Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 43 (1987)

Artikel: Christen und Juden: jetzt
Autor: Marquardt, Friederich-Wilhelm
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961435

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Christen und Juden: jetzt

von Friederich-Wilhelm Marquardt

Wir Christen tun uns oft schwer, wenn wir das Judentum in seiner geschichtlichen Vielfalt und in den mannigfaltigen Erfahrungsformen wahrnehmen sollen, in denen es gelebt wird. Im Scherz haben wir schon manchmal sagen hören: «Jeder einzelne Jude sei sein eigenes «Judentum»; und daran ist ja auch etwas Wahres, denn allen Juden gemeinsam ist «nur» die grosse und schmerzliche Geschichte ihres Volkes, die jeden einzelnen – oft gegen seinen Willen – herausfordert. Doch wie er damit «fertig» wird, wenn der Geist seines Volkes einmal nicht durch den Antisemitismus der Umwelt zwangskollektiviert wird, bleibt seine eigene Sache. Denn ein grösseres Gemeinsames – wie z.B. gleich formulierten «Glauben», das verbindende «Bekenntnis» – gibt es ja nicht; und nicht einmal der exzentrisch zugespitzte Satz verbindet alle: Jude sei man, weil und indem man Jesus von Nazareth nicht als den Messias Israels erkennen könne, also darin, dass man eben nicht Christ sei: Ernst Simon hat das einmal auf einem der Evangelischen Kirchentage in Westdeutschland so gesagt. Abgesehen davon, dass eine solche jüdische Selbstdefinition christlich gefällig klingt, weil sie Jesus sogar noch im Nein zur identitätsstiftenden Kraft des Judentums erklärt – für ein Judentum in nicht-christlicher, z.B. moslemischer oder atheistischer Umwelt trifft es ja nicht; es wäre denn Jesus hier als übergeschichtliche, an die christliche Gesellschaft nicht gebundene Macht verstanden: ein Gedanke, den wir Ernst Simon zutrauen dürfen, der aber doch nichts jüdisch Allgemeines decken kann. Juden treffen sich in geschichtlicher und gottesdienstlicher Tat-Verwirklichung, nicht, wie Christen, in Glaubensgedanken. Und mehr, ja anders als ein Christ seine Gedanken und sein «Selbst»-Verständnis, verwirklicht in seinen Taten der jüdische Einzelne Gott und sich und die Welt.

Beide – Juden wie Christen – können aus diesen Unterschieden lernen. Juden: dass nicht alle Umwelt ihrer Erfahrung «christlich» ist, wie es lange Zeit im europäisch-jüdischen Sprachgebrauch formelhaft klang: Da nannte man «Christentum» die Umwelt schlechthin; aber diese (historisch unbestreitbare) Ineinssetzung spricht eben nicht die Erfahrung der Juden aller Kulturkreise aus, und sie ist auch für das Abendland schon lange nicht mehr korrekt. Umgekehrt haben die Christen zu lernen: Auch Judentum ist keine Einheit, so wenig wie das Christentum. Differenzen im Vernehmen des göttlichen Wortes trieben schon das Israel auseinander, von dem die Bibel erzählt. Danach wurde in talmudischer Zeit nichts

festgeschrieben als die Vielfalt des Sinnes und der Bewährung der Tora. Und bis heute kann die jüdische Einheit gerade nur in den Gegensätzen mehrerer «Religionsparteien» (lieber würde ich sagen: mehrerer Verwirklichungen der Bewährung) dargestellt werden. Um so stärker allerdings wirkt der Anspruch der Einheit im einzigen Band – neben dem geschichtlichen Schicksal: dem Sch'ma Jisrael, dem Gebot der Einung mit Gott. Aber weder in einer «Lehre» noch in einem von allen gesehenen «Ziel» stellt sich Judentum als Einheit dar, und schon gar nicht als eine solche, als die ausgerechnet Christen es von aussen her «behaften» könnten, sie ansprechend auf irgendeine theologische oder sonstige Sinnkonstruktion ihrer Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft. Nichts ist verborgener als ein göttlicher Sinn der jüdischen Geschichte und Existenz, und wem gegeben ist, da dennoch ein Licht leuchten zu sehen, sei, wenn er Christ ist, dringend gebeten, da nichts draus zu «machen» an historischem oder metaphysischem Überbau: als nur gerade eine ganz persönliche Verpflichtung, Juden wenigstens nicht mehr umzubringen, Juden Juden sein und so ihr Licht leuchten lassen; das wäre für Christen schon viel mehr, als sie bisher vermochten.

Ich schreibe dies in dem Wunsch, die spekulativen und begrifflichen Bedürfnisse der christlichen Theologie, die gerade dem Judentum gegenüber bestehen, radikal zurückzuschneiden, um erst so innerlich Raum zu bekommen für die Erkenntnis aller Erkenntnisse, die Leo Baeck – hoffentlich nun endlich unvergesslich – formuliert hat: dass «das Beste im Judentum, ... weit mehr noch als die Lehren, die lebendigen Menschen» seien. Wollten wir dem folgen, dann würde das christlich-jüdische Verhältnis auf die Begegnung von lebendigen Menschen, nicht auf die von theologischen oder soziologischen, psychologischen oder historischen Bildern hinauslaufen. Jeder Jude würde da einem Christen zum Begegnenden, nicht nur der, der sich «religiös» oder sonstwie traditionell versteht, sondern auch der, der das gerade nicht mehr will oder kann. Und das ginge ja auch theologisch in Ordnung. Denn wenn christliche Begegnung mit dem Judentum angestossen und geistig geformt von dem wäre, was uns Jesus von Nazareth bedeutet, dann interessierten uns nicht so sehr Theorien von «Gesetz und Evangelium», «Verheissung und Erfüllung», «Urbild und Abbild», für die auch Jesus keine Leidenschaft besass, dann erführen wir vielmehr mit Jesus die zu ihm gehörenden Menschen auch uns verbindlich gegenüber-«gesetzt», als «verheissungsvoll» empfohlen, als so «gebildet», dass wir von ihnen etwas lernen und uns in ihnen wiedererkennen könnten.

