

„Was bringt uns die Begegnung?“ Über die Motivation jüdischer Gesprächspartner im christlich-jüdischen Dialog

Jutta Koslowski*

Der christlich-jüdische Dialog gehört seit der Katastrophe der *Schoa* zu den Grundanliegen der christlichen Kirchen in Deutschland. Frühe Meilensteine für dieses zunächst nur zögerliche Umdenken sind beispielsweise das *Stuttgarter Schuldbekenntnis* (1945)¹, das *Darmstädter Wort* (1947)², die *Seelisberger Thesen* (1947)³, das *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) und die *Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit* (1947), der *Freiburger Rundbrief* (gegr. 1948), die *Woche der Brüderlichkeit* (seit 1952).

Zwar gibt es auch entsprechende Gremien auf jüdischer Seite wie etwa das *International Jewish Committee for Interreligious Consultations* (IJCIC), doch insgesamt geht die Initiative zum Gespräch vor allem von *christlicher* Seite aus. Nach der systematischen Vertreibung und Ermordung der europäischen Juden gab es verständlicherweise nur noch wenige, die zum Dialog bereit waren.

* Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal, Lehrbeauftragte für ökumenische Theologie und interreligiöse Begegnung an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg; Pfarrvikarin in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Der Beitrag ist die bearbeitete und gekürzte Version ihres Vortrags zur Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit in Bielefeld am 9. März 2014.

1) Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Erklärung gegenüber den Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 19. Oktober 1945* (Stuttgarter Schuldbekenntnis), in: Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/München 1989, 528 f.

2) Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Ein Wort zum politischen Weg unseres Volkes* (Darmstädter Wort), in: FrRu 1 (1948) 6–8; vgl. Martin Greschat (Hg.), *Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis*, Neukirchen-Vluyn 1985, 85 f.

3) Seelisberger Thesen, in: FrRu II. Folge (1949/1950) Nr. 8/9, 5–6; vgl. Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum* (Anm. 1), 646 f.

Schon im Mittelalter⁴ hatten die sogenannten „Zwangsdisputationen“ die Bereitschaft zu einem Gespräch weitgehend erstickt. Außerdem waren diese Gespräche, die ausschließlich von Christen ausgingen, mit massiven Drohungen verbunden: Wenn es den jüdischen Gesprächspartnern nicht gelang, ihre christlichen Kontrahenten zu überzeugen, drohten ihnen und ihren Gemeinden Verfolgung und Pogrome.⁵ Es ging nicht darum, sich gegenseitig zuzuhören, sich besser kennen zu lernen und voneinander zu lernen, sondern die Juden zu *bekehren*.

Disputation zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten.

Holzschnitt von
Johann von Armsheim (1483).



Zu Beginn des 20. Jh. hat es mehrere Ansätze zu einem Dialog zwischen Juden und Christen gegeben, initiiert von jüdischen Denkern wie Hermann Cohen (1842–1918), Benno Jacob (1862–1945), Leo Baeck (1873–1956), Max Dienemann (1875–1939)⁶, Eduard Strauss (1876–1952), Max Wiener (1882–1950), Franz Rosenzweig (1886–1929) und Martin Buber (1878–1965).⁷

4) Am bekanntesten sind die *Disputation von Paris* (1240) zwischen dem konvertierten Juden Nikolaus Donin und vier renommierten Rabbinern, die *Disputation von Barcelona* (1263) zwischen Rabbi Moses ben Nachman und Fra Pablo Christiani sowie die *Disputation von Tortosa* (1413/14) zwischen Rabbiner Josef Albo und Geronimo de Santa Fé. – In Deutschland fand die letzte Zwangsdisputation im Juli 1704 am Hof zu Hannover statt. Zum Mendelssohn – Lavater Streit vgl. Robert Raphael Geis, *Geschichte des christlich-jüdischen Religionsgesprächs*, in: ders., *Gottes Minorität. Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte der Juden in Deutschland*, München 1971, 165–195, hier 189.

