



## Voneinander lernen – Gedanken aus jüdischer Sicht<sup>1</sup>

VON RABBI DAVID ROSEN<sup>2</sup>

Ich möchte zunächst einige allgemeine Bemerkungen zum Thema „Voneinander lernen“ im Hinblick auf die religiösen Traditionen machen, bevor ich mich der besonderen Frage zuwende, was Juden von Christen lernen können.

Es ist bekannt, dass es innerhalb der Glaubensgemeinschaften diejenigen gibt, die an einem Dialog nicht interessiert sind, ja, ihm sogar feindlich gegenüber stehen. Ich halte das für ein Unglück – es spiegelt insgesamt ein Gefühl der Unsicherheit im größeren Zusammenhang der menschlichen Kultur wider. Wie ich selbst erfahren habe, vermag die interreligiöse Begegnung den eigenen spirituellen Blickwinkel ungemein zu erweitern. Viele, die den Dialog (zum eigenen Nachteil) ablehnen, sind der Überzeugung, es gäbe außerhalb ihrer eigenen Traditionen nichts, das des Lernens wert wäre. Dann wiederum gibt es Menschen, die befürchten, der Dialog könne das je eigene Glaubensbekenntnis untergraben. Da nun aber jede reale, lebendige Begegnung dieses „Risiko“ in sich birgt (was nicht notwendigerweise etwas Negatives ist), bin ich der Überzeugung, dass die interreligiöse Begegnung das Bekenntnis derjenigen, die tief und kenntnisreich in ihrer jeweiligen Tradition verankert sind, eher festigt. Indem man dazu aufgefordert ist, das eigene Bekenntnis zu versprachlichen, zu erklären und zu entfalten, wird das eigene Glaubensverständnis vertieft.

<sup>1</sup> Erstveröffentlichung in: Themenheft 2007 „Redet Wahrheit“, hg. v. Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, 36–38.

<sup>2</sup> Rabbi David Rosen (Jerusalem) ist seit 1998 Internationaler Direktor des American Jewish Committee's Department für interreligiöse Angelegenheiten und des Heilbrunn Instituts für Internationales Interreligiöses Verständnis. Seit 1995 ist er Präsident der Weltkonferenz für Religion und Frieden (WCRP) und von 1998 bis 2002 war er Präsident des Internationalen Rates der Christen und Juden.

Allerdings gibt es auch ein weit verbreitetes Verständnis, selbst unter den Praktikern des interreligiösen Gesprächs, das ein vertiefendes Voneinander-Lernen meines Erachtens verhindert. Es handelt sich um die populäre Tendenz, Unterschiede bis zu dem Punkt hin zu minimieren, an dem alle Religionen als im Kern grundsätzlich gleich erscheinen. Meiner Meinung nach ist dieser Ansatz oberflächlich und in manchen Fällen eine Form kultureller Arroganz. Jedenfalls ist es kein besonders hilfreicher Ansatz, wenn wir wirklich ernsthaft voneinander lernen wollen. Selbstverständlich können wir erkennen, dass wir eine Reihe wichtiger Werte und Prinzipien innerhalb der verschiedenen religiösen Traditionen miteinander teilen, aber das macht uns noch nicht alle gleich! Wenn ich sage, dass dieser Ansatz einen Ausdruck kultureller Arroganz darstellt, so stelle ich damit fest, dass diejenigen, die behaupten, wir seien im Kern alle gleich, nichts weiter tun, als ihr eigenes subjektives Verständnis ihrer Glaubenstradition zum einzigen Kriterium eines positiven Werturteils über andere zu erheben. Wenn ich aber nur dann in der Lage bin, andere zu achten und zu respektieren, wenn sie mir gleichen, ist das eigentlich nur ein Zeichen für die Beschränktheit meines eigenen Horizonts, meiner Neugier und Offenheit. In Wirklichkeit verkleinere ich dadurch den Wert der ungeheuren Vielfalt des göttlichen Universums innerhalb der menschlichen Gesellschaft und ihrer verschiedenen spirituellen Formen.