Aber freilich müssten Christen auch hier erst Müllhalden von Typenhülsen ausräumen, die sich auf dem Grund ihrer Tradition gerade in dieser Hinsicht abgelagert haben. Denn mit nichts haben Christen gleich-

sam von vornherein so gerechnet wie mit jüdischem «Unglauben». Insofern ist ein Verhältnis von Christen zu «Juden ohne Halacha» ein besonders gefährdetes, und gibt es noch genug christliche Kreise – von Fundamentalisten bis zu Theologieprofessoren –, die durch ein unreligiöses Judentum ihr Vorurteil nur bestätigt sehen. Dabei haben sie nicht nur jüdischen «Unglauben» an Jesus vor Augen, ihre enttäuschte Glaubenserwartung bezieht sich durchaus auch auf den (sonst so verpönten) «Gesetzesglauben» in der Meinung: Wenn Juden schon nicht an Jesus glauben, dann «müssen» sie doch wenigstens unter dem Gesetze sein. Wer so denkt, für den ist jüdische Entfremdung von der Halacha sozusagen verdoppelter «Unglaube», und darauf reagiert er, wenn nicht mit bigotter Empörung, dann mit Gleichgültigkeit gegen die Menschen. Von solchen Reaktionen ist deswegen zu sprechen, weil sie ja noch lange nicht die von christlichen Aussenseitern, sondern eher typisch christliche sind. Denn die Christenheit auf Erden hat überhaupt erst in unserer Generation – von Karl Barth die Denkmöglichkeit dafür bekommen, dass eben nicht erst ihre «Religion» sondern die Zugehörigkeit Jesu von Nazareth zu ihnen die Juden als Juden für uns wie menschlich, so auch theologisch bedeutungsvoll macht. Und erst unsere Generation hat überdies lernen müssen, dass nichts Geistiges Sinn macht, wenn es nicht als Geist «lebendiger Menschen» begriffen wird – eine materialistische Binsenwahrheit, die in Anwendung auf das christliche Verhältnis zum «Judentum» aber erst die bittere Frucht von Auschwitz ist (wie übrigens die theologische Verweigerung gegenüber dem Materialismus viel mit den christlichen Voraussetzungen von Auschwitz zu tun hat).

Im folgenden möchte auch ich zu den *fünf Fragen* sprechen, die die Redakteure der Judaica den vier jüdischen Gesprächspartnern dieses Heftes gestellt haben: Wie hast du's mit der Religion? Was bedeutet dir der Staat Israel? Wie trifft dich die Erinnerung der Shoah? Wie kommst du als Jude mit der Gesellschaft intellektuell und existentiell klar, in der du lebst? Siehst du hierzulande eine jüdische Zukunft?

Und natürlich soll nicht auch ich diese Fragen meinerseits beantworten, sondern nur sagen, was die jüdischen Antworten in mir ausgelöst haben und worin ich allenfalls «die Bedeutung dieses 'Gesichts' des Judentums für den jüdisch-christlichen Dialog und die christliche Theologie» erblicken könnte.

Erst nachdem ich die Antworten gelesen hatte, ist mir das Problematische der mir zugewiesenen Aufgabe bewusst geworden. Denn so verschieden die jüdischen Antworten ausgefallen sind – sie sind es doch nur in Nuancen, und ich empfinde zu allen Vieren eine spontane Geistesverwandtschaft, die aber wahrscheinlich unbegründet ist. Die Versuchung liegt jedenfalls nahe, in der Freude über so vieles, das ich als Christ

wiedererkennen und sogar als meine eigene Not und mein eigenes Suchen meine verstehen zu können, den anderen Lebens- und Erfahrungszusammenhang zu übersehen, in dem die jüdischen Antworten womöglich einen anderen «Geschmack», Stellenwert und Ton haben könnten als für mich. Was ähnlich klingt, ist deswegen noch lange nicht dasselbe. Darum möchte ich mich bemühen, Differenzen, soweit ich sie mir denken kann, im folgenden mitzubegreifen.

1. *«Wie hast du's mit der Religion?»* – die berühmte Gretchenfrage an Faust im Garten. Gerade weil sie bis zur Banalität allgemein-menschlich ist, sollten wir das Besondere zu wägen versuchen, das sie hier und heute je für Juden und Christen hat.

Zunächtst klingen viele Gedanken in den jüdischen Voten einfach neuzeitlich. Die Art, wie man als Kind hierzulande die Religion beigebracht bekommen hat, belastet das spätere Verhältnis zu ihr; denn Religion erfährt ein Kind als Kodex dessen, «was man nicht tun darf» – da mag es Judenkindern und Christenkindern ähnlich gehen. Aber schon im nächsten Schritt der jugendlichen Entwicklung kann sich eine solche allenfalls gemeinsame Grunderfahrung differenzieren; denn etwas, was man nicht «tun» darf, oder auch, was man tun soll, hat einen anderen Sinn, je nachdem ob das Feld des religiös motivierten Tuns und Lassens von der laxen Unverbindlichkeit der Halacha bestimmt ist: vom Milieu oder vom Gebot, umgrenzt von der (oft ideologisch gehandhabten) «Freiheit eines Christenmenschen», der sich zuerst und zuletzt einer Gerechtigkeit ohne Werke des Gesetzes getrösten und erfreuen soll, oder von der Tora, die dem Menschen vorgelegt ist zum Leben oder zum Tod.

