

Ulrike Chanana

Das Christentum aus der Sicht des amerikanischen Judentums

Drei Perspektiven zu neuen Begegnungsformen
zwischen Juden und Christen nach der Shoah

Neofelis Verlag

Inhalt

Danksagung // 7

Einleitung // 9

1. Jüdische Annäherungen an das Christentum vor der Shoah // 13
2. Das Bewusstsein einer neuen Situation und
Neuansätze einer jüdisch-christlichen Begegnung // 23
3. Weitere Fortschritte in den jüdisch-christlichen Beziehungen
nach der Shoah // 29
4. Zum Forschungsstand und Ziel dieser Studie // 35

Ein Plädoyer gegen die Annäherung – Eliezer Berkovits und das Modell einer jüdisch-christlichen Unvereinbarkeit // 45

1. Biographie und Werk // 46
2. Eine „Religionsphilosophie vom Menschen her“ // 51
3. Das Christentum in Berkovits' Philosophie des Judentums // 64
4. Das Christentum im Kontext der Holocausttheologie // 70

Irving Greenbergs Modell einer jüdisch-christlichen Bundespartnerschaft // 97

1. Biographie und Werk // 98
2. Das Judentum und die amerikanische Gesellschaft
in Greenbergs Denken // 102
3. Kerngedanken der Holocausttheologie // 105
4. Die Entfaltung einer neuen Bundestheologie nach der Shoah // 129

**Eugene B. Borowitz und die Sinnhaftigkeit
einer jüdisch-christlichen Polemik // 147**

1. Biographie und Werk // 150
2. Der Weg zu einer neuen Theologie des Judentums // 154
3. Der Entwurf einer neuen Bundestheologie // 162
4. Von einer jüdischen Theologie zum
Dialog mit dem Christentum // 181

**Die Zusammenschau der Perspektiven von
Berkovits, Greenberg und Borowitz auf das Christentum
und ein Blick auf jüngste Entwicklungen // 213**

1. Die Herausforderung einer neuen Selbstdefinition // 215
2. Eine Systematisierung der theologischen
Verhältnisbestimmungen zum Christentum // 219
3. Wahrheit, Theologie und Pluralismus – ein Resümee // 229
4. Das *Orthodox Rabbinic Statement on Christianity* // 232

Literaturverzeichnis // 236

Einleitung

A mature person today is not doctrinaire, but often uncertain and conflicted, perhaps confused a great deal of the time.¹

Der amerikanische Reformrabbiner Eugene B. Borowitz (1924–2016) formuliert hier seine Interpretation eines für ihn anzustrebenden Menschseins. Dazu gehören aus seiner Sicht eine immer wieder neu zu unternehmende kritische Selbstreflexion der eigenen Überzeugungen und das Aushalten von Widersprüchen der eigenen Identität – und dies jenseits eines selbstsicheren Doktrinizismus. Borowitz plädiert für das Akzeptieren von menschlicher Begrenztheit, auch menschlicher Unvollkommenheit. Dies sei keineswegs gleichzusetzen mit dem Verharren in Passivität.² Die stete Selbstreflexion und die daraus erwachsende Einsicht über die Grenzen der eigenen Positionen schaffen Raum für die Anerkennung von differenten und dem eigenen Weltbild entgegengesetzten Meinungen. Die Legitimierung einer solchen Meinungspluralität bedeutet für den Reformrabbiner jedoch gleichzeitig, für die Integrität der eigenen Positionen zu kämpfen – gerade im Angesicht der Erfahrung von Widersprüchlichkeit und Differenz. Jenes Menschenbild richtet sich gegen exklusivistisch geprägte Denk- und Handlungsstrukturen, die einzig die eigene Weltsicht als legitim

1 Eugene B. Borowitz: Rethinking the Reform Jewish Theory of Social Action. In: *Journal of Reform Judaism* 27,4 (1980), S. 1–19, hier S. 18–19.

2 Ebd., S. 17–19.

begreifen und anderen Auffassungen und den daraus resultierenden Lebensweisen Legitimität absprechen. Es widersetzt sich auch einer unhinterfragten Selbstsicherheit und dem Bestreben, die eigenen Überzeugungen uneingeschränkt auch für andere Gemeinschaften oder Individuen geltend machen zu wollen.

Was bedeutet diese Sichtweise für die Frage nach der Beziehung zwischen den verschiedenen Religionen im 20. und 21. Jahrhundert und ihrer Positionierung gegenüber anderen und ihnen widersprechenden religiösen, kulturellen oder säkularen Ansichten und Lebensweisen? Der Gedanke über die Unvollkommenheit und Widersprüchlichkeit des Menschen eröffnet die Chance, das Nebeneinander von verschiedenen Positionen anzuerkennen, ohne dabei die eigenen Überzeugungen zu kompromittieren. Die Akzeptanz von Unvereinbarkeiten in den komplexen Dimensionen religiöser Identität und das Bewusstsein, dass man Gott und den Menschen nur begrenzt erfassen kann, lassen die Möglichkeit entstehen, das Gegenüber – soweit dies möglich ist – in seiner Eigensicht wahrzunehmen und diese als legitim zu betrachten, auch wenn sie den eigenen Positionen widerspricht. Borowitz bezieht seine Überlegungen zum Umgang mit Differenz und Andersheit auf die Beziehung zwischen Juden und Christen³ und dem gegenwärtigen jüdisch-christlichen Dialog, mit dem er sich in seinen Arbeiten auseinandersetzt. Damit führt sein Denkansatz den besonderen Blickwinkel dieser Untersuchung vor Augen: Sie richtet ihn auf jüdische Positionierungen gegenüber dem Christentum, die nach der Shoah bis in die Gegenwart durch jüdische Gelehrte formuliert wurden. Es interessiert die Frage, wie das Verhältnis zwischen Juden und Christen aus jüdischer Sicht reflektiert und die Möglichkeit (oder Unmöglichkeit) eines jüdisch-christlichen Dialoggesprächs nach 1945 erörtert wurde. In ihrem Fokus auf jüdische Quellen zielt sie darauf, Aufschluss über die Motive, inhaltlichen Schwerpunkte und Strategien des jüdisch-christlichen Dialogs aus der Sicht des Judentums zu geben. Dabei richtet sich das Augenmerk weniger auf die institutionelle oder historische Entwicklung des jüdisch-christlichen

3 Die in diesem Buch häufig verwendeten Begriffe Juden und Christen schließen Jüdinnen und Christinnen mit ein.

Dialogs⁴ oder religionspraktische Überlegungen, sondern auf jene nach der Shoah innerhalb des amerikanischen Judentums in vielgestaltiger Form entstandenen religionsphilosophischen Neuansätze zur Bestimmung des jüdisch-christlichen Verhältnisses. Im Mittelpunkt stehen neben dem Reformrabbiner Eugene Borowitz die beiden orthodoxen Gelehrten Eliezer Berkovits (1908–1992) und Irving Greenberg (geb. 1933), die ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in ganz unterschiedlicher Weise Positionen zur christlichen Gemeinschaft und Theologie einnahmen – von der vehementen Ablehnung einer Annäherung zwischen Juden und Christen bis hin zu einem nachdrücklichen Plädoyer für die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs.

