspeter Heinz ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Seit 1974 leitet er den Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.

1) www.jcrelations.net/stmnts/njsp_dabru_emet.htm. Vgl. FrRu 8(2001)114-117; ebenfalls: Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2: Dokumente von 1986-2000, Paderborn/Gütersloh 2001, 974-976.

2) Werner Trutwin, *Dabru Emet – Sprecht Wahrheit*, in: *Christ in der Gegenwart* 54(11/02)85 f.

Entstehung von *Dabru Emet*

Die Veröffentlichung von *Dabru Emet* war überschattet von der Erklärung *Dominus Iesus*³ und der Seligsprechung von Pius IX.⁴, der sich gegen die „Verjudung der Gesellschaft“ eingesetzt hatte. Diese Ereignisse wurden als Widerspruch gesehen zu der gerade durch Papst Johannes Paul II. oft bekräftigten Würdigung des von Gott nie gekündigten Bundes mit dem Volk Israel und als Kontrast zu seinem öffentlichen Bekenntnis über die geschichtliche Schuld der katholischen Kirche und seiner Pilgerreise nach Jerusalem.

Aber *Dabru Emet* ist keine Stellungnahme zu aktuellen Ereignissen. Seine Entstehung reicht sechs Jahre zurück. 1994 bildete sich *The Jewish Scholars Study Group on Christianity*, die vom *Institute for Christian and Jewish Studies* in Baltimore finanziert wurde. Nach einer anfänglichen Diskussionsphase fand ein Klärungsprozeß zum Selbstverständnis statt. Danach blieben nur jene in der Gruppe, die aus religiöser Überzeugung und mit existentielltem Engagement an einer Neubestimmung der jüdischen Identität und an einer Öffnung zum Christentum interessiert waren. Andere schieden später wegen eines grundlegenden sachlichen Dissenses aus. Die Mehrheit der Gruppe glaubte nicht an einen grundlegenden Wandel der Kirchen gegenüber dem Judentum. Schließlich blieben von den dreißig Mitgliedern nur die vier Autoren von *Dabru Emet* übrig, die Rabbiner *David Sandmel* vom *Institute for Christian and Jewish Studies* als Moderator und Koordinator kooptierten. Fast zwei Jahre benötigte die Gruppe zur Realisierung der Idee, die von Prof. *Michael Signer* ausgegangen war: die Ausarbeitung der Erklärung *Dabru Emet* und die Herausgabe des wissenschaftlichen Kommentars *Christianity in Jewish Terms*.⁵

Vor der Veröffentlichung sandten die Autoren den Text an Rabbiner und jüdische Gelehrte mit der Einladung zur Unterschrift – aber ohne die Möglichkeit der Modifikation. Zu ihrer Überraschung erhielten sie 170 zustimmende Antworten von Vertretern aller Richtungen des amerikanischen Judentums, unter ihnen zwanzig Vertreter der modernen Orthodoxie. Die

3) Vgl. FrRu 8(2001)1-4.

4) Vgl. Elias H. Füllenbach, *Nachgedanken zur Seligsprechung von Pius IX.*, FrRu 8(2001)28-32.

5) Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, David Fox Sandmel, Michael A. Signer (Ed.), *Christianity in Jewish Terms*, Westview Press 2000. Vgl. Peter Ochs, David Sandmel, *Christianity in Jewish Terms. A Project to Re-define the Relationship*, Cross Currents 50(2000/2001)448-457 (zitiert als Ochs/Sandmel).

dreißig ablehnenden Voten bezogen sich vor allem auf die These zum Holocaust: In dieser Passage würden die Kirchen zu früh und zu leicht aus ihrer Verantwortung entlassen. Via Internet stimmten innerhalb kurzer Zeit weitere Persönlichkeiten aus Amerika, Europa und Israel dem Dokument zu.



Michael A. Signer (li.), University of Notre Dame (South Bend, Indiana, USA), Initiator von Dabru Emet, und Hanspeter Heinz, Universität Augsburg, Autor dieses Kommentars.

Foto: Lore Vakasci.

Die Zustimmung gilt dem Text als Ganzem, obwohl etliche Unterzeichner einzelnen Aussagen oder Formulierungen widersprachen. Überdies zeigen manche Formulierungen den Kompromißcharakter des Textes, weil auch die Autoren nicht in allem derselben Meinung waren. Die innerjüdischen Kontroversen innerhalb der Gruppe waren oft stärker als die jüdisch-christlichen Kontroversen. Nach der Veröffentlichung von *Dabru Emet* und *Christianity in Jewish Terms* hat sich die Gruppe aufgelöst.