Dabei werden bei unseren jüdischen Votanten auch Unterschiede im Milieu spürbar. Man kann sich, wie Frau *Birkhäuser,* in der Symbolwelt der Halacha wohlfühlen und vom Geist des Halachischen so bewegt werden, dass es ständig – wie bei Herrn *Picard* – die Frage nach «neuen Wegen» und überhaupt einem Lebensstil des Unterwegs-Seins weckt; Halacha bedeutet hier doch mehr als seine bloss «technische» Bedeutung – und mir liegt viel daran, christliche Leser, gerade wenn sie vielleicht noch nicht viel von dem mitbekommen haben, was Judesein heissen kann, auf das Geistige am «Gesetzlichen» aufmerksam zu machen, wie es hier ausgesprochen wird; denn wir christlichen Gojim sind so erzogen worden, dass wir – bestenfalls – einen Weg vom Geistigen zum Praktischen finden, während im Vergleich damit unterscheidend jüdisch die Erfahrung des Geistigen *im* Praktischen ist – wie Frau Birkhäuser zeigt: Die Lebendigkeit ihres Judentums bezeugt sie, indem sie Fragen heutiger Lebensbedingungen als neue halachische Fragen stellt und bedenkt (Atomstrom, chemischer Dünger). Und im Zusammenhang damit bekennt sie einen «stän-

digen Wandel» in ihrem persönlichen Verhältnis zur Halacha. Für Christen ist wichtig zu bemerken, dass solch ein «ständiger Wandel» zur jüdischen Sache selbst gehört und nicht etwa missdeutet werden darf als ein Schwächezeichen. Der ganze Talmud dokumentiert das Jahrhunderte-Gespräch über die immer neuen Weisen des Wandelns nach den Geboten Gottes, und damit selbstverständlich auch Wandlungen im Verständnis des Gesetztes. Das Horrorbild von «starrer» jüdischer Gesetzlichkeit, das Christen sich oft noch machen, ist wenn nicht immer noch böswillig, so doch zu unbedarft an Wissen, aber auch an Einfühlungsvermögen in das, was Leben mit Gottes lebendigem Gebieten heissen könnte. Der Christ, dessen innerem Glaubensleben, dessen persönlichem Verhältnis zu Christus (wie man bei uns oft sagt) ein Auf und Ab selbstverständlich ist, sollte begreifen lernen, dass es ein ebensolches Auf und Ab im jüdischen Leben mit der Tora nicht nur geben kann, sondern geben muss, eben weil die Tora als das *Buch* der Wege Israels begleitet wird von der *mündlichen* Tora, die die der immer neuen Wege ist. (Speziell Schweizer Leser dürfen der Assoziation ruhig nachgeben, die meine Formulierung «neue Wege» in ihnen im Blick auf Leonhard Ragaz und die Seinen vielleicht anstösst).

Daneben *David Meghnagi* – noch ganz anders und in einem anderen jüdischen Milieu herangewachsen. Er nennt nicht die Halacha sein Problem, sondern den Sprung, den er aus dem mittelalterlichen geistigen Universum der jüdischen Tradition Nordafrikas in das jüdische und nichtjüdische Denken der Gegenwart machen musste. (Übrigens: *musste* als Folge dreier Judenpogrome in der hierzulande immer als Musterbeispiel für religiöse Toleranz gepriesenen islamischen Welt; wir in Europa sollten solche jüdischen Erfahrungen wenigstens für einen Moment auch einmal in unser Bewusstsein lassen, denn es sind auch solche Erfahrungen, die einem Reaktionen im Staate Israel ein bisschen verständlicher machen können). Er kann sich, wie Mirjam Birkhäuser, noch eingeschrieben fühlen in die symbolische Ordnung des Judentums und kann es auch bejahen, dass sie «den einzelnen übersteigt», wenngleich wir einen kleinen Seufzer zu hören meinen über die «Grenzen individueller und verantwortlicher Entscheidung», die diese bedeutet. Und der Seufzer entlädt sich auch in einer offenen Kriegserklärung an alle Orthodoxie, wenn der «Verräter» Elisha ben Abujah als Gewährsmann für eine mögliche jüdische Identität heute aufgerufen wird.

Wieder daneben Herr Picard, der, ohne lange zurückzublicken, «sein» Judentum postuliert und auf die reformistische Kraft der Tradition setzt, auf die ihr immanenten Kräfte «kreativer Veränderung», ihre Schaffens- und Vermittlungskräfte.

Gegen sie alle *Micha Brumlik,* der einzige, der zwar zugibt, dass die Religion den Kern des Judentums ausmacht, dass er für seine Person ihr