Mit Berkovits, Greenberg und Borowitz werden drei Denker in den Blick genommen, die als repräsentativ für wichtige Strömungen des amerikanischen Judentums gelten können.⁵ Der orthodoxe Rabbiner Eliezer Berkovits, in Rumänien geboren und tief durch sein Philosophiestudium in Frankfurt und Berlin geprägt, erlebte die Anfeindungen des aufkommenden Nationalsozialismus gegenüber Juden in Deutschland, bevor er 1939 zunächst nach Australien und England, in den 1950er Jahren dann nach Nordamerika fliehen konnte. Die Aktualität seines Denkens zeigt sich in einer gegenwärtigen Renaissance seiner Schriften in den USA und Israel, die hier in hebräischer, englischer, französischer und russischer Sprache

4 Vgl. dazu unter den zahlreichen Beiträgen: Jacob Katz: *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. New York: Oxford UP 1961; Hans-Joachim Schoeps: *Jüdisch-Christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*. Königstein i. Ts.: Jüdischer Verlag 1984; Marcus Braybrooke: *Pilgrimage of Hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue*. London: SCM 1992; Edward Kessler: *An Introduction to Jewish-Christian Relations*. Cambridge: Cambridge UP 2010; eine Sammlung von christlichen Dokumenten zum Thema findet sich bei Helga Croner (Hrsg.): *Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations. An Unabridged Collection of Christian Documents*. New York: Stimulus 1977; dies. (Hrsg.): *More Stepping Stones to Jewish-Christian Relations. An Unabridged Collection of Christian Documents, 1975–1983*. Mahwah: Paulist 1985.

5 Zur historischen Entwicklung und Gestalt der Strömungen des amerikanischen Judentums vgl. den Überblick von Lawrence Grossman: *Jewish Religious Denominations*. In: Dana E. Kaplan (Hrsg.): *The Cambridge Companion to American Judaism*. Cambridge: Cambridge UP 2005, S. 81–100.

wiederveröffentlicht wurden.⁶ Nicht nur dies macht eine Beschäftigung mit seinen Konzeptionen des Judentums und seinem Verhältnis zum Christentum zu einem dringlichen Anliegen. Gerade in seiner vehementen Ablehnung des jüdisch-christlichen Dialogs und der Betonung der Unvereinbarkeit der jüdischen und christlichen Tradition führt der orthodoxe Rabbiner ein Modell vor Augen, das auf die Belastungen einer jüdisch-christlichen Verständigung aufmerksam macht.

Anders als Berkovits sind Borowitz und Greenberg auf dem amerikanischen Kontinent geboren. Irving Greenberg, in den 1930er Jahren in Brooklyn aufgewachsen und genauso wie Berkovits dem orthodoxen Judentum zugehörig, gilt als Brückenbauer zwischen den verschiedenen Denominationen des amerikanischen Judentums. Zudem zählt er aufgrund seines sozialen und interreligiösen Engagements zu den zentralen Protagonisten des jüdisch-christlichen Dialogs in den USA. Im Dezember 2015 erschien das *Orthodox Rabbinic Statement on Christianity*⁷ als eine der jüngsten jüdischen Stellungnahmen zum Christentum. Das Dokument enthält in mehrfacher Hinsicht Parallelen zu den Gedanken des Rabbiners, der zu den Unterzeichnern gehört. Die Erklärung bekräftigte insgesamt sieben theologisch argumentierenden Thesen den nach der Shoah vollzogenen Wandel des jüdisch-christlichen Verhältnisses. In der Bewältigung gesellschaftlicher und ethischer Herausforderungen wird die christliche Gemeinschaft hier als gottgewollter ‚Partner‘ des Judentums wahrgenommen.⁸ Der aus Ohio stammende Reformrabbiner Eugene Borowitz sah sich selbst als einer kleinen Gruppe zugehörig, die sich als jüdische Theologen verstanden und bestrebt waren, von den Kernvorstellungen des traditionellen amerikanischen Reformjudentums abzuweichen und nach den Erschütterungen des 20. Jahrhunderts

6 Vgl. Josef Stern: Themes in the Thought of Eliezer Berkovits. In: *Shofar* 31,4 (2013), S. 1–3, hier S. 2. Stern leitet hier eine Serie von sechs Artikeln ein, die sich mit Berkovits' halachischen und theologischen Betrachtungen zur Shoah, zur Ethik, zur Diversität des amerikanischen Judentums sowie seiner Position zum jüdisch-christlichen Dialog in den USA befassen.

7 Vgl. Orthodox Rabbinic Statement on Christianity. To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians. In: *Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation*, 03.12.2015. <http://cjcuc.com/site/2015/12/03/orthodox-rabbinic-statement-on-christianity/> (Zugriff am 19.04.2016).

8 Siehe dazu S. 232–235.

neue Wege der Bestimmung jüdischer Identität einzuschlagen. Seine besondere Perspektive auf das Christentum resultiert u. a. aus seinem akademischen Interesse an der christlichen Theologie:

Standing between these two disciplines [der jüdischen und christlichen Theologie, Anm. U. Ch.], then, I propose to undertake a comparative theological inquiry [...], hoping thereby to gain insight into the distinctive faith of each tradition.⁹

Borowitz' Schriften geben Aufschluss über eine komparative Auseinandersetzung mit christlichen und jüdischen Lehren und der daraus hervorgehenden Verhältnisbestimmung ihrer Theologien durch den Gelehrten.

1. Jüdische Annäherungen an das Christentum vor der Shoah

Die Katastrophe der Shoah bedeutete den Abbruch einer jüdischen Annäherung an das Christentum, die sich lange vor 1945 entwickelt hatte. Berkovits, Greenberg und Borowitz nehmen Bezug auf diese früheren Annäherungen. Sie befragen sie hinsichtlich ihrer Bedeutung und Anwendbarkeit auf die Situation der jüdischen Gemeinschaft und deren Selbstverständnis im Angesicht der Shoah. Dabei richtet sich ihr Augenmerk im Besonderen auf den deutsch-jüdischen Diskurs über das Christentum, der im 19. und frühen 20. Jahrhundert auf ganz unterschiedlichen Ebenen geführt wurde. Aus der jüdischen Perspektive ist die Auseinandersetzung mit dem Christentum in dieser Zeit vor allem als ein Ringen um Gleichberechtigung und die Legitimierung des Judentums in einer christlichen Mehrheitsgesellschaft zu verstehen.¹⁰ Der Weg einer solchen Legitimierung fand zunächst vor allem auf dem Sektor der wissenschaftlichen Auseinandersetzung statt und wurde durch die Wissenschaft des Judentums, die sich im 19. Jahrhundert in Deutschland im Zuge der jüdischen Emanzipation etablierte, geprägt. Deutsch-jüdische Gelehrte wie Abraham Geiger (1810–1874) oder Leopold Zunz (1794–1886) zielten als

9 Eugene B. Borowitz: Recent Historic Events. Jewish and Christian Interpretations. In: *Theological Studies* 44,2 (1983), S. 221–240, hier S. 221.