Intention und Inhalt von Dabru Emet

„In den vergangenen Jahren hat sich ein dramatischer und beispielloser Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen vollzogen [...] In den Jahrzehnten nach dem Holocaust hat sich die Christenheit [...] dramatisch verändert [...] Wir sind davon überzeugt, daß diese Veränderungen eine wohl bedachte jüdische Antwort verdienen. Als eine Gruppe jüdischer Gelehrter unterschiedlicher Strömungen – die nur für sich selbst spricht – ist es unsere Überzeugung, daß es für Juden an der Zeit ist, die christlichen Bemühungen um eine Würdigung des Judentums zur Kenntnis zu nehmen. Wir meinen, es ist für Juden an der Zeit, über das nachzudenken, was das Judentum heute zum Christentum zu sagen hat. Als einen ersten Schritt wollen wir in acht kurzen Punkten erläutern, auf welche Weise Juden und Christen miteinander in Beziehung stehen können.“⁶

6) Dabru Emet, Einleitung (Übersetzung nach Freiburger Rundbrief, vgl. Anm. 1).

Diese einleitende Passage der Erklärung läßt in mehrfacher Hinsicht aufhorchen:

- Der grundlegende Erneuerungsprozeß in den christlichen Kirchen seit der Schoa ist nach Auffassung der Autoren und Unterzeichner ein hinreichender Grund für Juden, das Jahrhunderte alte Mißtrauen gegenüber dem Christentum und die Angst vor dessen Bedrohung zu beenden, Vertrauen in die Umkehr von Kirchen und Christen zu setzen und sich für das Christentum zu öffnen.

- Der erste Adressat des Dokuments ist das Judentum, das zu einer neuen Würdigung des Christentums eingeladen wird. Sodann sind auch Kirchen und Christen angesprochen, an einer neuen Phase der Beziehungen mitzuwirken.

- Die Autoren und Mitunterzeichner sprechen in ihrem eigenen Namen, nicht mit der Autorität eines der großen religiösen Verbände oder anderer jüdischer Organisationen.

- *Dabru Emet* versteht sich als ein „erster Schritt“ in einem Prozeß, nicht als abschließende Antwort. Ein erster Schritt ist dieses Dokument auch deshalb, weil es bisher nichts dergleichen gibt. Nur dreimal hatten sich zuvor jüdische Organisationen zum christlich-jüdischen Verhältnis geäußert.⁷ Doch diese Texte nehmen jeweils zu christlichen Erklärungen anerkennend und kritisch Stellung, formulieren aber nicht einen eigenen Standpunkt zum jüdischen Selbstverständnis im Blick auf das Christentum.

- *Dabru Emet* will eine kontroverse Diskussion eröffnen. Pauschale Zustimmung oder Ablehnung des Textes oder einzelner Thesen werden ihm nicht gerecht. Die acht Statements liefern keine Antworten, so sei es und nicht anders. Vielmehr sind sie – so Signer – im Sinne der großen scholastischen Tradition als „*Quaestiones disputatae*“ gemeint, als Fragen, die mit Argumenten und Gegenargumenten zur Diskussion gestellt werden.

- Die Erklärung hebt die positiven Argumente hervor, die eine neue Beziehung zwischen Juden und Christen eröffnen und tragen können, anstatt eine negative Bilanz zu präsentieren, die die Fortsetzung des Mißtrauens und eine Beschränkung auf den eigenen Bereich rechtfertigen könnte. Der

7) Vgl. *Die Kirchen und das Judentum*, Dokumente von 1986-2000, Bd. 2 (Anm. 1). Das Inhaltsverzeichnis zeigt, daß jüdische Stellungnahmen im christlich-jüdischen Gespräch selten sind. Über 100 evangelischen und 200 katholischen Verlautbarungen stehen in diesem Zeitraum nur acht jüdische Äußerungen gegenüber sowie dreizehn Texte, an denen Juden und Christen gemeinsam gearbeitet haben. Vgl. FrRu 9(2002)50-54, bes. 53.

Text macht deutlich, daß die Last der Geschichte nicht vergessen werden darf und daß bleibende Unterschiede um der Wahrung der Identität und der Ehrlichkeit des Dialogs willen zu bejahen sind. Aber beides darf – nach Auffassung der Autoren – den Beziehungen zueinander und der gemeinsamen Beziehung zur Gesellschaft nicht länger im Wege stehen.