aber weder in ihrer orthodoxen noch in ihrer liberal-reformierten Form noch folgen könne, und zwar wegen des irreversiblen Rechts der neuzeitlichen Autonomie, der Subjektivität des Menschseins und speziell wegen des Wertes der Selbstbestimmung im Kernbereich neuzeitlicher Subjektivität: der Sexualität. Brumlik gibt damit einem Willen Ausdruck, der sich bei Vielen genau so gegen die christliche Tradition behauptet wie in seinem Fall gegen die jüdische. Und auch darin spricht Brumlik eine auch vielfach gegenüber der christlichen Tradition eingenommene Haltung aus, dass er nicht zwangsläufig ein Ausscheiden aus dem Judentum als Konsequenz davon sieht. Umgekehrt imaginiert er – wie ich finde: kühn und verwegen – eine «Theologie des Ungehorsams gegen die Halacha», um so zu einer neuen Bindung an «Weisung» zu kommen, die das Recht der Autonomie nicht fraglich macht, sondern bejaht. Nicht nur, weil Brumlik in diesem Zusammenhang von ferne auch an so etwas wie einen Karl Barth für das Judentum denkt, bekäme ich grosse Lust, mich ins Gespräch mit ihm zu stürzen. Dann würde ich ihn z.B. fragen, ob nicht gerade die jüdische Genossenschaftsfreiheit im Verhältnis zu Gott mindestens zur Vorgeschichte der modernen abenländischen Autonomie gehört. Zum Entsetzen christlicher Theologen hat ja die jüdische Tradition nie nur Menschen in Abhängigkeit von Gott, sondern umgekehrt auch Gott in Abhängigkeit von Israel aussagen können. Und nun mag ja ein Korrelationenverhältnis der Gleichberechtigung von Gott und Mensch noch nicht zur Gänze den modernen Autonomiewillen befriedigen, der sich seine Welt und seinen Gott selbst setzten möchte, wenn ihm je der Sinn nach Welt und Gott steht; aber das von Christen so tief kritisierte Korrelationenmodell hat dafür alle Elemente in sich, der Dialektik der Aufklärung realitätsgerechter entsprechen zu können – im Positiven wie im Negativen –, um die es Brumlik offensichtlich zu tun ist. Aber ich muss hier die theologische Lust meines gojischen Herzens beruhigen, die Brumlik aufgerührt hat, und lieber vom Gemeinsamen in allen vier Voten sprechen.

Mir fällt auf, dass keiner von ihnen in diesem Zusammenhang von Auschwitz spricht und etwa von daher den Sinn des Religiösen anzweifelte. Eine besonders von amerikanischen Juden kommende «Theologie nach dem Holocaust» hat auf keinen unserer Votanten einen solchen Eindruck gemacht, dass er ihre Motive und Erfahrungen als für ihn selbst notwendig zur Sprache gebracht hätte. Dies kann damit zusammenhängen, dass eine eigene Frage nach dem gestellt worden ist, was Schoah heute bedeutet; und das berührt nicht nur die Frage des religiösen Selbstverständnisses, sondern den Kern der ganzen Existenz. Aber natürlich dann erst recht fällt mir als Christen das Schweigen darüber im Zusammenhang der Frage nach der Religion auf, denn für mich ist Religion das Ganze.

Doch sollte man es nicht falsch deuten. Eine Erschütterung des Gottesgedankens durch Auschwitz hat womöglich jüdisch deswegen nicht die gleiche Bedeutung, wie es sie für einen Christen haben müsste, weil mit der Erfahrung des Überlebens als solcher das Gebot der Halacha, zu leben und zu wandeln, nicht erschüttert, sondern erst recht zum einzigen Sinn geworden ist – jedenfalls für den Überlebenden, der dem schwarzen Sog des Selbstmords (und so einer nachträglichen Erfüllung der Todesherrschaft von Auschwitz) entgehen konnte. Die gewisse Unerschüttertheit in den Aussagen unserer Votanten zur Religion verstehe ich nicht etwa als Unberührtheit von den grunderschütternden Fragen der sogenannten Holocaust-Theologie, sondern als ein Ja zum Überleben selbst.

Ein Judentum «ohne Halacha» tritt uns in keinem der Voten gegenüber. Wohl aber ein verschieden intensives Sich-Reiben an ihr und verschieden ausgedrückte Hoffnungen für eine Zukunft mit ihr. Die Vorstellungen reichen von einer *Erweiterung* halachischer Möglichkeiten auf heutige Lebensfragen über zunächst einmal eine «Theologie des Ungehorsams gegen die Halacha» – wohlgemerkt: eine «Theologie» solchen Ungehorsams – bis zur Forderung nach einem – johanneisch geredet – «neuen Gebot», einer nova lex, entwickelt aus der kreativen Kraft, die dem jüdischen Umgang mit der Tora schon immer eigentümlich war: «Wollest auf das Alte hören, so wirst du auf das Neue hören» (bBrachot 40a).

Zu einer Totalnegierung kommt es nicht, weil die Halacha nun einmal – ob man subjektiv mitkommt oder nicht – das identitätsstiftende Moment am Judentum ist. Man bewährt Judentum gerade im Drängen auf ihre weitere Auslegung – und käme es dabei sogar zu einer totalen Verwandlung ihres bisherigen Bestandes. Ich weiss nicht einmal, ob das auch nur un-orthodox zu nennen wäre, es *wäre* sogar orthodox, wenn es – «evolutionär» – durch Interpretation statt nur durch Revolution vorwärtskäme; denn dass die Väter und Meister gerade bei allen Veränderungen im Gedächtnis geehrt bleiben, war eine der Überlebenskräfte des jüdischen Volkes; dies bewahrt Orthodoxie, heute mit vielleicht grösserem Recht als je. Aber freilich ist die Frage, ob sich das von unseren Votanten geäusserte Bedürfnis ohne revolutionären Bruch, also nur durch Weiterinterpretation stillen lässt, oder ob nicht auch hier der berühmte Satz gilt: dass die Welt – gerade auch der Halacha – genug interpretiert ist, es kommt aber darauf an, sie zu verändern. In der Zeit der fundamentalistischen Restaurationen, von denen die drei grossen «monotheistischen» Weltreligionen heute heimgesucht sind, stehen Juden und Christen dann doch vor vergleichbaren Herausforderungen und Problemen, die ja nicht nur das geistige und seelische Verhältnis zu den Traditionsformen unserer Religionen, sondern auch zu ihren Organisations– und Aktionsformen betreffen. Überall wird die objektive gegenwärtige Lage unserer

Glaubensgestalten von Entfremdungserfahrungen begleitet, die Minderheiten in der grösseren Glaubensgemeinschaft durchmachen. Unbefangen bekennt Meghnagi sich zur Apostasie des Elisha ben Abujah, ohne die Marke des «Verräters» am Volk zu scheuen, da ja dessen Gedächtnis auch im Talmud nicht getilgt worden ist. Auch unsere christlichen Häretiker bewahren einen Wahrheitsfunken, der sich jeden Augenblick entzünden kann.