Nun gibt es noch ein anderes, beinahe diametral entgegengesetztes Verständnis von Dialog, das in bestimmten intellektuellen Kreisen vorherrscht und das meines Erachtens ebenfalls wenig hilfreich ist. Dieser Ansatz ist unter dem Begriff Post-Modernismus bekannt. Die Grundbotschaft, die paradoxerweise mutatis mutandis oftmals von Vor-Modernisten vertreten wurde, lautet, es gäbe nichts, worüber man in einen Dialog treten könne, da es sowieso nur eine Wahrheit gebe, in deren Besitz man selbst sei!

Der post-modernistische Ansatz erklärt, jede Religion oder Kultur sei ein vollständig geschlossenes System, das sich in einer speziellen Sprache und mit eigenen Symbolen ausdrückt. Innerhalb des Ganzen könne die Bedeutung von Worten und Symbolen nur in Verbindung mit anderen Worten und Symbolen verstanden werden, die das Ganze des Systems ausmachen. Daher sei ein interreligiöser Dialog unmöglich, weil die Beteiligten niemals die gleiche Sprache sprechen und dieselben Dinge meinen würden.

Ich halte diese Theorie keineswegs für völlig abwegig, denn gewiss geht vieles im Prozess der Übersetzung auf verbaler oder kultureller Ebene verloren, und wir müssen uns in dieser Hinsicht vor jeglichen simplifizierenden

Versuchen hüten. Gleichwohl werden alle, die tief in einem interreligiösen Dialog engagiert sind, diese Theorie letztlich ebenso ablehnen, wie es einst Benjamin Franklin mit den Behauptungen von Bischof Berkley tat: die Erfahrung lehrt uns etwas Anderes. Jeder, der sich aufrichtig in eine interreligiöse Begegnung begeben hat, weiß, dass wir voneinander lernen können, auch wenn uns nicht immer die Sprache, Terminologie und Erfahrung zur Verfügung steht, um alles in einer anderen Kultur auf eine Weise zu verstehen, wie es innerhalb dieser Kultur selbst verstanden wird.

Wie viele andere im interreligiösen Gespräch kann auch ich bezeugen, viel von anderen Glaubenstraditionen gelernt und oftmals ein Verständnis von der Natur der Wirklichkeit erhalten zu haben, das ich und viele andere niemals allein innerhalb der eigenen Tradition gewonnen hätten. Wir haben tatsächlich die Möglichkeit entdeckt und die Erfahrung gemacht, dass die Kommunikation über derart systembedingte Grenzen hinweg bereichernd ist und damit die bloße Vorstellung widerlegt, wir seien dazu bestimmt, auf exklusive Weise in verschiedenen kulturellen und linguistischen Systemen zu leben, ohne einander verstehen und miteinander in sinnvoller Weise reden zu können – eine Vorstellung, die sowohl leugnet, ein solcher Dialog könne bereichernd sein, umgekehrt also auch in Abrede stellt, dass Verständigung und friedliches Zusammenleben auf globaler Ebene gefördert werden kann.

Mir scheint, um wirklich voneinander lernen zu können, müssen wir fähig sein, unsere Verschiedenheit sowohl zu akzeptieren als auch die Bereitschaft zu haben voneinander zu lernen, dürfen wir den Anderen weder schlicht als gleich betrachten noch behaupten, dass es keinen Weg gibt, mit ihm tatsächlich ins Gespräch zu kommen. Als gläubige Menschen, die von anderen Glaubenstraditionen lernen wollen, bedürfen wir zugleich theologischer Demut als auch theologischer Hoffnung. Die Demut der Erkenntnis, dass eine Tradition allein die Totalität des Göttlichen nicht zu umfassen vermag und die Hoffnung, dem Göttlichen sogar jenseits der eigenen Tradition zu begegnen innerhalb der wunderbaren und phantastischen Vielfalt des göttlichen Universums.