– Die Erklärung lädt zu einer religiösen Reflexion ein. Sie ist nicht in politischer Absicht verfaßt. Das belegt sowohl der Titel *Dabru Emet* – ein Zitat aus Sacharja 8,16: „Redet einer mit dem anderen Wahrheit“⁸ – als auch die letzte Passage der Erklärung, eine Vision des Propheten Jesaja (Jes 2,2 f.), die die gemeinsame Hoffnung von Juden und Christen ausdrückt. Deshalb kommen als Dialogpartner nur solche in Frage, die „den unverändert gültigen Bund Gottes mit dem jüdischen Volk anerkennen“ (Einleitung).

Der religiösen Intention des Dokuments entsprechen Inhalt und Reihenfolge der acht Thesen. Als Fundament für ein erneuertes Verhältnis des Judentums zum Christentum werden benannt: der Glaube an den selben Gott (These 1), die gemeinsame Berufung auf die Hebräische Bibel (These 2), die gemeinsame Anerkennung der ethischen Grundsätze der Tora (These 4) und der gemeinsame Weltauftrag für Gerechtigkeit und Frieden (These 8). Für die Autoren war die theozentrische Grundlegung ausschlaggebend: Die Anerkennung und Anbetung des Einen Gottes (These 1) ist der Ausgangspunkt für alle weiteren theologischen, historischen und ethischen Fragestellungen. Auch „heiße Eisen“ werden angepackt, zum Beispiel die unaufheb- baren Unterschiede zwischen Juden und Christen im Gottes-, Bibel- und Erlösungsverständnis oder das Verhältnis der Kirchen zum Nationalsozialismus (These 5). Der Text sagt deutlich, was Juden von Christen heute erwarten: vor allem den Verzicht auf die Judenmission, die Anerkennung ihrer religiösen Eigenständigkeit (Thesen 6 und 7) und den Respekt vor dem Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel (These 3).

Hiermit sind auch Themen angesprochen, die im Konzilsdokument *Nostra aetate* nicht vorkommen, aber aus einem Dialog, der das Selbstverständnis des jüdischen Partners ernstnimmt, nicht ausgeklammert werden dürfen. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte nichts über den Wert des Judentums als Ausdruck der Liebe Gottes gesagt. Es hatte zwar den Antisemitismus streng verurteilt, aber nicht erwähnt, daß die Kirche mit verantwortlich war für die Verbreitung von Verachtung und Haß und so der Vernichtung der Juden durch die Nazis Vorschub geleistet hatte. Es hatte sich auch nicht

⁸) Einheitsübersetzung: „Sagt untereinander die Wahrheit.“

zum Staat Israel geäußert, dessen Gründung das jüdische Selbstverständnis wesentlich mitbestimmt.⁹

„So ist ein konzentrierter Text entstanden, der ein solides Fundament für die Weiterentwicklung des jüdisch-christlichen Verhältnisses bilden kann. Der Text ist auch zur Weiterarbeit in Pfarrgemeinden oder im Religionsunterricht bestens geeignet [...] Christen sollten [...] *Dabru Emet* als einen wichtigen Beitrag im interreligiösen Gespräch aufnehmen [...] Der fairen jüdischen Verhältnisbestimmung können auch Christen zustimmen. Sie sollten die ausgestreckte Hand beherzt ergreifen und alles tun, um die gemeinsame Sache weiterzubringen.“¹⁰

Rezeption von *Dabru Emet*

Die selbst für die Initiatoren von *Dabru Emet* überraschend große Zahl der Mitunterzeichner war ein erstes hoffnungsvolles Signal. Positiv war auch die breite Berichterstattung in der jüdischen, christlichen und säkularen Presse in Amerika. Begeisterte Zustimmung sprach aus fast allen christlichen Äußerungen, aber einige jüdische Stellungnahmen erhoben heftigen Protest. Dennoch ist leider festzustellen, daß *Dabru Emet* weder in jüdischen noch in christlichen Kreisen wirklich „angekommen“ ist.

Jüdische Rezeption

Eine ausführliche positive Würdigung von *Dabru Emet* gab Rabbiner *David Rosen*, Vertreter der modernen Orthodoxie und Präsident des *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) in einem Vortrag am 6. November 2001 in Dänemark.¹¹ Rosen sprach sich für ein komplementäres Zeugnis von Juden und Christen in der Welt aus und zitierte Papst Johannes Paul II.: Als Kinder Abrahams sind „Juden und Christen berufen, ein Segen für die Menschheit zu sein. Um das sein zu können, müssen wir zuerst ein Segen füreinander werden.“ Weder die Vereinigungen der Rabbiner und Synagogen der verschiedenen Zweige des amerikanischen Judentums noch die gesellschaftspolitisch ausgerichteten großen Organisationen wie das

9) Der Grundlagenvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel wurde erst am 30. Dezember 1993 abgeschlossen, in: *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2 (Anm. 1), 80-85. Vgl. FrRu 1(1993/94)88-94.

