

Jehoschua Ahrens<sup>1</sup>

## Zum jüdisch-christlichen Dialog im deutschsprachigen Raum

Mit dem Jubiläumsjahr 2021 zu *1700 Jahren jüdischem Leben in Deutschland* wird deutlich, dass wir auf eine lange Geschichte der Beziehungen zwischen der christlichen Mehrheit und der jüdischen Minderheit in Deutschland blicken. Man könnte sogar argumentieren, dass das Judentum bereits vor dem Christentum in Deutschland war. Lange Zeit jedoch sind die christlich-jüdischen Beziehungen im besten Fall von einem Nebeneinander und ansonsten von Ausgrenzung, Diskriminierung, Verfolgung und – im schlimmsten Fall – auch von Vernichtung bestimmt.

Maßgebend für die christliche Haltung gegenüber Juden und dem Judentum waren vor allem die Lehren von Augustinus. Demnach waren zwar Juden die Nachfahren des biblischen Israel, aber sie wurden von Gott verstoßen und mit Zerstreung bestraft. Juden fungierten quasi als Zeugen der christlichen Erwählung und sollten den Christen dienen. Zwar wurden Juden als einzige Minderheit in der christlichen Gesellschaft anerkannt und durften sich mehr oder weniger autonom selbst verwalten, allerdings nur als Bürger zweiter Klasse, die von vielen Berufen und vom Sozialleben ausgeschlossen waren und deren Lebensumstände immer vom Wohlwollen der jeweiligen Herrscher abhingen. Für Christen waren die Juden Fremde und galten als Gottesmörder, die halsstarrig und blind an ihrer anachronistischen und gesetzestarrten Religion festhielten und echte Erlösung ablehnten. Später kam zu diesem theologischen Antijudaismus auch ein irrationaler Judenhass hinzu, etwa in Form einer Dämonisierung des *Talmuds* und der Vorwürfe der Brunnenvergiftung oder der Hostienschändung.

Die Reformation änderte an diesem grundsätzlich negativen Judenbild nichts. Diese »Lehre der Verachtung«, wie sie Jules Isaac später nannte, zog sich durch die Jahrhunderte; letztlich war sie bis weit ins 20. Jahrhundert hinein tief in der christlichen Lehre und Praxis verankert, auch wenn die christliche Haltung gegenüber Juden zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten variierte.

Im Judentum spielte das Christentum lange Zeit kaum eine Rolle. Im *Talmud* gibt es nur ganz wenige Verweise auf das Christentum – wenn überhaupt. Im frühen Mittelalter waren die meisten Rabbiner von einem biblisch-*talmudischen* Denken geprägt, das nur zwischen Juden einerseits und Nichtjuden andererseits unterschied und dem Christentum keinen speziellen Status einräumte (s. *Jesus in der rabbinischen Tradition*).

Erst durch zunehmende wirtschaftliche und soziale Kontakte zwischen Juden und Christen mussten sich die Rabbiner mit dem Christentum befassen. Interessanterweise erfolgte das nicht im Bereich von Glaubensfragen, sondern des Wirtschaftsrechts. Wenn nämlich Christen den Status von Götzendienern im biblischen Sinne hätten, wäre eine wirtschaftliche Zusammenarbeit mit ihnen nur sehr schwer möglich. Im 13. Jahrhundert entschieden die Ba'alei Tosfot, Enkel und Schüler von Raschi in Frankreich und Deutschland, dass Christen zwar mit der Trinität etwas zum Monotheismus jüdischer Provenienz hinzufügen (hebr. *Schituf*), dies aber für Noachiden erlaubt sei (Komm. zu bSanh 63b). Christen wurden also explizit als Monotheisten und Noachiden akzeptiert –

<sup>1</sup> Jehoschua Ahrens ist Rabbiner in Darmstadt und Beauftragter für den interreligiösen Dialog des Landesverbandes der jüdischen Gemeinden in Hessen.

und nicht als Götzendiener eingestuft. Noch deutlicher drückte es Rabbiner Meiri aus Perpignan Anfang des 14. Jahrhunderts in einem Kommentar zum Götzendienst aus. Für ihn haben die Götzendiener der Bibel und des *Talmuds* nichts mit den Nichtjuden seiner Zeit, also den Christen, gemein, sondern Christen teilen sogar grundlegende Werte mit dem Judentum. (M. Meiri, *Bet ha-B'chira, Avoda Sara* 63) Im 17. Jahrhundert bestätigten dies Rabbiner Moses Rivkis (*Be'er Hagoleh*) und andere Rabbiner (M. Rivkis, Komm. zu Schulchan Aruch, *Choschen Mischpat* 425,5).