Aufgefordert zu sagen, was die jüdischen Voten bei mir als Christ auslösen, werde ich mir gerade in diesem Zusammenhang aufs neue jener Apostasie bewusst, in der ich als Christ zum Judentum gehöre und nicht gehöre. Und speziell als evangelischer Christ pocht mein Herz, wenn ich – wie bei Herrn Picard – von einer «Herausforderung der Freiheit» reden höre, die er gegenüber der Halacha empfindet. Ich werde mich hüten, etwas Paulinisches zu unterstellen, wenn er von «Vorurteil oder Verstörung» spricht, die das, «was einmal wegweisend Aufbruch und Ordnung war, im mittelalterlichen Judentum dann umzäunte Erhaltung im Weitergeben», heute bewirken kann; aber Jesus von Nazareth fällt mir dabei schon ein, und ich meine sehen zu können, wie heutige analoge Erfahrungen mit der eigenen Religion uns Christen jedenfalls Jesus neu erschliessen; und vielleicht kann Jesus Christen und Juden eine Sprachebene schaffen, auf der sie sich einander gerade als heutige Menschen (und nicht nur als Repräsentanten ihrer Vergangenheiten) verständlicher machen können. Elisha ben Abuyah wurde ja als Gnostiker, der er vielleicht war, manchmal auch mit Christen in einen Topf geworfen und als Minäer beiseite gestellt. Ich fände uns weit vorangekommen im jüdisch-christlichen Verhältnis, wenn Christen sich als knisternde Funken einer Apostasie jüdisch nützlich machen könnten, was ja aber heisst: jüdisch *bezogen* halten könnten. Wenn ich hier die Phantasie ein wenig spielen lassen dürfte: Elisha ben Abuyah wurde von einer Hure der «Acher» genannt, als er am Schabbat einen Rettich aus einem Beet riss und ihn ihr gab; da sprach sie: Er ist «ein Anderer» (bChagiga 15a). Die gesellschaftliche und geistige Entwicklung unserer Kulturen *muss* heute darauf hinauslaufen, im «Anderen» nicht mehr nur das Störende und zu Beseitigende, sondern etwas ursprünglich Belebendes zu empfinden. Emmanuel Lévinas hat dafür das Zeugnis des Denkens abgegeben.

Ehe wir in den Religionen unsere Häretiker aus Acht und Bann befreien werden, ihre Leiber vor dem Verbrennen schützen (ich denke an das Geschick der Bahais im Iran), ihre Gedanken als Rufe zum Vorwärtsschreiten gerne anhören werden, wird noch viel Zeit verschlungen werden; derzeit haben wir es ja mit fundamentalistischen Gegenbewegungen zu tun. Aber in allen alten Religionen ist soviel Stoff menschlicher und auch göttlicher Selbstentfremdung enthalten, dass der Name eines «Acher»

nahe daran ist, als Symbolname für ein ursprüngliches religiöses Selbstverständnis zu taugen, nicht als Neuerernamen, sondern als erneuernder Name. Und die Sehnsucht, innerhalb der eigenen Religion die Freiheit des Andersdenkens und Andersseins ohne Drohung des Ausschlusses behaupten zu können, richtet sich (für mich jedenfalls) auch auf eine fernere Zukunft im christlich-jüdischen Verhältnis. Das eigene Freiheitsbedürfnis wird gestillt sein, wenn es uns gelingt, die Freiheit des «Anderen» an uns selbst fruchtbar werden zu lassen. Und wer weiss, ob hier etwa eine Rangfolge einzuhalten wäre: zuerst die Freiheit des «eigenen» Anderen erstreiten, um sie dann ausweiten zu können auch auf den Acher der anderen Religion; so wie die gesellschaftlichen Bedingungen des Geistigen in unserer Kultur aussehen, wird es wohl um ein Zugleich gehen: Wir werden die Zugehörigkeitsform einer inneren Andersheit nur gewinnen, indem wir auch den uns äusserlich Anderen bejahen lernen, «als wär's ein Stück von mir...». «Gottes Minorität», wie der Rabbiner Robert Raphael Geis von ihr sprach, war jedenfalls die Minderheit der Aufmüpfigen in den Religionen, quer durch sie hindurch und über sie hinaus; die ihrem jeweiligen «Daheim» Entfremdeten sind wohl – als Acherim – die Potenzen der Zukunft in den Religionen.

Dazu gehört freilich die Bejahung des Anderen gerade in seiner Andersheit, also: Verzicht auf den Herzenswunsch, er möchte doch noch *werden* wie ich; er *ist* schon wie ich: ein Anderer des Anderen, und eine tiefere Nähe gibt es nicht, hieran bricht psychologisch und ontologisch die Mission zusammen.