10) Werner Trutwin (Anm. 3), 85 f.

11) www.bc.edu/bc_org/research/cjl/articles/rosen.htm.

American Jewish Committee und die *Anti-Defamation League* gaben eine Stellungnahme ab. Im europäischen Raum wurde *Dabru Emet* zwar in verschiedenen Sprachen veröffentlicht, aber kaum diskutiert.

Im amerikanischen Judentum ist *Dabru Emet* auch auf heftige Ablehnung gestoßen. Die Kritik bezieht sich vor allem auf die erste These „Juden und Christen beten den gleichen Gott an“, mit der Begründung, daß das trinitarische Gottesverständnis mit dem jüdischen Monotheismus nicht vereinbar sei. Noch entschiedener wendet sich die Kritik gegen die fünfte These: „Der Nazismus war kein christliches Phänomen.“ Diese (verkürzte) Formulierung, aber auch die differenziertere Erläuterung der These verharmlose die Verantwortung der Kirche vor und während der NS-Zeit.¹²

Am schärfsten war die sarkastische Kritik von *Jon D. Levenson*.¹³ Er bezeichnet *Dabru Emet* als „Gefahr für die jüdische Praxis und Identität“ und als „Pfeifen im Dunkeln“. Ohne auf den radikalen Wandel des Christentums gegenüber dem Judentum in den letzten Jahrzehnten einzugehen, beruft er sich auf antijüdische Äußerungen der Kirche aus früheren Zeiten. Am schärfsten formuliert Levenson seine Ablehnung des christlich-jüdischen Dialogs in Auseinandersetzung mit der siebten These: „Ein neues Verhältnis von Juden und Christen wird die jüdische Praxis nicht schwächen.“ Weil die traditionelle „instinktive Abneigung“ zwischen Juden und Christen durch den Dialog bereits geschwächt sei und durch *Dabru Emet* weiter geschwächt werde, würden die unüberbrückbaren Gegensätze zwischen beiden Religionen nivelliert und die jüdische Minderheit verlöre immer mehr Anhänger durch Mischehen mit Nichtjuden und durch Assimilation an die christlich geprägte Gesellschaft. Für Levenson lautet die Konsequenz: Rückzug auf die eigene Gemeinschaft und Absage an einen Dialog über Glaubensfragen. Sein Beitrag hat zwar einige Irritationen erregt, aber gerade wegen seiner Einseitigkeit die Auseinandersetzung um *Dabru Emet* gefördert.

Christliche Rezeption

Im Unterschied zum verhaltenen Echo im amerikanischen Judentum werteten die Kirchen *Dabru Emet* nicht nur als ein historisches Dokument, sondern als Eröffnung einer neuen Phase des jüdisch-christlichen Dialogs. Die amerikanischen Bischöfe verglichen *Dabru Emet* mit den *Seelisberger The-*

12) Vgl. Rabbiner James Rudin, *American Jewish Committee*, New York: www.jcrelations.net.

13) Vgl. Jon D. Levenson, *How Not to Conduct Jewish-Christian Dialogue*: Commentary, Dec. 2001, 31-37.

sen,¹⁴ in denen eine internationale Gruppe von Christen und Juden im Jahr 1947 ein prophetisches Wort für ein neues Verhältnis der Kirchen zum Judentum formuliert hatte. Diese Thesen hätten trotz anfänglichen Widerspruchs langfristig Auswirkungen auf Erklärungen des Weltkirchenrats und auf *Nostra aetate* gehabt. Eine ähnliche Wirkung erhofft die Kommission auch jetzt: „*Dabru Emet* wird gewiß und zurecht als erster Punkt auf der Tagesordnung vieler Dialoge in den nächsten Jahren stehen.“

Die gründlichste Auseinandersetzung mit *Dabru Emet* und *Christianity in Jewish Terms* erlebte ich im November 2001 auf einer Klausurtagung der *Christian Scholars Group on Jews and Judaism* in Baltimore. Seit 1978 ist das *Institute for Christian and Jewish Studies* der Ort und Sponsor dieser Gruppe, deren Mitglieder mutige Schritte zu einem Wandel der christlichen Theologie in Folge einer erneuerten und positiven Sicht des Judentums gewagt haben. Am 1. September 2002 wurde das Statement „*A Sacred Obligation*“ als erste fundierte christliche Antwort auf *Dabru Emet* veröffentlicht.¹⁵