In der Zeit der Aufklärung und der Emanzipation wuchs die Hoffnung auf jüdischer Seite, dass mit der staatsbürgerlichen Gleichstellung der Juden auch ein Dialog auf Augenhöhe im religiösen Bereich möglich sein würde. Basierend auf älteren Quellen entwickelten die Rabbiner eine positive Haltung zum Christentum, die den Weg zum Dialog ebnet sollte. Das bedeutete auch eine Abkehr von der mittelalterlichen Position, die vom Partikularismus geprägt war.

Ganz entscheidend für die Neuerung der jüdischen Auffassung vom Christentum war der Altonaer Rabbiner Jakob Emden. Er äußerte sich in verschiedenen Werken zum Christentum und hatte einen starken Einfluss. Obwohl Rabbiner Emden selbst ein konservativer Traditionalist war und beispielsweise die *Haskala* (jüdische Aufklärung) ablehnte, orientierten sich nicht nur orthodoxe Rabbiner an seinen Ansichten, sondern auch liberale Denker wie Moses Mendelssohn, Hermann Cohen und Martin Buber. In einem Sendschreiben gegen den Sabbatianismus beschreibt

er die große Verbundenheit und Ähnlichkeit des Christentums mit dem Judentum. Wenn Christen ihren Glaubensprinzipien folgen, die nach Emden gut und gerecht sind, wird es Christen und Juden gleichermaßen gut gehen. Christen nehmen bestimmte Einschränkungen auf sich, die sogar das verbieten, was die *Torah* erlaubt. Jesus wird sehr positiv dargestellt: »Jesus ließ der Welt eine doppelte Güte zuteil werden. Einerseits stärkte er die *Torah* von Moses in majestätischer Art... und keiner unserer Weisen sprach jemals nachdrücklicher über die Unveränderlichkeit der *Torah*. Andererseits beseitigte er die Götzen der Völker und verpflichtete die Völker auf die sieben Noachidischen Gebote, so dass sie sich nicht wie wilde Tiere des Feldes aufführten, und brachte ihnen grundlegende moralische Eigenschaften bei.« (J. Emden, *Seder Olam Rabba*, 35–37; *Sefer ha-Schimusch*, 15–17)

Emden diskutiert detailliert das Neue Testament und kommt zu dem Ergebnis, dass Jesus und seine Nachfolger nie die *Torah* oder das Judentum abschaffen, sondern eine neue Religion für die Heiden erschaffen wollten. Leider hätten das spätere Kirchenführer nicht mehr so verstanden. In seinem Kommentar zu *Pirque Avot* beschreibt er das Christentum als eine »Religion im Dienst an Gott«, eine Religion, die in den Augen Gottes gut und gerecht ist und Er sie deshalb erhält. Emden war Vordenker eines religiösen Pluralismus zum Vorteil aller. Wie er in *Ez Avot* schreibt, sind Christen nicht die Römer oder Babylonier und tragen keine Schuld an der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und deshalb »wird in ihrem Frieden auch unser Frieden sein«. (J. Emden, *Ez Avot*, 46a)

Im 19. Jahrhundert wurde diese Idee weiterentwickelt. Insbesondere der einflussreiche Frankfurter Rabbiner Samson Raphael Hirsch hatte die Vision einer Symbiose von Deutschtum und Judentum. Sein universales Menschheitsverständnis zeigt sich immer wieder in seinen Schriften, beispielsweise in seinem berühmten *Torah*-Kommentar oder auch in den *Neunzehn Briefen*: »Findet Israel nicht sein Ziel in Allverbrüderung der Menschheit? Wird nicht fast auf jeder Seite selbst unserer heutigen Gebete um Förderung dieses Zieles gefleht? An Einem großen Bau arbeiten wir alle, alle Völker [...]: Alles Beitrag zu Einem Bau der Menschheit; Alle hinauferzogen zu Einem Gott!«<sup>2</sup> Weiterhin schreibt er: »Nichtjüdische Menschen aber, die den von der Bibel gelehrteten Gotte des Himmels und der Erde erkennen und sich zur Erfüllung aller allgemeinen menschlichen Pflichten, wie des Verbotes des Mordes, des Diebstahls, der Unkeuschheit etc. verpflichtet bekennen, die stehen nach der Lehre des *Talmud* hinsichtlich der Pflichten von Mensch zu Mensch dem Juden völlig gleich und haben den Anspruch nicht nur auf alle Pflichten der Gerechtigkeit, sondern auch auf den Erweis tätiger Menschenliebe. Überhaupt sind wohl die Weisen des *Talmuds* die einzigen Lehrer einer Religion, die nicht sagen: außer unserem Bekenntnis kein Heil! Sie vielmehr lehren: die Gerechten aller Völker haben Anteil an der ewigen Seligkeit.«<sup>3</sup> Ähnlich wie Hirsch äußerten sich in Deutschland auch weitere orthodoxe Rabbiner theologisch zum Christentum. Manche drückten freilich auch ihre Skepsis aus.