5) Infolge der „Niederlage“ bei der Disputation in Paris (vgl. Anm. 4) wurden vierundzwanzig Wagenladungen mit kostbaren Handschriften der Tora verbrannt.

6) Vgl. Rabbiner Dr. Max Dienemann, *Judentum und Christentum*, Frankfurt a.M. 1914, neu hg. von Chajm Guski, Gelsenkirchen 2014.

7) Zu ihren bahnbrechenden Ansätzen vgl. Robert Raphael Geis / Hans-Joachim Kraus (Hg.), *Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933*, München 1966.

Martin Buber war es auch, der in seinem berühmten „Zwiegespräch“ mit dem evangelischen Theologen Karl Ludwig Schmidt (1891–1956) am 14. Januar 1933 im jüdischen Lehrhaus in Stuttgart die jüdischen Bemühungen um einen jüdisch-christlichen Dialog buchstäblich bis zum letzten Moment vorangetrieben hat.⁸

Mit der Machtergreifung Hitlers nur zwei Wochen später (30. Januar) und der Vertreibung und Ermordung der europäischen Juden kam das jüdisch-christliche Gespräch zum Erliegen. Was *nach* den Jahren der Schreckensherrschaft begann, war etwas Neues: kein *jüdisch-christliches*, sondern ein *christlich-jüdisches Gespräch*, denn die Initiative ging diesmal von christlicher Seite aus. Was vor der *Schoa* an Hoffnungen von jüdischer Seite auf ein positives Verhältnis zum Christentum bestanden haben mag, das hatte sich auf grausame Weise als Illusion erwiesen. Woran also anknüpfen? Warum noch einmal einen Dialog mit Christen beginnen? So wie Martin Buber, der in der Zeit *vor* der *Schoa* einer der letzten gewesen war, der sich dem Gespräch gestellt hat, und nun, *nach* 1945, einer der ersten war, der den abgerissenen Gesprächsfaden wieder aufnahm, gemeinsam mit Leo Baeck, der als Überlebender des Konzentrationslagers Theresienstadt die Größe besaß, unter völlig veränderten Bedingungen den Dialog fortzusetzen.

Begreiflicherweise waren es nur vereinzelte Juden, die derart zum Gespräch bereit waren. Nicht selten wurden sie sogar des Verrats am Judentum und der Zusammenarbeit mit den Tätern verdächtigt. Christen sollten sich deshalb immer wieder bewusst machen, dass dieser Dialog für unsere jüdischen Gesprächspartner keine Selbstverständlichkeit ist, und dass sie möglicherweise einen hohen Preis dafür zahlen. Für uns Christen hat der christlich-jüdische Dialog einen Eigenwert: Wir lernen unsere eigenen Wurzeln und unsere Herkunft kennen, und wir können uns unserer eigenen Schuldgeschichte stellen. Aber: *Was bringt die Begegnung unseren jüdischen Gesprächspartnern?* Diese Frage wird nicht oft gestellt, und wenn, dann eher verhalten und leise, denn die Antwort ist problematisch.

8) Martin Buber, *Kirche, Staat, Volk, Judentum. Aus dem Zwiegespräch mit Karl Ludwig Schmidt im jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933*, in: Martin Buber, *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933–1935*, Berlin 1936, 149–166; vgl. „*Das menschliche Handeln und seine Problematik*“. Eine Aussprache zwischen Martin Buber und Emil Brunner, mit einem Vorwort von Bernhard Casper und einem Nachwort von Christoph Michel, in: FrRu NF 6 (1999) 23–53.

