



Eine Frage ist allerdings zu stellen: Stellen die ausgezeichneten Belege orthodoxen Nachdenkens über das Christentum (auch bis in die Gegenwart) wirklich einen Dialog dar oder sind sie letztlich doch Positionsbestimmungen, die das Gegenüber definieren aber nicht mit ihm in einen Dialog treten. Angesichts der durch die Kirche erzwungenen Zwangsdialoge zwischen Christentum und Judentum ist das allerdings auch nachzuvollziehen. Denn in solchen „Dialogen“ gab es keine Möglichkeit neuer Erkenntnisse, das Ergebnis war vorher schon klar gewesen. Ahrens erwähnt aber auch aktuelle Ansätze eines Dialogs, der die gemeinsame Verantwortung von Judentum und Christentum vor der Welt erkennt anhand „Jüdischer Erklärungen zum Christentum“ (ab S.272).

Es wäre schön, wenn das von Ahrens beschriebene Missverständnis, der Dialog finde nur zwischen Christen und liberalen Juden statt, auf Grundlage seines Buches sich tatsächlich zu einem lebendigen Dialog auch mit dem orthodoxen Judentum entwickeln würde, in dem man die gemeinsame religiöse, ethische und moralische Verantwortung von Jüdinnen und Juden und Christinnen und Christen in der Welt erarbeiten könnte. Ein Grundlage hierfür könnten vielleicht die „Visionen einer Partnerschaft der Religionen zum Wohle aller“ (S.298) sein, die Rabbiner Zwi Chaim Taubes vorschwebten.

Pfr. i.R. Dr. Ulrich Schwemer war lange Jahre Gemeindepfarrer in Heppenheim und bis 2006 Vorsitzender von ImDialog – Evangelischer Arbeitskreis für das christlich-jüdische Gespräch in Hessen und Nassau

Jehoschua Ahrens

Eine jüdische Theologie des Christentums?

Rabbinische Perspektiven auf Christen und Christentum

Einleitung

Durch die Veröffentlichung der beiden internationalen jüdisch-orthodoxen Erklärungen „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen“ (2015) und „Zwischen Jerusalem und Rom: Gedanken zu 50 Jahren Nostra aetate“ (2017) im Zusammenhang mit dem Jubiläumsjahr von Nostra Aetate 2015 stellt sich zunehmend die Frage, ob es eine „jüdische Theologie des Christentums“ und damit auch eine theologische Dimension des christlich-jüdischen Dialogs geben kann. Tatsächlich gibt es keine jüdische Theologie im Sinne einer (dogmatisch endgültig) festgelegten Definition Gottes, bzw. dogmatisch festgelegten Lehrinhalten über Gottes Sein und seine Relation zum Menschen, wie es im Christentum unter anderem durch die Glaubensbekenntnisse ausgedrückt wird. Der katholische Theologe Russell Ronald Reno, Herausgeber der Fachzeitschrift *First Things*, formuliert das folgendermaßen: „Dem Judentum geht es darum, das Wahre zu tun, während das Christentum das Verkünden der Wahrheit betont.“ Ebenso wird in diesem Buch kein Versuch unternommen, eine jüdische Theologie des Christentums zu formulieren. Daher steht absichtlich ein Fragezeichen hinter dem Titel dieses Buches. Versteht man aber unter „Theologie“ diskursives, reflektiertes Reden über Gott und zieht Fragen in Betracht, ob aus jüdischer Perspektive das Christentum einen besonderen Status hat, das Christentum Teil Gottes Plans ist, Jesus eine theologische Dimension hat, etc., dann ist die Situation komplexer. Beide oben genannten Erklärungen bewerten das Christentum in diesem Sinne durchaus theologisch und beziehen sich dabei in einer systematischen Art und

Weise auf verschiedene traditionelle Quellen. Dazu gehören u.a. Werke von Moses Maimonides und Jehuda ha-Levi aus dem Mittelalter, von den neuzeitlichen Rabbinern Jacob Emden, Samson Raphael Hirsch, Naftali Zvi Berlin und Moses Rivkis, sowie von den zeitgenössischen Rabbinern Joseph B. Soloveitchik und Shear Yashuv Cohen. Die Werke und Aussagen der genannten Rabbiner wurden und werden allerdings kontrovers diskutiert. Sowohl in den beiden bereits genannten Dialogdokumenten selbst als auch in der innerjüdischen Rezeption wurden die Aussagen der Rabbiner, bzw. Zitate aus deren Werken, unterschiedlich bewertet, teilweise völlig gegensätzlich. Manchmal kam sogar die Behauptung auf, das Christentum sei *Awoda sara* (hebr. „fremder Kult“). Was ist nun aber tatsächlich die Haltung der jüdischen Orthodoxie zum jüdisch-christlichen Dialog? Was sind die zentralen Positionen der traditionellen rabbinischen Quellen und Diskurse zum Christentum? Ist Christentum mehr als nur ein „fremder Kult“? Die in den beiden jüdischen Erklärungen zum Christentum verwendeten Quellen sollen kritisch und im Kontext auf Inhalt und Aussage hin untersucht werden. Dabei soll aufgezeigt werden, woher die jeweiligen theologischen Positionen kommen und warum sie variieren. Das beinhaltet auch die Frage nach Entwicklungen dieser Positionen durch die Erfahrungen des christlich-jüdischen Dialogs oder anderer Zusammenarbeit mit christlichen Akteuren (bspw. die gemeinsame Bekämpfung des Antisemitismus). Es soll gezeigt werden, wie bestimmte theologische Konzepte immer wieder als Quelle für bestimmte Haltungen zum Christentum dienten, die letztlich wiederum zu den beiden Dokumenten führten.