Für das liberale oder Reformjudentum waren Christen zwar ganz selbstverständlich gleichbe-

rechtigt und keine Götzendiener, aber gleichzeitig war die Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie geprägt von einer innerjüdischen Diskussionslage, in der sich die Reformen dem Vorwurf ausgesetzt sahen, christliche Elemente ins Judentum einzutragen. Samuel Hirsch etwa sah das Judentum als dem Christentum überlegen an, weil das Christentum negativ vom Heidentum beeinflusst sei. Ludwig Philippson betrachtete das Judentum als Religion der Vernunft, während er das Christentum abwertend als *Mysterienreligion* bezeichnete, mit dem theologisch gar kein Dialog möglich sei. Leo Baeck verteidigte zunächst das Judentum gegen christliche Polemik und hatte für das Christentum in *Das Wesen des Judentums* zunächst keine positive Einschätzung. Erst später suchte er den Dialog mit dem Christentum und veröffentlichte zahlreiche Aufsätze wie zum Beispiel *Judentum in der Kirche* (1925) oder das einflussreiche Buch *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte* (1938). Ebenso konzentrierte sich die liberale *Leben-Jesu-Forschung* eher auf die Heimholung Jesu ins Judentum und weniger auf seine theologische Bedeutung für das Christentum. Abraham Geiger schrieb beispielsweise: »[A]uch ich halte ihn nicht für Gottes Sohn, nicht für einen Messias, nicht für einen Propheten...«<sup>4</sup> Es waren aber liberale Denker wie Martin Buber oder Schalom Ben-Chorin, die dem Dialog bereits vor der *Schoah* eine Grundlage bereiteten.

Jegliche Dialogbemühung von jüdischer Seite wurde allerdings enttäuscht. Die Hoffnung, dass mit der wissenschaftlichen historisch-kritischen Bibelforschung die antijüdischen Vorurteile korrigiert werden könnten, erwies sich als Irrtum. Der

2 Hirsch, Samson Raphael (1836): *Neunzehn Briefe über Judentum*. Als Voranfrage wegen Herausgabe von »Versuchen« desselben Verfassers »über Israel und seine Pflichten«, Altona, S. 70.

3 Ders. (1912): *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main, S. 450.

4 Geiger, Abraham (1836): *Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden*, namentlich mit Bezug auf Anton Theodor Hartmann, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, Bd. 2, S. 78–92, hier S. 86.

liberale Protestantismus verschärfte sie eher noch. Auch die katholische Kirche hielt unbeirrt an ihrer Lehre fest. Sie lehnte zwar einen rassistischen Antisemitismus als unchristlich strikt ab, kritisierte aber gleichzeitig den angeblichen *schädlichen Einfluss* von Juden in Wirtschaft, Presse und Kultur und den *jüdischen Liberalismus und Bolschewismus*.

Es gab natürlich Einzelpersonen und Gruppen innerhalb der Kirchen, die dem Judentum positiver begegneten, zumeist aus dem Umfeld der sogenannten Judenmission. Auf katholischer Seite gab es eine Petition zur *Judenfrage* während des Ersten Vatikanischen Konzils 1869/1870, die »die Gemeinsamkeiten, nicht mehr das Trennende« und ein »Miteinander« betonte, aber sie wurde nicht zugelassen. Die 1926 gegründete Vereinigung *Amici Israel* bemühte sich um eine bessere Darstellung der Juden in der katholischen Lehre und forderte 1928 eine Änderung der Karfreitagsfürbitte. Nach päpstlichem Dekret wurden die *Amici Israel* allerdings 1928 verboten. In der evangelischen Kirche bekämpften Organisationen wie der *Verein der Freunde Israels* in Basel oder der *Evangelisch-Lutherische Centralverein für Mission unter Israel e.V.* in Leipzig den Antisemitismus in den Kirchen und setzten sich für ein besseres Verhältnis von Christen und Juden ein – theologisch vertraten sie allerdings weiterhin traditionelle Positionen und versuchten Juden für die Taufe zu gewinnen.