Zu gewichtig sind die negativen Argumente. Bekannt ist die Position des orthodoxen Rabbiners *Joseph Soloveitchik*, wonach Juden mit Christen allenfalls über ethische Themen diskutieren können;⁹ Fragen der Religion stehen, so Soloveitchik, nicht zur Diskussion. Darum wird im orthodoxen Judentum der interreligiöse Dialog (nicht nur, aber insbesondere mit Christen) abgelehnt.¹⁰ Eine Ausnahme ist der orthodoxe Rabbiner *David Hartman*, ein Schüler Soloveitchiks, der mit seinen theologisch fundierten Beiträgen den Dialog bereichert.¹¹ Doch auch *konservativen* und *liberalen* Juden, die sich für das Gespräch mit dem Christentum interessieren, fällt die Antwort auf die Frage: *Was bringt die Begegnung?* nicht leicht.

Rabbiner Joseph Soloveitchik
(vgl. auch S. 280, Anm. 3).

Foto: Yeshiva University, New York.



Eine der wohl am häufigsten genannten Begründungen für das Engagement im christlich-jüdischen Dialog ist, dass er ein hilfreiches Mittel sein kann, dem Antisemitismus entgegen zu wirken. Dennoch ist die Begründung „lasst uns mit den Christen reden, damit sie uns in Zukunft nicht mehr umbringen“, nur der kleinste gemeinsame Nenner.

9) Joseph Soloveitchik, *Confrontation*, in: *Tradition. A Journal of Orthodox Thought*, Jg. 6 (1964) 5–28; vgl. Christian M. Rutishauser, *Josef (sic!) Dov Soloveitchik. Eine Einführung in sein Denken*, Rezension von Aharon Schear-Yashuf, in: *FrRu NF* 13 (2006) 307–310.

10) Anm. d. Red.: Prof. Yizhak Ahren widerspricht dieser These, vgl. *FrRu NF* 21 (2014) 226 f.

11) Vgl. David Hartman, *Conflicting Visions. Spiritual Possibilities of Modern Israel*, New York 1990; ders., *Jews and Christians in the World of Tomorrow*, in: *Immanuel*, Nr. 6 (1976) 70–81; ders.: *Judaism Encounters Christianity Anew*, in: Eugene Fisher (Hg.), *Visions of the Other. Jewish and Christian Theologians Assess the Dialogue*, Studies in Judaism and Christianity, New York 1984, 67–80; David Hartman, *On the Possibilities of Religious Pluralism from a Jewish Viewpoint*, in: *Immanuel*, Jg. 16 (1983) 101–118; ders., *Pluralism and Revelation*, in: ders., *Conflicting Visions*, 254–266.

Eine wesentlich positivere Begründung ist der Hinweis auf gemeinsame Grundüberzeugungen und ethische Werte. Für die Erfüllung der jüdischen Pflicht des *tikkun ha-olam* („Reparatur / Wiederherstellung der Welt“)¹² ist eine Zusammenarbeit mit allen „Menschen guten Willens“ nötig. Daraus ergibt sich ein breites Spektrum von Aufgaben und praktischen Fragen, die für Juden und Christen von gemeinsamem Interesse sind (Pränataldiagnostik, Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe, Abrüstung und Umweltschutz, Solidarität mit dem Staat Israel). Abstrakt-theologische Themen, wie sie traditionell von christlicher Seite für das Gespräch vorgeschlagen wurden (z. B. Anknüpfungspunkte im Judentum für trinitätstheologische Spekulationen), treten dagegen in den Hintergrund. Beim Dialog mit Schwerpunkt auf dem Bereich der Ethik ist das Judentum gleichsam bei sich selbst zuhause; zugleich erinnert dies an die oben skizzierte Position von Soloveitchik, der dem religiösen Dialog insgesamt kritisch gegenüber steht.

Eine weitere, zwar weit verbreitete, aber oberflächliche Begründung für die Beteiligung am interreligiösen Dialog ist schlichtweg Höflichkeit. Juden werden nicht selten von Christen für Vorträge angefragt, und da möchte man nicht Nein sagen, zumindest nicht immer.¹³ Diese Höflichkeit ist gleichwohl hoch einzuschätzen.