10 Vgl. Walter Jacob: *Christianity through Jewish Eyes. The Quest for Common Ground*. New York: Hebrew Union College Press 1974, S. 2.

prominente Vertreter dieser neuen Disziplin darauf, die Beschäftigung mit dem Judentum auf ein wissenschaftliches Fundament zu stellen und damit die Rolle der jüdischen Gemeinschaft als Teil der modernen Gesellschaft zu legitimieren.¹¹ Angezogen von einem neuen Interesse an neutestamentlichen Studien innerhalb der christlichen Theologie begannen Geiger und andere jüdische Wissenschaftler sich mit der Geschichte des frühen Christentums und der historischen Figur Jesu auseinanderzusetzen.¹² Ihre Forschungen betonten deren tiefe Verwurzelung im Judentum. Sie forderten christliche Triumphalismusvorstellungen, die die jüdische Tradition als obsolet und durch das Christentum ersetzt betrachteten, auf der Grundlage der wissenschaftlichen Argumentation heraus. Wie Susannah Heschel formuliert, zielten Geiger und seine Anhänger darauf, den „Blick umzukehren“¹³ und der bis dahin in den zeitgenössischen Wissenschaftsdiskursen dominierenden christlichen Perspektive auf die jüdische Geschichte und Religion eine auf jüdischen Quellen basierende Forschung entgegenzustellen.¹⁴ Dabei ging es ihnen vor allem auch darum, den in diesen christlichen Wissenschaftsdiskursen bestehenden Fehlinterpretationen und Zerrbildern des Judentums entgegenzuwirken und die Relevanz der jüdischen Eigenperspektive in der Forschung hervorzuheben. In dieser Hinsicht zielten ihre Arbeiten auch auf eine Verteidigung des Judentums und die Abwehr antisemitischer Vorurteile seitens christlicher Theologen.¹⁵

11 Zu den Institutionalisierungsbestrebungen der Wissenschaft des Judentums und ihren Einzeldisziplinen vgl. auch Michael A. Meyer: *Two Persistent Tensions within Wissenschaft des Judentums*. In: Andreas Gotzmann / Christian Wiese (Hrsg.): *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*. Leiden: Brill 2007, S.73–89.

12 Ausführlich zu weiteren wichtigen Forschern wie Joseph Salvador (1796–1873), Claude Montefiore (1858–1938) oder Joseph Klausner (1874–1958), die sich mit diesen Thematiken auseinandersetzten, vgl. Jacob: *Christianity through Jewish Eyes*, 1974.

13 Vgl. Susannah Heschel: *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie* [1989], aus d. Amerik. v. Christian Wiese. Berlin: Jüdische Verlagsanstalt 2001.

14 Vgl. dazu die Beiträge in Görgo K. Hasselhoff (Hrsg.): *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums*. Berlin: de Gruyter 2010.

15 Vgl. Christian Wiese: *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?* Tübingen: Mohr Siebeck 1999, S.78–85.

Die entstandenen Forschungsperspektiven der deutsch-jüdischen Gelehrten der Wissenschaft des Judentums wurden von den nachfolgenden Generationen in Europa und Amerika aufgenommen und weiterentwickelt. Jüdische Intellektuelle, die im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert aus Europa in die USA immigrierten, waren nicht nur bestrebt, die Reflexionen ihrer Vorgänger über Jesus und die Geschichte des frühen Christentums, sondern auch ihre generellen Vorstellungen über die Inhalte des Judentums und die jüdische Religionspraxis und Erziehung in den amerikanischen Kontext zu übertragen. Kaufmann Kohler (1843–1923), einer der führenden Gelehrten des Reformjudentums in dieser Zeit, zielte insbesondere darauf, die Wissenschaft des Judentums hier zu etablieren und jenen auf dem amerikanischen Kontinent herrschenden Bedingungen anzupassen. In einer orthodoxen Familie im bayerischen Fürth aufgewachsen, immigrierte Kohler 1869 in die USA und wurde nach Isaac Mayer Wise (1819–1900) zweiter Präsident des Hebrew Union College in Cincinnati. Anfänglich vor allem durch Samson Raphael Hirsch (1808–1888) geprägt, nahm er im Laufe seines Studiums und der Promotion in Erlangen eine mehr und mehr kritische Haltung gegenüber der Neo-Orthodoxie ein. Er wandte sich schließlich dem liberalen Judentum zu und entwickelte sich zu einem seiner radikalsten Verfechter. Kohler übernahm in seinen Forschungen die historisch-kritische Methode der Bibelwissenschaften der zeitgenössischen protestantischen Theologie und hinterfragte damit die traditionelle jüdische Annäherung an die biblischen Schriften.¹⁶ In seiner Tätigkeit als Rabbiner und Reformgelehrter ging es ihm jedoch auch darum, die in den christlichen Wissenschaftsdiskursen seiner Zeit bestehenden Interpretationen des Judentums, die aus seiner Sicht einseitig, auch missachtend über die jüdische Geschichte und Religion urteilten, zu korrigieren und das Judentum

16 Vgl. Yaakov Ariel: *Wissenschaft des Judentums Comes to America*. Kaufmann Kohler's Scholarly Projects and Jewish-Christian Relations. In: Hasselhoff (Hrsg.): *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums*, S. 165–182, hier S. 165–166; zu Kohlers Biographie und Lehrtätigkeit am Hebrew Union College vgl. auch Samuel E. Karff: *Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion at One Hundred Years*. Cincinnati: Hebrew Union College 1976, S. 49–83.

von seinem eigenen wissenschaftlichen Standpunkt aus zu verteidigen.¹⁷ Dies galt auch für seinen 1910 erschienenen *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums*,¹⁸ obgleich er hervorhob, dass ein solches Projekt nicht in „blosse Apologetik ausarten darf.“¹⁹ In seinem späteren Buch *The Origins of the Synagogue and the Church*²⁰ betonte Kohler ähnlich wie Abraham Geiger die tiefe Verflechtung des frühen Christentums und Jesu Wirken mit dem Judentum. Er brachte vor allem den ersten Generationen von Christen seine Wertschätzung entgegen. Erst durch Paulus, dessen Lehren zur Christologie, aber auch durch seine Auffassung vom Gesetz und göttlicher Gnade sei es zum eigentlichen Bruch mit dem Judentum gekommen.²¹

Vor der Shoah beschäftigten sich jüdische Denker jedoch nicht nur auf der Ebene historischer, sprachwissenschaftlicher und bibelkritischer Studien mit dem Christentum. Berkovits, Greenberg und Borowitz beziehen sich in ihren Überlegungen auch gerade auf jene deutsch-jüdischen Philosophen, deren Annäherungen an das Christentum bis weit in die Anfänge des nationalsozialistischen Regimes hineinreichten und die mit ihren Denkmodellen jüdisch-christlicher Beziehungen die Debatten über religiösen Pluralismus, Exklusivität und Gegensätzlichkeit bis heute entscheidend prägen. Der Blick der drei amerikanischen Denker fällt dabei im Besonderen auf die Reflexionen Franz Rosenzweigs, Martin Bubers und Leo Baecks über den Umgang mit Differenz und entgegengesetzten Wahrheitsansprüchen im Judentum und Christentum. Dabei nehmen sie die in der Erfahrung der Shoah wurzelnde, oft unüberwindbare Kluft wahr, die zwischen ihnen und diesen drei Gelehrten existiert. Zugleich schaffen deren Interpretationen des Judentums und jüdisch-christlichen Verhältnisses für Berkovits, Greenberg und Borowitz neue und wichtige Impulse, sich mit deren Denkansätzen auseinanderzusetzen und zu