Für mich gab es selbst bei den einfachen und grundlegenden Fragen der interreligiösen Begegnung viel zu lernen, besonders dort, wo es um den Kampf gegen Bigotterie und Fehlinterpretation geht. In dem Bemühen, Vorurteile und Stereotypen der eigenen Tradition gegenüber abzubauen, entdeckt man nicht selten, dass oftmals unbewusst solche Vorurteile auch innerhalb der eigenen Tradition und Gemeinschaft vorhanden sind. Sie mö-

gen nicht von gleicher Qualität sein, aber die Begegnung führt sie einem regelmäßig auf eine Weise vor Augen, wie man es zuvor nicht wahrgenommen hat und ermöglicht somit in der Folge eine Selbstläuterung.

Über die Bekämpfung von Vorurteilen und Bigotterie hinaus gibt es noch eine tiefere Dimension in der interreligiösen Zusammenarbeit: das Erarbeiten einer allgemeinen Agenda gemeinsamer Werte. Allerdings bedeutet Zusammenarbeit nicht nur, dass das Ganze mehr ist als die Summe unserer verschiedenen Teile und ein vertieftes Verständnis unseres Bekenntnisses zu gemeinsamen Werten. Es fördert auch ein tieferes Verständnis der Art und Weise, wie diese Werte innerhalb der eigenen Tradition verinnerlicht und ausgedrückt werden.

Jenseits dieser grundlegenden Dimensionen besteht die tiefere Dimension unserer interreligiösen Begegnung jedoch in dem, was unsere gemeinsame Bibel im Blick auf die göttliche Gegenwart in der Welt aussagt. Gott kann in der Schöpfung gefunden werden, aber vor allem im Menschen, der nach Gottes Ebenbild geformt ist. Die Bibel lehrt uns, dass die Begegnung mit dem Anderen letztlich eine Begegnung mit dem Göttlichen darstellt.

Diese aber ist einzigartig intensiv, wenn es sich dabei um die Begegnung mit einer Person handelt, die in ihrem eigenen Leben einen Sinn für das Göttliche erfahren hat und dies zum Ausdruck bringt. Solche Begegnungen bieten uns Gelegenheit, das Göttliche jenseits unserer speziellen Tradition zu erfahren – und genau das sind religiöse Lernerfahrungen. Die religiöse Bedeutung menschlicher Begegnungen wurden natürlich schon ausgiebig beschrieben von Religionsphilosophen wie Martin Buber, Emmanuel Levinas, Paul Celan, Jacques Maritain und natürlich Papst Johannes Paul II.

Im Blick auf diese allgemeinen Bemerkungen haben Juden viel von Christen wie auch von anderen zu lernen. Aber insbesondere haben wir viel von den Christen zu lernen. Es ist wahr, das Judentum bedarf des Christentums nicht, um sich selbst zu verstehen, ganz im Gegensatz zum Christentum, das wesentlich darauf angewiesen ist, das Judentum zu verstehen, um sich selbst zu begreifen. Aber das bedeutet nicht, dass Juden nichts von Christen lernen können, oder dass sie es versäumen sollten, sich mit dem Christentum in Beziehung zu setzen, um von ihm lernen zu können.

In Bezug auf die grundlegenden Fragen für den Dialog – den Kampf gegen Vorurteile und Bigotterie – liegt es hier zuvörderst und hauptsächlich an den Juden, Größe zu zeigen, und den bemerkenswerten Prozess der Christenheit während der letzten fünfzig Jahre, jenen Antisemitismus und Antijudaismus abzulegen, von dem das Christentum über Jahrtausende in-