Mit der Machtübernahme der Nazis wurde das christlich-jüdische Verhältnis viel schwieriger und Christen und christliche Vereine, die sich für Juden einsetzten, wurden zunehmend ausge-

grenzt oder verboten. Während des Zweiten Weltkriegs war eine christlich-jüdische Zusammenarbeit in den meisten europäischen Ländern praktisch unmöglich. Diese äußerst schwierige Zeit war aber auch der Beginn einer engeren Zusammenarbeit von Christen und Juden. In Großbritannien und der Schweiz beispielsweise kooperierten jüdische und christliche Verbände erstmals partnerschaftlich und offiziell in der Bekämpfung des Antisemitismus und der Flüchtlingshilfe miteinander. Begegnungen und Zusammenarbeit führten zu Vertrauen. Die *Schoah* und ihre Auswirkungen verstärkten auf christlicher Seite das Überdenken des traditionellen Judenbildes. So entstanden bereits während des Krieges oder kurz danach erste christlich-jüdische Gesellschaften in Europa.

Drei internationale christlich-jüdische Konferenzen – 1946 in Oxford, 1947 in Seelisberg und 1948 in Fribourg – stellten die inhaltlichen und organisatorischen Weichen für den Dialog, wie wir ihn heute haben. Insbesondere die zehn Thesen von Seelisberg bereiteten den Grundstein für eine Änderung der christlichen Lehre in Bezug auf das Judentum und hatten später großen Einfluss auf die katholische Konzilerklärung *Nostra Aetate*. Doch die Hoffnung auf jüdischer Seite auf einen schnellen Dialog mit den Kirchen wurde wiederum enttäuscht. Trotz einzelner Gruppen und Initiativen und der ersten positiveren Stellungnahmen der Kirchen zum Judentum, wie der Erklärung der *EKD-Synode zur Schuld an Israel* in Berlin-Weißensee 1950, die sich zum ersten Mal in einem offiziellen Dokument zum Prinzip der bleibenden Erwählung Israels bekannte, oder der *Entschließung zur Judenfrage des Katholiken-*

tags 1948 in Mainz, tat sich lange Zeit nur wenig.

Die Zeit nach der Schoa war vor allem von Schweigen und Gleichgültigkeit dem Judentum gegenüber geprägt, und der Antisemitismus war nach wie vor präsent.

Es gab vorsichtige Anfänge eines Dialogs durch die seit 1948 an mehreren Orten gegründeten *Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit* (die bis heute zu einem flächendeckenden Netzwerk von mehr als 80 Gesellschaften gewachsen sind) und die seit 1952 durchgeführte *Woche der Brüderlichkeit* sowie durch den *Freiburger Rundbrief* und den dazugehörigen Kreis um Gertrud Luckner und Karl Thieme. Auf jüdischer Seite gab es Einzelpersonen, die involviert waren, wie Robert Raphael Geis und Ernst Ludwig Ehrlich. Oft waren es Gäste oder Emigrés, die ihre Heimat in Deutschland in der Nazizeit zwangsweise verlassen mussten, aus Israel, Großbritannien oder den USA, wie Martin Buber, Schalom Ben-Chorin, Albert Friedlander, Pinchas Lapide oder Nathan Peter Levinson. Die beiden Letztgenannten ließen sich 1974 bzw. 1961 (wieder) in Deutschland nieder und setzten sich nun von hier aus intensiv für den jüdisch-christlichen Dialog und das Verständnis des Judentums unter Christen ein.

In den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg waren jüdische Gemeinden oder Verbände noch kaum am Dialog beteiligt, und hochrangige Vertreter der Kirchen hielten sich weitgehend zurück. Trotz zahlreicher Bemühungen



*Synagoga and Ecclesia in Our Time*  
von Joshua Koffman.

Der Künstler schuf die Figurengruppe anlässlich des 50. Jahrestags der Erklärung *Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils.<sup>5</sup>

hoch engagierter Personen war der Dialog in dieser Zeit ein Nischenphänomen. Gerade deshalb gebührt ihnen eine besondere Anerkennung ihrer Leistungen und der wichtigen Aufbauarbeit.