17 Vgl. Ariel: *Wissenschaft des Judentums*, S. 167.

18 Vgl. Kaufmann Kohler: *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage*. Leipzig: Fock 1910.

19 Ebd., S. 5.

20 Vgl. Kaufmann Kohler: *The Origins of the Synagogue and the Church*. New York: Macmillan 1929.

21 Vgl. Yaakov Ariel: *Something Old, Something New ... Something Blue. Negotiating for a new Relationship between Judaism and Christianity in America, 1865–1917*. In: Christian Wiese / Cornelia Wilhelm (Hrsg.): *American Jewry. Transcending the European Experience?* London / Oxford / New York / New Delhi: Bloomsbury 2017, S. 169–184, hier S. 175.

fragen, inwieweit diese in der gegenwärtigen historischen Situation für die jüdische Gemeinschaft Geltung finden können. Rosenzweig, Buber und Baeck entwickelten Beziehungsmodelle, die einerseits eine tiefere Wertschätzung des Christentums artikulierten, andererseits eine kritische Selbstreflexion der christlichen Seite herausforderten, vor allem dann, wenn seine Exklusivansprüche und Missionierungsbestrebungen die Integrität des Judentums in Frage stellten. Dabei ging es ihnen auch darum, sich der christlichen Eigensicht so weit wie möglich anzunähern.²² Ihre Argumentationen bewegten sich zwischen der Anerkennung von Gegensätzlichkeit und Differenz, der Suche nach einem gemeinsamen Fundament und der polemischen Verteidigung des Judentums als einer dem Christentum gleichwertigen oder ihm überlegenen Tradition. So hatte Franz Rosenzweig (1886–1929)²³ in seinem philosophischen Hauptwerk *Stern der Erlösung* (1921), das er während des Ersten Weltkriegs als deutscher Soldat an der mazedonischen Front zu skizzieren begann, ein Beziehungsmodell entworfen, das dem Judentum und Christentum feste und voneinander getrennte Existenz- und Wirkbereiche in der Offenbarungswirklichkeit zuschrieb. Die jüdische Gemeinschaft sei nach Rosenzweigs Interpretation der neutestamentlichen Passage in Joh 14,6 ‚schon beim Vater‘.²⁴ Die Ewigkeit dieser *jenseits der Geschichte* existierenden Beziehung zwischen jüdischer Gemeinschaft und Gott fände ihren Ausdruck in dem jüdischen Jahreskreis der Feste und dem immer wiederkehrenden Wochenrhythmus von sechs Arbeitstagen und dem Schabbat als siebtem Ruhetag.²⁵ Das Christentum als „ewiger Weg“²⁶ gründe sich hingegen in dessen *Unterwegssein*

22 Vgl. Jacob: *Christianity through Jewish Eyes*, S. 6.

23 Zu Biographie und Werk Rosenzweigs vgl. Micha Brumlik: Franz Rosenzweig. In: *Metzler Lexikon Jüdischer Philosophen*, hrsg. v. Ottfried Fraisse / Andreas B. Kilcher. Stuttgart: Metzler 2003, S. 372–376.

24 Vgl. Franz Rosenzweig: Brief an Rudolf Ehrenberg vom 31.10.1913. In: Fritz A. Rothschild (Hrsg.): *Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum*. Berlin / Düsseldorf: Institut Kirche und Judentum 1998, S. 179–182, hier S. 179–180.

25 Vgl. Katrin J. Kirchner: *Franz Rosenzweigs Theorie der Erfahrung. Ein Beitrag zur Überwindung totalitärer Denkstrukturen und zur Begründung einer Kultur der Pluralität*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005.

26 Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Kauffmann 1921, S. 423.

in der Geschichte, durch das die Offenbarung in der Welt verbreitet würde. Rosenzweig deutet die christliche Überzeugung von Jesu Gekommensein und Wiederkommen als Beginn und Ende dieses Weges. Das Verhältnis von jüdischer und christlicher Gemeinschaft erschließt sich im Sternmodell des Philosophen: Vom Judentum als Zentrum des Sterns geht das Christentum als dessen Strahlen seinen Weg in die Weltgeschichte hinein. Dies bedeutet auch, die Gegensätzlichkeit beider Existenzweisen als gegeben anzuerkennen. Sie prägt gerade in ihrer bis zur Endzeit bestehenden Unaufhebbarkeit die menschliche Situation und Weltwirklichkeit. Rosenzweig betont, dass weder Juden noch Christen die Wahrheit Gottes vollkommen gegeben sei.²⁷ Nicht nur dieser Gedanke, sondern auch seine Auffassung, dass die jüdische und christliche Gemeinschaft Gottes Schöpfung und Offenbarung teilten und gemeinsam auf die Erlösung hinwirkten, lässt seine Anerkennung des Christentums und dessen Relevanz für das Offenbarungsverständnis der Menschheit sichtbar werden. Seine Sicht auf das jüdisch-christliche Verhältnis weist auf zwei sich ergänzende Instanzen und ein gegenseitiges Verwiesensein in ihren gegensätzlichen Existenzen.²⁸

Rosenzweigs Sternmodell ist unterschiedlich interpretiert worden: zum einen als Entwurf, der die beiden Gemeinschaften als interagierend, auch sich vermischend versteht, zum anderen als Bekräftigung der kontrastiven und unaufhebbaren Verschiedenheit der Identität von Juden und Christen.²⁹ In seinen Reflexionen wird auch eine kritische Betrachtung des Christentums sichtbar, die jedoch, wie Barbara Meyer bemerkt, nicht in einem Werturteil ihren Ausdruck fand, da die Annäherung des Philosophen an die christliche Religion weit über eine negative oder positive Bewertung hinausgegangen sei.³⁰ So bringt Rosenzweigs Interpretation von Joh 14,6, in der er zunächst

27 Vgl. Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, S. 499.

28 Vgl. Bernhard Casper: [Einleitung zu Franz Rosenzweig]. In: Rothschild (Hrsg.): *Christentum aus jüdischer Sicht*, S. 169–177, hier S. 175.

29 Vgl. Barbara U. Meyer: *Walking the Way of the Star*. Paul van Buren. In: Yehoyada Amir / Yossi Turner / Martin Brassler (Hrsg.): *Faith, Truth and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig's "Star of Redemption"*. Freiburg i. Br.: Alber 2012, S. 409–421, hier S. 410. Zu den verschiedenen Studien zum jüdisch-christlichen Beziehungsmodell von Rosenzweig vgl. ebd., Anm. 4–8.

30 Vgl. ebd., S. 411.

den christologischen Exklusivanspruch, „es *kommt* niemand zum Vater denn durch ihn“, aufnimmt und diesen mit der Existenz der jüdischen Gemeinschaft kontrastiert, seine Kritik an einem vermeintlich alleinigen Wahrheitsbesitz zum Ausdruck. Auch seine Sicht auf die christliche Lebenswirklichkeit verweist auf ein *noch nicht* und ein noch immer *unterwegs Sein*.³¹ In Rosenzweigs Beziehungsmodell treten sich so die jüdische und christliche Gemeinschaft nicht als ebenbürtige Instanzen gegenüber.