Die vorliegende Arbeit ist also eine Einführung und gibt Einblick in die Geschichte, Entwicklungen und Gegenwart der rabbinischen Sicht auf Christen und das Christentum. Dazu liefert sie eine Übersicht über die theologischen Debatten durch die Jahrhunderte, wobei nicht jede theologische Diskussion automatisch in der Halacha, also dem jüdischen Religionsrecht, zu verorten ist. Trotzdem geht es gerade nicht, wie so oft und vor allem im deutschsprachigen Raum, um philosophische oder akademische Positionen (bspw. von Martin Buber, Emmanuel Levinas, Schalom Ben-Chorin, Pinchas Lapide, David Flusser, etc.), so wichtig sie zweifelsohne sind, sondern um das Wesentliche und Prägende im (religiösen) Judentum — die rabbinischen Diskurse (erwähnt werden die Philosophen und Akademiker und ihre Meinungen dann, wenn sie Einfluss auf einen bestimmten Rabbiner hatten). Die in dieser Arbeit genannten Rabbiner stehen jeweils repräsentativ für ihre Zeit und ihre Lokalität, oft sind es die führenden und einflussreichen Autoritäten. Diese Arbeit kann aber nur einen Überblick und eine Einführung in das weite Feld dieses Themas geben, es gibt schlichtweg zu viele rabbinische Stimmen.

Ein besonderes Augenmerk gilt dabei den Rabbinern im deutschsprachigen Raum, die einen wichtigen Beitrag für die theologischen Grundlagen und die organisatorische Struktur des institutionellen christlich-jüdischen Dialogs in Europa geleistet haben. Die zentrale Arbeitshypothese lautet: Die traditionellen jüdischen Quellen, vor allem aus dem 18., 19. und 20. Jahrhundert, bilden das Fundament nicht nur der jüdisch-orthodoxen Dokumente zum Christentum, sondern auch einer noch zu entwickelnden „jüdischen Theologie des Christentums“. Dieser Prozess hat gerade erst begonnen, aber die Debatte darüber ist in vollem Gange und wird innerhalb der jüdischen Orthodoxie kontrovers diskutiert. Das zeigt nicht zuletzt die Kontroverse um Rabbiner Jonathan Sacks' Aussagen in seinem Buch *Dignity of Difference* und natürlich um die jüdischen Erklärungen zum Christentum.

Halacha und jüdisches Rechtsverständnis

Doch wie funktioniert eine theologische Debatte im Judentum? Die Tora (Pentateuch, hebt auch *Tora she-bichtaw*, d.h. schriftliche Lehre/ Überlieferung/ Unterweisung) ist als Gottes Wort und Offenbarung vom Berg Sinai ganz zentral. Alle *Mizwot* (Gebote und Verbote) und damit grundsätzlich alles, was für die jüdische Religionspraxis und die *Halacha* (das jüdische Religionsrecht) relevant ist, befindet sich in, bzw. kommt aus, der Tora. Im Prinzip ist in ihr nach jüdischem Verständnis grundsätzlich alles enthalten. Daneben steht die mündliche Tora (hebr. *Tora shebal Pe*), die nach traditionellem Verständnis bereits am Berg Sinai von Mose empfangen und von Generation zu Generation weitergegeben wurde. Diese zweite, mündliche Offenbarung wird im Pentateuch erwähnt: „Das sind die Gesetze und die Satzungen und die Lehren [hebr. *Torot*, plural von Tora] ...“ Nach den Rabbinen lehrt dies, dass „Israel zwei *Torot* gegeben wurden, eine schriftliche und eine mündliche...“ Mose erhielt also auf dem Berg Sinai die Tora und dazugehörige, mündliche Kommentare. Diese grundlegenden Einsichten der schriftlichen Tora und bestimmte Interpretations-

regeln wurden generationsübergreifend überliefert und später weiter systematisiert. Die mündliche Tora wurde lange Zeit — wie der Name bereits sagt — mündlich weitergegeben, bis sie um das Jahr 200 aufgrund von schweren politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen, schließlich verschriftlicht wurde. So entstand mit den sechs Ordnungen der *Mischna* der erste Teil des Talmuds. Diese Überthemen wurden in Traktate unterteilt und dann in der *Gemara*, dem jüngeren Teil des Talmuds, weiterdiskutiert und schließlich zusammen als Talmud Anfang des 6. Jahrhunderts redaktionell abgeschlossen.