Manche jüdischen Gesprächspartner beteiligen sich am Dialog auch aus einer Art Fürsorge für die christliche Religion. Juden ist bewusst, wie viel wir Christen vom Gespräch mit ihnen profitieren können, nicht weil wir dadurch *jüdischer* würden, sondern weil wir *christlicher* werden, wenn wir unseren Glauben im Geist seines Ursprungs erneuern. Christlich-jüdischer Dialog als eine Art Gefälligkeit für die christlichen Gesprächspartner?

Dieser Auffassung entspricht die viel zitierte These von der „Asymmetrie“ im christlich-jüdischen Dialog. Christen brauchen das Gespräch mit dem Judentum, aber nicht umgekehrt.¹⁴ In deutlichen Worten hat diese These R. J. Zwi Werblowsky formuliert:

12) Vgl. Clemens Thoma, *Erneuerung der Welt in jüdischer Tradition und Mystik*, in: FrRu NF 10 (2003) 82–88, hier 86 ff.

13) Vgl. Georg Langenhorst, *Lena Gorelik: „... nicht besonders religiös“*, in: FrRu NF 21 (2014) 42–54, hier 53.

14) Vgl. Joel Berger, *Für unser Selbstverständnis benötigen wir die Christen und ihre Kirche nicht*, in: FrRu NF 5 (1998) 263–265.

„Es wird des öfteren vom christlich-jüdischen Dialog gesprochen, vom Gemeinsamen und vom Trennenden. Es liegt mir sehr daran zu betonen, dass das Unikum an diesem Dialog [...] die wesenhafte Asymmetrie in diesem speziellen dialogischen Verhältnis ist. [...] Im Dialog [...] stößt der Christ auf den Juden als einen notwendigen Aspekt seiner Konfrontation mit sich selbst. Der Christ stößt nicht nur auf das Judentum des ‚Alten Testaments‘ und nicht nur auf die ‚Synagoge‘, wie sie als Ärgernis oder anderswie neben ihm steht. Das Judentum ist Teil seines Selbstverständnisses. [...] Der Jude, der sein eigenes Judentum konfrontiert, stößt *nicht*, essentialiter, auf das Christentum. [...] Der Jude kann, ohne seiner jüdischen Identität Abbruch zu tun, in seinem Judentum leben und sich dabei genauso wenig theoretisch um den Christen kümmern wie um den Heiden oder Eskimo, ohne dabei aufzuhören, authentischer Jude zu sein. [...] Dies macht beileibe den Dialog nicht unmöglich, doch schafft es eine Asymmetrie. Juden und Christen, die sich in Ehrlichkeit und Authentizität dem Dialog stellen wollen, sollten sich dieser tiefgreifenden und wesenhaften Asymmetrie bewusst sein. Ein christlich-jüdischer Dialog, der auf dem Wahngelbilde einer gegenseitigen Symmetrie beruht, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt.“¹⁵

Begegnung auf Augenhöhe – par cum pari

Das „Wahngelbilde einer gegenseitigen Symmetrie“ – was ist dies anderes als die Forderung nach einem „Dialog auf Augenhöhe“, *par cum pari*, die nach allgemein verbreiteter Überzeugung zu den Grundvoraussetzungen eines jeden interreligiösen Dialogs gehört? Deshalb ist die These von der Asymmetrie im christlich-jüdischen Dialog heute in die Kritik geraten. Die „historische Asymmetrie“ zwischen den beiden Religionen beruht darauf, dass das Christentum aus dem Judentum entstanden ist. Aber hat deshalb das Judentum die Auseinandersetzung mit dem Christentum nicht nötig? Für die Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs ist es außerordentlich wichtig, die Frage *Was bringt uns die Begegnung?* zu beantworten, und zwar für Juden ebenso wie für Christen. Denn damit dieser Dialog eine tragfähige Basis und eine gesicherte Zukunft hat, ist es notwendig, dass *beide* Gesprächspartner ihn als gewinnbringend erleben. Auf die Dauer reicht es nicht aus, das Gespräch nur dem Ande-