fiziert war, zu würdigen und von ihm zu lernen. Obgleich es gewiss unmöglich ist, zweitausend Jahre innerhalb von fünfzig Jahren gänzlich zu bereinigen, ist doch festzustellen, dass diese Transformation, diese „teshuva“, diese „metanoia“ eine der erstaunlichsten, wenn nicht gar eindrucksvollsten ideologischen Revolutionen aller Zeiten darstellt. Was wir in unserer jüdischen Gemeinschaft davon lernen können, ist die Bedeutung und Notwendigkeit von Selbstkritik, sogar dann, wenn diese auf den innersten Kern der eigenen religiösen und kulturellen Identität zielt – und sogar dann, wenn die Gefahr besteht, dass uns nicht Wohlgesonnene das zum Nachteil auslegen könnten. Konstruktive Kritik an einer Institution, einem Gemeinwesen oder Organisation ist nicht mit Illoyalität gleichzusetzen. Tatsächlich kann es sich genau umgekehrt verhalten. Konstruktive Kritik, die auf positive Veränderung abzielt, ist Ausdruck tiefster Treue und Verehrung gegenüber dem Kern der Sache. Trotz aller Gefahren keine Furcht vor Kritik an der eigenen Tradition zu haben, ist etwas, was wir von den uns nahe stehenden christlichen Freunden dieser modernen Zeit lernen können.

Was die zweite Ebene des Dialogs betrifft, wären wir ebenfalls gut beraten, einige jener Formen und Modelle zu studieren und ihnen nachzueifern, anhand derer ethische Werte, die wir aufgrund unserer gemeinsamen Quelle miteinander teilen, im christlichen Kontext Eingang gefunden haben. Man muss nicht erst bis nach Kalkutta zu Mutter Therasas Gemeinschaft gehen, um die bemerkenswerten Formen menschlicher Hingabe, die durch den christlichen Glauben inspiriert sind, erkennen zu können. Man findet sie ebenso gut bei unserem Nachbarn und kann den Appell zur Nachahmung im Kontext des je eigenen sozialen Umfelds hören.

Darüber hinaus glaube ich, dass es weitaus mehr gibt, was wir nicht zuletzt auch über uns selbst durch den christlich-jüdischen Dialog lernen können.

Rabbi Yitzhak Greenberg hat Judentum und Christentum als zwei Midrashim (homiletische Darstellungen) eines gemeinsamen Textes, nämlich der hebräischen Bibel, beschrieben. Das erscheint mir – aus einer jüdischen Perspektive – eine höchst sinnvolle Formel für unsere jüdische Begegnung mit dem Christentum zu sein.

Einer der Aspekte dieser Betrachtungsweise besteht darin, dass wir fähig sein sollten – und wie ich glaube: müssen –, uns gegenseitig im Lichte unseres je eigenen religiösen Erbes und unserer eigenen religiösen Lehre zu betrachten.

Im Allgemeinen war uns dies in der Vergangenheit aufgrund unseres Schmerzes und der Bürde unserer tragischen Erfahrung mit dem Christentum in der Geschichte unmöglich, einer Erfahrung, die von einer mit Verachtung und Verfolgung genährten Feindschaft gespeist war, welche uns davon abgehalten hat, die christliche Lehre oder gar die historische Person Jesus von Nazareth in einem positiven Licht zu sehen. Jetzt, da wir dies tun können (zumindest jene unter uns, die sich hierzu in der Lage fühlen und es wollen), können wir nicht nur Jesus von Nazareth als einen jüdischen Bruder und Lehrer erkennen, sondern auch fundamentale Werte und Lehren, die oftmals im Zuge der polemischen Begegnung mit und in Konkurrenz zum Christentum verdeckt blieben, als die unsrigen wieder erkennen. Jesu Betonung von Liebe und Erlösung, die Bereitschaft, eher Demütigungen zu ertragen anstatt Demütigungen zuzufügen, der christliche Brauch des persönlichen Gebets – dies alles sind Beispiele für fundamental jüdische Lehren und Praktiken, die allerdings oftmals in Anbetracht der polemischen Auseinandersetzung mit dem Christentum unterbewertet wurden. In dem Maße, wie wir uns von den Fesseln und Wunden der Verfolgung und Auseinandersetzung der Vergangenheit befreien und heilen können, in dem Maße, wie wir die Früchte der Zusammenarbeit und gegenseitigen Wertschätzung genießen können, in dem Maße vermögen wir viel von der christlichen Lehre zu lernen (wenn auch oft im Gegensatz zum Verhalten jener, die von sich behaupten, Christen zu sein) und damit unser eigenes Verständnis und unseren Ausdruck dieser fundamental jüdischen Vorstellungen und Lehren wiederentdecken, erneut bekräftigen und vertiefen.