Der Talmud ist allerdings kein Gesetzbuch, sondern eher eine Anthologie von Rechtsdiskursen, aber auch philosophischen Reflexionen sowie verschiedenster Geschichten und Legenden (hebr. *Aggada*). Während des Mittelalters und der frühen Neuzeit wurden immer wieder Versuche unternommen, die Gesetzesdiskussionen aus dem Talmud systematisch zu kodifizieren. Der *Schulchan Aruch* von Rabbiner Josef Karo aus dem 16. Jahrhundert, mit der Ergänzung von Rabbiner Mose Isserles, wurde schließlich eine der Hauptreferenzen des jüdischen Religionsgesetzes. Er hat mehrere wichtige vorangegangene Werke inkorporiert. Damit war der Prozess des jüdischen Rechts aber keinesfalls abgeschlossen oder dogmatisch systematisiert, ganz im Gegenteil. Wie der Name *Halacha* (von hebr. *Haloch*, also „gehen“) andeutet, ist das jüdische Religionsrecht eine Lehre in Bewegung, die sich immer wieder erneuert. Sie ist die Brücke, über die sich die Tora vom geschriebenen Wort zum lebendigen, konkreten Handeln bewegt. Normalerweise gibt es einen Gegensatz zwischen dem Text, der bestimmt und festgesetzt ist, und dem Leben, das ständig in Bewegung ist. Die Tora muss aber immer wieder neu interpretiert werden. Selbst ein scheinbar einfaches Gebot wie das Arbeitsverbot an Schabbat bedarf ausführlicher Erklärungen. Das gilt umso mehr bei schwer verständlichen oder nur rudimentär erwähnten Geboten. Genau dafür braucht das Judentum eine mündliche Lehre. Sobald man nun diese Aufgabe angeht, befindet man sich direkt im Spannungsbogen zwischen dem geschriebenen Text und realen Lebenssituationen. Es gibt unzählige Möglichkeiten für menschliches Verhalten und Handeln, unzählige menschliche Bedürfnisse und daraus resultierende Probleme. Wie man — um beim Beispiel des Arbeitsverbots von Schabbat zu bleiben — die spezifische Definition von „Arbeit“ auf sie anwendet, bedarf weiterer und genauer Erläuterungen und Interpretationen. Ebenso gilt es argumentativ zu klären, wie der Spannung zwischen dem Text und der tatsächlichen Lebenssituation begegnet wird. Wie man die Probleme löst, die sich aus diesem Gegensatz ergeben, ist die Aufgabe der mündlichen Überlieferung. Diese zweite Tora begleitet seit den Tagen Moses das geschriebene Wort auf seinem Weg der praktischen Umsetzung in den unzähligen konkreten Situationen, durch die das jüdische Volk im Laufe seiner Geschichte geht. Sie ist die Lebensweisheit der Anwendung der schriftlichen Tora im täglichen Leben des jüdischen Volkes. Sie macht damit Tora zu *Torat Chajim*, einer lebendigen Lehre und einem bedeutungsvollen Recht. Die Essenz der mündlichen Lehre ist also die Halacha. Sie weist den Weg, den Juden ge-



mäß der Tora gehen sollen und ermöglicht die Anwendung der Tora im Alltag. Da es jedoch keinen „Alltag“ im Allgemeinen gibt, weil es sich immer um eine bestimmte Lebensform zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten Situation handelt, bedeutet Tora-Anwendung immer die Anwendung in einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Situation (und dementsprechend Auslegung der Tora).

Eine Geschichte im Talmud über Mose unterstreicht die Kreativität und permanente Weiterentwicklung der Halacha. Demnach reist Mose vom Berg Sinai fast 1500 Jahre in die Zukunft, direkt ins Lehrhaus von Rabbi Akiwa, der die Tora von Mose auf solch kreative Weise erklärt, dass Mose selbst kein Wort versteht. Erst ist er ziemlich entsetzt, doch als Rabbi Akiwa seine Erklärung mit der Formulierung schließt, dass dies eine *Halacha LeMosche miSinai* ist, also ein Gesetz des Mose vom Berg Sinai, beruhigt sich Mose und versteht, dass diese „neue“ Tora im Einklang mit der Tora steht, die er von Gott am Berg Sinai empfangen hat. Gott machte laut Talmud *Tagin* (aramäisch „Krönchen“) in die Tora, metaphorisch meint das Dinge, die Mose am Berg Sinai nicht verstehen konnte, später aber von Rabbi Akiwa verstanden werden. Die Geschichte soll verdeutlichen, dass bestimmte Deutungen in der Tora verwurzelt sind, die weit über das hinausgehen, was Mose selbst in der ursprünglichen Offenbarung jemals hätte verstehen können und erst später als Quelle neuer Interpretationen und Gesetze dienen wird. Alle rabbinischen Kommentare, die später gemacht wurden und werden und damit auch die halachischen Entscheidungen in unserer Generation — waren also bereits in der ursprünglichen Offenbarung am Sinai angelegt und haben göttliche Legitimation. Damit konnten Rabbiner immer wieder die Herausforderungen zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten und mit verschiedenen gesellschaftlichen, bzw. kulturellen Hintergründen annehmen und die notwendigen Entscheidungen treffen, auch in Bezug auf neue Technologien. Rabbiner hatten und haben allerdings per se keine Durchsetzungsmacht, auch ihre rabbinische Position verleiht ihnen keine Autorität, es gibt im Judentum keine zentralen Strukturen oder Hierarchien. Die Halacha ist dem Grunde nach demokratisch, denn letztlich ist es erst die *Zibur*, also die Gemeinde, bzw. Öffentlichkeit, die eine rabbinische Entscheidung durch ihre Anerkennung legitimiert. Das jüdische Recht hat keinerlei Zwangsgewalt oder Sanktionsmöglichkeiten. Es orientiert sich bei Entscheidungen zudem immer am konkreten Fall und vermeidet Pauschalisierungen oder Verallgemeinerungen, denn „für den Richter existiert nur das, was seine Augen sehen.“ Das Individuum hat eine große Wichtigkeit, denn „groß ist die Menschenwürde, die sogar ein Gebot aus der Tora außer Kraft setzen kann.“ Selbst bei normativen Grundsätzen gibt es immer wieder individuelle Ausnahmen.