Die Wahrnehmung einer bleibenden Differenz und Gegensätzlichkeit zwischen der jüdischen und christlichen Gemeinschaft wird auch in den Schriften Martin Bubers (1878–1965) deutlich. Buber war mit Franz Rosenzweig durch das gemeinsame Projekt der Übersetzung der Hebräischen Bibel, aber auch durch das Freie Jüdische Lehrhaus eng verbunden, das beide 1920 zusammen mit anderen Gelehrten wie Anton Nehemia Nobel, Ernst Simon, Gershom Scholem und Nathan Glatzer als Institution der Erwachsenenbildung in Frankfurt am Main errichteten.³² Bubers Bewusstsein von Differenz findet seinen Ausdruck einerseits in einer apologetischen, auch polemischen Position gegenüber dem Christentum, andererseits jedoch auch in einem eindringlichen Plädoyer für die gegenseitige Achtung vor der legitimen Andersheit des Gegenübers. So stellt er in seinen Prager *Reden an das Judentum* vor dem Ersten Weltkrieg fest, dass das, was am Christentum „schöpferisch ist, [...] nicht Christentum, sondern Judentum“ sei. Und was „am Christentum nicht Judentum ist, das ist unschöpferisch, aus tausend Riten und Dogmen gemischt, – und damit – das sagen wir als Juden und Menschen – *wollen* wir nicht Fühlung nehmen.“³³ Er betrachtet das Christentum insofern als legitim, als dass es aus seiner Sicht dazu berufen sei, jüdische Werte und Denkprinzipien in die nichtjüdische Welt zu tragen. Buber bestreitet jedoch die Legitimität einer eigenständigen Wahrheit des

31 Vgl. ebd., S. 412–414.

32 Vgl. dazu Akiva Ernst Simon: *Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand*. Tübingen: Mohr 1959. Zur Biographie Bubers vgl. Hans-Christian Kirsch: *Martin Buber. Biographie eines deutschen Juden*. Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 2001.

33 Martin Buber: Die Erneuerung des Judentums [Aus: Drei Reden über das Judentum, 1911]. In: Ders.: *Frühe Jüdische Schriften. 1900–1922. Werkausgabe*, Bd. 3, hrsg. v. Barbara Schäfer. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011, S. 238–256, hier S. 248–249.

Christentums.³⁴ Gerade in der Figur Jesu zeigt sich für ihn das jüdisch Schöpferische.³⁵ Bubers Haltung ist im Kontext der historischen Situation vor der Shoah zu betrachten, in der er mit antisemitischen Anfeindungen und einem christlichen Exklusivismus konfrontiert war, der die Berechtigung der Kontinuität der jüdischen Tradition verneinte.³⁶ Er geht im Verlauf seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum über dieses inklusive Modell hinaus. Zu einem Grundprinzip eines Dialogs erhebt er die Anerkennung der bleibenden Andersheit des Gegenübers. Dieses Dialogverständnis lässt er in einem Gespräch mit dem protestantischen Neutestamentler Karl-Ludwig Schmidt im Jahr 1933 im Stuttgarter Jüdischen Lehrhaus deutlich werden. Die jüdische und christliche Gemeinschaft vermögen nach Buber im Bewusstsein ihres eigenen *Geheimnisses*, das Geheimnis des Anderen und damit die grundlegende Verschiedenheit ihrer Traditionen anzuerkennen: „[J]edes echte Heiligtum kann das Geheimnis eines anderen echten Heiligtums anerkennen.“³⁷ Theologisch begründet er dies mit der Begrenztheit der menschlichen Gotteserkenntnis und dem damit einhergehenden Fragmentarischen und Vorläufigen religiöser Wahrheit. Religiöse Pluralität und das Verschiedensein der Traditionen erweist sich damit nicht nur als unvermeidbar, sondern auch als sinnvoll. Gerade die Vergegenwärtigung der Differenz, durch die sich die Gesprächspartner des Eigenen bewusst werden und dem Fremden mit Achtung entgegentreten, eröffnet für Buber die Möglichkeit, sich dialogisch zu begegnen.³⁸

34 Vgl. Christian Wiese: „Treue vermag die Treue zu begreifen“. Reflexionen zur Pluralität und Dialogizität aus der Perspektive der jüdischen Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts. In: Melanie Köhlmoos / Markus Wriedt (Hrsg.): *Wahrheit und Positionalität*. Leipzig: EVA 2012, S. 183–213, hier S. 190–191.

35 Vgl. dazu auch Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*. Zürich: Manesse 1950.

36 Vgl. Wiese: „Treue vermag die Treue zu begreifen“, S. 191.

37 Martin Buber: Kirche, Staat, Volk, Judentum. Zwiegespräch im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933. In: Ders.: *Schriften zum Christentum. Werkausgabe*, Bd. 9, hrsg. v. Karl-Josef Kuschel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011, S. 145–168, hier S. 159.

38 Vgl. Wiese: „Treue vermag die Treue zu begreifen“, S. 209–210. Zu Bubers Philosophie der Begegnung, die seine Auseinandersetzung mit dem Christentum und der gesellschaftlichen Situation seiner Zeit tief geprägt hat vgl. Martin Buber: *Ich und Du*. Leipzig: Insel 1923; Karl-Josef Kuschel: *Martin Buber. Seine Herausforderung an das Christentum*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015, S. 128–129.

Wie Buber so war auch Leo Baeck mit den Anfeindungen des nationalsozialistischen Regimes konfrontiert. Buber war 1933 von seiner Honorarprofessur für Jüdische Religionsgeschichte und Ethik an der Universität in Frankfurt am Main durch die Nationalsozialisten abgesetzt worden und emigrierte 1938 nach Palästina, wo er in den folgenden Jahren an der Hebräischen Universität in Jerusalem lehrte.³⁹ Leo Baeck, der Rabbiner in Oppeln (Schlesien) und Düsseldorf sowie Dozent an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums gewesen war, wurde 1943 nach Theresienstadt deportiert. Nach seiner Befreiung arbeitete er als Dozent am Hebrew Union College in Cincinnati.⁴⁰ Schon als junger Rabbiner war Baeck mit zeitgenössischen Kontroversen der protestantischen Theologie konfrontiert, die die ethische und kulturgeschichtliche Relevanz des Judentums für die Gegenwart in Frage stellten und demgegenüber das Christentum als idealtypische und fortschrittliche Religion verstanden.⁴¹ Besondere Bedeutung gewann seine Auseinandersetzung mit dem christlichen Kirchenhistoriker Adolf von Harnack (1851–1930) und dessen 1899/1900 in Berlin gehaltenen Vorlesungen über *Das Wesen des Christentums*⁴², die der jüdische Gelehrte einer kritischen Betrachtung unterzog.⁴³ Nach Baeck löste Harnack das Christentum aus seiner eigentlichen Religionsgeschichte heraus und ignorierte die jüdischen Quellen in seiner Darstellung des Judentums zur Zeit Jesu. Die Beachtung dieser Quellen, so hebt Baeck hervor, hätte dessen Verwurzelung

39 Vgl. Ekkehard Stegemann: Einleitung [zu Martin Buber]. In: Rothschild (Hrsg.): *Christentum aus jüdischer Sicht*, S. 123–133, hier S. 123–125.