Über all dies hinausgehend bleibt die Frage nach dem besonderen Ort, den das Christentum innerhalb der jüdischen Weltanschauung einnehmen sollte. Obwohl unsere negative Begegnung mit dem Christentum selbst wenig hilfreich ist, so gab es doch einige, die in der Lage waren, das Christentum in einem besseren Lichte zu sehen. Abgesehen von Yehudah Halevi und Maimonides (12. und 13. Jahrhundert), die Christentum und Islam als Vermittler wesentlicher Wahrheiten für die Menschheit insgesamt betrachteten, und abgesehen von Rabbi Menachem HaMeiri, der ein Jahrhundert später Christentum und Islam als wahre Religionen ansah, betonten Gelehrte wie Rabbi Moses Rivkes im 17. Jahrhundert die einzigartige Beziehung zwischen Christentum und Judentum, lange bevor dies moderne jüdische Philosophen wie Franz Rosenzweig und Martin Buber taten. Die Bemerkung des Letztgenannten, dass „wir ein Buch und eine Hoffnung teilen“, wurde von Rivkes mehr als nur vorweggenommen, als er erklärte,

dass Juden und Christen durch die hebräische Bibel und ihre Botschaft der Erlösung, ihre Offenbarung und Erwartung des Messias miteinander verbunden sind. Der kühnste all dieser vormodernen, orthodoxen, rabbinischen Theologen war jedoch möglicherweise der hervorragende Rabbi Jacob Emden am Ende des 18. Jahrhunderts, der das Christentum mit der aus der Mishna abgeleiteten Bezeichnung als „knessiyah leshem shamayim shesofa lehitkayam“, als eine Gemeinschaft um des Himmels Willen von bleibender Gültigkeit beschrieb. (In Wirklichkeit ist das hebräische Wort „knessiyah“ eine Übersetzung für „Kirche“ – Emden bezieht sich also tatsächlich auf das Christentum als einer Kirche um des Himmels willen, die Bestandteil einer göttlichen Absicht für die gesamte Menschheit ist!) Nebenbei bemerkt geht Emdens theologisches Verständnis vom Christentum weit über die Vorstellungen hinaus, wie sie in *Dabru Emet*<sup>3</sup> artikuliert wurden, jener Erklärung über das Christentum, die von einer Gruppe amerikanisch-jüdischer Gelehrter verfasst, von Hunderten von Rabbinern und jüdischen Intellektuellen unterschrieben, vor vier Jahren veröffentlicht und von unseren christlichen Freunden so positiv aufgenommen wurde.

Emden geht über die erwähnten Vorläufer insofern hinaus, als er das Christentum nicht nur als Übermittler jüdischer Wahrheiten in der Welt betrachtet, sondern einen ihm eigenen heilsrelevanten Charakter zuerkennt. Wenn das zutrifft, wie könnten wir dann die Beziehung zwischen Judentum und Christentum auf eine Weise verstehen, bei der das Judentum dem Christentum etwas zu lehren hat und umgekehrt? Wie ich bereits betont habe, war diese Frage bis vor kurzem noch für die meisten Juden undenkbar, geschweige denn, dass sie über sie nachgedacht hätten. Ungeachtet der bemerkenswerten theologischen Vision Emdens hat die tragische, negative historische Erfahrung jeden vertrauten Umgang mit Emdens Standpunkt selbst zur Seite gedrängt, um erst gar nicht von einem Nachdenken über dessen theologische Implikationen zu reden!