Die Halacha ist ein Fall-, bzw. Präzedenzrecht. In Responses geben die Rabbiner jeder Generation Antworten auf die Fragen ihrer Zeit, doch das passiert nicht im Vakuum. Die Entscheidungen der vorherigen Rabbiner werden als *Ikar* (hebr. „grundlegendes Prinzip“) respektiert und immer wieder darauf bezuggenommen. Andererseits gab und gibt es immer wieder *Chidduschim*,

also Neuerungen und Innovationen. Wie der erste Oberrabbiner des modernen Israel vor einem Jahrhundert diesen Prozess so treffend bezeichnete: „Das Alte wird erneuert und das Neue heilig gemacht.“ Das geschieht selten reibungslos. Die *Machloket* (hebr. Streitediskussion) ist Grundbestandteil des rabbinischen Denkens. Das Hinterfragen von Positionen und Meinungen und die Diskussion darüber gehören ganz selbstverständlich zur Halacha. Damit geht auch eine große Meinungsvielfalt einher. Selbst Minderheitenmeinungen bleiben im Korpus der mündlichen Tora enthalten. Im Talmud heißt es: „Raw Abba sagte im Namen Schmuels: Drei Jahre stritten die Schule Schamajs und die Schule Hillels. Die eine sagte: Die Halacha sei nach ihr zu entscheiden, die andere, die Halacha sei nach ihr zu entscheiden. Da ertönte eine Hallstimme und sprach: „Diese und jene Worte sind Worte des lebendigen Gottes [...]“ Diese Pluralität ist keine Theorie, sondern wurde und wird so praktiziert. Ob rabbinische Schulen im Talmud oder verschiedene Gruppen innerhalb der jüdischen Orthodoxie heute — wie beispielsweise aschkenasische und sephardische Juden oder *Chassidim* und *Mitnagdim* es gibt neben universal akzeptierten Grundsätzen teils sehr unterschiedliche Glaubenspraktiken und *Minhagim*, also Bräuche.

So entstand über die Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg eine unglaublich facettenreiche und vielschichtige Auslegungstradition, eine generationsübergreifende Debatte des jüdischen Rechts, die einerseits die Konzepte der Tora als göttliche Offenbarung anerkennt, die unveränderlich und eine immerwährende Gültigkeit haben; doch gerade deshalb andererseits immer wieder die praktische Implementierung im Alltag veränderte, damit nicht bestimmte Ausdrucksformen dogmatisch festgeschrieben werden, sondern das eigentliche Konzept aus der Tora damit gewahrt bleibt. Damit schafft es die Halacha, selbst aus jahrtausendealten Konzepten modernste Fragen wie Gentechnik oder Stammzellenforschung zu beantworten und in den Alltag von Juden zu implementieren.

Orthodoxes Judentum

Die theologischen Diskussionen zu Christen und dem Christentum finden basierend auf diesen oben beschriebenen traditionellen Quellen und rabbinischen Schriften statt, also vor allem im jüdisch-orthodoxen Spektrum, auf das sich die vorliegende Arbeit entsprechend konzentriert. Doch was heißt orthodoxes Judentum in diesem Zusammenhang? „Orthodoxie“ ist eigentlich von der Wortbedeutung her ein falscher Terminus, denn die jüdische Orthodoxie versteht sich nicht als „rechtgläubig“ oder dogmatisch. Selbst die Anhänger der Reformbewegung im 19. Jahrhundert nutzten den Begriff nicht in diesem Sinne, sondern, wenn überhaupt, nur als orthodox im Handeln, nicht im Glauben. Rabbiner Joseph Wohlgemuth, ein einflussreicher orthodoxer Rabbiner des 19. Jahrhunderts, schrieb: „Das Judentum besitzt, wenn auch Dogmen, so doch keine Dogmatik, und eine Orthodoxie ohne eine ausgebildete Dogmatik ist ein Widersinn. In dem eigentlichen Grundbuch der jüdischen Religion, in der Bibel, ist auch nicht einmal der leiseste Ansatz zu einer Dogmatik. Alles, was an dogmatischen Gedanken in ihr ausgesprochen sein soll, ist wohl mehr