Die Neuheit von *Dabru Emet*

Das Thema

Zu einer Stellungnahme zu Christen und Christentum sahen Juden in der Vergangenheit und sehen die meisten bis heute keine Veranlassung. Die Kirchen haben nach der Schoa in einem mühsamen Prozeß gelernt, daß sie sich bei der Besinnung auf ihr Mysterium, bei der Entfaltung ihrer Identität und ihrer Sendung und beim Vollzug ihrer Liturgie stets auf ihre jüdische Wurzel besinnen müssen. Sie sind zur Einsicht gekommen, daß die bleibende Verbindung zum Judentum für sie unverzichtbar ist. Eine ajüdische Kirche wäre ein Widerspruch in sich. Bei der Entdeckung und Bearbeitung der antijüdischen Wurzeln und Tendenzen im Christentum haben Juden christlichen Theologen und Kirchen entscheidend Hilfe geleistet. Eine entsprechende Notwendigkeit besteht auf jüdischer Seite nicht.

14) Vgl. FrRu Nr. 8/9(1949/1950)5-6. Aus dieser Konferenz ging das *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) hervor.

15) *A Sacred Obligation. Rethinking Christian Faith in Relation to Judaism and the Jewish People*. A Statement by the Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations: www.bc.edu/bc_org/research/cjl/Christian_Scholars_Group/Sacred_Obligation.htm.

Für das Judentum ist die Beziehung zum Christentum kein konstitutives Thema der Selbstreflexion. *Zwi Werblowski* hat für diesen Sachverhalt den Ausdruck „Asymmetrie“ des christlich-jüdischen Verhältnisses geprägt. Das Judentum begegnet dem Christentum nicht beim Studium der eigenen Tradition, sondern nur als Teil seiner in der Geschichte meist feindlich erlebten Umwelt. Deshalb liegt das elementare Interesse der Juden am Christentum nicht im religiösen Dialog zur Bereicherung ihres Glaubens, sondern zuerst und vor allem in einer friedlichen Existenz nach der Schoa. Sie brauchen die Gewißheit, daß ein lebensbedrohender Angriff seitens der christlichen Zivilisation in Zukunft nicht mehr möglich sein wird, weil die Wurzel des Übels beseitigt ist.

Die Intention

Die Verfasser gehen über die defensive Absicht „Nie wieder Auschwitz!“ hinaus. Sie suchen ein neues Verhältnis zu einem Christentum, das seinen Umkehrwillen in den vergangenen Jahrzehnten bewiesen hat, wenngleich in der pluralistischen Christenheit nicht von einer allgemeinen Bekehrung die Rede sein kann.¹⁶ Sie wagen diesen Schritt, obwohl die Beschlüsse der Kirchenleitungen noch längst nicht überall in den Gemeinden – und selbst bei den Theologieprofessoren und Geistlichen – angekommen sind. Die Autoren von *Dabru Emet* haben bei der Erarbeitung ihrer Erklärung und schon Jahre zuvor im Dialog mit den christlichen Partnern ermutigende Erfahrungen gemacht, die sie als Einladung an die jüdische Gemeinschaft weitergeben wollen. Sie haben gelernt, daß die theologische Beschäftigung mit dem Christentum ihren eigenen Glauben und ihr Glaubensverständnis bereichert, weil der Gott Israels offenbar auch im Christentum wirksam ist und dort manche Frucht hat reifen lassen, die auch Juden zum Geschenk werden kann.

16) Man denke vor allem an die aggressive Missionspolitik der Baptisten der Südstaaten, die mit 20 Millionen Mitgliedern nach der katholischen Kirche die zweitgrößte christliche Denomination in den USA sind. Das Statement „Jewish Evangelism“ der *Southern Baptist Convention* von 1996 hat den Widerspruch der Bischöfe von New York herausgefordert (Episcopal, Lutheran and Roman Catholic Churches). Die *Alliance of Baptists* hält hingegen an der gemeinsamen Erklärung der Baptistischen Gemeinden vom 5. März 1995 fest, die sich klar zum Dialog mit den Juden bekennt. Vgl. auch die positive Stellungnahme zu *Dabru Emet* seitens des *Committee on Christian Unity of the American Baptist Churches in the USA*: www.jcrelations.net.