15) R. J. Zwi Werblowsky, *Tora als Gnade*, in: *Kairos*, Neue Folge, Jg. 15, 1973, 156–163, hier 156.

ren zuliebe zu führen. Für mich als Christin ist die Frage *Was bringt der christlich-jüdische Dialog den jüdischen Gesprächspartnern?* schwierig zu beantworten. Zu groß ist dabei die Gefahr, wieder in den alten Imperialismus zurückzufallen und den Dialog zu dominieren, und es wäre geradezu lächerlich, sich den jüdischen Gesprächspartnern anzubiedern nach dem Motto: „Seht mal, wie gut es für euch ist, wenn ihr mit uns redet!“ Nein, Juden sollten für sich selbst entdecken, was ihnen das Gespräch mit uns Christen „bringt“.

Einige jüdische Dialogpartner haben ihre Erfahrung bereits in Worte gefasst. Auf diese Stimmen zu achten, bezeichne ich als *hörende Theologie*. Dieser Begriff bedeutet, dass die christlichen Partner bewusst ihre aktive Rolle im Gespräch beschränken und lernen, auf den Gesprächspartner zu hören. Das Dialoggeschehen sollte vorzugsweise von jüdischer Seite bestimmt werden, und zwar sowohl was die *Inhalte* betrifft als auch in Bezug auf *formale Aspekte* (etwa die Wahl von Zeiten, Orten und Gesprächspartnern). Dadurch soll ein Gegenakzent gesetzt werden zu der jahrhundertelangen Bevormundung von Juden durch Christen.

Juden, die sich am christlich-jüdischen Dialog beteiligen (eine noch kleinere Minderheit innerhalb dieser Minderheit) und daraus eine Bereicherung für ihre eigene Glaubensgemeinschaft erwarten, sind überzeugt, dass zwischen beiden Religionen eine enge Beziehung besteht, sodass keiner vom Anderen lassen kann. Oft wird diese Nähe im Bild von *Mutter- und Tochterreligion* beschrieben (eine „historische Asymmetrie“, vgl. Werblowsky).

In neuerer Zeit werden Judentum und Christentum vermehrt als *Schwesterreligionen* oder – um eine noch größere Nähe zum Ausdruck zu bringen – als *Zwillingsreligionen* bezeichnet. Dies trägt der Tatsache Rechnung, dass das (rabbinische) Judentum in seiner heutigen Gestalt zeitgleich mit dem Christentum entstanden ist. Nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und dem Ende des Opferkults und der Priesterschaft sind Judentum und Christentum zwei unterschiedliche Wege gegangen, um aus diesem Untergang einen Neuanfang werden zu lassen. Im Judentum ist die Tradition der Rabbinen entstanden, die *Mishna* und der *Talmud* sowie der synagogale Gottesdienst. Im Christentum wurde die Hebräische Bibel durch die Schriften des „Neuen Testaments“ erweitert, und der Tempelkult wurde durch den Glauben an Jesu Opfertod am Kreuz ersetzt. Weil also Judentum und Christentum die gleiche Geburtsstunde verbindet und sie derselben historischen

Situation entstammen, haben *beide* einander viel zu sagen – ganz abgesehen davon, dass sie seit zweitausend Jahren mit- und nebeneinander existieren und sich gegenseitig beeinflusst haben.¹⁶ Aber auch die ältere Vorstellung von *Mutter- und Tochterreligion* steht für eine enge Bindung: Denn sollte die Mutter die Entwicklung ihrer Tochter nicht mit Aufmerksamkeit und Sorge begleiten – und sogar Mitverantwortung tragen für das, was sie tut?

Der enge Zusammenhang zwischen Juden und Christen wurde in den *Seelischer Thesen* (1947), bei deren Formulierung auch Juden mitgewirkt haben, zum Ausdruck gebracht. Der Glaube an den Einen Gott, die hebräische Bibel, Jesus als jüdischer Lehrer und das Doppelgebot der Liebe wurden als grundlegende Gemeinsamkeiten von Judentum und Christentum benannt.