in den Text hineingetragen.“ Daher ist für Wohlgemuth der Terminus Orthodoxie „ein Relationsbegriff, er hat nur dort einen Sinn, gewinnt aber eben dort seine ganze Bedeutung, wo er gegen eine Heterodoxie sich wendet, gegen ein Andersglauben [...]. In diesem Sinne haben wir es auch im Judentum überall dort mit Orthodoxie und Heterodoxie zu tun, wo Grundwahrheiten, die von dem Gesamtbewusstsein der Bekenner bis zu einem gewissen Zeitpunkt vertreten wurden, von einem Teile angezweifelt wurden [...]. Es ist aber aus der Bedeutung der Orthodoxie als eines Relationsbegriffes ebenso klar, weshalb die theoretischen Erörterungen über Glaubenssätze im Talmud und Midrasch, bei unseren Exegeten und Religionsphilosophen nicht zu einer orthodoxen Dogmatik geführt haben. Während das Christentum seinen religiösen Besitzstand gegen ein ausserordentlich vielseitiges und mannigfaltiges Gemisch von Anschauungen konsolidieren musste, ist der Kreis des pharisäischen und später rabbinischen Judentums ein so in sich geschlossener, dass es einer gleichen energischen Tätigkeit nicht bedurfte. Dazu kam, dass aus Gründen, die bekannt sind, das theoretische und praktische Interesse sich vorwiegend auf die Weiterbildung und Feststellung der Halacha [jüdisches Religionsrecht] konzentrierte.“

Grundlegend für das orthodoxe Judentum ist die Überzeugung, dass die Tora und deren Gebote, ausgedrückt durch die Halacha, einen universellen Standard setzen, der für alle Juden verbindlich ist, egal mit welcher Richtung sie sich subjektiv identifizieren. Dabei ist orthodoxes Judentum unglaublich vielfältig und tolerant, wie es Rabbiner Jonathan Sacks, der ehemalige britische Oberrabbiner ausdrückte: „Die Orthodoxie [...] erkennt den Pluralismus in vielen Bereichen an. Sie erkennt zumindest einige andere Glaubensrichtungen als gültige religiöse Optionen für Nichtjuden an. Sie erkennt innerhalb des Judentums selbst verschiedene halachische Traditionen an: aschkenasisch und sephardisch, zum Beispiel, oder chassidisch und mitnagdisch. Über die Halacha hinaus ist eine große Vielfalt religiöser Ansätze für sie legitim: rationalistische und mystische, intellektuelle und emotionale, nationalistische und universalistische, pietistische und pragmatische.“ Auch im deutschsprachigen Raum war und ist das orthodoxe Judentum sehr vielfältig. Doch welcher Ausdruck wäre dann passend, wenn also nicht „orthodox“? Rabbiner Samson Raphael Hirsch präferierte „gesetzestreu es Judentum“, im Sinne einer bewussten und freiwilligen Entscheidung für das Gesetz. Diese freiwillige Treue zum jüdischen Gesetz und Unterordnung unter Gottes Gebote waren für Hirsch das Wesensmerkmal des (orthodoxen) Judentums. Gesetzentreu könnte freilich wieder ganz falsch verstanden werden, als Betonung der Legalität im Judentum (was von christlicher Seite dem Judentum immer wieder vorgeworfen wurde und wird), oder dass die Verinnerlichung weniger wichtig sei als die Erfüllung des Gesetzes; dabei meinte Hirsch hier vor allem die Frage, ob sich jemand an die Gebote der Tora hält oder eben nicht. Für Wohlgemuth wäre „toratreues“ Judentum der bessere Ausdruck, durchgesetzt hat er sich allerdings nicht. Andere Alternativen wären „überliefertes“ oder „klassisches“ Judentum, im Sinne der Kontinuität des

Judentums, oder „rabbinisches“ Judentum, also ein in der rabbinischen Tradition und einem halachischem Verständnis stehendes Judentum.