Gleichwohl haben die Fortschritte in der Aussöhnung zwischen Juden und Christen während der letzten fünfzig Jahre dazu beigetragen, einem neuen Verständnis der komplementären Beziehung zwischen Christentum und Judentum die Tür zu öffnen, was uns in die Lage versetzen könnte, von unseren christlichen Freunden auf eine Weise zu lernen, wie es vormals undenkbar gewesen wäre. Dies bedeutet, nicht nur davon auszugehen, dass es einen göttlichen Plan und Zweck in unserer Komplementarität gibt, sondern auch zu verstehen, was Gott uns damit sagen will! Zu solchen Versu-

<sup>3</sup> S. i. d. H. S. 507ff.

chen, unsere Komplementarität zu verstehen, gehört die Sichtweise, Judentum und Christentum eine parallele Rolle zuzusprechen, wobei der jüdische Schwerpunkt im gemeinschaftlichen Bund mit Gott und der christliche Schwerpunkt auf der individuellen Beziehung zu Gott liegt und diese beiden Schwerpunkte sich gegenseitig im Gleichgewicht halten. Andere haben die Komplementarität dieser Beziehung darin gesehen, dass die Christen der jüdischen Erinnerung bedürfen, dass das Königreich Gottes noch nicht vollständig erreicht ist, während die Juden der christlichen Überzeugung bedürfen, dass dieses Königreich in mancherlei Hinsicht im Hier und Jetzt bereits verwurzelt ist. Eine weitere Sichtweise der gegenseitigen Komplementarität beschreibt das Judentum als eine stete Warnung an das Christentum vor den Gefahren des Triumphalismus, während der universalistische Charakter des Christentums eine wesentliche Rolle spielen kann, das Judentum vor einer Degeneration zu einem insularen Isolationismus zu bewahren. Im Gegensatz zu den unterschwelliger Annahmen des Letztgenannten steht die Behauptung, dass es gerade der Universalismus des Christentums ist, der sich mit der kulturellen, pluralistischen Wirklichkeit der modernen Welt nicht verträgt. Der hohe Stellenwert, der im Judentum der autonomen Gemeinschaft zugesprochen wird – so behauptet man – könne eher als angemessenes Modell für eine multikulturelle Gesellschaft dienen, während das Christentum eher eine bessere Antwort auf die Entfremdung des Individuums in der modernen Welt bereit halte.

Diese Sichtweisen eröffnen nicht nur dem jüdischen Verständnis von christlicher Lehre neue Wege, sondern tragen auch zu unserem eigenen Selbstverständnis und unserer Horizonterweiterung bei.

Als Fazit möchte ich die Bedeutung und das große Potenzial gemeinsamen religiösen Studierens erneut betonen (was natürlich im Judentum ein heiliges Bestreben ist – sogar wichtiger als das Gebet!), ganz im Sinne von Greenbergs oben erwähneter Beschreibung vom Judentum und Christentum als zweier Midrashim eines gemeinsamen Textes. Obwohl diese unterschiedlichen Auslegungen theologische Positionen beinhalten, die miteinander unvereinbar sind und den Unterschied zwischen unseren Glaubenstraditionen markieren, sind wir auf der anderen Seite, wenn wir es denn wollen, in der Lage, gerade weil sie auf dem gemeinsam geteilten Text der hebräischen Bibel fußen, nicht nur die gegenseitige Erhellung unserer Traditionen zu genießen, sondern auch den grenzenlosen Reichtum der hebräischen Schrift selbst auszuloten samt einem gemeinsam geteilten Bekenntnis zu ihnen.

In dieser Hinsicht möchte ich das oben erwähnte Zitat von Martin Buber an dieser Stelle vollständig wiedergeben:

„Für euch ist das Buch ein Vorhof, für uns ist es das Heiligtum. Aber in diesem Raum dürfen wir gemeinsam weilen, gemeinsam die Stimme vernehmen, die in ihm spricht. Das bedeutet, dass wir gemeinsam arbeiten können an der Hervorholung der verschütteten Gesprochenheit dieses Sprechens, an der Auslösung des eingebannten lebendigen Wortes.“<sup>4</sup>

*Übersetzung aus dem Englischen: Christoph Münz  
Überarbeitung: Barbara Rudolph*

---

<sup>4</sup> Das Zitat ist aus dem Vortrag „Die Seele des Judentums“, den Martin Buber vor den deutschsprachigen Judenmissionsgesellschaften im März 1930 in Stuttgart gehalten hat.