Doch von christlicher Seite gehört noch ein Schritt mehr dazu, der hier und da schon Freunde gewinnt. Zum Wesen einer sich anbahnenden Gemeinschaft der Anderen gehört die Paradoxie, dass, wo ein Jude nach so etwas wie einer «Theologie des Ungehorsams gegen die Halacha» ruft, hier und da Christen nach einer Reintegration von Tora in ihr Denken, ja sogar nach so etwas wie einer «evangelischen Halacha» rufen: nach gemeinsamen und verbindlichen Orientierungsmarken für ein Leben und Denken «in Freiheit»; denn zweihundert Jahre protestantischer Assimilation an die Autonomiebewegung der Aufklärung haben gerade Protestanten auch zu Opfern ihrer zermalmenden, «negativen» Dialektik gemacht. Solche jüdisch-christlichen Gegenbewegungen müssen sich nicht widersprechen, wir müssen, von unseren verschiedenen Voraussetzungen und Erfahrungen her, diese Wege gehen. Gerade sie enthalten Hoffnung auf Begegnung. Und auf dem Verschiedenen liegt der Ton. Niemandem von uns wäre gedient etwa mit einer gemeinsamen Kampfparole: «Religiöse Emanzipation», denn sie bedeutet für jeden von uns so Verschiedenes, dass Oberbegriffe nur täuschen könnten, selbst wenn sie sub specie aeternitatis ein Wahrheitsmoment enthielten.

2. Genau hier muss des entscheidenden Differenzpunktes gedacht werden, der mit der zweiten, von Judaica gestellten Frage zusammenhängt: *«Was bedeutet dir der Staat Israel?»*

Zunächst: Diese Frage steht richtig neben der ersten. Denn sie weist auf die völlig andere Situation hin, in der die Frage der jüdischen Identität im Vergleich mit der christlichen steht. Christen haben ihr Vaterland im Himmel, Juden jedenfalls auch eines auf Erden. Dass gerade Protestanten soviel religiösen Humbug mit ihren diversen Vaterländern getrieben haben (und die Katholiken mit «Rom»), ist die Reminiszenz daran, dass zum himmlischen Jerusalem eben ein irdisches auch gehört; und da es die Christen beim Bezug auf das wirkliche nicht mehr lassen wollten, bildeten sie sich unendlich viele Ersatz-Jerusalems ein.

So wenig unsere jüdischen Votanten ein «Judentum ohne Halacha» darstellen, so wenig freilich ein Judentum ohne Israel, wohl aber eines «ohne Zionismus». De facto ist für sie alle die Existenz des Staates Israel seit 1948 ein Element ihrer Identität, aber eines, zu dem sie sich spürbar kritischer verhalten als zur Halacha. Und «kritisch» heisst hier: das Faktum des Staates jedenfalls nicht bekämpfend, daran sogar in sehr ambivalenter Weise gebunden bis hin zur Liebe als Grund des Gegensatzes, aber dieses Faktum doch gerade nur geschichtlich für notwendig erachtend, und das heisst ja (ohne dass dies ausgesprochen würde): nur vorübergehend und jedenfalls nicht existentiell für notwendig.

Wäre ich Jude, erhöbe ich hier ein grosses Lamento. Ich gehöre zu den Christen, die durch Zionisten zur Wahrnehmung des Judentums geöffnet wurden, solchen in- und ausserhalb Israels. Es ist wahr: Vertieft wurde meine Beziehung durch nichtzionistische Juden, aber ich habe für mich als Christen gelernt, dass der Zionismus gleichsam eine lectio difficilior am jüdischen Grundtext ist: Die Herausforderung durch ein total Anderes gegenüber dem Christentum war hier entschieden grösser als durch jede nur-religiöse oder etwa auch die sozialistisch-bundistische oder eine aufgeklärt-säkularistische, intellektuelle Gestalt von Judentum. Ich empfand am Zionismus etwas Grund-Biblisches mitten in meiner Gegenwart auftauchen (und war und bin dafür als Protestant natürlich besonders anfällig). Ich empfand am Zionismus das Element der Selbstbehauptung, das nicht mehr Rückzug von der Umwelt, sonder Entgegensetzung war – eine jüdische Herausforderung ohnegleichen. Ich erlebte den sozialistischen élan vital der Verwirklichung in «meinem» Kibbuz im Galil und spürte den Jubel der Befreiung am 10. Jahrestag der Staatsgründung. Ich spürte fast physische Befremdung gegenüber der Bedeutung der blauweissen Fahnen-Hissungs-Zeremonie in dem Kibbuz und machte hier psychisch die Erfahrung eines Acher. Ich begann aber, als Christ die Bedeutung der biblischen Landverheissungen durchzubuchstabieren und habe

mich auch als Theologe bemüht, theologisch Wichtiges am Zionismus unter Christen zur Sprache zu bringen. Natürlich schmerzt auch mich die Politik Israels. Aber nicht weniger die der Araber und die der in der UNO versammelten Staaten. Und natürlich schmerzt mich auch viel innerer Krampf im Leben dieses Volkes dort, den sein Daseinskampf verschuldet.