Stand der Forschung

Es wird immer wieder in Abrede gestellt oder ignoriert, dass die jüdische Orthodoxie Akteur im interreligiösen Dialog ist. Gerade in den deutschsprachigen Ländern überraschten daher die beiden jüdisch-orthodoxen Erklärungen zum Christentum und insbesondere ihre theologische Dimension, denn traditionell-jüdische Quellen zum Christentum und entsprechende jüdisch-orthodoxe Positionen werden kaum wahrgenommen. Die fast einhellige Meinung in den deutschsprachigen Ländern ist, dass sich nur wenige, „meist aus dem Reformjudentum stammende Juden“ am Dialog mit dem Christentum beteiligen. Dialog sei nicht überall erwünscht, „schon gar nicht in orthodoxen Kreisen, welcher Provenienz auch immer“ und würde von jüdisch-orthodoxer Seite als „sinnlos, gefährlich und überflüssig“ gesehen. Die orthodoxe Position sei eine „Mischung aus schroffer Abgrenzung und kalkulierter Interessenwahrung“. Fragen der Religion stünden bei orthodoxen Juden nicht zur Diskussion und daher „wird im orthodoxen Judentum der interreligiöse Dialog (nicht nur, aber insbesondere mit Christen) abgelehnt“. Bestenfalls wird die Haltung der Orthodoxie als „zwiespältig“ beschrieben, die nicht jeglichen Dialog ablehne. Selbst dort, wo die Besonderheiten des jüdisch-christlichen Gesprächs in Deutschland festgestellt und Entwicklungen beschrieben werden, fehlen die jüdisch-orthodoxen Pioniere und Protagonisten. Die Rolle der orthodoxen Rabbiner beim Aufbau eines institutionellen Dialogs nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa — gerade auch in Mitteleuropa — und die jüngeren Entwicklungen der letzten 20-25 Jahren auf jüdisch-orthodoxer Seite in Bezug auf den jüdisch-christlichen Dialog scheinen völlig unbekannt. Das zeigt auch die Kontroverse um die Frage der orthodoxen Perspektive auf das Christentum und den Dialog. Es gibt momentan ein Forschungsprojekt „Jüdische Religionsphilosophie“ mit einem Unterprojekt an der Goethe-Universität Frankfurt a.M., das sich mit Teilaspekten dieser Thematik beschäftigt. Eine zusammenhängende, wissenschaftliche Untersuchung im deutschsprachigen Raum zu den traditionellen jüdischen Quellen über das Christentum, der daraus folgenden orthodoxen Haltung zum jüdisch-christlichen Dialog und deren theologische Positionen und Entwicklungen gibt es allerdings nicht. Das ist umso erstaunlicher, als sich die übergroße Mehrheit der Jüdinnen und Juden in den deutschsprachigen Ländern mit dem orthodoxen Judentum identifiziert, was offensichtlich von nichtjüdischer Seite nicht immer zur Kenntnis genommen wird. Nathalie Friedlander schreibt dazu: „Die Mehrheit der Juden und Jüdinnen in Deutschland identifiziert sich mit den Prinzipien des orthodoxen Judentums und lebt in orthodoxen Gemeindestrukturen. Dies liegt vor allem daran, dass das sehr vielfältige jüdische Leben in Deutschland mit der Shoah vernichtet wurde und nach 1945 erst wieder aufgebaut werden musste. Neben jenen, die in Deutschland überlebt hatten, gab es viele Überlebende aus Osteuropa, die nach ihrer Befreiung mit ihren eigenen Traditionen und



Riten nach Deutschland kamen und auch blieben. Diese waren in ihren Ursprungsorten größtenteils innerhalb der orthodoxen Strömung verankert. Und auch heute noch folgt die Mehrheit der jüdischen Gemeinden in Deutschland diesen klassischen orthodoxen Riten und Traditionen.“

Das bedeutet nicht, dass die Mehrheit der Juden in Deutschland orthoprax ist, also die Traditionen und Bräuche im strengen Sinne praktiziert, aber sie identifiziert sich mit dem orthodoxen Judentum als authentischem Judentum und sind Mitglieder in Gemeinden mit einem orthodoxen Ritus und Rabbinat. Elisa Klapheck, selbst liberale Rabbinerin, stellt fest, dass „die Mehrheit der Juden und Jüdinnen in Deutschland [...] das modern-orthodoxe Judentum für das normative Judentum [hält] (wenngleich nur eine kleine Minderheit die orthodoxen Regeln für den Alltag praktiziert)“ oder wie es Friedländer ausdrückt: „Die Mehrheit der Juden und Jüdinnen legt großen Wert auf orthodoxe Gemeindestrukturen, Gottesdienste und Interpretationen der Gesetze. Diese Strukturen geben ihnen die Möglichkeit, ein jüdisches Leben praktizieren zu können — so wird z.B. Wert auf einen nach orthodoxem Ritus ablaufenden Gottesdienst an Feiertagen oder am Schabbat gelegt. Gleichzeitig behalten sie sich vor, im Alltag säkularer zu leben [...]“. Obwohl das orthodoxe Judentum innerjüdisch im deutschsprachigen Raum eine wichtige, fast dominante Position einnimmt, bestimmt die Auseinandersetzung mit liberalen oder akademischen jüdischen Positionen den Diskurs der christlich-jüdischen Forschung und Publikationen. Dabei wäre es wissenschaftlich ungenau und gesellschaftspolitisch geradezu fahrlässig, wenn die orthodoxen Positionen keine Beachtung finden würden, während die reformjüdischen Positionen, die im deutschsprachigen Raum in der innerjüdischen Debatte eher marginal sind, so viel Beachtung finden. Zweifellos sind auch reformjüdische und akademische Positionen wichtig und müssen dementsprechend ihren Platz haben, aber insgesamt muss die Gewichtung anders verteilt und die momentan so einseitige Darstellung eines

eigentlich pluralen Judentums vermieden werden. Dieses Desiderat möchte dieses Buch beheben und den Blick auf bislang fast unbekannte Seiten des jüdisch-christlichen Dialogs werfen.

[...]