Erst ab den 1960er Jahren nahm der Dialog langsam Gestalt an. Auf evangelischer Seite gründete sich 1961 die Arbeitsgemeinschaft *Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag* um Friedrich-Wilhelm Marquardt und Martin Stöhr. Die Wende, nicht nur in der römisch-katholischen Kirche, war aber sicherlich die Konzilerklärung *Nostra Aetate* von 1965 mit ihrer – geradezu revolutionären – Änderung der katholischen Lehre in Bezug auf das Judentum. Zum ersten Mal wurde ganz offiziell nicht nur der Antisemitismus verurteilt, sondern die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes und seine Bedeutung als Wurzel des Christentums anerkannt. Das

5 Siehe auch: ZfBeg 3/2017, »Lernen«, S. 218/219.

Judentum wurde nicht länger als verworfen betrachtet und die Substitutionslehre sowie der Gottesmordvorwurf abgelehnt. 1971 gründeten engagierte Katholiken mit jüdischen Partnern den *Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken*, um die Impulse von *Nostra Aetate* in die deutsche Kirche zu tragen. Auf evangelischer Seite erarbeitete die 1967 vom Rat der EKD einberufene *Studienkommission »Kirche und Judentum«* die 1975 verabschiedete *Studie Christen und Juden* (1991 und 2000 folgten die Studien II und III). Als bahnbrechend erwies sich der *Rheinische Synodalbeschluss* 1980, der zum ersten Mal auch explizit zwei – aus jüdischer Sicht – ganz wichtige Aussagen macht: Er bekennt sich zu einer christlichen Mitverantwortung und -schuld am Holocaust und erklärt, »daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind«. Erklärungen wie diese sowie die jahrelange Begegnung und Zusammenarbeit führten langsam zu Vertrauen und einer echten Partnerschaft zwischen Christen und Juden, die sich seit den 2000er Jahren nochmals intensivierte.

Zum ersten Mal veröffentlichte im Jahr 2000 eine Gruppe jüdischer Akademiker und Rabbiner eine Erklärung zum Christentum unter dem Titel *Dabru Emet (Redet Wahrheit)*. Sie wurde auf christlicher Seite sehr positiv aufgenommen, auch wenn es auf jüdischer Seite Kritik an einigen Formulierungen gab. Für manche war sie zu amerikanisch und in einigen Punkten zu undifferenziert. Sie war aber zweifelsohne eine wichtige erste jüdische Initiative.<sup>6</sup>

Das Jubiläumsjahr von *Nostra Aetate* 2015 gab den Anstoß zu zwei orthodox-jüdischen Erklärungen zum Christentum, *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen* (Dezember 2015) und *Zwischen Jerusalem und Rom* (August 2017). Hintergrund war die weitere Vertiefung des Dialogs zwischen den Kirchen und der jüdischen Orthodoxie sowie die klare Ablehnung der sog. Judenmission in der katholischen Kirche im vatikanischen Papier *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt* zum *Nostra Aetate*-Jubiläum 2015 und ähnlich auch in der EKD-Kundgebung 2016 *Der Treue hält ewiglich (Psalm 146,6). Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes* – bereits 2015 hatte sich die EKD in einer Kundgebung von Luthers Judenhass distanziert.

Beide jüdisch-orthodoxen Erklärungen erinnern an die schwierige Beziehung zwischen Christen und Juden in der Vergangenheit, anerkennen die Änderungen in den Kirchen, bezeichnen Christen als *Brüder und Partner* und wünschen sich eine Vertiefung des Dialogs. Die Erklärung von 2015 würdigt in Anknüpfung an die mittelalterlichen Lehrer Maimonides und Jehuda ha-Levi das Christentum als »göttlich gewollt und ein Geschenk an die Völker«<sup>7</sup>.

Vorabdruck aus:

Kraus, Wolfgang | Tilly, Michael | Töllner, Axel (Hg.):

**Das Neue Testament – jüdisch erklärt | Lutherübersetzung**

Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ca. 976 Seiten, ca. € 58,-

ISBN 978-3-438-03384-0

Erscheinungstermin: Herbst 2021



6 Kampling, Rainer; Weinrich, Michael (2003) (Hg.): *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh.

7 Ahrens, Jehoschua et al. (Hg.) (2017): *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum*, Berlin, S. 254.