40 Vgl. Christian Wiese: Leo Baeck. In: *Metzler Lexikon Jüdischer Philosophen*, S. 328–332. Zu Baecks Wirken in den USA nach 1945, seiner Lehrtätigkeit am Hebrew Union College und am Jewish Theological Seminary sowie seiner Bedeutung als Vermittler zwischen den verschiedenen Strömungen des Judentums vgl. Michael A. Meyer: Denken und Wirken Leo Baecks nach 1945. In: Fritz Backhaus / Georg Heuberger (Hrsg.): *Leo Baeck 1873–1956. Aus dem Stamme von Rabbinern*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 2001, S. 129–146.

41 Vgl. Christian Wiese: Ein unerhörtes Gesprächsangebot. Leo Baeck, die Wissenschaft des Judentums und das Judentumbild des liberalen Protestantismus. In: Ebd., S. 147–171, hier S. 149–150.

42 Vgl. Adolf von Harnack: *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*. Leipzig: Hinrichs 1900.

43 Vgl. Leo Baeck: Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums. In: *Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 45,2 (1901), S. 97–120.

in der pharisäischen Frömmigkeit und seine tiefe Verbundenheit mit ihr offenlegt und nicht – wie bei Harnack geschehen – zur Herabwürdigung der Hebräischen Bibel und der jüdischen Tradition geführt. Gerade weil Baeck sowohl die Bedeutung Jesu für das Judentum als auch die Zentralität seines jüdischen Hintergrunds für die christliche Religion aufzeigt und (trotz durchaus scharfer Kritik) dem Christentum eine Teilhabe an der religiösen Mission der jüdischen Gemeinschaft einräumt, bereitete er ein wichtiges Fundament für den jüdisch-christlichen Dialog.⁴⁴ Eine in seinem Denken grundlegende Sichtweise, die er im weiteren Verlauf seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum entwickelte, ist die Unterscheidung zwischen dem Christentum als ‚romantische Religion‘ und dem Judentum, das Baeck als ‚klassische Religion‘ versteht.⁴⁵ In diesem Modell stehen sich die beiden Traditionen als antithetische Größen gegenüber: die christliche als eine jedweder Moral entbehrende, die jüdische als Idealtypus einer ethisch handelnden und verantwortlichen Gemeinschaft. Der Kern des Christentums ist nach Baeck im Romantischen verhaftet. Die christliche Frömmigkeit sei durch ein schwärmerisches Gemüt gekennzeichnet, durch das der Mensch jedoch nicht „zu der kraftvollen Sehnsucht des Willens, die nach Taten drängt“, geführt würde, sondern in einem „süßen, wallenden Sehnen“⁴⁶ in sich selbst verbleibe. Die Passivität der christlichen Religion verhindere alles Streben nach ethischem Handeln. Der Mensch sei hier hilflos, abhängig und „willenloses Werkzeug göttlichen Wunderwaltens“.⁴⁷ Ähnlich wie Buber, der in seinen frühen Schriften das Schöpferische im Christentum in dessen jüdischen Ursprüngen begründet sieht, verweist auch Baeck auf die jüdischen Elemente in der christlichen, romantischen Religion, die aus ihr nicht entfernt werden könnten. Hatte Jesus das Jüdische im Christentum nicht in Frage gestellt, so habe gerade Paulus in seiner Ablehnung des Gesetzes dazu beigetragen, dass sich jüdische und heidnische Mysterienkulte im Christentum vermischten.⁴⁸

44 Vgl. Wiese: Ein unerhörtes Gesprächsangebot, S. 152–154.

45 Vgl. Leo Baeck: Romantische Religion [1922/1938]. In: Rothschild (Hrsg.): *Christentum aus jüdischer Sicht*, S. 69–103, hier S. 69.

46 Ebd.

47 Ebd., S. 71.

48 Vgl. ebd., S. 83.

In diesen jüdischen Annäherungen an das Christentum vor der Shoah wird das breite Spektrum der Ansätze und Formen des jüdischen Diskurses über die christliche Gemeinschaft und Theologie deutlich. Erwartungen wie jene von Abraham Geiger oder Kaufmann Kohler, christliche Theologen von der Relevanz der jüdischen Eigenperspektive und Bedeutung der Quellen des Judentums für das christliche Selbstverständnis zu überzeugen, blieben ebenso wie ihre Hoffnungen auf eine Partizipation und institutionelle Verankerung jüdischer Forschung an den Universitäten unerfüllt.⁴⁹ Auch die Bemühungen von Rosenzweig, Buber und Baeck wurden trotz eines auf jüdischer Seite durchaus bestehenden Optimismus am Beginn des 20. Jahrhunderts von christlicher Seite weitestgehend nicht beantwortet.⁵⁰ Umso wichtiger ist es zu beachten, dass jene vor der Shoah formulierten Überlegungen für Berkovits, Greenberg und Borowitz gleichermaßen Ausgangspunkt, Gegenstand und Widerpart ihrer Positionen gegenüber dem Christentum sind. Der Umgang mit religiöser Differenz und gegensätzlichen Wahrheitsansprüchen, die gleichzeitige Suche nach einem gemeinsamen Fundament der Begegnung und die schon bei Buber wahrzunehmende Ambivalenz von tiefer Wertschätzung und dem Aufruf zur Selbstkritik – dies alles sind Kernthemen, die Berkovits, Greenberg und Borowitz in Bezugnahme auf diese früheren Entwürfe reflektieren. Dabei setzen sie ganz eigene Deutungsakzente und entfalten neue Methoden, um sich dem Christentum im Angesicht der Shoah und der weiteren Herausforderungen des 20. und 21. Jahrhunderts anzunähern.

2. Das Bewusstsein einer neuen Situation und Neuansätze einer jüdisch-christlichen Begegnung

Die Schriften von Berkovits, Greenberg und Borowitz lassen die Erfahrung eines tiefgreifenden Wandels sichtbar werden – eines Wandels, der sie dazu veranlasst, einerseits über das Selbstverständnis des Judentums und andererseits über ihre Positionen zum Christentum neu nachzudenken. In der Auseinandersetzung mit der Shoah betonen die amerikanischen Gelehrten das unabdingbare Festhalten