2. Positive Perspektiven auf Nichtjuden, Universalismus und „Gerechte in den Völkern“

So sehr sich Bibel und rabbinische Literatur gegen den Götzendienst als Ideologie richten, diese Kritik richtet sich nicht per se gegen die Menschen, also gegen Nichtjuden allgemein. Die Texte in der Tora spiegeln die Befürchtung wider,

dass sich die Israeliten durch soziale Beziehungen mit bestimmten Nichtjuden dazu bewegt werden könnten, sich von Gott ab- und fremden Göttern zuzuwenden. Es geht also nicht um Nichtjuden, sondern um den Götzendienst und damit einhergehenden ethisch-moralischen Verfall. Fremde dürfen grundsätzlich gemäß der Tora nicht ausgebeutet oder unterdrückt werden, sondern es muss auch für ihr Wohlergehen gesorgt werden. Schon die bereits erwähnte Schöpfungstheologie zeigt auf, dass alle Menschen, unabhängig ihrer Herkunft oder Religion, im Ebenbild Gottes erschaffen wurden und somit gleich und frei sind. Zudem gibt es im *Tanach* zahlreiche Beispiele von Nichtjuden, die positiv dargestellt werden, teilweise sogar wichtige Rollen spielen, bspw. Melchizedek, Tamar, Asnat, Schifra und Pua, Bitja, Jitro, Jael, Ruth, Kyros und andere. Biblische Geschichten zeigen immer wieder gelungene Interaktionen zwischen Juden und Nichtjuden, bspw. Abraham und die fremden Männer.

2.1. Universalismus

Partikularismus und Universalismus sind im Judentum miteinander verbunden, beides bedingt sich. Selbst einer der partikularsten Momente in der Tora, die Erwählung des jüdischen Volkes am Berg Sinai, ist undenkbar ohne die universelle Mission, die damit einhergeht. Bereits beim Bund mit Abraham ist es Gottes Wille, dass Abraham selbst ein Segen wird, ein Segen für die ganze Menschheit. Er wird „ein Vater vieler Völker“ genannt und mit seinem „Samen sollen sich auch segnen alle Völker der Erde [...]“. Im Sinaibund geht Gott zwar von der universalen Ordnung zum Partikularen und sondert eines der Völker von den anderen ab, aber gleichzeitig wird eben gerade dieses Volk eine besondere Aufgabe haben und die Verantwortung tragen müssen, alle anderen Völker zum Segen zu werden, um schließlich das Ziel zu erreichen, dass die gesamte Menschheit gesegnet wird. Die Verpflichtungen der Erwählung werden in Ex 19,5 besonders schön illustriert. Den Bund wird es nur geben, wenn er gehütet wird und Israel immer auf Gott hört. Die Erwählung ist also eine Forderung an das jüdische Volk, wie es auch der Folgevers 6 verdeutlicht: „Ihr sollt mir ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk sein!“ Also im Einzelnen wie Priester, die in besonderem Maße Gott dienen und huldigen und in der Gesamterscheinung heilig - ein Volk „das nicht dem eigenen Ruhm, der eigenen Größe, der eigenen Verherrlichung, sondern der Begründung und Verherrlichung des Reiches Gottes auf Erden angehört“ wie Rabbiner Hirsch schreibt, also der absoluten Herrschaft der göttlichen Ethik und Moral, wie sie in der Tora widergegeben wird. Zudem mag Israel das Kleinod, also etwas ganz Besonderes, für Gott sein, aber es ist eben nur eines von vielen Nationen dieser Welt, mit denen das jüdische Volk in Verbindung stehen soll, weil sie ebenso zu Gottes Schöpfung gehören, „denn Mein [Gottes] ist die ganze Erde.“

Ein wahrer Schatz des Universalismus sind die Propheten. Manche Propheten entwerfen ein Bild der Zukunft, in der viele Völker nach Jerusalem pilgern und in Gottes Wegen wandeln werden. Eine andere Prophetie ist, dass sich Nichtjuden Gott zuwenden, ihm dienen und Opfer bringen. Ähnlich heißt es bei Zefanja, dass in einer messianischen Zukunft die Menschen in Eintracht (wörtlich:



Arche Noah Motiv in der Katholischen Kathedrale „Unsere Liebe Frau der immerwährenden Hilfe“ in Prizren, Kosovo. Foto: HGVorndran

Schulter an Schulter) beten werden. Wichtig ist dabei, dass Nichtjuden Gott als den allmächtigen Schöpfer und Herrscher über die ganze Welt anerkennen, sich also vom Götzendienst abwenden, nicht aber zum Judentum konvertieren oder alle Gebote der Tora befolgen.

2.2. Gerechte in den Völkern

Die Rabbiner des Talmud setzten sich für ein gutes Miteinander von Juden und Nichtjuden ein, sogar wenn es nicht direkt in der Tora geboten war: „Die Rabbanan lehrten: Man ernähre die Armen der Nichtjuden mit den Armen Israels, man besuche die Kranken der Nichtjuden mit den Kranken Israels und man begrabe die Toten der Nichtjuden mit den Toten Israels, des Friedens wegen.“ Ebenso berichtet die rabbinische Literatur von Heiden, die dem Judentum wohlgesonnen sind, ethisch gute Menschen und manchmal sogar mit Rabbinern befreundet sind, bspw. die Freundschaft zwischen Rabbi [Jehuda HaNassi] und Antonius. Der Talmud zeigt auf, dass es Nichtjuden gibt, die gut und gerecht sind:

Rabbi Elieser sagte: Kein Heide hat Anteil an der kommenden Welt, denn es heißt: ‚Die Frevler werden in die Scheol [Unterwelt] gehen, alle Heiden, die Gott vergessen‘ (Ps 9,18). ‚Die Frevler werden in die Scheol gehen‘ – das sind die Frevler Israels. Rabbi Jehoschua sagte: Wenn die Schrift gesagt hätte: Die Frevler werden in die Scheol gehen, alle Heiden, und sie hätte geschwiegen, dann würde ich dir zustimmen. Nachdem die Schrift nun aber sagt: ‚die Gott vergessen‘ – dann gibt es also Gerechte in den Völkern, die Anteil an der kommenden Welt haben.