Und doch wüsste ich nicht einmal am Stammtisch eine andere Politik Israels mir auszudenken: nach Lage der Dinge in der arabischen und in der grossen weiten Welt. Aber über dies alles bleiben mir auch jetzt noch die vielen kleinen Leuchtzeichen wichtig, die vom Volk und Land um den Zion herum zu uns herüberfunken; sie sind hier nicht aufzuzählen. Nur: das Volk in seinem Land behält als solches für mich etwas Erleuchtendes, und für Israelis, die ich kenne, sein Leuchtendes schlechthin. Genau erinnere ich mich des aus Amerika eingewanderten Jugendherbergsvaters am See Genezareth, der uns 1958 – skeptisch voraussehend – sagte: Auch Salomos Herrlichkeit habe nur fünfzig Jahre gedauert; aber umgekehrt höre ich auch noch den Auftrag, den der arabische Gastwirt im Hotel Petra am Jaffator uns nach dem dritten Glas Anis mit über die Mauer oder durchs Mandelbaumtor mitgab: «Greet the Jews!» Wenn ich das alles bedenke, würde ich gerne darauf bestehen: Jedenfalls Bubers Zionismus bleibt der eines Israel *in* Palästina; und: Das staatenlose Reich Gottes ist leider noch nirgendwo angebrochen. Für mich als Christen ziehe ich daraus zweierlei: Das Gebet für das jüdische Volk *auch* in «seinem» Land gehört zu meinem Gottesdienst und das zu diesem Gebet gehörende öffentliche und private Wirken. Und je mehr sich mir der *biblische* Sinn des ganzen Heidenchristentums konzentriert auf das Ziel: dem jüdischen Volk Gottes Lebensfreiheit inmitten der Gojim zu schaffen durch deren Umkehr zum Gott Israels, um so mehr schliesst das auch jene Form jüdischer Lebensfreiheit ein, die *vor* den Tagen des Messias leider Gottes noch ein Nationalstaat ist – wobei mir bewusst ist, dass schon südlich der Alpen, jedenfalls südlich des Mittelmeers das Nationalstaatliche identisch ist mit der in Europa (dank der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und ihrer säkularen Folgen) überwundenen theopolitischen Einheit von Religion, Gesellschaft und Staat. Dass das jüdisch, wie *Micha Brumlik* sagt, prinzipiell nicht nötig ist, gilt für alle, die auf das Reich Gottes hoffen, also auch für Christen; die Kritik des Staates kann uns also verbinden. Aber meint nicht auch Zionismus mehr als das Erreichen eines Staatsziels? Und lohnte sich nicht wie eine neue Weisung im Religiösen, so der Kampf um einen neuen Zionismus im Politischen?

3. *Schoa:* Grundsätzlich bin ich der Meinung, dass ein Unterschied ist zwischen dem Nicht-vergessen-*Können* der Schoah und dem Nie-vergessen-*Dürfen;* und dass wir dankbar sein können für die Juden, für die

dies Ereignis nicht mehr identitäts-«prägend» ist, wie Brumlik von sich sagt, um so mehr wächst die Verantwortung derer, die nie vergessen dürfen.

Dass Juden der jungen Generation nie vergessen dürfen, ist etwas anderes, als dass Nichtjuden (z.B. die Deutschen), und wieder etwas anderes, als dass Christen nie vergessen dürfen. Gemeinsam ist uns allen, dass wir nie vergessen dürfen um unserer selbst willen. Denn dass ich Kind meiner Muter und meines Vaters bin, ist – neben dem Sterben – das einzige, was ich nicht frei wählen kann. Zeugungen schaffen überindividuelle Einheiten, gegen die das psychologische Wissen sich zwar – und mit Recht – wehrt und die doch «etwas» sind, und wäre es nur Schicksal ohne eigenen Sinn. So ist Leben immer Annehmen der toledot.

Als Christ übersehe ich nicht das psychologische Elend des zentral gestellten Totensymbol des Gekreuzigten. Es hat Pogrom und Scheiterhaufen mit verschuldet, und die seelische Entlastungsfunktion des Beichtstuhls hat nie die Wut gegen den Anderen in den Herzen erreicht, welche für alles und jedes der Vergebung sicher sein konnten – gegen geringe Auflagen. Golgatha und Schoah gehören zusammen: im Positiven als Leiden der Unschuldigen, im Negativen als Aggression der mit zu billiger Gnade Bedienten. Darum kann für mich eine nackte theologia crucis nicht mehr das Zentrum sein, sie bezeugte denn deutlicher als im bisherigen Luthertum *zugleich* jenes (Oster-)Leben, das sich ausspricht in Jesu Wort: «Ich lebe und ihr sollt auch leben» (Joh 14,19). Ein Tod, an den das Leben sich verliert, erschliesst zwar die illusionslose Einsicht in die Verlorenheit des Menschseins, und diesen Dienst hat die theologia crucis Luthers dem Protestantismus und vielleicht auch anderen Menschen getan. Aber sie hat auch den eingeborenen Zynismus bestärkt, der aufs Menschsein grundsätzlich nichts gibt und es darum kalt preisgeben kann. Will sagen: Ich sehe die Momente, durch die Christen an der Schoah beteiligt sind, bis auf den geistigen Nerv des christlichen Glaubens gehen, mindestens auf religiöse Mentalitäten, deren Ausbildung er nicht von seiner Mitte her genug widerstehen konnte. Und daraus lerne ich mindestens dies, dass ich für das Weiterglauben des mir überkommenen Glaubens von seiner Wirkungsgeschichte nicht mehr absehen, auch (nach altem reformatorischen Prinzip) kein unberührt-reines Ursprüngliches mehr anrufen kann; das *belebende* Evangelium muss sich aufs neue gegen die christliche Theologie durchsetzen, diesmal auch gegen meine eigene protestantische. Christsein nach Auschwitz, wenn es denn überhaupt möglich ist, kann ich nur noch im jüdischen Symbol einer einschneidenden Beschneidung begreifen, zurück bis ans Nichts, an dem sich dann die Schöpferkraft bewahrheiten kann oder auch nicht, von der es heisst, dass sie aus dem Nichtsein ins Sein rufe. Und was jüdisch als Überlebenswille

auf die Schoah antwortet, mag dann christlich als Berufung antworten zu einem bisher unerhörten Leben gegen allen Tod unter der einfachen ethischen Lösung, die das Evangelium «den Juden» abgelauscht hat: «Wir dürfen niemand töten» (Joh. 18,31) – ich höre dies Wort als die erste mizwa einer evangelischen Halacha.