49 Vgl. Wiese: *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie*, S. 355–357.

50 Vgl. Jacob: *Christianity through Jewish Eyes*, S. 6.

an den Überzeugungen der jüdischen Tradition und zugleich seine radikale Erschütterung. Die Epoche nach 1945 ist für sie vor allem durch Fragen und eine tiefe, existenzielle Unsicherheit des Menschen gekennzeichnet. „The more significantly human our questions are these days, the less anyone seems able to give relatively firm and unshifting answers to them,“⁵¹ stellt Eugene Borowitz in einer Umfrage der Zeitschrift *Commentary* von 1966 fest. Die Umfrage bot eine Art Bestandsaufnahme dessen, was Rabbiner und andere Intellektuelle aller Strömungen des amerikanischen Judentums als die Kerninhalte jüdischer Identität in dieser Zeit definierten. Ihnen ging es darum, durch ihre Reflexionen über die gegenwärtige Selbstdefinition des Judentums der jüdischen Gemeinschaft eine theologische Orientierung zu bieten.⁵² Die Überlegungen von Berkovits, Greenberg und Borowitz zu dieser Situation sind Teil der in den USA geführten Debatten über die Shoah, aber auch über jene gesellschaftlichen Wandlungsprozesse, mit denen die amerikanische und im Speziellen die jüdisch-amerikanische Bevölkerung in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg konfrontiert war. Die Shoah bedeutete nicht nur das Ende des Zentrums der jüdischen Weltgemeinschaft in Europa, sondern bewirkte auch einen tiefen demographischen Wandel, der die amerikanischen Juden zur größten jüdischen Gemeinschaft der Welt werden ließ.⁵³ Der Wandel ging einher mit dem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sichtbar werdenden Aufstieg amerikanischer Juden in den Bereichen der Bildung, Wirtschaft und Kultur und einem sich verändernden jüdischen Gemeindeleben in den vielerorts neu entstandenen amerikanischen Vorstädten.⁵⁴ Vor diesem Hintergrund stellte nicht nur die

51 Eugene B. Borowitz in: *The State of Jewish Belief. A Symposium*, eingel. v. Milton Himmelfarb. In: *Commentary* 42,2 (1966), S. 71–160, 80–82, hier S. 80.

52 Detaillierte Betrachtungen zu den nach 1945 entstandenen Holocausttheologien finden sich u. a. bei Christoph Münz: *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995; Michael Brocke / Herbert Jochum (Hrsg.): *Wolkensäule und Feuerstein. Jüdische Theologie des Holocaust*. München: Kaiser 1982.

53 Vgl. Dana E. Kaplan: *Contemporary American Judaism. Transformation and Renewal*. New York: Columbia UP 2009, S. 9.

54 Detailliert zu den Hintergründen dieser Veränderungen und Entwicklungen der verschiedenen jüdischen Gruppierungen sowie einzelner Persönlichkeiten vgl. Jonathan D. Sarna: *From Periphery to Center. American Jewry, Zion,*

Situation der Überlebenden und Flüchtlinge der Shoah, die in die USA immigrierten, für die nicht selten noch relativ jungen Institutionen des amerikanischen Judentums eine immense Herausforderung dar. Zu diesen Herausforderungen gehörten auch die schwierige Auseinandersetzung mit dem Verlust von Angehörigen und die nach 1945 beginnende Aufarbeitung der Frage nach dem Verhalten amerikanischer Juden und der amerikanischen Regierung gegenüber den nationalsozialistischen Verbrechen an den europäischen Juden.⁵⁵ Erste Publikationen, die ihr persönliches Erleben der Katastrophe darlegen – wie der autobiographische Roman *Nacht* des Holocaustüberlebenden Elie Wiesel (1960 auf Englisch erschienen) und das bereits in den 1950er Jahren in mehrfacher Form veröffentlichte *Tagebuch der Anne Frank* (auf Englisch 1952, 1955 als Theaterstück und 1959 als Film) –, aber auch andere historische Darstellungen wie Raul Hilbergs *The Destruction of the European Jews* (1961) wirkten als Katalysatoren einer vielfältigen Beschäftigung mit dem Völkermord an den europäischen Juden.⁵⁶ Es sind jedoch auch gerade die in Israel ab den 1960er Jahren stattfindenden Ereignisse und Entwicklungen wie der Eichmann-Prozess im Jahr 1961, über den Hannah Arendt in ihrem Buch *Eichmann in Jerusalem* (1963) berichtete, sowie der Sechstagekrieg im Juni 1967, die die Auseinandersetzung mit der Shoah innerhalb des jüdisch-amerikanischen Diskurses im Besonderen beeinflussten. Der Sechstagekrieg prägte wesentlich das Verhältnis amerikanischer Juden zum Staat Israel. Im Angesicht der sich Monate vorher anbahnenden Krise zwischen Israel und seinen Nachbarstaaten

and Jewish History after the Holocaust. In: Wiese / Wilhelm (Hrsg.): *American Jewry*, S. 307–315; Jonathan D. Sarna: *American Judaism. A History*. New Haven / London: Yale UP 2004, S. 272–355; Hasia R. Diner: *The Jews of the United States: 1654 to 2000*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press 2004, S. 259–304.

55 Vgl. Münz: *Der Welt ein Gedächtnis geben*, S. 159–160. Ausführlich zur Holocaustauseinandersetzung in den USA vgl. Peter Novick: *Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord* [2000], aus d. Amerik. v. Irmela Arnspurger / Boike Rehbein. Stuttgart / München: DVA 2001; Hasia R. Diner: *We Remember with Reverence and Love. American Jews and the Myth of Silence after the Holocaust, 1945–1962*. New York / London: New York UP 2009.

56 Zu weiteren Publikationen, Filmen und der Entwicklung einer Erinnerungs- und Gedenkkultur im amerikanischen Kontext vgl. Lynn Rapaport: *The Holocaust in American Jewish Life*. In: Kaplan (Hrsg.): *The Cambridge Companion to American Judaism*, S. 187–208, hier S. 199–203.

sprachen amerikanische Juden von der Gefahr eines zweiten Auschwitz und identifizierten sich mit der jüdischen Gemeinschaft in Israel.⁵⁷ Der Ausgang des Krieges wurde von Eliezer Berkovits, Irving Greenberg und anderen jüdischen Denkern theologisch als Erlösungsgeschehen gedeutet. Autoren wie Christoph Münz betonen, dass sich durch solch eine Deutung auch die Annäherung an die Shoah neu konstituierte oder überhaupt erst möglich wurde: Der Erfahrung von vollkommener Unterdrückung und Vernichtung während der Shoah trat nun jene von Errettung und Sieg entgegen, nicht nur durch den Sechstagekrieg, sondern auch durch die Staatsgründung Israels selbst.⁵⁸ Der Sechstagekrieg, aber auch der 1973 nachfolgende Yom-Kippur-Krieg und die hier erneut erfahrenen Bedrohungen⁵⁹ machten Israel und die Beziehung zu den dort lebenden Juden zu einem bestimmenden Element der Identität amerikanischer Juden; sie verschärfte das Bewusstsein über die Notwendigkeit einer Neudefinition jüdischen Selbstverständnisses nach der Shoah.⁶⁰ Die Reflexionen über diese Frage ließen innerhalb des amerikanischen Judentums die ersten Holocaust-Theologien entstehen⁶¹ und intensivierten in der jüdischen wie nichtjüdischen Bevölkerung in den USA die Debatten über die Verbrechen des Naziregimes.

Die Auseinandersetzung mit der Shoah und den Ereignissen in Israel beeinflussten auch die Haltungen amerikanischer Juden gegenüber dem Christentum. Der mit dem Völkermord geschehene tragische Abbruch einer jüdischen und im Besonderen auch deutsch-jüdischen Auseinandersetzung mit dem Christentum und dem jüdisch-christlichen Verhältnis ließ nach 1945 die Frage aufkommen, ob im Wandel dieser historischen Situation eine neue Form der Verständigung zwischen Juden und Christen überhaupt möglich sei und wie diese gegebenenfalls in ihren Bedingungen und Inhalten gestaltet werden könne. Die Shoah vergegenwärtigte christlichen Theologen die fatalen Auswirkungen der Verbreitung antisemitischer Stereotype

57 Zur Auseinandersetzung amerikanischer Juden mit dem Sechstagekrieg vgl. Diner: *The Jews of the United States*, S. 322–326.