Die Gruppe

Die vier Verfasser von *Dabru Emet* charakterisieren sich selbst „als eine – unterschiedliche religiöse Richtungen umfassende – Gruppe jüdischer Wissenschaftler, die nur für sich sprechen“.¹⁷ Ihre Anstellung an christlichen Universitäten zeigt, wie sehr sich die Einstellung des Christentums gegenüber dem Judentum in Amerika gewandelt hat. Die *Jewish Scholars Study Group on Christianity* wollte unabhängig sein von repräsentativen jüdischen Organisationen. Die jahrelange Zusammenarbeit, die gemeinsame religiöse Leidenschaft und der intensive Dialog mit christlichen (zum Teil auch muslimischen) Gelehrten prägte die Einzelnen und die Gruppe.

Viele Sachargumente und Thesen von *Dabru Emet* und *Christianity in Jewish Terms* sind nicht völlig neu. Einzelne jüdische Gelehrte und jüdisch-christliche Gruppen haben ähnliche Aussagen schon früher gemacht. Aber eine Gruppe, die eine Erklärung über das Verhältnis des Judentums zum Christentum erarbeitete, gab es bisher nicht. Hinzu kommt die pluralistische Ausrichtung der Gruppe, die die Zustimmung aus dem ganzen Spektrum des Judentums und über die Landesgrenzen hinaus ermöglichte. Daß diese Initiative gerade in den Vereinigten Staaten zustande kam und erst jetzt überhaupt möglich war, liegt an der Stärke, Vielfalt und Lebendigkeit des nordamerikanischen Judentums und des dortigen christlich-jüdischen Verhältnisses.

Hindernisse für den jüdisch-christlichen Dialog

Das imponierende Dialognetz zwischen Juden und Christen könnte zu der Ansicht verleiten, daß wir heute, zumal in den USA, in einem jüdisch-christlichen Dialogzeitalter leben, das sich wie ein strahlender Tag von der gesprächslosen Nacht früherer Zeitalter abhebt. Deshalb könnte man meinen, *Dabru Emet* müßte in der jüdischen Gemeinschaft und in den christlichen Kirchen mit offenen Armen Aufnahme finden – zumindest nach einer gewissen Inkubationszeit.

In manchen christlichen Kreisen läßt das Reizwort des „theologischen Besitzverzichts“ den Vorwurf laut werden, zur Kompensation eines Schuld-

17) Prof. Tikva Frymer-Kensky, Chicago, gehört dem konservativen Judentum an. Prof. Peter Ochs, Virginia, rechnet sich keiner Denomination zu. Prof. David Novak, Toronto, ist Rabbiner und gehört zur Leitung der *Union for Traditional Judaism*. Prof. Michael Signer ist Rabbiner der Liberalen Bewegung und David Fox Sandmel Rabbiner der Reformbewegung.

komplexes würden nur die Gemeinsamkeiten im jüdischen und christlichen Glauben hervorgehoben und die christliche Wahrheit aufgegeben. Im Austausch mit meinen Gesprächspartnern wurde ich auch über starke Vorbehalte und Ängste insbesondere auf jüdischer Seite informiert. Es gibt gute Gründe, warum Juden sich weigern, sich auf Glaubensgespräche mit Christen einzulassen. Schematisch gesprochen sind es ein *theoretisches*, ein *praktisches* und ein *emotionales Argumentationsmuster*.

Das theoretische Argumentationsmuster

Die theoretische Argumentation gründet in einer grundlegenden Skepsis gegenüber traditionellen Formen christlicher Theologie.¹⁸ Theologie steht im Judentum oft unter dem Verdacht, eine überflüssige, unjüdische und suspekte Beschäftigung zu sein: *Überflüssig*, weil sie ein abstrakter Überbau über den heiligen Schriften und über dem Leben sei, und weil Juden ihr Selbstverständnis nicht in Anknüpfung und Abhebung gegenüber dem Christentum definieren müssen; *unjüdisch*, weil Theologie im Grunde Prinzipienlehre eines autoritären Lehramtes sei, das es im Judentum nicht gibt; *suspekt*, weil auch moderne Theologie in freundlich-dialogischem Gewand in Wahrheit nichts anderes sei als die klassische Kontroverstheologie und weil Glaubensgespräche mit Andersgläubigen entweder zur Verschärfung der Glaubensunterschiede und zu Feindseligkeiten führen oder zur Aufweichung der eigenen Überzeugung (so der rechte Flügel des Orthodoxen Judentums). Meine jüdischen Gesprächspartner jedoch werten diese verbreitete Abneigung gegenüber theologischer Reflexion nicht als Resultat vertiefter Studien, sondern im Gegenteil als Schutzbehauptung für den Mangel ernsthafter intellektueller Anstrengung, so daß sich die Fortdauer stereotyper Vorstellungen vom Christentum mit einer geringen Kenntnis des Christentums verbindet. Solcher Abneigung gegen theologische Reflexion setzen die Autoren von *Christianity in Jewish Terms* eine reflektierte Theologie entgegen, die Glauben und Denken nicht als Gegensätze, sondern als spannungsvolle Einheit betrachtet. Nur ein durchdachter Glaube könne sich in der modernen Gesellschaft behaupten und sich auf die notwendige kritische Auseinandersetzung über die Lebensfragen unserer Zeit einlassen.¹⁹