4. Meine Erfahrung im christlich-jüdischen Verhältnis nach 1945 lehrt mich, dass wir einander nicht da nahe sein können, wo wir unserer Vergangenheit innewerden wollen; auf eine beglückende und unvorhersehbare Weise aber dort, wo wir uns der *Zukunft* stellen: dem einzigen Raum unserer Gemeinsamkeit. nicht als würden wir da füreinander fassbar – ich erwarte keine jüdisch-christliche Harmonie. Aber auf Rufe der Zukunft reagieren wir mit vergleichbarem Pathos und Ethos, mit der Beschwörung der gleichen biblischen Texte von der kommenden Gerechtigkeit und vom Frieden, von der Liebe und den erhobenen Häuptern. Juden und Christen glauben nicht an eine Ewigkeit des Elends, endlich auch wir Christen nicht mehr an eine ewige Verlorenheit der Welt. In welcher religiösen oder religionslosen Gestalt auch immer: Wir gehören zu den rechten und linken Flügelleuten einer messianischen Zuversicht in der Menschheit, mal mehr, mal weniger ungestüm, und – was den Messianismus betrifft – vielleicht (wenn mir Preussisches erlaubt ist) «getrennt marschierend», aber doch «vereint schlagend». Hoffentlich fliehen wir hier nicht, weder voreinander jetzt, noch wenn es drauf ankommt: dann.

5. Eine *Zukunft des Judentums in Deutschland* – nur davon möchte ich sprechen – ist vor allem eine Frage, die zumal junge Juden nur sich selbst stellen können. Ich weiss, dass sie eine quälende Frage ist, die Juden in Deutschland heute noch manche innere und äussere Demütigung kostet, wenn sie sich vor Juden anderswo darüber zur Sprache gestellt sehen. Und zu schwankend scheint ja auch der Boden, als dass man sich sicheren Fusses darauf stellen, «Existenz» darauf gründen könnte, und zu klein ist die Zahl als Kraft für eine geistige, gesellschaftliche Entfaltung.

Und wäre es denn abgesehen davon wirklich eine Frage, bei der die Umwelt mitzureden hätte? Sicher nicht in dem Sinne, dass wir jetzt – so post festum – rufen könnten: Bleibt – wir brauchen euch! Denn von allem Zynischen abgesehen, das so ein Ruf inhaltlich bedeuten muss – wie viele wären es denn, die das rufen und sich für die Konsequenzen so eines Rufes dann auch behaften liessen? Ehe in Deutschland die Polizeiposten nicht von jüdischen Kindergärten, Gottesdienst- und Gemeindehäusern zurückgezogen werden können, weil Gefahr für sie nicht mehr besteht, haben wir über die Zukunft eines Judentums in Deutschland nichts zu raten.

Davon unabhängig liesse sich bedenken, ob heute nicht Westeuropa so zusammenwächst, dass die internationalen Bedingungen, die ökonomisch durchgesetzt sind, nicht auch geistig und gesellschaftlich langsam stärker werden als die nationalen. Töne von einer *europäisch*-jüdischen Identität zwischen Israel und Nordamerika klingen ja bei einem unserer Votanten an.

Wie auch immer Juden entscheiden werden: Als Christ habe ich an inneren Bedingungen in den Kirchen und in der Gesellschaft dafür zu arbeiten, dass Juden – wie alle anderen Menschen: aber eben gerade auch Juden – hier frei leben und sich jüdisch entfalten können, dass soviel Bejahung jüdischer Existenz mitten unter uns seelisch und intellektuell geschaffen wird, dass Juden mit einem guten Echo auf sich selbst rechnen und so auch von christlicher Seite her Motive zu ihrer Selbstentfaltung empfangen können. Freilich ist dies ein Höchstziel. Vom Utopischen ins Realistische reduziert aber denke ich folgendes:

Die jüdisch-christliche Beziehung unter den jetzt gegebenen Bedingungen wird gewiss auf die institutionellen Kooperationen nicht verzichten können, die sich nach 1945 herausgebildet haben, z.B. zwischen jüdischen Gemeinden und Kirchen; offizielle Repräsentanz hat auch bewusstseinsbildende Bedeutung. Aber ihre Wirksamkeit nach vorne bleibt eher fraglich. Wichtiger sind freie Begegnungsgruppen und Arbeitsgemeinschaften, bei denen die Geschichte und der Bestand der gegenseitigen Beziehungen keineswegs «das Thema» sein müssen. Sie dienen dazu, Verbindung zu halten und Austausch zwischen den inneren Entwicklungen innerhalb der beiden Gemeinschaften zu ermöglichen und – wo es geht – gemeinsam zu kämpfen an den Fronten, die alle angehen. Institutionell sind beide Gemeinschaften – die christlichen und die jüdischen – einander gegenüber noch zu ungefestigt: die Christen, weil der theologische Antijudaismus natürlich noch lange nicht überwunden ist (nach zweitausend Jahren ungebrochener Geltung auch nicht sein kann); die Juden vor allem wegen der natürlichen Schwäche der Minorität, auch wegen der inneren Identitätsherausforderung, die der Staat Israel bedeutet, – nicht zuletzt, weil das Christentum als jüdische Apostasie in seiner Ferne dennoch zu nahe ist, als dass Aufgeschlossenheit ähnlich interessant, gar selbstverständlich sein könnte, wie viele Juden es dem Islam gegenüber vermögen. Man muss ein starker Jude sein, um die Christen nicht zu hassen und ihnen doch zu widerstehen.

Inhaltlich aber sehe ich die Zukunft religiöser Traditionen, wie meine jüdischen Gesprächspartner, herausgefordert von lauter Gefährdungen der Menschheit in der Welt. Die Gottesfrage ist heut mehr als je die Weltfrage – wo sie früher die «Judenfrage» und die «Christenfrage» war. Das erzwingt nicht Säkularisierung unserer zwei Glaubensweisen im Sinne

ihrer Verweltlichung, aber eine solche Gottesgerechtigkeit unseres Wirkens und Hoffens, die auch weltgerecht ist und uns beide befähigt dazu, als «ʾor gojim» zu handeln.