58 Vgl. Münz: *Der Welt ein Gedächtnis geben*, S. 165.

59 Ausführlich zum Yom-Kippur-Krieg und seiner Wirkung auf die amerikanische Holocaustauseinandersetzung vgl. ebd., S. 167–173.

60 Zur Auseinandersetzung amerikanischer Juden mit dem Sechstagekrieg vgl. Diner: *The Jews of the United States*, S. 322–326.

61 Vgl. Münz: *Der Welt ein Gedächtnis geben*, S. 166–167.

und Feindbilder. Man begann das Verhältnis zum Judentum und anti-jüdische Positionen innerhalb der christlichen Theologie zu überdenken und fragte, inwieweit die über Jahrhunderte bestehende christliche Feindschaft gegenüber Juden den Boden für die Ideologie des Nationalsozialismus bereitet hatte.⁶² Diese Entwicklungen wurden durch Institutionen wie das 1948 in Amsterdam erstmals einberufene World Council of Churches (WCC) vorangetrieben.⁶³ Jüdische Gelehrte nahmen aktiv an dem Erneuerungsprozess teil. Um das Problem des Antisemitismus in Europa zu diskutieren, kam bereits 1947 im Schweizerischen Seelisberg eine Dringlichkeitskonferenz zusammen, an der auch der französische Historiker Jules Isaac teilnahm. Isaacs Forschungen⁶⁴ fragten nach den Ursprüngen und der geschichtlichen Entwicklung des christlichen Antisemitismus und machten auf die tiefgreifenden christlichen Fehldeutungen des Judentums eindringlich aufmerksam.⁶⁵ Die zehn in Seelisberg ausgearbeiteten Punkte, die u. a. die tiefe Verwurzelung Jesu und seiner Anhänger im Judentum hervorheben, dienten in vielerlei Hinsicht als Grundlage für die Bestimmung des Verhältnisses zum Judentum seitens der christlichen Kirchen.⁶⁶

Die aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) hervorgegangene Erklärung *Nostra Aetate*⁶⁷ gilt als Meilenstein in der jüdisch-christlichen Dialoggeschichte. In die Erarbeitung des Dokuments, das sich im vierten Abschnitt auf das katholische Verhältnis zum Judentum bezieht, waren führende jüdische Intellektuelle

62 Vgl. Edward Kessler: *Jews, Christians and Muslims in Encounter*. London: SCM 2013, S. 3–4.

63 Zur Auseinandersetzung des WCC mit dem christlichen Antisemitismus vgl. ebd., S. 20–23.

64 Vgl. u. a. Jules Isaac: *The Teaching of Contempt. Christian Roots of Anti-Semitism* [1962], aus d. Franz. v. Helen Weaver. New York: Holt / Rinehart & Winston 1964.

65 Vgl. Egal Feldman: *Catholics and Jews in Twentieth-Century America*. Urbana / Chicago: University of Illinois Press 2001, S. 106–107.

66 Vgl. Braybrooke: *Pilgrimage of Hope*, S. 183–184.

67 Zu *Nostra Aetate* und den darauffolgenden Stellungnahmen der katholischen Kirche und anderer christlicher Konfessionen vgl. Marcus Braybrooke: *Time to Meet. Towards a Deeper Relationship between Jews and Christians*. London: SCM 1990, S. 11–39; vgl. auch Erklärung *Nostra Aetate*. Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In: *Der Heilige Stuhl Online*, 28.10.1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (Zugriff am 21.10.2017).

involviert, allen voran Abraham Joshua Heschel, Professor für jüdische Ethik und Mystik am Jewish Theological Seminary in New York. Dem Konzil gingen zunächst einige Treffen zwischen Papst Johannes XXIII., jüdischen Delegationen und Rabbinern voraus. Diese trugen entscheidend dazu bei, dass die Frage der jüdisch-christlichen Beziehungen auf die Agenda des Konzils gesetzt wurde. Besonderen Einfluss hatte hier wiederum Jules Isaac, der den christlichen Antisemitismus zum Kernthema seiner privaten Audienz mit dem Papst am 13. Juni 1960 machte. Als zentraler Berater der während des Konzils einberufenen Versammlungen arbeitete Abraham J. Heschel eng mit Augustin Kardinal Bea zusammen, der verantwortlich für die Erstellung der Erklärung über das katholische Verhältnis zum Judentum war. Heschel bewirkte, dass darin die Revidierung des christlichen Vorwurfs des Gottesmordes und die Absage an jedwede Form des Antisemitismus aufgenommen wurden.⁶⁸ Im Laufe des Konzils richtete sich der Rabbiner entschieden gegen Formulierungen bezüglich der Mission von Juden, die in einer überarbeiteten Version der Erklärung erscheinen sollten. Seine tiefe Sorge über dieses Thema fand ihren Ausdruck in einem Treffen mit Papst Paul VI. (dem Nachfolger von Johannes XXIII.) am Vorabend des Yom Kippur im September 1964.⁶⁹ Wie auch andere jüdische Denker verwies Heschel auf die Dringlichkeit, im Rahmen der kirchlichen Reformen mit den christlichen Vertretern zusammenzuarbeiten und ihnen die jüdischen Anliegen bezüglich der Gestalt eines jüdisch-christlichen Verhältnisses bewusst zu machen. 1966 verfasste Heschel seinen Aufsatz „No Religion Is an Island“⁷⁰, in dem er die Kerngedanken seines Verständnisses über die Beziehungen der verschiedenen Religionen darlegte. Er erklärte die Unhaltbarkeit eines „religiösen Isolationismus“⁷¹ (*religious isolationism*) der Gemeinschaften und betonte, dass keine von ihnen ein Monopol auf religiöse Wahrheiten besitze.⁷²

68 Vgl. Eugene J. Fisher: Heschel's Impact on Catholic-Jewish Relations. In: Harold Kasimow / Byron L. Sherwin (Hrsg.): *No Religion Is an Island. Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue*. Eugene: Wipf & Stock 1991, S. 110–123, hier S. 112–114.

69 Vgl. Feldman: *Catholics and Jews*, S. 113.

70 Vgl. Abraham J. Heschel: No Religion Is an Island [1966]. In: Kasimow / Sherwin (Hrsg.): *No Religion Is an Island*, S. 3–22.

71 Ebd., S. 6.

72 Vgl. ebd.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des
Graduiertenkollegs 1728 „Theologie als Wissenschaft“
der Goethe-Universität in Frankfurt am Main,
der Stiftung Irène Bollag-Herzheimer in Basel
und der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung
für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2018 Neofelis Verlag GmbH, Berlin
www.neofelis-verlag.de
Alle Rechte vorbehalten.

Umschlaggestaltung: Marija Skara
Lektorat & Satz: Neofelis Verlag (fs / ae)
Druck: PRESSEL Digitaler Produktionsdruck, Remshalden
Gedruckt auf FSC-zertifiziertem Papier.
ISBN (Print): 978-3-95808-226-7
ISBN (PDF): 978-3-95808-277-9