Mehr als sechzig Jahre später wurden diese Aussagen in den *Zwölf Berliner Thesen* erweitert und aktualisiert.¹⁷ Als Motivation für den Dialog wird darin u. a. „die gemeinsame Sendung von Juden und Christen zur Vorbereitung der Welt auf das Reich Gottes“ (*tikkun ha-olam*) und damit eine „inhärente Verbundenheit von Christen und Juden“ benannt.¹⁸ Außerdem wird darauf hingewiesen, dass wir durch das wechselseitige Studium religiöser Texte „von- und miteinander lernen können“.¹⁹ Hier wird also explizit gesagt, dass auch jüdische Gesprächspartner im interreligiösen Dialog etwas *lernen* und durchaus Bereicherung erfahren können.

Bedeutend aussagekräftiger als gemeinsame christlich-jüdische Verlautbarungen sind – im Sinne einer „hörenden Theologie“ – *jüdische Stellungnahmen zum christlich-jüdischen Dialog*, vor allem das Dokument DABRU EMET²⁰ (2000), das ein neues Zeitalter für den christlich-jüdischen Dialog proklamiert. Das von etwa 170 Rabbinern und jüdischen Gelehrten unter-

16) Vgl. Michael Hilton, „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“ (Berlin 2000); Rezension von Clemens Thoma, in: FrRu NF 8 (2001) 63–65.

17) *Zur Schaffung eines neuen Verhältnisses zwischen Juden und Christen*, in: *Zeit zur Neuverpflichtung. Christlich-jüdischer Dialog 70 Jahre nach Kriegsbeginn und Schoa*, St. Augustin 2009, 15–23; vgl. FrRu NF 17 (2010) 153.

18) Ebd., 19.

19) Ebd., 22.

20) „DABRU EMET“. *Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 11. September 2011*, in: FrRu NF 8 (2001) 114–117; vgl. Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2: *Dokumente von 1986–2000*, Paderborn/Gütersloh 2001, 974–976.

zeichnete Dokument behauptet, dass sich in den vergangenen Jahren „ein dramatischer und unvorhersehbarer Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen vollzogen“ habe.²¹ Judentum und Christentum sind unweigerlich miteinander verbunden, weil „Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind“.²²

Zum Abschluss noch einige sehr persönliche Aussagen jüdischer Gesprächspartner zur Frage, warum sich der Dialog für sie lohnt.

Der liberale Rabbiner *Albert Friedlander* (1927–2004)²³ schrieb in einem Kommentar zu DABRU EMET:

„Für mich, und für die meisten Rabbiner, die sich einem wirklichen Dialog geöffnet haben, ist der christlich-jüdische Dialog eine Erweiterung des religiösen Lebens, in der die eigene religiöse Praxis gestärkt und erweitert wird. Schon die Tatsache, dass meine Praxis von meinen christlichen Freunden geehrt und anerkannt wird, bestätigt mich in meinem Alltagsleben und in meinem Glauben.“²⁴

Das Fazit des Reform-Rabbiners *Schalom Ben-Chorin*, der sich jahrzehntelang im christlich-jüdischen Dialog engagiert hat, stellt eine ausgesprochene Minderheitsmeinung dar:

„Hat er [der Jude, der sich auf den Dialog einlässt] wirklich nur aus Gründen der Opportunität, des Taktes, der Apologie oder der geistig-geistlichen Redlichkeit zu antworten, wenn er auf seinen jüdischen Wesenskern hin von der Kirche her gefragt wird? Hat er von sich aus dieses Gespräch nicht ebenso als Auftrag zu erfassen wie sein christliches Gegenüber? Was zunächst nur wie Bescheidenheit erscheinen mag, der Verzicht auf eine Botschaft, die allen Völkern gebracht werden muss, kann in Wirklichkeit ein unbewusster Hochmut sein, der im tieferen Desinteresse am Anderen wurzelt: möge er seiner Wege gehen, wenn er nur unsere Kreise nicht stört. [...] Der Jude [...] soll durchaus im Bewusstsein des eigenen Sendungsauftrags (Jes 49,6; 56,4–8) in diesen Dialog eintreten, er soll aber zugleich wissen, dass er [...] diesen Auftrag verfehlt hat, und dass es die Kirche war, die das Wort Gottes bis auf die fernsten Inseln

21) Ebd., 974.

22) Ebd.

23) Vgl. Hans Hermann Henrix, *In memoriam Albert Friedlander*, in: FrRu NF 12 (2005) 73 f.

24) Rainer Kampling / Michael Weinrich (Hg.), *Dabru Emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 183, vgl. die Rezension von Hanspeter Heinz, in: FrRu NF 11 (2004) 140 f.

trug [...], dass aber diese Verkündigung in einem Sinne erfolgt ist, dem wir nun wiederum das Selbstverständnis Israels – sozusagen kontrapunktisch – entgegenzustellen haben.“²⁵

Ben-Chorin zieht sein persönliches Fazit aus der langjährigen Dialogerfahrung: „Ich habe im Gespräch mit Christen nicht nur gelernt, das Eigene klarer und schöner, tiefer und bedeutsamer zu sehen, als es mir vorher möglich war. – Ich wurde auch beglückt von dem Licht des Glaubens, das sich dem entzückten Auge immer wieder gewaltig aufblitzend dartat, und mehr als einmal musste ich an das Wort Jesu über den Hauptmann zu Kapernaum denken: ‚Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden‘ (Mt 8,10).“²⁶

Auch *Michael Wyschogrod* (Modern Orthodox Movement) erfährt die *theologische* Auseinandersetzung für seinen eigenen Glauben als bereichernd: „Das Christentum ist Erbe einer außerordentlich reichen theologischen Tradition. Das Judentum hat aus verschiedenen Gründen seine aktivsten Energien nicht in das theologische Unternehmen investiert. Um diese Tatsache korrekt zu interpretieren, ist eine beachtliche Vertrautheit mit der christlichen Theologie erforderlich. Wenn dies geschieht, lernt der jüdische Theologe die Struktur seines Glaubens besser verstehen, weil er sie mit einer andersartigen Strategie vergleichen kann, mit einer, die nicht aus seiner Tradition genommen ist. Das Resultat ist, dass der Dialog mit einer so spitzfindigen Theologie wie der christlichen das Judentum theologisch fördert und es zwingt, Probleme zu untersuchen, auf die es von sich aus nicht gekommen wäre.“²⁷

Es ließen sich noch weitere Beispiele zitieren, auf welche Weise der christlich-jüdische Dialog auch die jüdischen Gesprächspartner inspiriert. Vielleicht lassen sie sich mit den Worten von Arthur Gilbert so zusammenfassen: „*We both sense, somehow, that God will address us through the other.*“²⁸

25) Schalom Ben-Chorin, *Das christlich-jüdische Glaubensgespräch – für den Juden*, in: ders., *Im jüdisch-christlichen Gespräch*, Reihe *Pro Israel*, Berlin 1962, 145–149, hier 146.

26) Ebd., 149. Vgl. Schalom Ben-Chorin, *Möglichkeiten und Grenzen des christlich-jüdischen Gesprächs*, in: ders., *Das Judentum im Ringen der Gegenwart*, Evangelische Zeitstimmen, Bd. 22/23, Hamburg 1965, 30–45.

27) Michael Wyschogrod, *Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?* In: *Evangelische Theologie*, Jg. 34, 1974, 222–236, hier 224.

28) Arthur Gilbert, *The Mission of the Jewish People in History and in the Modern World*, in: *Lutheran World*, Jg. 11, 1964, 296–310, hier 296.