18) Vgl. David Fox Sandmel, Rosann M. Catalano, Christopher Leighton (Ed.), *Irreconcilable Differences?*, Westview Press 2001, 1-11 (Introduction), bes. 5-7.

19) Vgl. Ochs/Sandmel (Anm. 5), 453 f.; Sandmel/Catalano/Leighton (Anm. 18), 8-11.

Praktische Einwände

Die praktischen Einwände betreffen die Gefährdung der jüdischen Gemeinschaft durch Judenmission und Mischehen. Schlechte Erfahrungen mit dem Christentum wie auch mit dem aufgeklärten Humanismus der Neuzeit, der Juden zur Aufgabe der Religion zugunsten einer humanistischen Ethik verleitete, sind nicht vergessen. Dazu kommt heute die Befürchtung, die starke Hinwendung christlicher Theologen zu ihren jüdischen Wurzeln könnte zu einer „Enteignung“ der jüdischen Quellen führen. Auch *Dabru Emet* nimmt diese Bedenken ernst. In den Erläuterungen zur 7. These werden als Gefährdungen genannt: kulturelle und religiöse Assimilation, Verfälschung traditioneller Gebetsformen, Mischehen und Konversion zum Christentum. Aber die Autoren vertreten die Auffassung, man dürfe diesen Gefahren nicht ausweichen und müsse ihnen nicht erliegen.

Für einen Dialog, der sich der eigenen Überzeugung verpflichtet weiß und deshalb ohne Angst den Austausch mit Menschen anderer religiöser Überzeugung wagt, hat *David Novak* einen Kriterienkatalog entwickelt, der folgende Fehlformen ausschließt: „*Disputation, Proselytization, Syncretism, Relativism and Triumphalism*“.²⁰ Die Fehlform der *Disputation* geht von der Konfrontation aus: Was der Andere vertritt, kann nur falsch sein und ist daher immer abzulehnen. Der *Proselytismus* mißbraucht den Dialog als Mittel zur Bekehrung, achtet ihn nicht als Wert in sich selbst. Der *Synkretismus* nimmt weder das Judentum noch das Christentum als Offenbarungsreligion ernst, sondern ersetzt beide durch das Konstrukt einer neuen Religion und verführt daher zur Idolatrie. Der *Relativismus* verharmlost den Glauben zu einer privaten Ansichtssache. Die Fehlform des *Triumphalismus* schließlich verwechselt die Überzeugung, die eigene Religion sei die höchste Wahrheit, mit dem Anspruch, schon jetzt und allein im vollen Besitz der Wahrheit zu sein und deshalb die Vollendung der Geschichte durch Gott vorweg nehmen zu dürfen.

Emotionale Argumentation

Die dritte Barriere, die eine angstfreie, offene Begegnung der Juden mit Christen und Kirchen versperrt, ist emotionaler Art: Können wir euch vertrauen? Genügen wenige Jahrzehnte kirchlicher Worte und Taten – so ehrlich sie gemeint sind – für eine glaubhafte, verlässliche Gewißheit, daß sich

20) David Novak, *Introduction: What to Seek and What to Avoid in Jewish-Christian Dialog: Christianity in Jewish Terms* (Anm. 5), 1-6.

das Christentum von seiner fast zweitausendjährigen Feindschaft und Verachtung des Judentums bekehrt hat, daß die Kirche alle Anstrengungen zur Umkehr (*Teshuva*) geleistet hat? Robert Chazan schließt seinen ausgewogenen Überblick über die wechselvolle, meist dunkle Geschichte zwischen Christen und Juden mit der Darstellung des Neuanfangs nach der Schoa und der vorsichtigen Hoffnung: Ob diese positiven Anzeichen einer neuen Zusammenarbeit und eines neuen gegenseitigen Respekts von Dauer sind, wird sich erst im Laufe der Zeit erweisen.²¹ Vertrauenseinbrüche, wenn plötzliche Störungen das Gesprächsklima beeinträchtigen, zeigen, wie schnell vernarbte Wunden wieder aufbrechen, wie schwankend die Brücke ist, auf der wir uns bewegen. Auch engagierte Katholiken tun sich oft schwer mit der Erkenntnis, daß der Weg der Kirche nicht geradlinig und unser Verhalten oft widersprüchlich ist. Dennoch setzen sie den Weg der Verständigung fort. Der durch die Last der Geschichte bedingte Mangel an Vertrauen in den christlichen Partner ist zweifellos das größte Hindernis, das es auf dem Weg zueinander und miteinander zu überwinden gilt.