Dieses Grundprinzip, dass es Nichtjuden gibt, die Gerechte sind und nicht nur in dieser Welt dem Juden in allen Belangen völlig gleichgestellt sind, sondern sogar einen Anteil der kommenden Welt, also dem Heilsversprechen Israels, haben, wird auch später immer wieder aufgegriffen.

2.3. Die noachidischen Gebote

Ein Kriterium für einen Gerechten der Völker sind die noachidischen Gebote. Basierend auf der biblischen Geschichte des Bundes zwischen Gott und Noach (und seinen Nachkommen) nach der Flutgeschichte definiert die rabbinische Literatur sieben grundlegende Gebote, die bei allen Unterschieden zwischen den Menschen – eine gemeinsame und verbindende ethisch-moralische Grundlage bilden:

1. Gebot der Rechtspflege (eine auf Recht und Gerechtigkeit basierende Gesellschaft)
2. Verbot des Götzendienstes (eine auf Werten basierte Gesellschaft)
3. Verbot der Gotteslästerung (Respekt vor Religion/Religionsfreiheit)
4. Verbot der Unzucht (Schutz der Familie)
5. Verbot des Blutvergießens (Schutz des Menschen)
6. Verbot von Raub (Schutz des Eigentums)
7. Verbot des Blutgenusses/lebendige Tiere (Tierschutz)

Nach jüdischem Verständnis stammen alle Menschen von Noah ab. Gleichzeitig möchte Gott aber auch einen Pluralismus der Menschheit, wie es in der Geschichte des Turmbaus zu Babel zum Ausdruck kommt. Daher muss es quasi automatisch mit den unterschiedlichen Sprachen und Kulturen auch zu unterschiedlichen Zugängen

zu Gott kommen, also einen Religionspluralismus. Das Judentum glaubt keineswegs an nur eine Religion für alle Menschen oder dass nur das Judentum die einzige Wahrheit ist und nur Konversion Zugang zur Erlösung garantiert.

Der Rambam erklärt basierend auf talmudischen Quellen, dass jemand, der nicht konvertieren will, nicht gezwungen werden soll, die Tora und die Gebote anzunehmen. Mose wurde vielmehr von Gott geboten, alle Menschen, die auf Erden wandeln, dazu anzuhalten, die noachidischen Gebote anzunehmen. Das Judentum ist also keine missionarische Religion und Juden haben keinen privilegierten Status durch die Gebote der Tora. Ganz im Gegenteil, Nichtjuden entsteht kein Nachteil, sondern sie sind Juden völlig gleichgestellt, wie es ebenso beim Rambam heißt – offensichtlich basierend auf oben genannte Stelle in Sanhedrin 105a: „Wer die Sieben Gebote übernimmt und gewillt ist, sie zu tun, der gehört zu den Gerechten der Völker und hat Anteil an der kommenden Welt.“ Bei aller Unterschiedlichkeit in der Religionspraxis, bilden die noachidischen Gebote ein gemeinsames Fundament, das verbindet. Die noachidischen Gebote sind also keine eigene Religion, sondern sollen ein Zusammenleben auf Grundlage einer gemeinsamen Wertebasis für alle ermöglichen.

Mit freundlicher Genehmigung aus:

Jehoschua Ahrens, Eine jüdische Theologie des Christentums? – Rabbinische Perspektiven auf Christen und Christentum, Herder Verlag 2026. Wiedergegeben wurden aus der Einleitung die Seiten 13 – 26 und aus Kapitel 2 die Seiten 41 – 45, jeweils ohne die zahlreichen Anmerkungen.

Die komplette Einleitung samt Anmerkungen findet sich als Leseprobe auf der Verlagsseite zum Buch

<https://www.herder.de/theologie-pastoral/shop/p2/96511-eine-juedische-theologie-des-christentums-kartionierte-ausgabe>

Die zu Beginn genannten beiden jüdisch-orthodoxen Erklärungen aus 2015 und 2017 sind im Wortlaut hier einsehbar:

https://imdialog.org/dokumente/DBK_5307.pdf

Dr. Jehoschua Ahrens, geb. 1978, Honorarprofessor für Abrahamitische Religionen in Trier und Oberrabbiner von Salzburg, Co-Präsident der Jüdisch-Katholischen Gesprächskommission der Schweiz und Gemeinderabbiner in Bern. Ahrens wurde in Israel zum Rabbiner ordiniert.

Glasfenster von Heinz Hindorf in der Niklauskapelle 1967 / 1970 im Wormser Dom; Foto: HGVorndran