Der „Sitz im Leben“ von Dabru Emet

Angesichts solcher Schwierigkeiten ist die Initiative von *Dabru Emet* ein mutiger, richtungsweisender Vorstoß einer kleinen jüdischen Elite. Doch *Dabru Emet* und *Christianity in Jewish Terms* verdienen einen Prozeß des Nachdenkens und der kritischen Prüfung, denn die Autoren setzen sich mit drei unübersehbaren Gegebenheiten auseinander. *Erstens* nehmen sie zur Kenntnis, daß die säkulare, pluralistische Gesellschaft eine Situation eröffnet, in der die Juden – nicht zuletzt wegen der Gründung des Staates Israel – nicht mehr eine wehrlose Minderheit darstellen und in der Religion einerseits erheblich an Einfluß verloren hat, andererseits durch die Lebensfragen der Gesellschaft herausgefordert ist.²² Sie stellen die Frage, welche Aufgaben dem Judentum von Gott her in der säkularen Welt und unter den Weltreligionen zukommt. *Zweitens* nehmen sie zur Kenntnis, daß sich die Kirchen seit der Schoa sichtlich verändert haben. Das Studium des christlichen Glaubens habe auch ihren eigenen Glauben und ihr Denken bereichert. Sie ermutigen andere, dieselbe Erfahrung zu machen. *Drittens* nehmen sie zur

21) Vgl. Robert Chazan, *Christian-Jewish Interactions over the Ages: Christianity in Jewish Terms* (Anm. 5), 7-4.

22) Vgl. Ochs/Sandmel (Anm. 5), 449 f.

Kenntnis: „Die meisten Juden haben die tiefen sozialen Konsequenzen dieses Wandels im christlichen Glauben erfahren, aber wenige Juden nehmen die religiösen Quellen dieses Wandels wahr, und noch weniger versuchen die Auswirkungen einzuschätzen, die sich heute und in Zukunft für das jüdische Leben ergeben.“²³ Deshalb plädieren sie dafür, die religiös-theologischen Fragen mit Priorität auf die Agenda des christlich-jüdischen Dialogs zu setzen. All das ist nicht Wiederholung des schon immer Gewußten, sondern Aufbruch in theologisches Neuland.

23) *Christianity in Jewish Terms* (Anm. 5) Preface XI.

Judentum und Gebet – heute

Religion und das Projekt „Zukunft“

Walter Homolka*

1998 war ich mit der Herausgabe des neuen Jüdischen Gebetbuches „*Sefer ha-Tefilot*“ beschäftigt. Ein niederländischer Kollege bekam den fertigen Band in die Hände und meinte leicht abschätzig: ein Buch, ob das nicht etwas altmodisch sei. Heute könne man doch auf dem Computer für jeden Gottesdienst Texte maßschneidern, aus vielen Alternativen auswählen, hier etwas anreichern und da etwas weglassen.

Was heute durch Computer und Internet zu einer unendlichen Vielfalt der Kombinationen und Möglichkeiten angewachsen ist, hat schon vor einem Vierteljahrhundert seinen Anfang genommen. Als 1975 in den Vereinigten Staaten das neue Gebetbuch „*Gates of Prayer*“ eingeführt wurde, war das spirituelle Schlaraffenland ausgebrochen: zehn verschiedene Schabbat-Gottesdienste, fünf unterschiedliche Ordnungen für die Torahlesung und

* Rabbiner Dr. Walter Homolka ist Dozent am Abraham Geiger Kolleg Potsdam und Autor zahlreicher Bücher zum Verständnis des zeitgenössischen Judentums. Bis 2000 war er Landesrabbiner der Israelitischen Kultusgemeinden von Niedersachsen.

Festvortrag aus Anlaß der Überreichung der Leopold-Moses-Medaille 2002 des Instituts der Geschichte der Juden in Österreich an Rabbiner Dr. Walter Homolka am 10. Juni 2002 in Wien, erstveröffentlicht in: *Keschet*, Mitteilungsblatt der Union progressiver Juden in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Jg. 7, Juli-August 2002, 4-5.